

لیبرالیسم و اسلام رحمانی

(واسازی مناسبات نظری به روایت آیت الله خامنه‌ای)

مهدی جمشیدی*

چکیده

یکی از مقولاتی که در چند دهه اخیر، رواج یافته و شخصیت‌های فکری و سیاسی دگراندیش، از آن سخن می‌گویند و به واسطه تکیه بر آن، سعی دارند که برای خود، بدنه اجتماعی بیافرینند، «اسلام رحمانی» است. اگرچه در ظاهر، شاید چنین به نظر برسد که این تعبیر، تعارض و تضادی با اسلام ندارد و همچنان که مشخص است، اسلام نیز «دین رحمت» است، اما هنگامی که به برداشت‌های مفسران و تحلیل‌گران جریان اسلام رحمانی از این مقوله نگاه می‌افکنیم، درمی‌یابیم که این اسلام، «اسلام لیبرالی» و حاصل «برداشت لیبرالی از اسلام» است؛ براین اساس لازم است «مؤلفه‌ها» و «اوصاف» اسلام رحمانی روشن و نقد گردد تا به راستی نمایان شود که چه اندازه به «اسلام» نزدیک است و چه اندازه به «لیبرالیسم». در این مقاله، ابتدا یک چهارچوب مفهومی و معنایی برای اسلام رحمانی، طراحی و تعریف شده و آنگاه، روایت اسلام رحمانی، بازگفته و از موضع آیت‌الله خامنه‌ای، نقد و ابطال شده است. خصایص شناسایی شده عبارت‌اند از: تنگ‌دامنه‌گی و تاریخت، رضایت‌بستگی اجتماعی، دولت بی طرف، مدارای نسبی‌اندیشانه، تجددمآیی.

واژگان کلیدی: لیبرالیسم، اسلام رحمانی، تاریخت، رضایت‌بستگی اجتماعی، دولت بی طرف، مدارای نسبی‌اندیشانه، تجددمآیی.

* استادیار گروه فرهنگ‌پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (m.jamshidi.60@gmail.com).

مقدمه

به اقتضای حوزه تمحض نگارنده که «نظریه فرهنگی متفکران مسلمان» است، او باید به دنبال «بازسازی» و «بازآفرینی» برداشت‌ها و تفسیرهای متفکران مسلمان از واقعیت‌های فرهنگی باشد و صورتی «ساختاریافته» و «منطقی» از اندیشه‌های پراکنده و گسسته آنها ارائه کند، به طوری که مسیر دشوار «نظریه‌پردازی فرهنگی مبتنی بر اسلام»، هموار گردد. به بیان دیگر، روا نیست که برای حرکت در راستای نظریه‌پردازی فرهنگی مبتنی بر اسلام، از نقطه صفر آغاز کرد و «ذخیره و اندوخته معرفتی» به جامانده از متفکران مسلمان معاصر را نادیده انگاشت، بلکه باید به این منابع ارزشمند، مراجعه کرد و آنها را «فعال» و «احیا» نمود و بر اساس آنها، به تولید فکر و نظریه اسلامی، همت گمارد. این مقاله، درباره معنا و مفهوم فرهنگ به عنوان بخشی از اندیشه فرهنگی حضرت آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای است. ایشان، هم در مقام «متفکر اسلامی» و هم در مقام «ولی فقیه»، گفتارهای فراوانی درباره فرهنگ و مقولات مرتبط با آن دارد که چنانچه پاره‌ای فعالیت‌های معرفتی دربار آنها انجام شود، آنها به شکل منظومه ساختاریافته‌ای از «اندیشه فرهنگی» درمی‌آیند که ناظر به جهان فرهنگی است و واقعیت‌های آن را به ما می‌شناساند. مسئله نگارنده نیز پیمودن همین «مسیر» است؛ یعنی تبدیل «گفتارهای فرهنگی» ایشان به «اندیشه فرهنگی»، از طریق ساخته‌وپرداخته‌کردن «روایتی منظومه‌وار» که از صفات و خصایص اصلی اندیشه، برخوردار باشد. البته از آنجاکه ایشان در طول پنج دهه گذشته، به ده‌ها مقوله فرهنگی مختلف پرداخته و مجمل یا مفصل درباره آنها سخن گفته است، باید دست به انتخاب زد و بخش‌ها و اضلاع محدودی را برگزید.

در این مقاله، مسئله «هویت» که یکی از مقولات کلیدی در «اندیشه فرهنگی» است، از منظر نقدها و چالش‌های آیت‌الله خامنه‌ای نسبت به اسلام رحمانی، بازگفته شده است، به گونه‌ای که در ذیل یک چهارچوب مفهومی و نظری معطوف به منطق



هویتی اسلام رحمانی، موضع معتقدان به این رهیافت، بیان و آنگاه این موضع بر اساس گفته‌ها و نکته‌های آیت‌الله خامنه‌ای، نقد شده است. در مطالعات غربی، به مسئله هویت از چشم‌اندازهای گوناگون پرداخته شده است، از جمله هویت به مثابه امر زبانی (ادواردز، ۱۳۹۹ / رایلی، ۱۳۹۸)، هویت به مثابه امر اجتماعی (جنکینز، ۱۳۸۱ / لالر، ۱۳۹۷ / لایدر، ۱۳۸۹ / گیدنز، ۱۳۸۸)، هویت به مثابه امر تاریخی (فورتادو، ۱۳۹۶)، هویت به مثابه امر ایدئولوژیک (ملشویچ، ۱۳۹۶) و هویت به مثابه امر سیاسی (دان، ۱۳۸۴ / فوکویاما، ۱۳۹۸ / کالهن، ۱۳۸۹ / مورلی و گروسبرگ، ۱۳۹۶). تاکنون مسئله هویت در جامعه ایران نیز، دست‌مایه مطالعات متنوعی قرار گرفته است (شریعتی، ۱۳۷۸ / رجایی، ۱۳۸۲ / تاجیک، ۱۳۸۴ / قادری، ۱۳۸۷ / کچویان، ۱۳۸۷ / احمدی، ۱۳۸۸ / شایگان، ۱۳۹۳ / اشرف، ۱۳۹۵ / زهیری، ۱۳۹۸)، اما مسئله خاص و محدود این مقاله، منطق هویتی اسلام رحمانی است، نه مطالعه مطلق هویت یا هویت در ایران؛ براین اساس رویکردهای هویتی یافته‌شده در اسلام رحمانی عبارت‌اند از: اقلی و تاریخی بودن فرهنگ اسلامی (هویت حاشیه‌ای)، اکثریت‌مداری فرهنگی (هویت برساخته)، بی‌طرفی فرهنگی دولت (هویت غیررسمی)، تساهل و تسامح فرهنگ (هویت سیال) و غرب معیارانگاری فرهنگی (هویت غیرمدار). این بحث در مغرب‌زمین از لحاظ نظری و در قالب لیبرالیسم و دموکراسی، همواره محل گفت‌وگو و اعتنا بوده (آربلاستر، ۱۳۶۷ / بویو، ۱۳۷۶ / بوردو، ۱۳۷۸ / نوریس و اینگلهارت، ۱۳۸۶) و همچنین قالب تأملات مستشرقانه و راهبردی و معطوف به اسلام، در دستور کار غربیان بوده است (اینگلهارت و ولزل، ۱۳۸۹ / بروس، ۱۳۸۷ / بنارد، ۱۳۸۴ / دی.سیسک، ۱۳۷۹ / لرنر، ۱۳۸۳ / هانتینگتون، ۱۳۸۸). در ایران نیز در یک سو، نیروهایی قرار داشتند که باید آنها را دنباله بومی تجدد و تئوریزه‌کنندگان اسلام رحمانی دانست (بشیری، ۱۳۸۵ / همو، ۱۳۸۷ / حجاریان، ۱۳۸۰ / مجتهد شبستری، ۱۳۷۵ / همو، ۱۳۷۹ / محمدی، ۱۳۷۹ / مهاجرانی، ۱۳۷۸) و در سوی دیگر، کسانی که پرچم مبارز و نقادی را نسبت به این جریان در دست

داشته‌اند (پارسانیا، ۱۳۸۸ / رحیم‌پور ازغدی، ۱۳۷۸ / کجویان، ۱۳۸۳ / همو، ۱۳۸۷ / مصباح‌یزدی، الف، ۱۳۷۸ / همو، ب، ۱۳۷۸).

۱. پرسش و هدف

به این ترتیب، پرسش اصلی این است که نقدهای آیت‌الله خامنه‌ای به منطق هویتی «اسلام رحمانی» چه هستند؟ و سؤال‌های فرعی نیز چنین هستند: نقدهای آیت‌الله خامنه‌ای به اقلی و تاریخی بودن فرهنگ اسلامی (هویت حاشیه‌ای) چیست؟ نقدهای آیت‌الله خامنه‌ای به اکثریت‌مداری فرهنگی (هویت برساخته) چیست؟ نقدهای آیت‌الله خامنه‌ای به بی‌طرفی فرهنگی دولت (هویت غیررسمی) چیست؟ نقدهای آیت‌الله خامنه‌ای به تساهل و تسامح فرهنگ (هویت سیال) چیست؟ نقدهای آیت‌الله خامنه‌ای به غرب‌معیارانگاری فرهنگی (هویت غیرمدار) چیست؟

۲. اهمیت و ضرورت

از دو جهت می‌توان درباره اهمیت و ضرورت پرداختن به مسئله این مقاله سخن گفت: اولاً، اینکه باید اضلاع و ابعاد مختلف اندیشه فرهنگی آیت‌الله خامنه‌ای را شناخت و آن را به‌عنوان یک تفکر طراز و اصیل در انقلاب اسلامی، عرضه کرد؛ ثانیاً، ترویج رویکرد اسلام رحمانی در سال‌های اخیر و به‌خصوص در سطوح سیاسی، جولان فراوان داده و لطمات و صدماتی را به انقلاب وارد کرده است و این خود ناشی از ضعف شناخت عمومی و جمعی نسبت به لایه‌های پنهان آن است، درحالی‌که می‌توان با گشایش‌های معرفتی، از پیشروی جریان اسلام رحمانی در جامعه و در لایه حاکمیت سیاسی، جلوگیری کرد؛ ثالثاً، این مسئله به‌طور اولی و اصالی، به هویت مربوط است و

آن را صورت‌بندی می‌کند و این خود می‌تواند استحاله انقلاب و مسخ باطنی آن را به‌دنبال داشته باشد.

۳. روش

برای اینکه تصویری «صادقانه» و «صواب» از اندیشه فرهنگی آیت‌الله خامنه‌ای درباره معنای فرهنگ و امر فرهنگی ارائه شود و یافته‌ها و نتایج، «بین‌الذهانی» و «فهم‌پذیر» باشند، حساسیت‌ها و ملاحظات روش‌شناختی - که تا حدی به روش تحلیل مضمون نزدیک هستند - از نظر دور نمانده‌اند:

اولاً، به‌صورت دقیق و مفصل، به‌گفته‌ها و نوشته‌های وی مراجعه شده است؛ براین اساس که خود ایشان می‌گویند نظرات و مواضع من، همین‌هایی است که به‌صورت صریح، بیان می‌کنم.

