پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، انجمن مطالعات جهان اسلام
فصلنامه علمی (مقاله علمی-پژوهشی) پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، سال نهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۸، صص ۱۴۰ - ۱۱۹

DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۰۹۰۴۰۶

مبانی نظریه اسلام سیاسی امام خمینی (ره) در مقایسه با نظریه‌های رقیب اسلام سلفی و سکولار

محمد جواد نوروزی[۱]
محسن اسلامی[۲]
مهدی اسلامی[۳]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۲۱ **تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۳**

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

چکیده

پژوهش حاضر به دنبال تبیین نظریه اسلام سیاسی از منظر امام خمینی ره است. سؤال اصلی این پژوهشان است که مبانی نظریه اسلام سیاسی ایدئولوگ انقلاب اسلامی ایران در مقایسه با دیگر نظریات رقیب چه تفاوتی دارد؟ (سؤال) هدف از این مقاله در گام نخست تبیین علمی و مستدل از مبانی نظریه امام خمینی ره در باب اسلام سیاسی بوده و در ادامه به جهت ظهور مکاتب فکری در جهان اسلام با اشکال متعدد و ارائه تعاریف جدید از اسلام سیاسی همچون تفکرات سلفی، تکفیری و سکولار و آشفتگی و ابهام در عرصه نظریه پردازی اسلام سیاسی، ضرورت پردازش روایت صحیح از اسلام سیاسیان هم با الگوی جامع و کارامد امام خمینی ره احساس می‌گردید (هدف). این پژوهش چنین استدلال می‌کند که مبانی اسلام سیاسی امام خمینی ره دارای مؤلفه‌هایی چون خدامحوری، عقل گرایی، نص گرایی اجتهاد محور، سعادت طلبی و پیوند دین و سیاست است. درحالیکه در نظریه اسلام سلفی مطلق انگاری، جزمیت، عقل گریزی، انحصارطلبی و سطحی گرایی دینی مشاهده می‌گردد. اسلام سکولار نیز با مبانی اصلی چون نسبی گرایی معرفت، دین ستیزی، وحی گریزی، علم پرستی، دنیا محوری و جدایی دین از سیاست شناخته می‌شود (فرضیه). جذابیت‌های اسلام سیاسی امام خمینی ره در عرصه مبانی منجر به گسترش گفتمان انقلاب اسلامی در جهان اسلام گردیده است. این در حالیست که نظریات رقیب بدلیل عدم جامعیت تئوری و عاریتی بودن تا کنون موفق به عملیاتی کردن نظریه خود نشده‌اند (نوآوری).

واژه‌های کلیدی: نظریه، اسلام سیاسی، اسلام سلفی، اسلام سکولار، امام خمینی ره.

۱. دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، تهران، ایران. mohamadjavadnorozi@yahoo.com
۲. استادیار گروه روابط بین‌الملل دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) eslami.m@modares.ac.ir
۳. دانشجوی دکتری فلسفه سیاسی اسلامی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، تهران، ایران. nashref@yahoo.com

Copyright © 2010, SAIWS (Scientific Association of Islamic World Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

۱. مقدمه

اسلام از بدو ظهور تا کنون، از معنایی بسیط برخوردار بوده و نسبت به مسائل فردی و اجتماعی به ایفای نقش ماهوی خویش پرداخته است؛ این مهم، در حکومت برپا شده توسط پیامبر اسلام ص که نخستین تجربه حکومت اسلامی است بسیار مشهود است.

در قرون اخیر با افزایش قدرت استعماری غرب نسبت به جهان اسلام و جامعه مسلمین، نوعی موضع گیری تقابلی فکری از سوی امت اسلامی پدیدار گردید. مدرنیسم با پیام جدایی دین از سیاست تهاجم فرهنگی شدیدی بر ضد اسلام و قوانین آن صورت داد؛ و در این شرایط اندیشمندانی چون سید جمال الدین اسد آبادی، محمد عبده، حسن البناء، مودودی به دنبال آن بوده‌اند تا با حاکم کردن قوانین و اصول اسلامی مانع حاکمیت غرب بر جهان اسلام شوند و با این حرکت، عملاً اسلام را وارد عرصهٔ سیاست نمایند. این تلاش‌ها منجر بدان گردید که نظرات اسلامی در باره حکومت و حاکمیت سیاسی در دوران معاصر وارد ادبیات سیاسی جهان گردد[1]. اما به جهت عدم موفقیت این تلاشها در اجرایی نمودن و عملیاتی شدن عقاید سیاسی، کمتر این ادبیات در محافل علمی سیاسی بین الملل طرح گردید.

اما با اغاز نهضت امام خمینی ره در ایران و تحولات گسترده بعدی که اوجان سقوط رژیم شاهنشاهی در ابران و به قدرت رسیدن جمهوری اسلامی است، جهان شاهد طرح ادبیات جدید و متفاوت اسلام سیاسی گردید. بواقع مفهوم اسلام سیاسی عملاً با پیروزی انقلاب اسلامی ایران وارد ادبیات سیاسی جهان گردید. اگر چه قبل از آن نیز کم و بیش اصطلاحات مشابهی شنیده می‌شد؛ امّا با پیروزی نهضت امام خمینی ره در انقلاب اسلامی ایران، این اصطلاح در فرهنگ سیاسی جهان شناخته شد. اسلام سیاسی مفهومی نو در ادبیات سیاسی جهان است که برگرفته از عناصر اصیل اسلامی است. این مفهوم به دنبال آن است که اسلام را به مثابه دینی جامع که دارای ابعاد متنوع سیاسی، اعتقادی و فرهنگی متناظر به انسان و جامعه است، معرفی نماید و بر این نکته تأکید کند که نه تنها برای معنویت انسان‌ها و ارشاد و هدایت آن‌ها بلکه از یک ظرفیت عظیم جهت ادارهٔ جامعه و ارائهٔ خطوط کلی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نیر برخوردار است.

اسلام سیاسی نتیجهٔ تأمّلات علمی امام خمینی در ساحت‌های مختلف علوم اسلامی است. امام معتقد بود که اسلام، نقشه راه در زندگی سیاسی اجتماعی است. از این رو وی

۱. به عنوان نمونه، صورتبندیهای مختلفی از گفتمان انقلاب اسلامی ایران انجام شده است که برخی شخص امام خمینی (ره) را را به عنوان دال مرکزی معرفی نموده‌اند (حاتمی و اسماعیلی، ۱۳۹۰).

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

چنین اظهار داشت که اسلام صرفاً برای عبادات و معنویات نیامده است؛ بلکه اسلام باب‌های دیگری چون حدود و جهاد نیز دارد، که این باب‌ها همه در گرو اقامه حکومت اسلامی است. امام تصریح می‌کند: «والله اسلام تمامش سیاست است. اسلام را بد معرفی کردند، سیاست مُدُن از اسلام سرچشمه می‌گیرد». (صحیفه امام، ۱۳۷۸: ۶۵).

امام با شناخت عمیق جهان اسلام و با آشنایی کامل از تاریخ ایران معاصر و تحولات گسترده آن از زمان مشروطه و ملی شدن صنعت نفت و حضور استعمارگران در ممالک اسلامی از ضرورت بیداری جوامع اسلامی صحبت به میان می‌آورد. امام معتقد بود که اگر چه اندیشه اسلام به عنوان تنها راه حل جامعه اسلامی در بین اندیشمندان اسلامی مطرح می‌گردد؛ امّا هیچ دستور العمل مشخصی برای برون رفت جهان اسلام از وضعیت استمعار زدهٔ وقت ارائه نمی‌گردد. حرکت‌های اسلامی ضد مدرنیتهٔ غرب همواره به این نکته اشاره می‌کند که باید به اسلام رجوع کرد؛ امّا مشکل این جاست که اسلام موجود، توانِ تغییر ندارد.