ثانیاً، به‌اقتضای غرض اصلی، که اندیشه‌پردازی فرهنگی در سطح بنیادین است، «روش کیفی» به‌کار گرفته شده است. همچنین این روش، «تصویر واقعی‌تر و دقیق‌تر» نیز از اندیشه فرهنگی آیت‌الله خامنه‌ای در اختیار ما می‌گذارد؛ چون در بند کمی‌اندیشی‌های غلط‌انداز و گمراه‌کننده نیست و مخاطب را به‌جای یک سلسله اعداد و ارقام، با چهره حقیقی و معناوار این اندیشه آشنا می‌سازد.

ثالثاً، به «منابع گفتاری و نوشتاری آیت‌الله خامنه‌ای» مراجعه، بلکه بسنده شده است، تا اثر از هرگونه تحمیل و تصرف بیرونی، مصون بماند و خصوصیت روایی آن، آسیب نبیند؛ چون مواضع فرهنگی ایشان، به‌اندازه‌ای جدی و غنی هستند که ما را از رجوع به نظریه‌های رقیب و معارض و گرت‌برداری از عوالم معرفتی دیگر، بی‌نیاز می‌کنند.

رابعاً، در مرحله پروراندن و نظریه‌سازی، انواعی از کوشش‌های نظری انجام شده‌اند، از قبیل «مسئله‌پردازی، معضله‌پردازی»، «یافتن زمینه‌های نظری، علمی»، «یافتن



زمینه‌های عملی، عینی»، «کشف مبادی تصویری، تعریفی»، «کشف مبادی تصدیقی، حکمی»، «جعل اصطلاح، مفهوم‌پردازی»، «چهارچوب‌سازی، منظومه‌سازی»، «شرح، بسط»، «توضیح، ابهام‌زدایی»، «شاخص‌پردازی، معیار‌پردازی»، «اثبات نقلی، دینی»، «اثبات عقلی، تجربی»، «حل شبهه‌ها، چالش‌ها»، «تبیین نتایج، تبعات» و «مقایسه، تطبیق». به این ترتیب، این اثر به صورت محسوس، جهت‌گیری تحلیلی و استنباطی دارد و در آن کوشیده شد تا افزوده‌هایی ارائه شوند و برداشت‌هایی خلاقانه بر اندیشه فرهنگی آیت‌الله خامنه‌ای بپذیرند، مشروط به اینکه همگی در جهت و امتداد آن باشند و هیچ‌گونه تعارضی در میان نباشد.

سادساً، تمام ارجاعات به آیت‌الله خامنه‌ای، بر اساس «نقل قول غیر مستقیم» هستند؛ چراکه گفتارهای ایشان، هم نیازمند «خلاصه‌سازی» بودند و هم نیازمند «تبدیل کردن به حالت قلمی». در عین حال، برای اینکه اعتماد و اطمینان مخاطب به صحت و روایی نقل قول‌ها دچار گزند نشود، «کلمات اصلی و تعیین‌کننده» که در حکم ستون فقرات اندیشه ایشان بودند، در داخل گیومه نشانده شده‌اند. هر مطلبی را نیز که ارجاع داده نشده است، باید «تحلیل نویسنده اثر» قلمداد کرد.

۴. اسلام رحمانی به مثابه لیبرالیسم شبه‌دینی

به طور محسوس، از نیمه نخست دهه هفتاد به این سو، برخی از روشنفکران وطنی به روایت و توجیه اسلام رحمانی پرداخته و اضلاع و لایه‌های مختلف آن را توضیح داده‌اند (سروش، ۱۳۷۶، صص ۱۵۷-۱۷۴، ۳۰۱، ۳۳۴، ۳۵۳ و ۳۸۰/همو، ۱۳۷۸، صص ۷۹-۱۱۶، ۲۵۱ و ۳۳۶/همو، ۱۳۷۹، صص ۲۵۰-۲۷۶/همو، ۱۳۸۰، صص ۹۳-۱۱۲/همو، ۱۳۸۶، صص ۹۹-۱۳۲/مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، صص ۵۶، ۶۶ و ۱۶۸-۱۷۳/همو، ۱۳۷۶، صص ۱۰۷-۱۱۶/همو، ۱۳۷۹، صص ۹۹، ۱۰۶، ۲۶۵، ۳۱۱، ۳۴۰ و ۳۵۳/همو، ۱۳۸۳، صص ۲۸-۲۹/ملکیان، ۱۳۸۱، صص ۱۱۳، ۱۲۶، ۲۳۳

و ۲۵۰/ همو، ۱۳۸۵، صص ۹۷، ۱۳۴، ۳۳۱ و ۳۶۲/ همو، ۱۳۹۴، صص ۹-۵۲). تمرکز ما در این مقاله، نه بر روی نقل این مواضع، بلکه بر روی نقد آنها از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای است. از این رو وجوه اشتراک و تفاسیر غالب را مبنا قرار داده و بحث خویش را صورت‌بندی می‌کنیم.

۴-۱. تنگ‌دامنه‌گی و تاریخت

اسلام در انگاره اسلام رحمانی، یک دین اقلی است؛ به این معنی که احکام و مضامین اسلام، مربوط به «رابطه معنوی و عبادی انسان با خدای متعال» است و دیگر ساحات و عرصه‌های زندگی انسان را، به خود او واگذار کرده است. اگر هم اسلام درباره حوزه‌های فراتر از رابطه انسان با خدای متعال، معارف و آموزه‌هایی دربر دارد، این معارف و آموزه‌ها، یا بسیار «اندک» و «ناچیز» هستند و بر اساس آنها، امکان نظریه‌پردازی و نظام‌سازی اجتماعی وجود ندارد، یا اموری عَرَضی و بیرون از ذات و جوهر اسلام هستند که بر اثر رویدادها و تحولات تاریخی، به آن اضافه و ضمیمه شده‌اند. به هر حال، اینکه تصور کنیم اسلام، یک دین «جامع» است و همه لایه‌ها و سطوح زندگی انسان را دربر می‌گیرد، تصور باطل و خام است. اسلام، تنها تدبیر پاره‌های کوچکی از زندگی انسان را برعهده گرفته و باقی را به «یافته‌های تجربی و عقلی» وانهاده است و این خود انسان است که باید با تکیه بر دستاوردهای تجربه و عقل، به زندگی سامان بخشد و به واسطه آزمون و خطا، راه‌ها و روش‌های بهتر را بشناسد. اسلام اقلی، اسلام را به یک «دین اُخروی محض» تبدیل می‌کند که ناظر به «امور شخصی و فردی» است و در «عرصه عمومی» جایی ندارد. همچنین اسلام در یک ظرف زمانی و مکانی، تحقق یافته و با مقتضیات آن تناسب داشته و از آن اثر پذیرفته است؛ جامعه قبیله‌ای، با جامعه پیچیده معاصر، قابل مقایسه نیست و نمی‌توان با همان الگوی نظری و عملی، به تدبیر و تنظیم امر اجتماعی پرداخت؛ بنابراین خواه‌ناخواه بخش‌هایی از آموزه‌ها و معارف اسلام، رنگ تاریخی دارند و نباید آنها را



«ابدی» و «فرا تاریخی» فرض کرد. در جامعه قبیله‌ای، درک و فهم انسان، بسیار محدود و کم‌مایه بوده و اسلام نیز باید با همین سطح معرفتی، هم‌خوان بوده، اما انسان معاصر، تحولات بزرگ و چشم‌گیری را از سر گذرانده و یافته‌های تجربی و عقلی وی نشان می‌دهند که طُرُق کارآمدتر و موجه‌تری برای تدبیر و راهبری جامعه انسانی وجود دارند.

بر این موضوع نظری، چندین اشکال اساسی وارد است: نخست اینکه مطالعه مستقیم اسلام، به روشنی نشان می‌دهد که این دین، هرگز به امور شخصی و فردی، منحصر نیست، بلکه آشکارا در حوزه‌های اجتماعی نیز مداخله کرده است و این مداخلات، در حدّ ارائه اندکی کلیات نیست. اسلام، دارای «نظام‌های خاص» فرهنگی و سیاسی و اقتصادی است و نظم اجتماعی مستقل و متفاوتی را پدید می‌آورد. بعثت انبیای الهی، برای ایجاد «جامعه فاضله» بود (خامنه‌ای، ۱۳۹۸). از سوی دیگر «لبّ / مغز / اساس / روح» مکتب انبیای الهی، «توحید» است (همو، ۱۳۹۶، ص ۳۹۹) و قبول اینکه عبودیت، به صورت انحصاری باید در برابر خدای متعال باشد و فقط باید او، «اله» و «معبود» انسان باشد، یکی از مهم‌ترین اصول فکری و عملی اسلام است که از آن به «الوهیت انحصاری خدای متعال»، تعبیر می‌شود، اما مسئله این است که عبادت خدای متعال، تنها به معنای «تقدیس» و «نیایش» او نیست، بلکه چون «عبادت»، به معنی «اطاعت و تسلیم و انقیاد مطلق» است (خواه با حس تقدیس و نیایش، همراه باشد و خواه نباشد)، کسانی که نظام‌ها و قانون‌ها و فرمان‌های هر «قدرت غیر الهی» را، از سر طوع و تسلیم، پذیرا می‌شوند، «عابدان» و «بندگان» او هستند. در این حال، اگر اینان جایی برای مقررات الهی نیز باز گذارده و در بخشی از زندگی فردی و اجتماعی، به آن عمل کنند، «مشرك» خواهند بود و اگر همین بخش را نیز کنار گذارند، «کافر» هستند (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۵-۱۶). از این رو «قواره / نظام / نظم / شکل جامعه توحیدی»، مغایر و مباین و گاه متعارض و متضاد با جامعه غیر توحیدی است (همو، ۱۳۹۶، ص ۲۲۵). این در حالی است که ایجاد یا ادامه یک «نظام اجتماعی»، به عناصر سازنده‌ای



نیازمند است، از جمله، به یک «ایدئولوژی راهنما و جهت‌بخش» که در اصل، طراح و پیشنهاددهنده آن نظام است و سپس به یک «قدرت اجرایی» که بتواند در میان مزاحمت‌ها و مشکلات، راه را به روی تحقق یافتن آن نظام بگشاید (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۲-۱۳).

دوم اینکه اسلام، خود را «تاریخی» معرفی نکرده و «تجدیدنظر» در احکام و آموزه‌های خود را روا ندانسته است. اسلام بر «فطرت الهی» انسان، منطبق است و موجبات شکوفایی آن را فراهم می‌کند و چون فطرت، مقوله‌ای «عام» و «فرا تاریخی» است، اسلام نیز دینی عام و فراتاریخی است. اسلام نگفته که پاره‌ای از احکامش، تا مقطع تاریخی خاصی اعتبار دارد و از آن پس، انسان باید به یافته‌های تجربه و عقل خود رجوع کند و احکام دین را کنار بنهد، بلکه اسلام، مدعی است که «کامل‌ترین» و «عالی‌ترین» نسخه تدبیر فرد و جامعه برای همه زمان‌هاست. انسان، همواره محتاج «هدایت و حیانی» است و هر اندازه نیز به تکامل تجربی و عقلی دست یابد، باز هم نمی‌تواند از وحی، بی‌نیاز شود. «عقل»، بدون «هدایت و راهنمایی رسولان الهی» نمی‌تواند حقیقت را آن‌چنان که هست دریابد و راه دشوار زندگی را طی کند (همو، ۱۳۹۵).

۴-۲. رضایت‌بستگی اجتماعی

دموکراسی، از اصلی‌ترین و پُربسامدترین مفاهیم سازنده انگاره اسلام رحمانی است. قائلان به اسلام رحمانی می‌گویند تدبیر فرهنگ با تکیه بر «استبداد» و «تحکم»، یا «احکام دینی و ایدئولوژیک» صواب نیست، بلکه باید در همه امور، به «عقلانیت جمعی» و «میل عمومی» رجوع کرد و برآیند آن را، ملاک عمل قرار داد. تعیین‌کننده نهایی و عمده، نه اراده فرد حاکم است، نه تجویزهای دینی، بلکه باید نگرینست و دریافت که عموم جامعه چه می‌خواهند و چه چیزی را مطلوب می‌انگارند. از این‌رو؛ در قلمرو فرهنگ، باید به «خواست و اراده جمعی» تن داد و از تحمیل و القای هر فکر و برداشت پیشینی بر آنها

پرهیز نمود. به این ترتیب، بهترین روش برای اداره جامعه است و حتی اگر مبتلا به کاستی‌ها و ضعف‌هایی نیز باشد، باز در مقایسه با روش‌های دیگر، معقول‌تر به نظر می‌رسد؛ چون انسان بر تقدیر و سرنوشت خود، حاکم است و به عنوان موجودی که از قوه «آزادی» و «اختیار» برخوردار است، باید از این قابلیت تکوینی، بهره‌برد و آنچه را که می‌پسندد و صواب می‌داند، برگزیند، نه اینکه دیگران به جای او انتخاب کنند و بر او حکم برانند. البته از آنجاکه لازمه زندگی اجتماعی، احترام به «آزادی دیگران» است و هیچ انسانی حق ندارد آزادی را از انسان دیگری سلب کند، آزادی فرد را آزادی دیگران محدود می‌کند و این، تنها قیدی است که به آزادی تعلق می‌گیرد. پس مردم‌سالاری، محصول توافق جمعی درباره قواعد و قانون‌هایی است که آزادی‌ها را محدود می‌سازد و هرج و مرج را از زندگی اجتماعی می‌زداید و نظم را مستقر می‌کند.

اکثریت‌مداری فرهنگی، دچار این معضل انسان‌شناختی است که انسان را فاقد «مسیر» و «مدار» می‌داند که به حسب «سرشت تکوینی» اش، برای او طراحی شده و «کمال» و «سعادت» انسان، وابسته به شدن و صیورورت در همین جهت الهی است. از این رو خواست و اراده انسان، تا آنجا محترم است که با کمال و سعادت او سازگار باشد و استعدادها و امکان‌های فطری‌اش را بارور و شکوفا سازد. پس نباید به صورت مطلق، مدعی شد که هر آنچه مقتضای تمایل انسان باشد، مطلوب است و باید مسیر را برای تحقق تمایلاتش هموار کرد. اراده انسان را نباید فقط «آزادی دیگران» محدود کند، بلکه در درجه اول، «مصالح معنوی فرد» مهم است و این قیدی است که باید آزادی در چهارچوب آن قرار بگیرد و پافراتر از آن ننهد. قائلان به انگاره اسلام رحمانی، همواره بر خواست و اراده انسان تأکید می‌کنند و آزادی را مطلوب اصلی و غایی معرفی می‌نمایند، حال آن‌که محل نزاع، متعلق خواست و اراده انسان است و نه اصل آن؛ مسئله این است که مستقل از میل و گرایش انسان، حقایق تکوینی و اصیل وجود دارند که فرد و جامعه باید وفادار به



آنها باشند و خواسته‌های خود را با آنها هماهنگ سازند. انسان، تهی‌مایه نیست که بتوان او را برساخته «انتخاب‌های فردی» یا «اقتضاءهای تاریخی» دانست، بلکه واجد «فطرت الهی» است که در آن، مسیر حرکت تکاملی او، طراحی و تعیین شده است و چون تنها خدای متعال است که می‌تواند بر اساس فطرت انسان، برنامه‌ای برای زندگی او ارائه نماید، خواست آدمی باید در چهارچوب هدایت الهی قرار گیرد:

غیر حق، جان نبی را یار نیست با قبول و رد خلقتش، کار نیست

(مولوی، ۱۳۹۱، بیت ۲۹۳۰)

باید افزود که هرچند در منطق اسلام، که در اینجا از آن به مردم‌سالاری دینی تعبیر می‌شود، تدبیر و اداره جامعه، با «هدایت احکام الهی» است، اما ازسوی دیگر در اسلام برای «مردم» نیز، شأن و ارج معین شده است؛ به‌صورتی که این مردم هستند که «انتخاب» می‌کنند و «سرنوشت» خود و جامعه را به‌دست می‌گیرند. این نوع مردم‌سالاری، «راقی‌ترین نوع مردم‌سالاری» ای است که امروز وجود دارد؛ زیرا «مردم‌سالاری در چهارچوب احکام و هدایت الهی» است، درحالی که مسئله «هدایت مردم» در نظام‌های سیاسی غربی، نادیده گرفته شده است. معنای هدایت مردم این است که بر اثر «تعلیم و تربیت درست» و «راهنمایی مردم به سرچشمه‌های فضیلت»، خواست مردم در جهت «فضایل اخلاقی» قرار گیرد و هوس‌های فاسدکننده‌ای که گاهی به‌نام «آراء و خواست مردم» مطرح می‌گردد، از افق انتخاب مردم دور شود (خامنه‌ای، ۱۳۸۰).

«مردم‌سالاری دینی»، چیزی غیر از «ترجمه جمهوری اسلامی» نیست؛ ازیک‌سو، باید مردم، «انتخاب» و «حرکت» کنند و ازسوی دیگر «هدف‌ها» و «آرمان‌ها» این انتخاب و حرکت را، اسلام ترسیم کند (همو، ۱۳۸۳). پس اسلام، «لبّ / محتوا / ماده» نظام جمهوری اسلامی است و مردم‌سالاری، «پوسته / شکل / صورت» آن (همو، ۱۳۹۰). همچنین در نظریه مردم‌سالاری دینی، چنین نیست که عنصر مردم‌سالاری از تفکر و

فلسفه غربی، «اقتباس» و به دین، «ضمیمه» و «افزوده» شده باشد؛ یعنی این‌گونه نیست که دین، به‌طور مستقل، دلالت بر ضرورت رجوع به رأی و نظر مردم ندارد و خواهان آن است که جامعه با «اجبار» و «تحمیل»، به‌سوی معارف و احکام الهی سوق داده شود، بلکه اسلام در متن خویش، برای «اراده آزادانه» و «انتخاب آگاهانه» انسان، ارزش قائل است و به‌دنبال آن است که او با تکیه بر همین زمینه، حقیقت را برگزیند (همو، ۱۳۷۹). «مردم‌سالاری» در این نظام، برخاسته و برگرفته از خود «اسلام» است و این‌طور نیست که این دو، جدا از یکدیگر باشند و مردم‌سالاری، حاصل اقتباس ما از «غرب» باشد. شاید ظاهر «مردم‌سالاری دینی» با «مردم‌سالاری غربی»، مشابه باشد، اما مردم‌سالاری دینی، ریشه در «جهان‌بینی دینی» دارد و با مردم‌سالاری غربی، متفاوت است (همو، ۱۳۹۰) و مردم‌سالاری اسلامی و آزادی در اسلام، همان لیبرال‌دموکراسی غربی نیست، بلکه یک حقیقت دیگر است (همو، ۱۳۸۰). به‌بیان‌دیگر، الزام دولت دینی به استقرار مردم‌سالاری، در جایی‌که مراجعه به رأی و اراده و خواست مردم لازم است، به‌صورت ذاتی، یک «الزام دینی» است، نه قرارداد عرفی یا غربی (همو، ۱۳۸۱). در نظام اسلامی، «اسلام» با «جمهوریت» همراه است و جمهوریت، از اسلام گرفته شده و اسلام، آن را به ما «تعلیم» داد و «املاء» کرد و آن را از غرب فرانگرفتیم؛ چون اسلام به حاکمان اجازه نمی‌دهد که مردم‌سالاری را نادیده بگیرند (همو، ۱۳۸۲). اسلام، با استبداد و دیکتاتوری، قابل جمع نیست و اجازه نمی‌دهد احکام و آموزه‌های دینی، با «قهر» و «جبر» و «زور» بر افراد جامعه تحمیل گردد: «و هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ: وَ هَرْدُو رَاه [خَيْر و شَر] رَا بَه اَوْ نَشَان دَادِيم» (بلد: ۱۰). «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كُفْرًا: مَا رَاه رَا بَه اَوْ [انسان] نَشَان دَادِيم؛ خواه شاکر باشد و پذیرا گردد یا ناسپاس» (دهر: ۳).

ازسوی‌دیگر در بینش اسلامی، «ولایت» متعلق به «خدای متعال» است؛ یعنی هیچ‌کس بر دیگری، ولایت ندارد و فقط چنانچه خدای متعال برای این ولایت، «مجرا»یی



مشخص کرد، این مجرا، قابل‌اتباع است (همو، ۱۳۸۷). از این‌رو خدای متعال و مردم در نظام اسلامی، «در طول یکدیگر» قرار دارند (همو، ۱۳۸۲) و باید انجام «تکلیف دینی» را بر پیروی از «هوای نفس مردم»، ترجیح داد (همو، ۱۳۹۸، ص ۲۵۹). همچنین پذیرفتن «رای اکثریت» در پاره‌ای از موارد، «ضروری»، «اجتناب‌ناپذیر» و «عقلایی» است که اگرچه در اسلام، به این صورت، حکمی نداریم، اما اسلام، آن را «تصویب» و «امضاء» کرده است. بخشی از دلالت مفهوم «مردم‌سالاری دینی»، ناظر به این معناست (همو، ۱۳۸۷).