اسلام و مسلمانان از اسلام اصیل: اسلام ناب محمدیص دور شده‌اند و سالیان متمادی عقب ماندگی و استعمار، مردم را از اسلام اصیل و قدرتمند دور کرده است؛ چرا که استعمار به واسطهٔ طرح سکولاریزمِ خود، اسلام را محدود به یک سری اعمال و عبادات فردی نموده که در نتیجه هیچ گونه تحرک اجتماعی نمی‌آفرینند. از این رو امام، مشکل اصلی را در ارائه اسلام اصیل می‌بینند. با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، امام این فرصت را پیدا می‌کند که مدل اسلام سیاسی خود را در یک مرز جغرافیایی به نام ایران پیاده کند. اگر چه امام در ابتدای پیروزی انقلاب با احتیاط رفتار می‌کند، امّا پس از گذشت زمانی محدود، ظرفیت و پذیرش ملت و مردم ایران را در اجرای مدل اسلام سیاسی مناسب می‌بینند.

اما دستاوردهای بی نظیر اسلام سیاسی امام خمینی ره چنان فراگیر گردید که زمینه‌های شنیده شدن صداهای مشابه در جهان اسلام فراهم شد و انقلاب ایران در صدر انقلابهای دارای بازتاب قرار گرفت. در این راستا گفتمان‌های رقیب تقویت گردید. و زمینه‌های ظهور و تقویت نظریات سلفی و سکولار برای کمرنگ کردن اسلام سیاسی ایران پدیدار گردید. الگوهای اسلام ترکی، اسلام مالزی، اسلام سعودی، اسلام مصر و اخیراً اسلام داعش همگی نمونه‌هایی از گفتمان‌های رقیب اسلام سیاسی امام ره می‌باشند و همگی بدنبال کاهش نفوذ و تأثیر اسلام سیاسی امام ره هستند.

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

واژۀ اسلام سیاسی و طرح آن توسط امام خمینی ره بدان جهت اهمیت دارد که معنا و مفهوم و تلقی از اسلام سیاسی در اندیشه امام با آن چه نزد اندیشه‌های دیگر چون اسلام سَلَفی و سکولار بسیار متفاوت است. اصولاً اسلام سیاسی به دنبال ارائه تصویری درست از اسلام است؛ اسلامی که نه در ورطۀ افراط گرفتار شده که در گرایشات سلفی، تکفیری مشاده می‌شود و نه در دامن تفریط پرورش یافته آن چنان که در اسلام سکولار و میانه رو مشاهده می‌گردد. به واقع اسلام سیاسی منبعث از اندیشه امام، همان روایت اسلام رسول الله ص و حکومت امیرالمؤمنین ع است که در عصر حاضر تبیین می‌گردد. آنچه که در این مقاله بدنبال ان هستیم بررسی مبانی نظریه اسلام سیاسی امام خمینی ره در برابر دیگر نظریات متعارض همچون اسلام سلفی و اسلام سکولار است.

۲. مفاهیم

اسلام سیاسی امام خمینی ره

نظریۀ اسلام سیاسی نظریه‌ای است که از مجموعه بیانات و رهنمودهای امام خمینی ره، به عنوان ایدئولوگ انقلاب اسلامی ایران برای برون رفت جهان اسلام از عقب ماندگی و پیشرفت دنیوی و اخروی ارائه شده است. نظریه اسلام سیاسی جایگاهی والا در ذهن نخبگان یافته و در منظر نگاه آنان افقی روشن و امیدبخش گشوده است. منظومه فکری امام خمینی ره و به تبع آن نظریه اسلام سیاسی ایشان، حاصل تاملات فکری و مشاهده حوادث و بحران‌هایی بود که امام در طول عمر خویش آنها را تجربه کرده است. او اسلام سیاسی را ترسیم راه حلّ برون رفت از ظلمات و نیل به سعادت حقیقی می‌دانست.

آن چه که از اسلام سیاسی مراد است، همان است که در تعابیر حضرت امام ره آمده است و آیۀ الله خامنه‌ای رهبر معظم انقلاب اسلامی به عنوان مفسّرجامع نظریات امام خمینی بدان اشاره داشته‌اند: اسلام سیاسی یعنی اسلامی که سیاست اداره جامعه را و مدیریت جامعه را برعهده می‌گیرد. اسلام مدیر جامعه می‌شود و هم ایشان اسلام غیر سیاسی را اسلامی می‌داند که کاری به کار این و آن ندارد (امام خامنه‌ای، ۹۴/۱۲/۲۵)

اسلام سَلَفی

اسلام سَلَفی، قرائتی از اسلام است که منتسب به جریانات سَلَفی در جهان اسلام می‌باشد،

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

ایجاد و شکل‌گیری جریان سلفیه، قدمتی به درازای تاریخ اسلام دارد و بر اساس آنچه که در آثار مکتوب موجود است به قرن دوم و سوم باز می‌گردد. امّا جریان رسمی، همان حاکمیت سیاسی با مدل سلفیه عربستان در عصر حاضر است که توسط محمد بن عبدالوهاب (۱۱۱۱ ـ ۱۲۰۶) با کمک آل سعود و در احیای تفکرات ابن تیمیه (۷۲۸ ـ ۶۶۱) رسماً پایه‌گذاری گردید و به گفته موثقی، اسلام سَلفی از طریق وهابیت ساکن عربستان به طور رسمی گسترش یافت. (موثقی، ۱۳۸۰: ۱۵۶) این نوع رویکرد نسبت به اسلام در عرصه سیاست بین الملل، ملقّب به اسلام سَلَفی است که خوددارای شُعَب و جریان‌های متعددی می‌باشد، که ذیلاً به اختصار اشاره می‌کنیم: جریان تکفیری وهابیت؛ یکی از جریانات سَلَفی حاضر که به احیاء تفکر سلفی ابن تیمیه انجامیده است، ظهور فرقه‌ای با عنوان وهابیت است که در قرن ۱۲ با کمک آل سعود تأسیس گردید.

جریان إخوانی؛ جنبشی بود که با سرکردگی حسن البناء در مصر و در تکمیل جریان‌اصلاحی سید جمال الدین اسدآبادی و شاگردش محمد عبده در اواخر قرن نوزدهم، شروع به فعالیت کرد. این نهضت در سه محور اصلی خلاصه می‌شود: التزام و تعهد به مبادی و آیین دین اسلام و پیروی از سَلَف صالح، آزادی و رهایی امت اسلامی از استبداد داخلی و خارجی و فراگیری علوم و فنون جدید جهت کسب اقتدار امت (خسروشاهی، ۱۳۹۸).

جریان سلفی تکفیری جهادی؛ از دل تفکرات اعتدال و تقریبی اخوان المسلمین، گرایش افراطی هجرت و جهاد سید قطب بیرون آمد. سید قطب بر این باور بود که یا اسلام یا جاهلیت، لذا وظیفه مسلمان با ایمان این است که برای تبدیل جامعه جاهلی از طریق دعوت و جهاد پیکار جویانه، به تجدید حیات اسلام دست زند. (قطب، ۱۹۷۳: ۱۰ ـ ۹) امروزه ریشه جریانات جهادی در سلفیون، در تفکرات سید قطب است. القاعده جنبشی تلفیقی است از وهابیت و سلفیه جهادی که به ایجاد حکومت اسلامی می‌اندیشد و به دنبال جهاد با کفار بوده است. (بخشی، ۱۳۹۲).

ایدئولوژی این گروه بر چهار رکن سلفی‌گری، رادیکالیسم، شیعه ستیزی و غرب ستیزی استوار است و هدف نهاییشان حکومت جهانی است. طالبان، دیگر گروه جهادی است که مخلوطی از علمای دین (مولوی‌ها) با تحصیلات قدیمی و مجاهدین و فرماندهان جبهه‌های جهاد و طلاب علوم دینی مدارس پاکستان یا افغانستان ایجاد شده است. داعش نیز که خود

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی ـ پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

یکی از شعبه‌های القاعده می‌باشد و به دنبال حکومت و خلافت است؛ به عنوان یکی دیگر از جریانات سلفی جهادی معرفی می‌شود، تفاوت آن با القاعده این است که: داعش خود را یک دولت قلمداد می‌کند حال آنکه القاعده خود را گروهی ساده می‌دانستند. داعش به حذف فیزیکی شیعه پرداخته امّا القاعده به دنبال دشمن اصلی بوده است (سمیعی اصفهانی، ۱۳۹۵).