۴-۳. دولت بی طرف

در انگاره اسلام رحمانی - همچون ایدئولوژی لیبرالیستی - دولت فقط موظف به برقراری «آزادی» و «امنیت» در عرصه فرهنگ است تا حقوق و آزادی‌های هیچ‌یک از گروه‌های فرهنگی، سلب و تضییع نشود، اما در زمینه «هدایت فرهنگی جامعه به سوی ارزش‌های الهی» و همچنین «حمایت از گروه‌های مؤمن و اسلامی»، تکلیفی برعهده ندارد. دولت بی طرف، فضایی را در عرصه فرهنگ ایجاد می‌کند که گرایش‌ها و سلاقی فرهنگی گوناگون بتوانند در آن به فعالیت و تولید محصولات فرهنگی بپردازند، اما چنین نیست که دولت، یکی از سلاقی و گرایش‌های فرهنگی را «حَقِّ» بداند و نسبت به پراکندن و ترویج آن، احساس مسئولیت کند. از این‌رو دولت باید عرصه فرهنگ را رها سازد تا قاعده خودبنیاد «عرضه و تقاضای فرهنگی»، وضعیت آن را مشخص نماید، نه اینکه با تصرفات و دست‌کاری‌های دولتی، این تعادل طبیعی مخدوش شود و وضعیت مصنوعی و سوگیرانه پدید آید.

در مقابل، ما بر اساس استدلال‌های نقلی و عقلی معتقدیم نسبتی که باید دولت اسلامی با دیانت مردم برقرار کند، مشتمل بر چهار قلمرو است: درباره بعضی از ارزش‌های دینی، دولت وظیفه‌ای ندارد و نباید مداخله کند، از جمله اینکه نباید از طریق

آیین‌نامه، افراد را وادار کند که در ادارات، نماز ظهر را اول وقت اقامه کنند، درغیراین‌صورت، افراد یا از دین، بیزار و گریزان می‌شوند یا به ریاکاری و تظاهر رومی‌آوردند. در برخی موارد نیز، دولت باید تغافل کند و به رو نیاورد. یک‌جاهایی هم دخالت دولت، حرام است، از جمله شنیدن گفت‌وگوی تلفنی دو نفر که با یکدیگر، رابطه شرعی ندارند. گذشته از این موارد خاص، دولت اسلامی باید در فرهنگ، «دخالت قانونی و رسمی» کند؛ یعنی باید «مانع» و «بازدارنده» یا «مؤید» و «تسهیل‌گر» باشد (همو، ۱۳۷۹)؛ براین اساس دولت اسلامی نمی‌تواند نسبت به فرهنگ جامعه، به‌خصوص عقاید و اخلاق، «بی تفاوت» و «بی مسئولیت» باشد (همان)، بلکه باید مردم را به‌سوی «تربیت اسلامی بیشتر و عمیق‌تر» سوق بدهد (همو، ۱۳۶۹) و در جهت «غلبه تدین در جامعه»، تلاش کند (همو، ۱۳۷۸).

مسئولان - و در درجه اول، مسئولان دولتی - باید خود را موظف و متعهد بدانند که پایه‌های «ایمان و عمل دینی» را در مردم، محکم کنند و نگذارند بر اثر «میدان‌دادن به افکار مخرب»، دل‌های مردم از جاده حقیقت منحرف شود. «عمق‌بخشیدن به ایمان» مردم و «هدایت قلبی و معنوی» آنها، «اولین وظیفه مسئولان» است؛ این، همان وظیفه رسول اکرم است و دولت اسلامی نیز باید در همان مسیر، تلاش و حرکت کند (همو، ۱۳۸۰):

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَذَاعِبًا إِلَى اللَّهِ بِأَذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا: ای پیامبر! ما تو را [به‌سمت] گواه و بشارت‌گر و هشداردهنده فرستادیم و دعوت‌کننده به‌سوی خدا به فرمان او و چراغی تابناک (احزاب: ۴۵-۴۶).

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ: اوست که در میان قوم بی‌کتاب [عرب]، پیامبری از میان خودشان برانگیخت که آیات او را بر آنان می‌خواند و پاکیزه‌شان می‌دارد و به آنان کتاب و حکمت می‌آموزد و به‌حق که در گذشته، در گمراهی آشکاری بودند (جمعه: ۲).

۴-۴. مدارای نسبی اندیشانه

این فکر، آنگاه در غرب از سوی روشنفکران تجدیدنظرطلب مطرح شد که در قرن هفدهم، فرقه‌های مسیحی، بر سر باورها و رفتارهای دینی خود، با یکدیگر به جنگ‌های مکرر و ویران‌گری پرداختند و این جدال‌ها و کشمکش‌های طولانی، هیچ حاصلی دربرداشت، مگر ازدست‌رفتن جان انسان‌ها و پدید آمدن اغتشاش و بی‌نظمی. درمقابل، برخی متفکران تلاش کردند تا با مطرح کردن نظریه تساهل و تسامح، انگیزه «منازعات» و «اختلافات» را از اساس بزدایند و آرامش و ثبات را به جوامع غربی بازگردانند. تساهل و تسامح در اصطلاح غربی آن، به معنای تحمل کردن باورها و رفتارهایی است که از نظر فرد یا عده‌ای، مطلوب و به‌جا نیست، هرچند تحمل کردن در اینجا، ملازمه‌ای با پذیرش ندارد، بلکه تنها واکنش حاد و منفی و خشونت‌آمیز نشان‌ندادن است. در هر جامعه‌ای، خُرده‌فرهنگ‌های مختلفی زندگی می‌کنند که با خُرده‌فرهنگ‌های دیگر و فرهنگ رسمی، فاصله‌ها و شکاف‌هایی دارند. حال اگر بنا باشد دگراندیشی و دگرباشی تحمل نشود و این گروه‌ها و اجتماع‌ها در برابر یکدیگر، طریق «تندروی» و «افراط» را در پیش گیرند و به خشونت و نزاع روآورند، انسجام و امنیت جامعه مخدوش خواهد شد. درعین حال، نمی‌توان همگان را به باورها و رفتارهای یکسان و مشابه فراخواند و «تکثر» و «چندپارگی» را از جامعه زدود؛ بنابراین عاقلانه‌ترین راه این است که خُرده‌فرهنگ‌ها، یکدیگر را «تحمل» کنند و «هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و دوستانه» را ترجیح دهند. به این ترتیب، در نقطه مقابل تساهل و تسامح، «خشونت» قرار می‌گیرد و کسانی که معتقد به تساهل و تسامح نیستند، باورها و رفتارهای مخالف مواضع خود را، به شدت سرکوب می‌کنند و جامعه را دستخوش منازعات و کشمکش‌های فرساینده و حتی خون‌بار می‌نمایند؛ بنابراین نخستین حکمی که از فکر تساهل و تسامح استنتاج می‌شود، نفی «زور» و «تحمیل» و «فهر» و «خشونت» است. نظریه تساهل و تسامح فرهنگی، مبتنی بر این خاستگاه فلسفی



که چون همه ارزش‌های فرهنگی، اموری «سلیقه‌ای» و «دلبخواهانه» هستند و از هیچ واقعیت خارجی و نفس‌الامری، حکایت نمی‌کنند، «صدق» و «کذب» در آنها راه ندارند و نمی‌توان برای اثبات‌شان، برهان اقامه نمود و برای هر فرد و گروه، خوب آن است که می‌پسندد و بد آن است که نمی‌پسندد. به عبارت دیگر برخلاف قلمرو علم، ارزش‌ها اموری «نسبی» اند و نمی‌توان از حاکمیت ارزش‌های واحد بر جامعه و هضم‌شدن تمام خُرده‌فرهنگ‌ها در یک فرهنگ سخن گفت، بلکه باید «تکثر» و «تعدد» را به رسمیت شناخت و «تنوع بیان‌ها و ظهورات فرهنگی» را برتایید.

نظریه تساهل و تسامح فرهنگی، با تفکر اسلامی سازگار نیست:

الف) اسلام، ارزش‌های خود را «حق» و «صدق» می‌شمارد، نه «نسبی» و «سلیقه‌ای»؛ به گونه‌ای که انسان در صورت التزام به این سلسله ارزش‌ها، به «کمال» و «سعادت» نایل می‌شود، نه ارزش‌های متضاد با آنها:

آنکه از حق یابد او وحی و جواب هرچه فرماید، بُود عین صواب

(مولوی، ۱۳۹۱، بیت ۲۲۵)

ب) اگرچه اسلام، آیین محبت و مودت است، اما هرگز، عقب‌نشینی از ارزش‌های اسلامی را تجویز نمی‌کند و اجازه نمی‌دهد هیچ‌یک از آنها، حذف شوند یا نادیده گرفته شوند و مسلمان، اجازه ندارد در هیچ‌یک از ارزش‌های اسلامی، تجدیدنظر کند و از آنها دست بکشد؛ چنان‌که قرآن کریم تصریح می‌کند که مسلمانان نباید از «حدود الهی» - که در قالب دین حق نازل شده است - تعدی کنند. اینکه اسلام، شریعت «سهله» و «سمحه» معرفی شده است، به ذات تعالیم اسلام بازمی‌گردد، نه به مقام اجرای آنها. از این‌رو از تساهل و تسامح در مقام اجرا و تحقق خارجی احکام و آموزه‌های اسلام، با تعابیر منفی و بازدارنده همچون «مداهنه» و «مصانعه» مذمت شده است.

آزادی اجتماعی، ریشه قرآنی دارد و ما نیاز به توجیه آزادی در چهارچوب لیبرالیسم



نداریم (خامنه‌ای، ۱۳۷۷): «و يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ: و [پیامبر] از [دوش] آنان، قید و بندهایی را که بر ایشان بوده است، برمی‌دارد» (اعراف: ۱۵۷).

«إِصْرًا» یعنی تعهدات تحمیلی بر انسان‌ها، از قبیل عقاید باطل و خرافی و قیود اجتماعی غلطی که دست‌های استبداد یا تحریف یا تحمیق، بر مردم تحمیل کرده است، اما آزادی در اسلام با آزادی در لیبرالیسم، تفاوت‌های مهمی دارد (خامنه‌ای، ۱۳۷۷):
اولاً، در لیبرالیسم، آزادی چنان تفسیر می‌شود که ریشه در لطف خدای متعال به انسان ندارد، بلکه سکولار و منقطع از آن است، درحالی‌که در اسلام، برخورداری انسان از آزادی، امتیازی است که خدای متعال به او عطا کرده تا در جهت خاصی حرکت کند.

ثانیاً، لیبرالیسم، مبتنی بر نسبی بودن ارزش‌های اخلاقی و معنوی است و به این سبب، آزادی انسان، به آنها محدود نمی‌شود و آنها بر آزادی، حاکم نیستند، اما از نظر اسلام، ارزش‌هایی که دین الهی عرضه کرده، واقع‌نما و حاکی از مصالح و مفاسد حقیقی هستند و چون التزام انسان به آنها، موجب کمال معنوی و روحی‌اش می‌شود، چهارچوب آزادی شمرده می‌شوند:

کیست مولا، آن که آزادت کند	بند رقیبت ز پایت برگردد
چون به آزادی، نبوت هادی است	مؤمنان را ز انبیا، آزادی است

(مولوی، ۱۳۹۱، بیت‌های ۴۵۴۰-۴۵۴۱)

به عبارت دیگر حدّ آزادی در لیبرالیسم، فقط منافع مادی است و وقتی که منافع مادی به خطر افتد، باید آزادی فرد را محدود کرد، اما در اسلام، علاوه بر حدود مادی، مرزهای معنوی هم آزادی را به خود، مشروط و مقید می‌کنند، به طوری‌که اگر فردی بخواهد عقیده فاسد خود را در میان کسانی که قدرت دفاع معرفتی ندارند و ممکن است دچار گمراهی شوند، منتشر کند، باید حق آزادی را از وی سلب کرد.

ثالثاً، آزادی در لیبرالیسم، با تکلیف منافات دارد و غرض از آزادی، آزادی از تکلیف

است، اما از نظر اسلام، به انسان آزادی داده شده تا بر اساس انتخاب خودش، راه کمال و سعادت را بییماید.

اشاره به موسیقی به عنوان یکی از زمینه‌های فرهنگی، مثال مناسبی برای مشخص کردن مرزهای فرهنگی در اسلام است. در قرآن کریم آمده است:

وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي نَفْسَهُ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ هُمُ عَذَابٌ مُهِينٌ: و برخی از مردم، کسانی‌اند که سخن بیهوده را خریدارند، تا [مردم را] بی [هیچ] دانشی، از راه خدا گمراه کنند و [راه خدا] را به ریشخند گیرند. برای آنان، عذابی خوارکننده خواهد بود (لقمان: ۶).

در این آیه، «لهو» در برابر «حکمت» قرار گرفته و به معنای امر «بیهوده» است که خاصیتی جز «سرگرم‌کنندگی» ندارد (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص ۶۳-۶۴) و البته مصداقی از آن، موجب «اضلال» و «گمراهی» مردم می‌شود و در مقابل «هدایت» است. اگر لهو را امری بدانیم که «سرگرم‌کننده» و «غلفت‌زا» است، نباید آن را به طور مطلق، مذموم و ممنوع شمرد، بلکه حُسن و قبح آن، وابسته به این است که توجه انسان، از چه چیزی سلب می‌شود و به چه چیزی تعلق می‌گیرد (همان، صص ۶۶-۶۹ و ۷۱). پس لهو الحدیثی که موجب اضلال عن ذکر الله شود، حرام است، نه هر لهو الحدیثی (همان، صص ۷۱-۷۶). همچنین در این آیه: رف لهو الحدیث، مذمت نشده، بلکه متعلق لهو، ممکن است امور دیگری غیر از قول هم باشد. «غناء» که به معنای «آوازه‌خوانی» است، یکی از «مصادیق» لهو الحدیث است (همان، صص ۶۳-۶۴ و ۷۶). این امر به این دلیل است که اضلال، به دو صورت ممکن است: یکی «اضلال نظری» که بر تردیدافکنی و شبهه‌اندازی در حوزه باورها و اعتقادات اسلامی دلالت دارد و دیگری، «اضلال عملی» که از تشجیع بر ارتکاب افعال و اعمال گناه، حکایت می‌کند (همان، صص ۳۲۲-۳۲۳). غناء یا آوازه‌خوانی، هنگامی حرام است که «لهوی» و «باطل» باشد و در غیر این صورت، حلال است (همان، صص ۲۳۳-۲۳۴). پس



«موسیقی لهوی مضل عن سبیل‌الله» آن است که به سبب ویژگی‌هایی که دارد، انسان را از خدای متعال و فضائل اخلاقی، دور نموده و به سمت بی‌بندوباری و گناه سوق دهد (همو، ۱۳۹۱، ص ۲۴۸) و به این دلیل، حرام است (همان، ص ۲۴۷) و در این مورد، فرقی میان موسیقی ایرانی و غیرایرانی و موسیقی سنتی و غیر آن نیست (همان، ص ۲۵۲). غنائی که «مُضِلٌّ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ» است، ممکن است از جهت «کلمات» و «مضمون»، چنین خصوصیتی داشته باشد، یا از جهت «نوع آوازخوانی» و «کیفیت صوت»، یا از نظر اصل «آوازخوانی» که صدای زن، مصداق آن است (همو، ۱۳۹۷، ص ۷۳-۷۴). حتی قرآن کریم نیز نباید به صورت غنای حرام خوانده شود، بلکه چون در بردارنده اهانت به این کتاب آسمانی است، حرمت آن شدیدتر خواهد بود (همان، ص ۲۹۹).

آلات موسیقی نیز، از قبیل «آلات مشترک» است؛ یعنی هم «استفاده حلال» دارند و هم «استفاده حرام» (همان، ص ۴۷۸). با این حال، نباید اشکال آلات موسیقی در «تلویزیون»، نمایش داده شوند. در اینجا، آنچه حکم را متفاوت می‌کند، «تأثیر شأنی» است؛ به طوری که هر چند نمایش دادن آلات موسیقی در یک «نقطه مشخص»، حرام نیست، اما همین اقدام در «گستره بزرگ»، حرام است (همان، ص ۴۴۴-۴۴۵)؛ «ترویج موسیقی»، با اهداف عالیه نظام اسلامی، سازگار نیست (همو، ۱۳۹۱، ص ۲۵۱-۲۵۲). برپایی «نمایشگاه» آلات موسیقی نیز از این دست است و عنوان «ترویج باطل»، بر آن صدق می‌کند (همو، ۱۳۹۷، ص ۴۸۸). «ترویج موسیقی در جامعه»، به این دلیل مطلوب نیست که در زمان ما، «در بسیاری از موارد» و «اغلب»، «مصداق‌های حرام» موسیقی بر «مصداق‌های حلال» آن، غلبه دارد (همان، ص ۴۸۸-۴۸۹). به بیان دیگر، در این شرایط که موسیقی لهوی مضل، موسیقی غیرلهوی، غلبه دارد، هر اقدامی که موسیقی را ترویج و عادی‌سازی کند، جایز نیست (همان، صص ۴۸۹، ۴۹۰ و ۴۹۳). پس علت نمایش ندادن آلات موسیقی در «سیمای عمومی جامعه»، از قبیل تلویزیون، این

است که منجر به «تهتک» می‌شود و در اثر همین حالت پرده‌داری و رسوایی، این اشیا در جامعه، «رواج» و «غلبه» پیدا می‌کنند (همان، ص ۴۸۹). البته این، «عنوان ثانوی» است، نه «عنوان اولی» (همان، ص ۴۹۳).

دستگاه گیرنده شبکه‌های تلویزیونی ماهواره‌ای نیز، از این جهت که فقط وسیله‌ای برای دریافت برنامه‌های شبکه‌هایی است که هم «برنامه‌های حلال» دارد و هم «برنامه‌های حرام»، حکم «آلات مشترک» را دارد. از این رو برای «استفاده حرام»، حرام است و برای «استفاده حلال»، جایز است. ولی چون این وسیله، «زمینه دریافت برنامه‌های حرام» را نیز به طور کامل فراهم می‌کند، استفاده از آن جایز نیست، مگر برای کسی که به خودش، مطمئن است که استفاده حرام از آن نمی‌کند (همو، ۱۳۹۱، ص ۲۶۵). به عبارت دیگر هر چند این وسیله، از آلات مشترکی است که قابلیت استفاده حلال را دارد، ولی چون «اغلب»، از آن بهره‌برداری حرام می‌شود (همان) و «اغلب»، برنامه‌های آن در بردارنده «آموزش افکار گمراه‌کننده»، «تحریف حقایق» و «لغو و فساد» هستند، استفاده از آن جایز نیست (همان). از نظر اسلام، هر نوع «استبداد» و «دیکتاتوری»، چه فردی و چه جمعی؛ یعنی اینکه کسی بخواهد با رأی برخاسته از نفسانیات خودش، سرنوشت مردم را به دست بگیرد، «مردود» است و اگر در جایی پیش بیاید، «فاجعه» است (همو، ۱۳۷۹)، اما در عین حال، اسلام به صورت قاطع، آزادی «فساد» و «بی‌بندوباری» و «هرزگی» را رد می‌کند (همو، ۱۳۶۹). دولت اسلامی باید با «شیوع منکرات» و «تظاهر به منکرات» مبارزه کند؛ زیرا هر چند اسلام، مرتکب منکر را «نصیحت» و «موعظه» می‌کند، اما از آن سو، «حدّ» هم برای او می‌گذارد؛ چون همیشه با صرف «زبان» و «توصیه» نمی‌شود جامعه را هدایت فرهنگی کرد، بلکه گاه لازم است «قدرت» نظام سیاسی اسلامی، جلوسیر فحشا و فساد را بگیرد. از این رو دولت اسلامی نباید اجازه دهد «هوس‌های عده‌ای کوچک و اندک» در جامعه، موجب «اغوا» ذهن و فکر مؤمنانی شود که انگیزه فساد ندارند و نباید اجازه داد که

عده‌ای با تکیه بر «آزادی»، منکرات و فحشا و بی‌بندوباری را در جامعه رایج کنند (همو، ۱۳۸۰). البته نظام اسلامی با کسی برخورد می‌کند که به‌دنبال «معارضه‌کردن»، «ضربه‌زدن»، «شمشیرکشیدن» در مقابل انقلاب است، نه «دگراندیشان» و «صاحبان عقاید مخالف». از این رو نظام اسلامی، مخالفانی را که انتقادهای خود را در «چهارچوب اصول انقلاب» بیان کنند و به‌دنبال «ایستادن در برابر نظام اسلامی و مبانی آن»، «برهم‌زدن امنیت و آسایش جامعه» یا «دروغ‌پراکنی» و «شایعه‌سازی» و «تهمت» نباشند، تحمل می‌کند و روش نظام اسلامی در اینجا، «جذب حداکثری و دفع حداقلی» است (همو، ۱۳۸۸). پس «انتقاد» و «اعتراض» و «مطالبه» و «عدم‌اعتقاد» نسبت به مسئولان و حتی نظرات خاص ولی فقیه، به معنی «دشمنی» و «معارضه» و «ضدیت» و «پنجه‌درافکندن» با آنها نیست (همو، ۱۳۸۶) و «نظر کارشناسی/علمی/دقیق» که «مخالف با نظر ولی فقیه» باشد، به معنای «مخالفت با ولایت فقیه و نظام اسلامی» نیست و چنین نظری برای کسی که آن را قبول دارد، «معتبر» است (همو، ۱۳۹۱)؛ بر این اساس میان کسی که قصد «معارضه» و «دشمنی» دارد، با کسی که «اظهار نظر تند و احساسی نادرست» می‌کند، تفاوت وجود دارد (همان). البته «انتقادکردن» نسبت به مسئولان، باید به شکلی انجام بگیرد که «مقصود و برنامه دشمن» را برآورده نکند (همان).