اسلام سکولار

در تعریف اسلام سکولار، مسلمان سکولار ـ بنابر آن چه در اعلامیه «اجلاس اسلام سکولار» مصوبه پنجم مارس ۲۰۰۷ ایالت فلوریدای آمریکا آمده است ـ کسی است که برای مبارزه میان آن که آزاد است و آن که آزاد نیست فعالیت می‌کند، کسی است که تساوی همه انسان‌ها را باور دارد و بر جدایی دین از دولت و بر رعایت حقوق جهان شمول بشر پافشاری می‌کند. اسلام لیبرال که یکی از واژه‌های نزدیک به اسلام سکولار می‌باشد؛ اسلامی است که بر آزادی‌های خصوصی (بر طبق دکترین معتزله راجع به آزادی‌های بشری) و رهایی سازی ساختارهای سیاسی ـ اجتماعی از استیلای حکومتی ناسالم و سرکوبگر تأکید دارد. صفت لیبرال در اینجا دو معنا دارد: «آزادی» و «آزادسازی». در حقیقت اسلام به شیوه‌های مختلف و بر مبنای نیاز مفسر آن تفسیر شده است، مسلمانان لیبرال، شیوه‌ای از تفسیر را انتخاب کرده و صفت لیبرال را برای اسلام برگزیده‌اند.

آنچه می‌توان درباره اسلام سکولار و واژهگان مشابه آن بیان کرد این است که این نوع قرائت اسلام به صحنهٔ اجتماع کاری ندارد و حکومت و ادارهٔ جامعه از ساحت آن خارج است و نهایتاً به صورت شخصی و فردی به دین اسلام و قوانین و اخلاق آن نگریسته می‌شود و حمایت از دموکراسی از منظر مسلمان سکولار، لیبرال و میانه‌رو حرف اول و آخر را می‌زند، آن‌ها معتقدند، هیچ کسی نمی‌تواند از جانب پروردگار سخن بگوید، بلکه اجماع نظر جامعه همانگونه که در افکار عمومی نمود دارد، تعیین کننده اراده پروردگار در هر موردی است.

۲. نظریه اسلام سیاسی امام خمینی ره

۱- ۲. مبانی معرفتی

در مقابل منکران امکان معرفت، امام خمینی و پیروان حکمت اسلامی با اتکاء به اصل امکان معرفت، خداشناسی، هستی شناسی، انسان شناسی، فرجام شناسی و دیگر معرفت‌های

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

دینی را مورد دقت و استدلال قرار داده و هم سو با قرآن، تفکّر و تدبّر در آیات آفاقی و انفسی را مایه کسب معرفت‌های یقینی متعالی می‌دانند. استدلالات امام خمینی درباره قاعده «لا تنقض الیقین بالشک» (عابدی و لک‌زایی، ۱۳۸۷) و تحلیل آثار مترتب بر آن، نشانگر این است که او به امکان معرفت یقینی اعتقاد دارد و ارزش آن را ذاتی می‌داند.

امام خمینی، منابع شناخت را متعدّد دانسته و از عالم تکوین، وحی، شهود، قلب، عقل و فطرت به عنوان مصادیق آن یاد کرده است. امام، عقل را از منابع شناخت و همچنین از ابزار شناخت دانسته، و ضمن اشاره به تقسیم عقل به عقل نظری و عملی، معتقد است که عقل نظری به عقل عملی برمی‌گردد و در هر دو، عمل نیاز است. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۳۴۱). نفس انسان برای به دست آوردن شناخت، با ابزارهای حس، خیال، عقل و قلب این فرایند را طی می‌کند. (امام خمینی، بی‌تا: ۲۸۰) این باور امام در ساحت ابزار شناخت است.

امام در پیامی که به گورباچف ارسال نموده‌اند[1]، به تفاوت جهان بینی مادی و الهی اشاره نموده و مادیون را کسانی شمرده‌اند که معیار شناخت در جهان بینی را فقط حس دانسته و قطعاً چیزی را که محسوس نباشد از قلمرو علم بیرون قلمداد می‌کنند. و هستی را همتای ماده شمرده و چیزی را که ماده ندارد موجود نمی‌دانند. حال آن که معیار شناخت در جهان بینی الهی به عقیده امام اعم از حس و عقل است. لذا هستی اعم از غیب و شهود است و چیزی که ماده ندارد، می‌تواند موجود باشد. و شناخت حسی هم به شناخت عقلی متکی است. (صحیفه امام خمینی، ۱۳۸۷، ج ۲۱: ۲۲۲).

امام ارزش انسان را به عقل می‌داند و آن را عنایت خدا تلقی می‌کند. (امام خمینی، ۱۳۸۷، چاپ ۹: ۳۳) البته عقل مدّ نظر امام و اسلام، عقل الهی است که انسان را موظف به تکالیفی در برابر مولای خود دانسته و کشف و تبیین سرنوشت ابدی او بر عهده‌اش می‌باشد (خسروپناه، ۱۳۹۵). لذا نباید آن را به عقل ابزاری جزئی تقلیل داد و با کسانی که تفکّر اومانیستی دارند هم عقیده شد.

امام خمینی را باید در زمرهٔ اندیشمندانی به حساب آورد که گفتمان عقل‌گرایی را در مقولهٔ شناخت دنبال کرده و از نقل‌گرایی‌ای که با انکار نقش عقل به تفسیر ظاهرگرایانه

۱. بر همین مبنا، انقلاب اسلامی ایران ماهیتی ایدئولوژیک و فرهنگی داشته و بر مبانی و عناصر فرهنگی استوار بوده و این ویژگی منحصر به فرد در اصول و بنیادها و مفاهیم اساسی سیاست خارجی نیز نمود یافته است (درخشه و اسماعیلی کلمیشی، ۱۳۹۶).

فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

بیانجامد پرهیز می‌نمایند. امام، قرآن و سنت را به عنوان دو منبع شناخت معرفی نموده امّا این نص‌گرایی به آن معنا نیست که عقل را نا دیده بیانگارد و سر از اخباری‌گری دربیاورد بلکه او یک اصولی است و معتقد است با اجتهاد و ابزار عقل باید احکام خدا را از دل آیات و روایات بیرون کشید. بنابراین امام احکام شرعی ناظر به زندگی سیاسی را از متون استخراج و استنباط می‌نماید و این نص‌گرایی نوعی وحدت روش شناختی را در استدلال‌های فقهی با خود همراه دارد. (بهستانی و امیرزاده، ۱۳۹۷).

۲- ۲. مبانی هستی شناسی

بر خلاف انسان قرون وسطی که بر این باور بود که جهان، نظامی اخلاقی است و به تبع آن، سیاست هم ایجاد فضیلت و دنباله اخلاق تلقی می‌شد؛ امام خمینی به عنوان یک فیلسوف و عارفی مسلمان، نگرشی توحیدی و معنوی به عالم دارد. او از لحاظ فلسفی متأثر از حکمت متعالیه صدرایی است. هستی را تجلّی خداوند می‌داند:

«همه موجودات عالَم، اسم خدا هستند و نشانه خدا هستند» و «همه چیز اسم الله است، یعنی حق است و اسماء الله. همه چیز اوست... اگر آن شعاع وجود که موجودات را با آن شعاع، با آن اراده، با آن تجلّی موجود فرموده برداشته بشود، تمام موجودات لا شیءاند.» (امام خمینی، ۱۳۸۴).

امام باور مادیون که هستی را ماده و غیرمادی را غیر موجود می‌پندارند را رد می‌کند (صحیفه امام خمینی، ۱۳۸۷، ج ۲۱: ۲۲۲). امام بر خلاف آته‌ایست‌ها و فلاسفه ماتریالیست، مبدأ هستی را نیرویی مافوق مادّی معرفی نموده و خالق همه موجودات را خداوند قادر مطلق و ربّ متعال دانسته و چنین بیان می‌دارد:

«اعتقادات من و همه مسلمین همان مسائلی است که در قرآن کریم آمده است و یا پیامبر اسلام و پیشوایان به حق بعد از آن حضرت بیان فرموده‌اند که ریشه و اصل همه آن عقاید ـ که مهم‌ترین و باارزش‌ترین اعتقادات ماست ـ اصل توحید است. مطابق این اصل ما معتقدیم که خالق و آفرینندهٔ جهان و همه عوالم موجود و انسان، تنها ذات مقدس خدای تعالی است که از همه حقایق مطلع است و قادر بر همه چیز است و مالک همه چیز» (صحیفه امام خمینی، ۱۳۸۷، ج ۵).

۳- ۲. مبانی انسان شناسی

انسان در دیدگاه امام خمینی، عصارهٔ خلقت است (صحیفه امام خمینی، ۱۳۸۷، ج ۳)

فصلنامه علمی -پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

مراتب وجودی انسان که مربوط به نفس اوست در تقسیمی از سوی امام خمینی به مرتبه ظاهر و باطن، دنیا و آخرت. و از لحاظ وجودی مطابق مراتب سه گانه هستی: طبیعت، مثال و عقل می‌باشد (امام خمینی، ۱۳۹۴: ۵) به عقیده امام، انسان مجموعه همه عالم است که دارای دو بعد معنوی و ظاهری است ولکن میزان در انسانیت انسان، معنویت اوست (صحیفه امام خمینی، ۱۳۸۷، ج ۸) در بینش امام، حقیقت وجود انسان، چنان متعالی و قدسی است که نتیجه معرفت به کنه آن، معرفت به خداست و خلق آن حقیقت، تبریک و تهنیت پروردگار را در پی داشته است. (صحیفه امام خمینی، ۱۳۸۷، ج ۱۲)

به باور امام، انسان دارای دو بعد الهی و حیوانی بوده (صحیفه امام خمینی، ۱۳۸۷، ج ۴) و می‌تواند در طرف سعادت به بالاترین مقام رسیده و اگر انحراف داشته باشد از پست‌ترین موجودات پست‌تر گردد.

امام، سعادت را کمال انسانیت دانسته (امام خمینی، ۱۳۹۴) و تنها مختصّ موجودات ذی ادراک به حساب می‌آورد. در بینش اسلامی امام، زندگی دنیوی انسان در مقابل زندگی اخروی او بخش بسیار کوچکی از زندگی‌اش به حساب می‌آید و انسان پس از مرگ به زندگی دیگری به نام حیات برزخی و سپس عالم تجرّد عقلانی وارد می‌شود. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳)

امام با اعتقاد به توحید ربوبی، بر این باور است که قرآن کریم ـ که در رأس تمام مکاتب و تمام کتب است حتی سایر کتب الهیه ـ آمده است که انسان را بسازد؛ انسان بالقوه را انسان بالفعل و موجود بالفعل کند. به نظر امام، تمام دعوت انبیاء هم حسب اختلاف مرتبه، برای همین است که انسان را انسان کند. و در یک کلام این که تمام علوم و تمام عبادات و تمام معارف الهیه و تمام احکام عبادی برای این معناست که انسان ناقص را انسان کامل کند (صحیفه امام خمینی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۱۹–۲۱۸)

پس، انسان دو راه در پیش دارد، یکی منزل سعادت است، إِنَّ رَبِّی عَلَی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیمٍ و دیگری منزل شقاوت.

۳. مبانی نظریه اسلام سَلَفی

۱– ۳. مبانی معرفتی اسلام سَلَفی

هر چند به عقیده برخی اندیشمندان مسلمان، سَلَفیه به عنوان گروهی خاص یا اعتقادات

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی ـ پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

و افکار خاص در صدر اسلام وجود خارجی نداشته و اخیراً در بین مسلمانان ظهور پیدا کرده است[1] (رمضان البوطی، ۱۳۷۵: ۲۴)، امّا تفکّر اسلام سلفی مدّعی است که ایمان و اعتقاداتش را از صحابه و سَلَف صالح اخذ کرده و قول و فعل آنان برایش حجت است. (اسلامبولی، ۲۰۰۰: ۱۹۴-۱۸۸).

بر این اساس باید گفت، پیروان اسلام سَلَفی به لحاظ معرفت شناسی نه تنها امکان شناخت و دستیابی به حقیقت از راه رجوع به ظاهر را میسّر می‌شمارند بلکه قرائت صوری و تحت اللفظی از قرآن و احادیث را برترین قرائت دانسته و با انتساب چنین عملکردی به سَلَف، آن را برای همه احوال و زمان‌ها، حجت قلمداد می‌کنند (سیدنژاد، ۱۳۹۰: ۱۴۴). بررسی تاریخی نشان می‌دهد که سَلَفی‌ها از میان اصحاب رأی و اصحاب حدیث، گروهی را که بر سنّت پیشینیان اصرار می‌ورزیدند و از اجتهاد در آراء فقهی پرهیز می‌کردند، برتری داده و به عنوان الگوی مباحث اعتقادی و فقهی خویش انتخاب نمودند (پاکتچی، ۱۳۸۱: ۱۱۴) و باید به این نکته تاریخی استقراء شده اذعان کرد که اصولاً جریان‌های سَلَفی و بنیادگرا از درون مکتب و گروه نص‌گرا و اصحاب حدیث زاییده می‌شوند نه از دلِ اصحاب تفسیرگرا (هوشنگی، ۱۳۹۲: ۳۱۱). ابن تیمیه از علمای برجستهٔ سَلَفی همچون احمد بن حنبل بر تقدّم قرآن بر سایر منابع معرفت و هدایت اصرار دارد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۹).

سنّت نبوی دومین منبع معرفت نزد سَلَفی‌هاست. ابن تیمیه در یک تقسیم بندی سنّت را به سنّت متواتر و سنن متواتر تقسیم می‌کند که در صورت فقدان حدیث متواتر، به سراغ سنن متواتر می‌رود (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۵۱) اکثر علمای حنبلی، عقیده دارند که هر خبری، چه متواتر و چه غیرمتواتر چه مسند و چه مرسل، دارای اعتبار است و می‌توان از آن بهره گرفت (جناتی، ۱۳۷۰: ۱۶۰)

سلفی‌ها صحابه را نزدیک‌ترین افراد به رسول خدا شمرده و از آن جا که قرآن در زمان آنها و بر آنها نازل شده است، آن‌ها را بهترین مرجع فهم قرآن و سنّت معرفی می‌نمایند و به این قاعده معتقدند که فهم سَلَف بر فهم خَلَف برتری دارد. (حلمی، ۲۰۰۵: ۱۵۹) بنابراین فهم سلف کاشف از حقیقت خواهد بود.

سلفی‌ها را بدون تردید باید از پیروان تفکّر ضد تعقّل به حساب آورد، البته ناگفته نماند

۱. همزمان با فرایند اسلام‌خواهی در مقابل دهه‌ها ملی‌گرایی و مدرنیزاسیون غربی، گرایش‌هایی در قالب جریان سلفی با کنش افراطی نیز در جهان اسلام ظهور یافته‌اند (آدمی و مرادی، ۱۳۹۴).

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

برخی از اندیشمندانی که در زمرهٔ تفکّرات سَلَفی نام برده شده‌اند مثل سیدجمال اسدآبادی، محمد عبده و...، با رویکرد کاملاً عقلی به تبیین معارف دین پرداخته‌اند. (عبده، ۱۳۹۶: ۱۷) به عنوان نمونه، ابن تیمیه فلاسفه را کافر می‌شمرد (ابن تیمیه، بی‌تا: ۲۲) و کتاب «رسالهٔ فی الفرق بین المنهاج النبوی والفلاسفه» را برای بیان مخالفت خود با فلاسفه به رشته تحریر در آورده است. با توجه به این که دغدغه اصلی نظریه اسلام سَلَفی، حفظ اصالت اسلامی از طریق تمسّک به ظواهر نصوص دینی بدون توجه و تکیه بر عقل است، رویکرد معناشناختی سلفیان، لاجرم به ظاهرگرایی منتهی می‌شود. (هاشمی، ۱۳۷۹: ۵۷).