ج) اسلام، مشتمل بر «خشونت» و «غلظت» نیز هست و نمی‌توان این پاره از احکام اسلام را از آن حذف کرد و تنها بر مدارا و سازش و محبت و مهرورزی تکیه کرد. در اسلام، «اصالت» از آن رحمت و مودت است، اما در مواردی نیز، اسلام، خشونت را تجویز کرده است؛ چون اگر در مقابل متجاوز، خشونت اعمال نشود، تجاوز در جامعه زیاد خواهد شد. قرآن کریم درباره اخلاق فردی رسول اکرم ﷺ می‌فرماید:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَفُضِّتُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ
وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ: پس به [برکت] رحمت الهی، با آنان نرم‌خو [و پرمهر]

شدی و اگر تندخو و سخت دل بودی، به قطع، از پیرامون تو پراکنده می شدند. پس از آنان درگذر و برایشان، آمرزش بخواه و در کار [ها] با آنان مشورت کن (آل عمران: ۱۵۹).

و در جای دیگری به ایشان می فرماید:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَيَسَّ الْمَصِيرُ: ای پیامبر! با کافران و منافقان، جهاد کن و بر آنان، سخت بگیر و جایگاهشان، دوزخ است و چه بد سرانجامی است (توبه: ۷۳).

هنگامی که رسول اکرم ﷺ وارد مکه شد و با مردمی روبه رو گردید که سیزده سال، او را اذیت و تکذیب و شکنجه کرده و همه سختی ها را بر او تحمیل کرده بودند، از آنها انتقام نگرفت، ولی در همان سفر، عده ای را با نام ذکر کرد و گفت هر کجا اینها را یافتید، بکشید! اسلام در مورد تشخیص گناه می گوید تجسس نکنید، اما آنجا که گناه ثابت می شود، می فرماید:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ: به هر زن زناکار و مرد زناکاری: د تازیانه بزنید و اگر به خدا و روز بازپسین، ایمان دارید، در [کار] دین خدا نسبت به آن دو، دلسوزی نکنید و باید گروهی از مؤمنان، در کیفر آن دو حضور یابند (نور: ۲).

آنجا که حکومت اسلامی در مقابل زور و تجاوز و اغتشاش و تعدی از قانون قرار می گیرد، باید با «قدرت» و «قاطعیت» و «خشونت» رفتار کند، اما رفتار عمومی حکومت اسلامی با مردم، مبتنی بر «رفق» و «مدارا» است:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ: به قطع، برای شما پیامبری از خودتان آمد که بر او دشوار است شما در رنج بیفتید؛ به [هدایت] شما، حریص و نسبت به مؤمنان، دلسوز مهربان است (توبه: ۱۲۸).

پس آنجا که قانون، «خشونت» را نسبت به کسی بخواهد، خشونت اعمال خواهد شد و قانون هم، امر پنهانی نیست؛ چنان‌که آن روزی که رسول اکرم ﷺ دستور داد آن افراد باید به قتل برسند، علنی و آشکار، این حکم را بیان کرد و امام خمینی ﷺ هم گفت هرکس، سلمان رشدی را پیدا کرد، او را بکشد و امروز هم اگر رهبر در موردی، بر طبق احکام اسلام تکلیفش اقتضا کند، علنی خواهد گفت (خامنه‌ای، ۱۳۷۹). دشمنان انقلاب، امام خمینی ﷺ را که مظهر رحمت و عطوفت بود، به «بی‌رحمی» و «قساوت» متهم می‌کنند، به این دلیل که پس از عملیات مرصاد، دستور داد که حکم قانون، نسبت به عده‌ای از منافقان مُحارب و جنایت‌کار اجرا شود (همان).

اسلام رحمانی، تعبیری در ظاهر اسلامی و در باطن، غیراسلامی است؛ چون خدای متعال، هم «رحمان» و «رحیم» است، هم «اشدالمعاقبین» است؛ هم دارای «بهشت» است، هم دارای «جهنم» است و مؤمنان و غیرمؤمنان را هم‌رتبه و یکسان شمرده است:

أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ: آیا کسی که مؤمن است؛ چون کسی است که نافرمان است؛ یکسان نیستند (سجده: ۱۸).

اگر منظور از اسلام رحمانی این است که به همه موجودات عالم، با چشم رحمت و مودت نگاه کنیم، این هم خلاف قرآن کریم است. قرآن کریم، از یک‌سو می‌گوید:

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ: [اما] خدا، شما را از کسانی که در [کار] دین، با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان، عدالت ورزید؛ زیرا خدا، دادگران را دوست می‌دارد (ممتحنه: ۸).

و از سوی دیگر با خطاب عتاب‌آمیز و ملامت‌آمیز از مؤمنان می‌پرسد مگر از کسانی که عهدشکنی می‌کنند و به برهم‌زدن ثبات اجتماعی شما همت می‌گمارند، هراس دارید که می‌خواهید با آنها مبارزه نکنید؟! (خامنه‌ای، ۱۳۹۴):

أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ: چرا با گروهی که سوگندهای خود را شکستند و بر آن شدند که فرستاده [خدا] را بیرون کنند و آنان بودند که نخستین بار، [جنگ را] با شما آغاز کردند نمی‌جنگید؟! آیا از آنان می‌ترسید با اینکه اگر مؤمنید، خدا سزاوارتر است که از او بترسید؟! با آنان بجنگید! خدا آنان را به دست شما، عذاب و رسوای‌شان می‌کند و شما را بر ایشان، پیروزی می‌بخشد و دل‌های گروه مؤمنان را، خُتک می‌گرداند (توبه: ۱۳-۱۴).

انبیای الهی با دعوت خود، یک «صف‌بندی و جبهه‌بندی ناگزیر»، میان نیروهای اجتماعی حق‌پذیر و عدالت‌خواه که به مکتب او گرویده‌اند و آنان که به‌خاطر دنیاطلبی و دنباله‌روی از هوس‌ها، از او روی برتافته یا در برابر او ایستاده‌اند، به‌وجود می‌آورند (خامنه‌ای، ۱۳۸۶، ص ۲۳). پس نمی‌توان گفت که اسلام، برای برچیدین بساط «جنگ» آمد و صلح را جایگزین آن کرد؛ چون در اسلام، این «جهت جنگ» است که ملاک ارزش‌گذاری مثبت یا منفی برای آن است، نه مطلق جنگ. خوب یا بدبودن جنگ، وابسته به این است که جنگ «با چه کسانی» و «برای چه هدف‌هایی» صورت می‌گیرد؛ براین اساس چون طواغیت عالم در جهت هوای نفس، قدرت‌طلبی، اشاعه فساد و مقاصد خبیث دیگر می‌جنگند، جنگ‌شان باطل و مطرود و غلط است، اما جنگ مؤمنان، مذموم نیست، بلکه ممدوح است؛ چون در جهت هدف‌ها و آرمان‌های الهی است (همو، ۱۳۹۸):

الَّذِينَ آمَنُوا يقاتلونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يقاتلونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ: کسانی که ایمان آورده‌اند، در راه خدا کارزار می‌کنند و کسانی که کافر شده‌اند، در راه طاغوت می‌جنگند (نساء: ۷۶).

در جایی، خدای متعال از جهاد و شهادت در راه حق، به‌عنوان معامله‌کردن زندگی دنیا با زندگی آخرت یاد می‌کند و این چنین، جهاد را می‌ستاید:

فَلْيَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ
يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا: پس باید کسانی که زندگی دنیا را به آخرت سودا می‌کنند،
در راه خدا بجنگند و هرکس در راه خدا بجنگد و کشته یا پیروز شود، به زودی پاداشی
بزرگ به او خواهیم داد (نساء: ۷۴).

در آیه‌ای دیگر، مؤمنان به دلیل این که جهاد نمی‌کنند، ملامت شده‌اند:

وَمَا لَكُمْ لَأْتُمَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ: و چرا شما
در راه خدا [و در راه نجات] مردان و زنان و کودکان مستضعف نمی‌جنگید؟! (نساء: ۷۵).
و در ادامه، به رسول اکرم گفته شده که مؤمنان را به جهاد، برانگیزاند و ترغیب کند و دلیل
این امر را، درامان ماندن از توطئه‌ها و گزنده‌های کافران، دانسته و به این واسطه، به
خصوصیت بازدارندگی جهاد اشاره کرده است:

فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسِكَ وَخَيْرُضَ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكْفِ بِكَ
النَّاسِ كَفَرُوا: پس در راه خدا، پیکار کن. جز عهده‌دار شخص خود نیستی، و [لی]
مؤمنان را [به مبارزه] برانگیز؛ باشد که خداوند، آسیب کسانی را که کفر ورزیده‌اند
[از آنان] بازدارد (نساء: ۸۴).

در قرآن کریم آمده است:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ: و درحقیقت در میان هر
امتی، فرستاده‌ای برانگیختیم [تا بگوید]: خدا را بپرستید و از طاغوت پرهیزید
(نحل: ۳۶).

اجتناب از طاغوت یعنی «خط و جبهه مقابل و معارض انگاشتن طاغوت‌ها» که همه
ظالمان و حکومت‌های خبیث، از جمله در دوره تاریخی ما، امریکا را دربرمی‌گیرند
(خامنه‌ای، ۱۳۹۸). البته بعضی‌ها می‌گویند «دشمن تراشی» نکنید، درحالی که ما
دشمن تراشی نمی‌کنیم، بلکه دشمن، به دلیل اینکه ما به دنبال «ایجاد حرکت توحیدی»

هستیم، با ما دشمن می‌شود. از این رو رفع دشمنی او نیز، جز با دست برداشتن از خیزش و جوشش توحیدی و متابعت از طاغوت، ممکن نیست. چنین مصافی، «به‌ناگزیر» وجود دارد؛ چون مصاف «توحید» و «طاغوت» و مصاف «حق» و «باطل» است (همان). باین حال، حق‌انگاری ارزش‌های اسلام، تلازم با خشونت و جنگ ندارد و چنین نیست که چون اسلام، ارزش‌های خود را حقیقت مطلق و محض می‌شمارد، با پیروان سایر ادیان، نزاع و جنگ دارد، بلکه اسلام، از مدارای فرق اسلامی با یکدیگر دفاع می‌کند و همزیستی مسالمت‌آمیز با پیروان اهل کتاب و حتی کفار معاهد را توصیه می‌کند.

روی دیگر این سکه، مدارای اسلامی است که از اساس، با تساهل غربی تفاوت دارد. آیت‌الله خامنه‌ای نقل می‌کند در سال‌های اولی که ستاد انقلاب فرهنگی تشکیل شده بود، بعضی افراد نسبت به «ظاهر» جوانانی که می‌خواستند وارد دانشگاه شوند، خیلی «سخت‌گیری» می‌کردند. من یک‌بار در جمع‌شان حاضر شدم و عکس جوانی را که با الگوی پوشش و آرایش آن روز بود، نشان می‌داد؛ به طوری که موهای سرش را به‌طور خاصی آرایش کرده و کراوات بسته بود! سپس گفتم این جوان، یکی از شهدای ماست! و برخلاف تصور شما، شهدای ما کسانی نبودند که از اول زندگی‌شان، با تقوا، مأنوس بوده باشند، بلکه آنها «منقلب» شدند. پس شما چرا به «ظواهر کوچک» در جوانی که می‌تواند «منقلب» شود، تکیه می‌کنید؟! (همو، ۱۳۸۱).