در مجموع، گرایش‌های ضدعقلی در جریان و تفکّر اسلام سَلَفی چنان نیرومند است که عقل‌گریزی از مهم‌ترین ویژگی‌های فکری آن‌ها به شمار می‌آید. این‌ها بر خلاف سایر فِرَق مسلمانان با هر گونه جولان عقل در قلمرو تشریعیات به مبارزه پرداخته‌اند تا جایی که تمامی ادله مبتنی بر عقل مانند قیاس، استحسان و استصحاب از دید آن‌ها مردود است. (ابن تیمیه، ۱۴۰۵: ۳۴) سیدقطب یکی از پیشروان نظریه اسلام سلفی با مخالفت شدیدی که با عقل‌گرایی داشته به امثال محمد عبده و اقبال لاهوری حمله کرده و منکر عقل منزه از نقص و هوی در جهان شده و میزان برای سنجش حقایق را فقط در وحی منحصر دیده است. (قطب، بی تا: ۷۴)

نکته لازم در این بحث آن است که عقل، از سوی قاطبهٔ پیروان اسلام سَلَفی، انکار شده و اگر هم توسط برخی تلقّی به قبول شده و بحث اجتهاد پیگیری می‌شود؛ باید توجه داشت که نوع نگاه مصلحینی چون سیدجمال به اجتهاد و نگاه شیوخ وهابی به اجتهاد فرق داشته و یکی دانستن آنها مورد خدشه است. (روآ، ۱۳۹۳: ۱۴۷).

برخی نویسندگان به این نکته توجه داشته و لذا با تقسیم اسلام‌گرایی در مقابل تهاجم غرب و عقب ماندگی مسلمانان، به دو دسته عقل‌گریز یا همان اهل حدیث (حنبلی و اشعری) و عقل‌گرا (عدلیه و فلاسفه) محمد بن عبدالوهاب و امثال او را از دسته اول و سید جمال الدین اسدآبادی و امام خمینی را از دسته دوم برشمرده‌اند. (لک، ۱۳۸۲: ۲۷-۲۶).

عقل‌گریزی اسلام سَلَفی به اندازه‌ای در عرصه فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی خود را مطرح کرده است که امثال ون درویپر و لیمان به این نتیجه رسیده‌اند که زمانی که بُعد سیاسی دین آشکار شود، تصویری از بنیادگرایی را ارائه می‌کند. این بدان معناست که نیروی اجتماعی منفی در برابر علم، عقلانیت، سکولاریسم و به طور خلاصه مدرنیته قرار می‌گیرد. (Vender

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

and Lehman,1999: 3) ولی باید دانست که اسلام سَلَفی و گرایش‌های منتج از آن ـ مثل القاعده ـ نماینده اسلام واقعی نیست و این نکته هم از نظر نویسندگان مطرح در عرصه سیاست مخفی نمانده است. (Carapico,2005)

خلاصه کلام آن که نگاه معرفتی اسلام سَلَفی، به نوعی مطلق انگاری، جزم‌گرایی و انحصار طلبی فهم سَلَفی از دین انجامیده و به امتناع تامّ تعقّل و تفکّر در گروه‌های سَلَفی معنای خاصی بخشیده است؛ به گونه‌ای که با درهم کوبیده شدن شوکتِ عقل‌گرایی در حیات عقیدتی، راه برای تفسیرهای ظاهری، جزم اندیشانه و غیر پویا باز شده و مانع استنباط معنایی فراتر از محسوسات و مقتضیات زبانی، فرهنگی و تاریخی معیّن می‌شود. (سیدنژاد،۱۳۹۰: ۱۴۸).

نظریه اسلام سَلَفی، در باب معرفت شناسی مبتنی بر حق بودن فهم سَلَف از اسلام بوده و مرزبندی بین حق و باطل را، یکسان بودن فهم انسان‌ها با پیروان اسلام سَلَفی و عدم آن، تعریف کرده و بر همین اساس در مباحث اجتماعی دارالکفر و دار الاسلام را تعیین می‌نمایند. بدین سان که جوامعی که همفکر با آنها نیستند حتی جوامع مسلمان نشین را، غیرحق و دارالکفر به حساب می‌آورند. (عزام، بی تا: ۱۰۶).

۲- ۳. مبانی هستی شناسی اسلام سَلَفی

از منظر پیروان اسلام سَلَفی یا سَلَفی‌ها، هستی مساوی با مادی و محسوس بودن است[1] (عابدی، ۱۳۹۰: ۳۴۲). معتقدان به سلف صالح عقاید خود را به احمدبن حنبل (۲۴۱-۱۶۴ ق) نسبت می دادند. وی به عنوان پیرو طریقه اصحاب حدیث با هر گونه روش تأویلی و تفسیری مخالف بود و با بزرگان اصحاب رأی سسر ناسازگاری داشت (نبوی و نجات، ۱۳۹۳) در نزد آنان، قضیه: هر موجودی محسوس است، صادق و به تَبَع آن عکس نقیضش: هر غیرمحسوسی غیرموجود است، نیز صادق خواهد بود. پس اینان هر شیئی غیرمحسوس را معدوم می‌دانند. (فرمانیان، ۱۳۸۸: ۱۷۰). این نوع عقیده به هستی، منجر به آن می‌شود که خدایی را اعتقاد داشته باشند که لازمه‌اش جهت، کمّ، وضع، اضافه، فعل، انفعال، رنگ بوده و قابل دیده شدن و مورد درک قرار گرفتن باشد. (قفاری، ۲۰۰۹: ۵۳۷). به اعتقاد متفکرین

۱. سلفیه که قدمتی به درازای تاریخ اسلام دارد، کسانی هستند که خود را از نظر تبعیت مطلق از قرآن و حدیث پیرو سلف صالح میدانند و سلف صالح نیز عبارت است از سه نسل اول مسلمانان یعنی صحابه، تابعین و تابعین تابعین (میرعبدلی و خراسانی، ۱۳۹۸).

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

پیرو نظریه اسلام سَلَفی، هستی یا محسوس به حس است و به تجربه و شهود درمی‌آید ولو با مقدماتی عقلی به آن رسیده شود، و یا از غیب به شمار می‌رود. اینان راه علم به غیب را تنها و تنها قرآن و سنّت شمرده و مازاد بر آن را منکر می‌گردند. (ترکی، ۱۴۱۷: ۱۲۵). شاید نتوان برای مبانی هستی شناسی اسلام سَلَفی، مطالبی متقن و مستدلّ در کتاب‌های اندیشمندان و نویسندگان منتسب به این نظریه پیدا کرد؛ چه این که نوشته‌های برخی از آنان دارای تناقض و ابهام می‌باشد. به عنوان نمونه ابن تیمیه در جایی تقسیم وجود به قدیم و حادث را پذیرفته ولی تقسیم به واجب و ممکن را ردّ می‌کند حال آن که در جای دیگر، موجودات را به فقیر ذاتی و غنی ذاتی تقسیم نموده و حتی با ادلّه حکما به اثبات واجب الوجود می‌پردازد. (الله‌بداشتی، ۱۳۹۳: ۱۴۶)

۳- ۳. مبانی انسان شناسی اسلام سَلَفی

سؤال از این که آیا نظریه اسلام سَلَفی به انسان به عنوان سرآمد مخلوقات می‌نگرد یا خیر؟ سؤالی بی‌معنا خواهد بود چرا که این نظریه اساساً قائل به وجود انسان کامل نیست؛ چه این که به عقیده آنان، پیامبران هم گاه به صورت انسان‌هایی درمی‌آیند که با فاصله‌گیری از مقام رسالت و نبوت، خبط و خطاهایی از جنس گناه (حتی گناه کبیره) مرتکب می‌شوند. (سیدنژاد، ۱۳۹۰: ۱۵۳). از نگاه نظریه اسلام سَلَفی، اصالت با تکلیف انسان است. و ثبوت حق دائر مدار وجود تکلیف می‌باشد. (اسدی، ۱۳۹۳) انسانِ سراپا تکلیف در اسلام سَلَفی، مکلّف است تا فقط خداوند را عبادت کند و بهترین گفتار در معنای لا اله الاّ الله، توحید عبادی است به معنای آن که هر نوع اله و معبودی جز خدای متعال، از سوی انسان باید نفی شود. در این صورت، واسطه نیز نوعی اله و معبود به شمار آمده و شخص با گرایش به سوی آن، از توحید خارج شده و مشرک به حساب می‌آید. سلفی‌ها منحصراً خود را اهل توحید و فرقه ناجیه دانسته و هر آن کس را که با معتقدات آنها همراهی نکند مشرک و کافر می‌دانند. (معاش، ۲۰۰۶: ۱۷۶).

۴. مبانی نظریه اسلام سکولار

۱- ۴. مبانی معرفتی

یکی از پیامدهای حتمی تفکّر سکولاریسم، شکاکیت معرفت شناختی و ارزش سناختی است. همین مسأله باعث می‌شود تا نظریه اسلام سکولار هم با استناد به خطاپذیری بشر و

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

محدود بودن درک و فهم آدمی و تمایز قائل شدن بین دین و معرفت دینی و انتساب معرفت دینی به بشر، معرفت دینی را، انتقادپذیر، خطاآلود، نسبی، محدود و نامقدّس فرض نماید. (نوروزی، ۱۳۹۳)

از نظر پیروان نظریه اسلام سکولار، دین دربرگیرنده آموزه‌هایی ثابت است که برای زندگی مسلمانان ارزش‌ها و اصولی همیشگی را ارائه می‌کند. در حالی که معرفت دینی، حاصل فهم و تفسیری است که مسلمانان در طول تاریخ از این آموزه‌ها ارائه کرده‌اند. محمد عابد الجابری در این زمینه می‌نویسد:

«این با تغییرات اجتماعی دگرگون نمی‌شود. این سرشت دین است، زیرا خطابی مطلق است و محدود به زمان و مکان نمی‌شود. ایدئولوژی دینی امّا مجموعه‌ای از اجتهادها و تأویل‌های بشری است که به نام و در قالب دین برای توجیه وضعیتی معیّن و مشروعیت بخشیدن به آن به کار گرفته می‌شود».

نصر حامد ابوزید نیز اسلام مسلمانان را ساختهٔ دست خود مسلمانان دانسته (ابوزید، ۱۳۸۱: ۲۴۶) و می‌توان چنین تعبیر کرد که بر اساس نظریه اسلام سکولار ذهنیت مفسّران در شکل گیری علائق و انتظارات جدید برای آنان تأثیر اساسی داشته و از این لحاظ مهم‌ترین عامل شکل‌گیری معرفت دینی به حساب می‌آید.

نظریهٔ اسلام سکولار، به طور مستقیم با مفهوم سکولاریسم، مبانی و اصول آن ارتباط دارد. گِلَنْسر در تعریف سکولاریسم، آن را دکترینی می‌داند که به دنبال مدیریت رفتار بشر یا مجموعه‌ای از آموزه‌هاست که مبتنی بر عقل و تجربهٔ بشری‌اند نه بر وحی و امور ماوراء الطبیعه. (Bottomore, 1993: 573) از این روست که می‌بینیم عقلانیت سکولار مآبانه، در برخورد با دستورات و ارزش‌های دینی ابتدا آنها را از حوزهٔ مرجعیت دین بیرون کرده و پس از آن که به تأیید عقل خودکفا رسید به آن عمل می‌کند. (سروش، ۱۳۸۴: ۹۲)

نوروزی در این باره می‌گوید یکی از پیامدهای عقل‌گرایی عصر مدرنیته، دین ستیزی بوده است؛ از قرن هجدهم به بعد، عقلانیت به گونه‌ای مطرح شده که دین، ضد عقل معرفی گردد همچنان که گلدمن ـ از فیلسوفان معاصر ـ در وصف جامعه عقلانی قرن هجدهم مقام اجتماعی شهروند را محصول لطف یا قهر الهی ندیده بلکه معتقد است جامعه، آن را نتیجهٔ سلوک خود می‌شمرد. (نوروزی، ۱۳۸۴: ۹۰).

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

در این زمینه باید گفت انگارهٔ قرائت پذیری دین عمدتاً بر دو مبنای نظری استوار است: یکی هرمنوتیک فلسفی گادامر و دیگری ساخت شکنی دریدا. از دیدگاه گادامر، فهم، پدیده‌ای تاریخی و تابع زمینه‌ها و شرایط است؛ لاجرم متن واحد در هر زمان به شیوه‌های متفاوت فهم می‌شود و هرگز نمی‌توان به معرفت عینی یعنی درک مطابق با واقع از متن دست یافت. (شاکرین، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

با این توضیح، متون دینی اعمّ از قرآن و احادیث، مورد تفسیر اندیشمندان قرار گرفته و با رویکرد هرمنوتیکی، از آن انتقاد کرده و حتی برخی موارد را انکار نموده‌اند، ره‌آوردی که در نهایت به حاشیه رفتن دین را به ارمغان آورده و قبض و بسط شریعت لقب می‌گیرد.

به عنوان نمونه به مطلبی از عشماوی نویسندهٔ مسلمان سکولار، اشاره می‌شود. عشماوی در تحلیل مفهوم حکومت اسلامی میان اعمال اقتدار سیاسی و داوری کردن تفکیک قائل است. او معتقد است معنای حکم در قرآن اگر به حکومت و اقتدار تعریف شود، نوعی انحراف از معنای اصلی‌اش که داوری باشد رخ داده و قطعاً عواقب سنگینی خواهد داشت، او طرح حکومت اسلامی را ساختهٔ ذهنیّت مسلمانان در طول تاریخ می‌داند، و لذا با طرح معنایی جدید از حکومت، شریعت و بسیاری مفاهیم دیگر معتقد است شریعت از ارزش روح اسلام جداست و حکومت بر اساس ارزش‌های اسلامی و توسط مردم برپا می‌شود نه بر اساس شریعت. (بهستانی و امیرزاده، ۱۳۹۷)

۲- ۴. مبانی هستی شناسی

یکی از پیامدهای عقل‌گرایی و علم زدگی در افراد پیرو سکولاریسم که در اسلام سکولار هم به خوبی خود را نشان می‌دهد، نامعقول بودن هر چیزی است که در ترازوی آزمون و تجربه نمی‌آید. علی عبدالرازق هنگامی که دربارهٔ بقاء خلافت در صدر اسلام صحبت می‌کند، تمام علّت را استفاده از زور اسلحه اعلام نموده و واقعیت محسوس را چه با عقل و نقل تطابقی پیدا کند یا خیر، مورد بررسی قرار می‌دهد و علّتی به نام خدا و اراده او را به طور کلّی متذکر نمی‌شود (عبدالرزاق، ۱۳۸۰) و این ادامهٔ همان اظهارنظر ماکس وبر است که در این باره می‌گوید:

«با پیشرفت‌های علم و فنّ، انسان اعتقادش را به نیروهای غیبی، ارواح و شیاطین از دست داده است. او معنای وحی و قداست را از یاد برده است». (ملکم، ۱۳۷۷).

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

و دور از ذهن نخواهد تعبیر کسانی که سکولاریسم را به رهایی انسان از کنترل مابعدالطبیعهٔ یا شکستن اسطوره‌های فوق طبیعی تعریف می‌کنند.

اسلام سکولار با این نحوه نگرش به رویدادها، گویی با عینکی تبعیض‌آمیز، نسبت به پدیده‌های عالم با گزینش قضاوت می‌کند. رهبر معظم انقلاب، از اسلام سکولار به اسلام {نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكفُرُ بِبَعْضٍ[1]} (قرآن کریم). یاد می‌کند. (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۰۶/۲۵)

۳- ۴. مبانی انسان شناسی

انسان در نظریه اسلام سکولار به واسطهٔ عقلانیتی که داراست، به درجه‌ای از شناخت رسیده است که می‌تواند خیر و شرّ دنیای خویش را تشخیص دهد. او با عقل محاسبه‌گرش اقدام به رفتار می‌کند که بیشترین نفع و کمترین هزینه را برای رسیدن به سعادت که در دنیا دنبال می‌شود برایش به همراه داشته باشد.