۴-۵. تجددمآبی

استدلال نیروهای متجدد بومی این است که در جهان کنونی، «غرب» به‌مثابه یک فرهنگ، بسط عالم‌گیر یافته و «جهانی‌شدن» نیز، در واقع چیزی جز «غربی‌شدن» نیست و ارزش‌های غربی، از اعتبار «عام» و «فراگیر» برخوردار شده‌اند و اغلب جوامع، خود را دلبسته این ارزش‌ها می‌دانند. فراتر از این، سیر حرکت فرهنگی جوامع، بر «گذار از سنت



به تجدد» تکیه دارد و تجدد نیز، چیزی جز صورتی از زندگی که غرب متأخر به آن دست یافته است، نیست. این گذار، «اجتناب‌ناپذیر» و «قهری» است و دست‌وپازدن‌های بی‌حاصل، واقعیت را تغییر نمی‌دهد؛ ما خواه‌ناخواه، به این سو کشیده خواهیم شد، پس چه بهتر که به جای مقاومت و انکار، با اختیار و اراده خود در این مسیر، گام نهاده و خود را با اقتضانات آن هماهنگ سازیم. ما در حال گذار به سوی تجدد هستیم و اگر برآنیم که از اسلام به‌عنوان سنت، به‌طور کامل عبور نکنیم، باید قرائت و برداشتی از آن ارائه نماییم که با تجدد، سازگار و همخوان باشد و ارزش‌های بنیادین غربی را نفی نکند. انگاره اسلام رحمانی، چنین تصویری از وضعیت فرهنگی جهان در دوره تاریخی معاصر ترسیم می‌کند و بر این پایه، ارزش‌های غربی را معیار تمام داوری‌های خود می‌داند و خارج از چهارچوب فرهنگ غربی، نمی‌اندیشد و سخن نمی‌گوید. اسلام رحمانی، خود محصول همین نگرش است؛ بدین معناکه اسلام انطباق‌یافته یا اقتضانات‌ایدئولوژی رایج و مسلط در غرب - یعنی ایدئولوژی لیبرالیستی - است.

درمقابل، ما براین‌باور هستیم که گذار از سنت به تجدد، خاص تاریخ غرب و تاریخ‌هایی است که تسلیم غرب شده‌اند، اما اسلام، از قدرت «مقاومت فرهنگی» در برابر تجدد برخوردار است و در مسیر حرکت تاریخ غرب - یعنی گذار از سنت به تجدد - نمی‌غلند. عینی‌ترین و واضح‌ترین نشانه این مدعا، وقوع یک «انقلاب دینی تمام‌عیار» در ایران و در دوره‌ای بود که تجدد، به اوج اقتدار خود دست یافته بود و گستره جهان را «افسون‌زوده» و «غیرفُدسی» قلمداد می‌کرد. «انقلاب اسلامی ایران»، در عمل نشان داد که تاریخ تجدد و دلالت‌های فرهنگی آن، عمومیت ندارد و بر همه تاریخ‌های دیگر، سایه نیفکنده است. پس غرب، معیار و ملاک تحولات کلان و تاریخی جوامع غیرغربی نیست و آینده فرهنگی ما، آینده فرهنگی غرب نیست. ازسوی دیگر، باید میان جهان فرهنگی خود و جهان فرهنگی غرب، «مرزبندی» کنیم تا به‌سبب اختلاط و تماس فرهنگی مهارنشده و

بی‌ضابطه، دچار آفت‌ها و امراض فرهنگی آنها نشویم. البته «مرزبندی» به معنای «قطع رابطه» با اغیار و دگرهای فرهنگی، نیست، بلکه مقصود، «رفت‌وآمدهای فرهنگی منضبط» است، به طوری که مشخص باشد هویت ما چیست و هویت طرف مقابل چیست و از چه مجراهایی، چه محتواها و مضمون‌هایی تبادل می‌شوند؟ همچنان که این قاعده در «مرزهای جغرافیایی» برقرار است، در «مرزهای عقیدتی» هم باید همین قاعده را محقق کرد. از این رو کسانی که سعی می‌کنند به عنوان «جهانی‌شدن» و «منطبق‌شدن با جامعه جهانی»، اهمیت «استقلال ملی» را کم‌رنگ کنند، هیچ خدمتی نمی‌کنند (همو، ۱۳۹۲).

این موضع نظری، در فتاوی‌ای فقهی آیت‌الله خامنه‌ای نیز انعکاس یافته است، از جمله اینکه پوشیدن لباس‌های خارجی، به مجرد اینکه از کشورهای غیراسلامی وارد شده‌اند، یا از این جهت که ساخت دشمنان اسلام است، فی‌نفسه اشکال ندارد، ولی آنچه که پوشیدن آن «منافی با عفت و اخلاق اسلامی»، یا «ترویج فرهنگ غربی» - که «دشمن فرهنگ اسلامی» است - باشد، جایز نیست (همو، ۱۳۹۱، ص ۳۰۵-۳۰۶). همچنین آن بخش از موسیقی‌های غربی که از نوع «هُوَ مُضِلٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» هستند، حرام هستند و از این جهت تفاوتی میان موسیقی‌های غربی و شرقی و ایرانی و بیگانه وجود ندارد و غربی بودن، باعث حرمت آن نمی‌شود و مناط حرمت، همان است که گفته شد، اما اگر استدلال شود که موسیقی غربی، موجب «گرایش به فرهنگ غربی» در درون جامعه اسلامی می‌شود، بعید نیست که بر اساس این «عنوان ثانوی»، بتوان آن را حرام دانست (همو، ۱۳۹۷، ص ۵۰۵).

نتیجه

حدود سه دهه است که اصطلاح «اسلام رحمانی»، در فضای فکری و فرهنگی جامعه ما مطرح شده و به تدریج، دلالت‌ها و مضامین مشخصی نیز یافته است. انگاره اسلام رحمانی، همه اسلام را دربر نمی‌گیرد و با آن، مواجهه‌گزینشی می‌کند و حاصل تحریف



محتوایی اسلام است و با حفظ برخی ظواهر، باطن و حقیقت آن را دگرگون می‌سازد. اسلام رحمانی، تلفیقی از «اسلام» و «لیبرالیسم» است و به این واسطه، باید آن را از مصادیق و نمونه‌های متأخر «اسلام التقاطی» قلمداد کرد. التقاط بدین معناست که معتقد به اصالت آیین اسلام نباشیم و آن را بر اساس معیارها و قواعد مکتب‌های دیگر، تفسیر کنیم و باطل این مکاتب را در کنار حق اسلام بنشانیم. پس التقاط، نوعی اقتباس است که با روح معارف و حقایق اسلام، ناسازگار است و آن را مسخ می‌کند. معتقدان به انگاره اسلام رحمانی، به این بهانه که «قرائت عصری از اسلام»، مطلوب است و باید نواندیشانه به اسلام نگریست و آن را با اقتضانات زمانه کنونی، منطبق نمود، دست تصرف و تطاول به طرف ارزش‌های اسلام دراز می‌کنند و «برداشتی لیبرالیستی از اسلام» می‌آفرینند. اسلام رحمانی، کلیدواژه‌ای برای اشاره به «معارف نشئت گرفته از لیبرالیسم» است، که البته چنین اسلامی، نه اسلام است، نه رحمانی (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۴/۴/۲۰). اسلام رحمانی را، «اسلام دموکراتیک/ مردم‌سالار/ میانه‌رو» نیز می‌خوانند که بر اساس نظر معتقدان به آن، در نقطه مقابل «اسلام خشونت طلب/ تندرو/ افراطی» قرار می‌گیرد. روشنفکران شبه‌دینی لیبرال معتقدند که در اسلام خشونت طلب، زور و قهر و غلبه و غلظت، تعیین کننده است و انحصارگرایی و تنگ‌نظری و تحجر، مشروعیت دارد، اما اسلام رحمانی، از «گفت‌وگو» و «تکثر» و «آزادی» و «تحمل مخالفت» دفاع می‌کند.

اگرچه رگه‌هایی از آنچه که امروز، اسلام رحمانی می‌خوانیم در طول دهه‌های پنجاه و شصت شمسی نیز در جامعه ایران و در میان روشنفکران شبه‌دینی وجود داشته، اما اسلام رحمانی به‌عنوان یک جریان معرفتی - اجتماعی متمایز و شناخته شده، در اواخر دهه شصت یا دست کم، در اوایل دهه هفتاد شکل گرفت و شتابان رشد کرد. در این مدت، اسلام رحمانی: ورت نظری و مبسوط یافت و به تدریج، در مقابل «اسلام ناب» سربرآورد و صف‌آرایی کرد. اگر در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی، بازار ایدئولوژی مارکسیستی در

ایران پُر رونق بود و به واسطه شیوع تب انقلابی‌گری و موج‌های ضدسرمایه‌داری در جهان، روشنفکران و برخی جوانان ایرانی نیز به ایدئولوژی‌های مارکسیستی تمایل پیدا کرده و به برداشتی مارکسیستی از اسلام، معتقد شده بودند، اما در اواخر دهه شصت و با افول ایدئولوژی مارکسیستی در جهان، ایدئولوژی لیبرالیستی شیوع یافت و لیبرال - دموکراسی که مدعی غلبه بر ایدئولوژی مارکسیستی و شکست آن بود، در صدر نشست. این چرخش ایدئولوژیک در گستره جهانی، روشنفکران ایرانی را نیز که مطیع و دنباله‌روی جریان ایدئولوژیک غالب و مسلط در غرب بودند، به هوس هواداری از ایدئولوژی لیبرالیستی افکند و حتی برخی نیروهای تندروی چپ و مبارز نیز که در ضدیت با نظام سرمایه‌داری، گوی سبقت را از همگان ربوده بودند، دچار لیبرال شدند.

هواداران اسلام رحمانی، تصریح به التقاط نمی‌کنند و از تلفیق اسلام با لیبرالیسم سخن نمی‌گویند، بلکه مضامین ایدئولوژی لیبرالیستی از قبیل «آزادی»، «حقوق بشر»، «عقلانیت»، «مردم‌سالاری» و... را مقولات عام و مقتضای جهان متجدد تصویر می‌کنند و آنگاه نتیجه می‌گیرند که اسلام، چاره‌ای جز انطباق حداکثری با این ضرورت‌ها و حتمیت‌ها ندارد یا اینکه اسلام در ذات خویش، مؤید همین مقولات و مفاهیم است و چنین قرائتی از اسلام، همان اسلام حقیقی و راستین است. از این‌رو فضایی مبهم و غبارآلود پدید می‌آید که در آن، التقاط چندان آشکار نمی‌شود و به نام اسلام، حقیقت اسلام مسخ و زائل می‌گردد. درباره التقاط اسلام با مارکسیسم نیز همین مسیر پیموده شده بود، به طوری که التقاطی‌های دهه‌های چهل و پنجاه، مدعی نبودند که از اسلام گسسته‌اند و آن را صواب نمی‌دانند، بلکه اسلام حقیقی را، همان اسلام معوج و تحریف‌شده خویش معرفی می‌کردند و می‌گفتند اسلام در نبردهای مادی و طبقاتی منحصر است. معضل اسلام‌های التقاطی این است که اولاً، اسلام، یک مکتب جامع است و صفت جامعیت آن، سبب می‌گردد که ما محتاج خوشه‌چینی از مکاتب دیگر و

تکمیل اسلام نباشیم و به غنای درونی و جوشنده آن تکیه کنیم؛ ثانیاً، نمی‌توان معارف باطل مکاتب دیگر را در کنار حقایق اسلام نشانده و مدعی بازسازی معرفت دینی شد؛ چون این بازسازی، در واقع چیزی جز التقاط نیست؛ ثالثاً، اسلام، همه اسلام است و یک مسلمان باید به همه معارف آن، متعهد و معتقد باشد و هیچ پاره‌ای از اسلام را بنابر ملاحظات عصری یا شیفتگی نسبت به مکاتب دیگر، حذف نکند و در پی خوانش‌های تک‌بعدی و گزینشی از اسلام نباشد.