مگر نه این است که سکولاریسم یعنی «این جایی ـ اکنونی»، (ملکیان، ۱۳۸۸: ۲۷۸). پس اگر چنین است، عقل محاسبه‌گر بشر، آثار و نتایج راه حل‌های مختلف را به آخرت و جهان دیگر واگذار نمی‌کند، نه آن که منکر آخرت شود بلکه آن را مورد توجه قرار نمی‌دهد. (ملکیان، ۱۳۸۸: ۲۷۸). انسان با تمرکز بر انسانیت خویش که همان اومانیسم را نتیجه می‌دهد، برای خود حقّ بندگی قائل است نه تکلیف بندگی و از سوی دیگر برای احدی، حق خدایی کردن را قائل نیست. (سروش، ۱۳۷۴: ۱۰).

۱. نساء: ۱۵۰.

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

۵. یافته‌ها و نتیجه‌گیری

مبانی اسلام سیاسی امام خمینی ره با بهره گیری از مطالعات گسترده در متون اسلامی با تاکید بر قران و سنت نبوی و اهل بیت معصومین ع شکل می‌گیرد. امام خمینی ره به عنوان یک عالم دینی که در برابر استعمار کهن غرب در ایران به ستوه آمده و خاندان پهلوی را دست نشانده‌های استعمار در ایران می‌دانست به مجاهدت پرداخت. نهضت امام ره از اسلام نشات گرفته و بر پایه‌های معناگرایانه و خداجویانه در قرن بیستم که قرن مادیت است, تاکید می‌ورزد. مبانی فکری امام ره اگر چه ریشه در نص کتاب و سنت دارد اما متفاوت از مصلحان دینی اهل سنت, مسیر خود با محوریت اجتهاد دنبال می‌کند. این بدان معناست که امام ره با عقل گرایی به مدل‌های معاصر بشری در باب حکومت همچون جمهوری از دریچه اجتهاد نیز توجه دارد. نه آنکه همچون دیگر مکاتب فکری چون اسلام سلفی، به احیای مدل خلافت بپردازد. مقوله ایکه هم اکنون در بین اسلام اخوانی ترکیه با ظهور نوعثمانی گری جدید عدالت و توسعه واسلام تکفیری داعش با خلافت اسلامی در عراق و شام مشهود است.

خدا محوری، معناگرایی و سعادت طلبی نیز از دیگر مبانی مهم فکری نظریه اسلام سیاسی امام ره است. این بدان معناست که هدف اصلی حکومت پیامبر ص در مدینه النبی به ذهن متبادر گردد. بواقع هدف پیامبر خدامحوری و معنا گرایی و رشد فضایل انسانی برای رسیدن بشر به سعادت بوده است حکومت می‌باید زمینه لازم برای این غایت را ایجاد نماید. و این مساله در زمان حاضر به عنوان یک غایت اساسی در جامعه می‌باید شناخته شود.

در مقابل اسلام سلفی با توقف در نص و ظاهر متون بیشتر به فکر احیای سنت سلف صالح بوده است. عقل گریزی صریح و رک وهابیت چنان مبانی فکری اسلام سلفی را شکل داده که هیچ جذابیتی برای بشر امروز حتی در خود عربستان سعودی نیز مشاهده نمی‌گردد. عربستان سعودی در دوره حاکمیت محمد بن سلمان بدنبال تحقق رویای ۲۰۳۰ انهم با آموزه‌های عاریتی غرب سکولار است و دیگر آموزه‌های اسلام سلفی برای نسل جدید عربستان سعودی هم جذاب نیست. از دیگر سو عدم تحقق ارمان دولت اسلامی عراق و شام (داعش) در منطقه غرب اسیا نشان از عدم استقبال مردم مسلمان منطقه دارد و همچون هیجانی کاذب در حال سرد شدن است.

اسلام سکولار بواسطه اتخاذ آموزه‌های عاریتی و غرب گرا نیز بواسطه تحولات بنیادین

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

سال ۲۰۱۱ در منطقه و سقوط دولتهای وابسته غربی نیز دیگر توان مدل سازی در منطقه را ندارد. اگر چه وحی گریزی عمیق این تفکر که منجربه تفکیک دین از سیاست می‌گردد خود مانعی جدید برای اجرایی شدن نظریه در منطقه مسلمان غرب اسیا خواهد بود.

درمجموع می‌توان چنین اظهار داشت که مبانی معرفتی، هستی شناسی و انسان شناسی ایدئولوگ انقلاب اسلامی ایران در تبیین نظریه اسلام سیاسی توانسته است بیشترین ارتباط را با ملت‌های غرب اسیا برقرار نماید. وسعت دامنه فکری این مبانی به همراه بوم محوری، دین باوری و استفاده از مدل‌های تجربی بشری, زمینه عملیاتی کردن نظریه اسلام سیاسی امام خمینی ره را فراهم نموده است. نظریه‌ای که در گفتمان مقاومت کنونی در غرب اسیا قابل مشاهده است. از سوی دیگر نظریه اسلام سلفی و سکولار نیز در وضعیت بحرانی قرار گرفته ودچار شکست گردیده‌اند.

اسلام سیاسی امام	اسلام سلفی	اسلام سکولار
خدامحوری، عقل گرایی، نص گرایی اجتهاد محور، سعادت طلبی و پیوند دین وسیاست	مطلق انگاری، جزمیت، عقل گریزی، انحصارطلبی و سطحی گرایی دینی	نسبی گرایی معرفت، دین ستیزی، وحی گریزی، علم پرستی، دنیا محوری و جدایی دین از سیاست

جدول شماره ۱. مقایسه اسلام سیاسی، اسلام سلفی و اسلام سکولار در مبانی

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

منابع

الف. فارسی:

قرآن کریم.

– ابن تیمیه، (۱۴۱۶)، *مجموع فتاوی ابن تیمیه*: مروان کجک، مصر: دار الحکمة الطیبة.

– ابن تیمیه، (بی تا)، *کتب و رسائل و فتاوی ابن تیمیه فی العقیده*، بتحقیق عبدالرحمن محمد قاسم النجدی، بی جا، مکتبه ابن تیمیه.

– ابن تیمیه، (۱۴۰۵)، *رسالة فی العقل والروح*، بیروت: دار الهجرة.

– اردبیلی، سید عبدالغنی، (۱۳۸۱)، *تقریرات فلسفه*، ج ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

– اسدی، ناصر و...، (۱۳۹۳)، *تبارشناسی معرفت شناختی و انسان شناختی اسلام سلفی ـ تکفیری، مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام*، قم: دار الاعلام لمدرسة اهل البیت.

– اسلامبولی، سامر، (۲۰۰۰)، *تحریر العقل من النقل*، الاوائل: سوریه دمشق.

– الله بداشتی، علی، (۱۳۹۳)، *خدای سلفیه بررسی آرای سلفیه درباره توحید و نقد آن از دیدگاه قرآن*، سنّت و برهان، قم: کتاب طه.

– امام خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۴/۰۶/۲۵)، *بیانات در دیدار فرماندهان سپاه پاسداران انقلاب اسلامی*.

– امام خامنه‌ای، سید علی، (۱۳۹۴/۱۲/۲۵)، *بیانات در دیدار اعضای مجمع نمایندگان طلاب و فضلای حوزه علمیه قم*.

– امام خمینی، سید روح‌الله (بی‌تا)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم ومصباح الانس*، قم: پاسدار اسلام.

– امام خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۷)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۴.

– امام خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۷)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۲۱.

– امام خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۷)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۳.

– امام خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۷)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۴.

– امام خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۷)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۵.

– امام خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۷)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۸.

– امام خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۷)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱۲.

– امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۷)، *جهاد اکبر*، چاپ ۹، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

– امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۴)، *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

– امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۷)، *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

– امام خمینی، سید روح الله (۱۳۹۴)، *آداب الصلواه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

– آدمی، علی، «چیستی افراط گرایی در اسالم سیاسی: ریشه های هویتی و کنش هنجاری»، *فصلنامه پژوهشهای سیاسی جهان اسلام*، سال ۵، شماره ۳، صص ۵۹– ۲۹.

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

- بخشی شیخ‌احمد، مهدی، بهاری، بهنام و وهاب‌پور، پیمان، (۱۳۹۲)، «بررسی ایدئولوژی گروه تکفیری- وهابی دولت اسلامی عراق و شام (داعش)»، *فصلنامه علوم سیاسی*، دوره ۱۶، شماره ۶۴، صص، ۱۵۴- ۱۳۳.
- بهستانی، مجید و امیرزاده، محمدرضا، (۱۳۹۷)، «امکان سکولاریسم اسلامی؟ نقد کتاب سکولاریسم اسلامی: نقدی بر دیدگاه روشنفکران مسلمان»، *پژوهشنامه انتقادی*، دوره ۱۸، شماره ۶، صص، ۳۴-۲۱.
- پاکتچی، احمد، (۱۳۸۱)، *اصحاب حدیث و رأی، دائرة المعارف بزرگ اسلام*، زیر نظر محمد کاظم بجنوردی، چ اول، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- جناتی، محمد ابراهیم، (۱۳۷۰)، *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، تهران: انتشارات کیهان.
- رمضان البوطی، محمد سعید، (۱۳۷۵)، *سلفیه بدعت یا مذهب*، ترجمه حسین صابری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- حاتمی، محمدرضا و درخشه، جلال، (۱۳۹۰)، «تعالی گفتمان انقلاب اسلامی ایران در جنبشهای بیداری اسلامی»، *فصلنامه پژوهشهای سیاسی جهان اسلام*، سال ۱، شماره ۱، صص ۸۳- ۶۶.
- خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۵)، *منظومه فکری امام خمینی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- خسروشاهی، سیدهادی، (۱۳۹۸)، «رمز و راز پایداری و استمرار حرکت اخوان المسلمین»، *پایگاه اطلاع‌رسانی سیدهادی خسروشاهی*.
- درخشه، جلال و اسماعیلی کلمیشی، علیرضا، (۱۳۹۶)، «دیپلماسی فرهنگی و قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران در ایتالیا؛ فرصتها، تهدیدها و راهبردها»، *فصلنامه پژوهشهای سیاسی جهان اسلام*، سال ۷، شماره ۲، صص ۵۳- ۲۷.
- روآ، اولیویه، (۱۳۹۳)، *اسلام جهانی شده*، قم: بوستان کتاب قم.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۴)، «معنا و مبنای سکولاریسم»، *ماهنامه کیان*، شماره ۲۶.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۴)، *«سکولاریسم»، سنت و سکولاریسم*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سمیعی اصفهانی، علیرضا و شریف یلمه، ایمان، (۱۳۹۵)، «واکاوی ریشه‌های شکل‌گیری داعش در عراق و سوریه»، *فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام*، سال ۵، شماره ۱۸، صص، ۱۸۷-۱۶۱.
- سیّد نژاد، سیدباقر، (۱۳۹۰)، «رویکرد شناسی فلسفی و معرفتی جریان سلفی‌گری»، *فلسفه دین*، ش ۱۱، صص، ۱۶۰-۱۳۱.
- شاکرین، حمیدرضا، (۱۳۸۴)، *سکولاریسم*، تهران: کانون اندیشه جوان.
- عابدی، احمد، (۱۳۹۰)، *توحید و شرک در نگاه شیعه و وهابیت (بررسی و نقد افترائات دکتر قفاری بر مذهب شیعه)*، تهران: نشر مشعر.
- عابدی، احمد و لک زایی، رضا، (۱۳۸۷)، شناخت شناسی در منظر امام خمینی، *فصلنامه متین*، شماره ۴۱، صص، ۱۲۶-۱۱۰.
- عبدالرازق، علی، (۱۳۸۰)، *اسلام و مبانی قدرت*، ترجمه امیر رضایی تهران: قصیده سرا. ترجمه امیررضایی.

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

- فرمانیان، مهدی، (۱۳۸۸) *مبانی سلفیه*، قم: تربیت مدرس قم.
- قطب، سید محمد، (بی تا)، *جاهلیت قرن بیستم*، بی جا.
- لک، غلامرضا، (۱۳۸۲)، *«کتاب نقد»*، ش ۲۶ و ۲۷.
- ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۸)، *معنویت: گوهر ادیان (۱)، سنت و سکولاریسم*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- موثقی، سیداحمد، (۱۳۸۰)، *سید جمال الدین اسد آبادی، مصلحی متفکر و سیاستمدار*، قم: بوستان کتاب.
- میرعبدلی، محمد و خراسانی، رضا، (۱۳۹۸)، «آینده‌پژوهی جریان‌های سلفی-تکفیری در دوره پساداعش»، *فصلنامه پژوهشهای سیاسی جهان اسلام*، سال ۹ شماره ۱، صص ۵۷-۲۹.
- نبوی، سیدعبدالامیر و نجات سیدعلی، (۱۳۹۳)، «جریان شناسی گروه‌های نوسلفی سوریه بر اساس تحلیل گفتمان»، *فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام*، سال ۴، شماره ۴، صص، ۱۲۹-۱۶۲.
- نصر حامد ابوزید، (۱۳۸۱)، *نقد گفتمان دینی*، مترجمان، حسن یوسفی اشکوری، محمد جواهر کلام، تهران: یادآوران.
- نوروزی، محمد جواد، (۱۳۹۰)، *نقد و ارزیابی عرفی‌گرایی در جمهوری اسلامی ایران*، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- هاشمی، سیدحسین، (۱۳۷۹)، «ظهر و بطن قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۲۱ و ۲۲.
- همیلتون، ملکم، (۱۳۷۷)، *جامعه شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: بی جا.
- هوشنگی، حسین، (۱۳۹۱)، «زمینه‌های اجتماعی رشد بنیادگرایی و سلف‌گرایی در عصر مدرن در جهان اسلام، در بنیادگرایی و سلفیه»، *پایگاه وهابیت‌پژوهی و جریان سلفی*.

ب. عربی:

- حِلمی، مصطفی، (۲۰۰۵)، *قواعد المنهج السلفی فی الفکر الاسلامی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
ترکی، عبدالله بن محسن، (۱۴۱۷)، *مجمل اعتقاد ائمة السلف، المملکة العربیة السعودیة*، وزارة الشؤون الاسلامیة والاوقاف والدعوة والارشاد.
- عبده، محمد، (۱۹۹۶)، *رسالة التوحید*، بی جا: مطابع دار الکتاب العربی.
- قطب، ابراهیم حسین، (۱۹۷۳)، *معالم فی الطریق*، القاهره: دار الشروق.
عبدالله، عزام، (بی تا)، *اعلان الجهاد*، بی جا.
- قفاری، ناصر، (۲۰۰۹)، *اصول مذهب الشیعة الامامیة عرض و نقد*، ج ۲، قم: مؤسسة ولی العصر علیه‌السلام للدراسات الإسلامیة.
- معاش، مهدی، (۲۰۰۶)، *الوهابیة بمنظار الحقیقة*، لبنان: مؤسسة الباقر.

ج. انگلیسی:

- Carapico, S. (2005). Killing Live 8, Noisily: The G-8, Liberal Dissent and the London Bombings. *Bulletin of the Association of Concerned Africa Scholars*, 71, 8.

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]

- Outhwaite, W., & Bottomore, T. (1993). *Twentieth-Century Social Thought*. London: Blackwell.

- Van Der Veer, P., & Lehmann, H. (Eds.). (1999). *Nation and religion: perspectives on Europe and Asia*. Princeton University Press.

به این مقاله این‌گونه ارجاع دهید: DOI:۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۰۹۰۴۰۶

نوروزی، محمد جواد؛ اسلامی، محسن؛ اسلامی، مهدی (۱۳۹۸)، «مبانی نظریه اسلام سیاسی امام خمینی ره در مقایسه با نظریه‌های رقیب اسلام سلفی و سکولار»، *فصلنامهٔ پژوهشهای سیاسی جهان اسلام*، س۹، ش۴، زمستان ۹۸، صص ۱۴۰-۱۱۹.

[Downloaded from mail.priw.ir on 2026-09-26]