۳۴۱



منابع

۱. احمدی، حمید؛ بنیادهای هویت ملی ایرانی: چهارچوب نظری هویت ملی شهروندمحور؛ تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۸.
۲. ادواردز، جان؛ زبان و هویت؛ ترجمه فریبا حکیمی؛ تهران: نیکان کتاب، ۱۳۹۹.
۳. اشرف، احمد؛ هویت ایرانی؛ از دوران باستان تا پایان پهلوی؛ ترجمه حمید احمدی؛ تهران: نی، ۱۳۹۵.
۴. اینگلهارت، رونالد و کریستین ولزل؛ نوسازی، تغییر فرهنگی و دموکراسی؛ ترجمه یعقوب احمدی؛ تهران: کویر، ۱۳۸۹.
۵. آریلاستر، آنتونی؛ ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب؛ ترجمه عباس مخبر؛ تهران: مرکز، ۱۳۶۷.
۶. بروس، استیو؛ مدل سکولارشدن غرب؛ ترجمه محمدمسعود سعیدی؛ تهران: گام نو، ۱۳۸۷.
۷. بشیریه، حسین؛ دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران: دوره جمهوری اسلامی ایران؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
۸. بشیریه، حسین؛ گذار به مردم‌سالاری؛ گفتارهای نظری؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۷.
۹. بنارد، چریل؛ اسلام دموکراتیک مدنی، رویکرد امریکایی؛ ترجمه عسگر قهرمان‌پور؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۴.
۱۰. بویو، نوربرتو؛ لیبرالیسم و دموکراسی؛ ترجمه بابک گلستان؛ تهران: چشمه، ۱۳۷۶.
۱۱. بوردو، ژرژ؛ لیبرالیسم؛ ترجمه عبدالوهاب احمدی؛ تهران: نی، ۱۳۷۸.
۱۲. پارسانیا، حمید؛ هفت موج اصلاحات، نسبت تئوری و عمل؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۳. تاجیک، محمدرضا؛ روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان؛ تهران: فرهنگ گفتمان، ۱۳۸۴.

۱۴. جنکینز، ریچارد دین؛ هویت اجتماعی؛ ترجم تورج یاراحمدی؛ تهران: شیرازه، ۱۳۸۱.
۱۵. حجاریان، سعید؛ از شاهد قدسی تا شاهد بازاری؛ عرفی شدن دین در سپهر سیاست؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
۱۶. خامنه‌ای. سیدعلی؛ پیشوای صادق؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی؛ «بیانات و مکتوبات»؛ پایگاه اطلاع‌رسانی مؤسسه انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸-۱۳۹۹.
۱۸. خامنه‌ای، سیدعلی؛ از ژرفای نماز؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۹. خامنه‌ای، سیدعلی؛ رساله آجوبه‌الاستفتانات؛ تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۹۱.
۲۰. خامنه‌ای، سیدعلی؛ شرح نهج‌البلاغه؛ ج ۱، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۹۸.
۲۱. خامنه‌ای، سیدعلی؛ طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن؛ تهران: مؤسسه ایمان جهادی، ۱۳۹۶.
۲۲. خامنه‌ای، سیدعلی؛ غناء؛ تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۹۷.
۲۳. دان، رابرت؛ نقد اجتماعی پست‌مدرنیته، بحران‌های هویت؛ ترجمه صالح نجفی؛ تهران: پردیس دانش، ۱۳۸۴.
۲۴. دی. سیسک، تیمونی؛ اسلام و دموکراسی؛ دین، سیاست و قدرت در خاورمیانه؛ ترجمه شعبان‌علی بهرام‌پور و حسن محدثی؛ تهران: نی، ۱۳۷۹.
۲۵. رایلی، فیلیپ؛ زبان، فرهنگ و هویت؛ چشم‌اندازی قوم‌زبان‌شناسانه؛ ترجمه مسعود علوی؛ تهران: نویسه پارس، ۱۳۹۸.
۲۶. رجایی، فرهنگ؛ مسئله هویت ایرانیان امروز، ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ؛ تهران: نی، ۱۳۸۲.
۲۷. رحیم‌پور ازغدی، حسن؛ عقلانیت؛ بحثی در مبانی جامعه‌شناسی توسعه؛ تهران: مؤسسه دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.

۲۸. زهیری، علیرضا؛ سیاست هویت در جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۸-۱۳۹۲)؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۸.
۲۹. سروش، عبدالکریم؛ اخلاق خدایان؛ تهران: صراط، ۱۳۸۰.
۳۰. سروش، عبدالکریم؛ ادب قدرت، ادب عدالت؛ تهران: صراط، ۱۳۸۶.
۳۱. سروش، عبدالکریم؛ رازدانی و روشنفکری و دینداری؛ تهران: صراط، ۱۳۷۸.
۳۲. سروش، عبدالکریم؛ سیاست‌نامه (۲)؛ آئین شهریاری و دینداری؛ تهران: صراط، ۱۳۷۹.
۳۳. سروش، عبدالکریم؛ مدارا و مدیریت؛ تهران: صراط، ۱۳۷۶.
۳۴. شایگان، داریوش؛ افسون‌زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار؛ ترجمه فاطمه ولیانی؛ تهران: فرزانه‌روز، ۱۳۹۳.
۳۵. شریعتی، علی؛ بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی؛ تهران: چاپخش، ۱۳۷۸.
۳۶. فورتادو، پیترو؛ تاریخ ملل، چگونه هویت ملت‌ها شکل گرفت؛ ترجمه مهدی حقیقت‌خواه؛ تهران: ققنوس، ۱۳۹۶.
۳۷. فوکویاما، فرانسیس؛ هویت در سیاست جهان معاصر و مبارزه برای به‌رسمیت‌شناخته‌شدن؛ ترجمه ابراهیم افشارزنجانی؛ تهران: کویر، ۱۳۹۸.
۳۸. قادری، حاتم؛ سویه‌های هویت؛ تهران: شیرازه، ۱۳۸۷.
۳۹. کالهن، کریگ‌جی؛ نظریه اجتماعی و سیاست هویت؛ ترجمه محمد قلی‌پور و علی محمدزاده؛ تهران: جامعه‌شناسان، ۱۳۸۹.
۴۰. کلینی، ابی‌جعفر محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ ترجمه سید جواد مصطفوی؛ ج ۴، تهران: علمیه اسلامی، ۱۳۶۸.
۴۱. کچویان، حسین؛ تطورات گفتمان‌های هویتی ایران، ایران در کشاکش با تجدد و مابعدتجدد؛ تهران: نی، ۱۳۸۷.
۴۲. کچویان، حسین؛ کندوکاو در ماهیت معمایی ایران، جهانی‌سازی، دموکراسی‌سازی و جامعه‌شناسی سیاسی ایران؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۴۳. گیدنز، آنتونی؛ تجدد و تشخیص، جامعه و هویت شخصی در عصر جدید؛ ترجمه



- ناصر موفقیان؛ تهران: نی، ۱۳۸۸.
۴۴. لالر، استف؛ هویت، دیدگاه‌های جامعه‌شناختی؛ ترجمه محسن نیازی و داریوش یعقوبی؛ تهران: اندیشه احسان، ۱۳۹۷.
۴۵. لایدر، دیرک؛ هویت شخصی و اجتماعی، شناخت خویشتن؛ ترجمه معصومه اسمعیلی؛ تهران: رسا، ۱۳۸۹.
۴۶. لرنر، دانیل؛ گذر جامعه سنتی؛ نوسازی خاورمیانه؛ ترجمه غلامرضا خواجه‌سروی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۳.
۴۷. مجتهدشبه‌ستری، محمد؛ ایمان و آزادی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۴۸. مجتهدشبه‌ستری، محمد؛ تأملاتی در قرائت انسانی از دین؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.
۴۹. مجتهدشبه‌ستری، محمد؛ نقدی بر قرائت رسمی از دین؛ بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌حل‌ها؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
۵۰. مجتهدشبه‌ستری، محمد؛ هرمنوتیک. کتاب و سنت؛ قرآیند تفسیر وحی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۵.
۵۱. محمدی، مجید؛ لیبرالیسم ایرانی، الگوی ناتمام؛ تهران: جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹.
۵۲. مصباح‌یزدی، محمدتقی؛ (الف)؛ نظریه سیاسی اسلام (۱)، قانون‌گذاری؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۵۳. مصباح‌یزدی، محمدتقی؛ (ب)؛ نظریه سیاسی اسلام (۲)، کشورداری؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۵۴. ملشویچ، سینیشا؛ هویت به‌مثابه ایدئولوژی؛ ترجمه احمد یعقوبی؛ تهران: کویر، ۱۳۹۶.
۵۵. ملکیان، مصطفی؛ در رهگذار باد و نگهبان لاله؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۴.
۵۶. ملکیان، مصطفی؛ راهی به‌رهایی؛ جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
۵۷. ملکیان، مصطفی؛ مشتاقی و مهجوری: گفت‌وگو در باب فرهنگ و سیاست؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۵.



۵۸. مورلی، دیوید و لارنس گروسبرگ؛ پروبلماتیک هویت در مطالعات فرهنگی هویت و جهانی شدن؛ ترجمه سیاوش قلی‌پور؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ، ۱۳۹۶.
۵۹. مولوی، جلال‌الدین محمد؛ مثنوی معنوی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۱.
۶۰. مهاجرانی، سیدعطاء‌الله؛ استیضاح؛ تهران: اطلاعات، ۱۳۷۸.
۶۱. نوریس. پپیا و رونالد اینگلهارت؛ مقدس و عرفی؛ دین و سیاست در جهان؛ ترجمه مریم وتر؛ تهران: کویر، ۱۳۸۶.
۶۲. هانتینگتون، ساموئل؛ موج سوم دموکراسی در پایان سده بیستم؛ ترجمه احمد شمس؛ تهران: روزنه، ۱۳۸۸.