

## ساختار سیاسی مردم‌سالاری دینی در جوامع چندفرهنگی

منوچهر محمدی / دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تهران

محسن رضوانی / دانشیار گروه علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

moballeggh@yahoo.com

حفیظ‌الله مبلغ / کارشناسی ارشد علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۱۹

### چکیده

نسخه رایج مردم‌سالاری دینی مبتنی بر رأی اکثریت، مناسب جوامع چندفرهنگی نیست؛ بلکه به نسخه خاصی از مردم‌سالاری دینی نیاز است تا بتواند عدالت و امنیت در این جوامع را فراهم کند. پرسش این است که چه ساختار سیاسی‌ای مناسب چنین جوامعی است؟ تحقیق پیش‌رو با استفاده از روش توصیفی و تجویزی و بر مبنای اصول و مؤلفه‌های اصلی مردم‌سالاری دینی، مانند عدالت اجتماعی، کثرت‌گرایی سیاسی، مقبولیت مردمی، حاکمیت قوانین دینی، و نظارت بر قدرت، ساختار خاصی را در چهار حوزه سرزمینی، تقنینی، اداری و قضایی برای این جوامع پیشنهاد می‌کند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که نظام فدرال با ساختار اداری دورکنی مرکب از رئیس‌جمهور منتخب مردم و نخست‌وزیر منتخب پارلمان و توزیع تناسبی قدرت و مزایا در سطوح مختلف، همراه با ساختار تک‌مجلسی مبتنی بر نظام انتخاباتی تناسبی که در آن قوانین دینی حاکم باشد، همراه با نظارت یک نهاد دینی بر روند قانون‌گذاری و ساختار قضایی مبتنی بر استقلال قضایی در احوال شخصیه، استفاده از دادگاه‌های مستقل، تقویت نهادهای حقوق بشری و استفاده از قوانین پذیرفته‌شده حقوق بشر و حقوق بشر اسلامی، مناسب‌ترین ساختار در جوامع چندفرهنگی است.

**کلیدواژه‌ها:** مردم‌سالاری دینی، جوامع چندفرهنگی، ساختار سیاسی، دموکراسی چندقومی، توزیع قدرت.

مردم‌سالاری به‌عنوان شکلی از نظام سیاسی که در آن مردم به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در تصمیم‌گیری و اداره کشورشان مشارکت دارند، سابقه طولانی در تاریخ سیاسی بشر دارد؛ اما سابقه آن در جهان اسلام، به دوره مشروطه‌خواهی در کشورهای اسلامی و پیروزی انقلاب اسلامی در ایران برمی‌گردد. مردم‌سالاری ترجمه فارسی کلمه «دموکراسی» است که تعریف اصلی آن عبارت است از «حاکمیت مردم». این واژه از واژه یونانی *democratia* گرفته شده که از دو واژه *demos* (مردم) و *cratos* (قدرت یا حکومت) تشکیل یافته است (بیات، ۱۳۷۶، ص ۲۷۰). این تعریف به‌عنوان تعریف لغوی برای دموکراسی در نظر گرفته شده و تعاریف مختلف اصطلاحی نیز از مردم‌سالاری (ر.ک: شومپیتر، ۱۳۷۵، ص ۳۱۰؛ هانتینگتون، ۱۳۷۳، ص ۸) و مردم‌سالاری دینی (ر.ک: مصباح یزدی و نوروزی، ۱۳۸۷، ص ۵۲؛ وحیدی‌منش، ۱۳۸۴، ص ۴۵) بیان شده است که برای رعایت اختصار و به‌دلیل عدم توافق صاحب‌نظران بر یک تعریف واحد، از ذکر آن خودداری می‌کنیم؛ اما منظور ما از مردم‌سالاری دینی، شکلی از نظام سیاسی است که مردم در چهارچوب احکام الهی و قوانین شرعی در سرنوشت خود مؤثرند و هیئت حاکمه آن طبق قوانین دینی از طرف مردم انتخاب می‌شوند (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۴).

از خصوصیات مردم‌سالاری به‌عنوان یک روش حکومت‌داری، انعطاف و سازگاری با رویکردهای مختلف فکری و ایدئولوژی‌های گوناگون است؛ به‌طوری‌که با مفاهیم گوناگونی قابل جمع است. این ویژگی باعث شده است که اندیشمندان مسلمان مردم‌سالاری را ظرف مناسبی برای نظام سیاسی خود بیابند و ساختار نظام سیاسی زمانه خویش را با حفظ ارزش‌های دینی، بر اساس آن پایه‌ریزی کنند یا این ساختار را برای نظام سیاسی خویش پیشنهاد دهند. این تغییرات، از سوی دیگر، محصول ویژگی‌های نظام معرفتی مسلمانان است که ابتدا و اتکایش بر نصوص دینی است؛ ولی از ساختارها و قالب‌های مناسب بشری استفاده می‌کند. به هر صورت، این الگو با جرح و تعدیل‌هایی ساختار پذیرفته‌شده و مورد حمایت اکثر اندیشمندان مسلمان بوده و از اقبال عمومی برخوردار است.

با این همه، مردم‌سالاری به‌طور عام و مردم‌سالاری دینی به‌طور خاص، در مرحله اجرایی شدن در جوامع مختلف با چالش‌های گوناگونی مواجه است. یکی از چالش‌هایی که در روند اجرایی شدن مردم‌سالاری وجود دارد، تنوع فرهنگی است. در برخی جوامع که تفاوت‌های فرهنگی، معیار اصلی وفاداری‌ها و تنها مسیر برای رسیدن به مطالبات سیاسی و مشارکت در قدرت سیاسی به‌شمار می‌رود و شکاف‌های اجتماعی فعال در آنها وجود دارد، ممکن است مردم‌سالاری نه‌تنها باعث مشارکت، برابری و امنیت نشود، بلکه زمینه‌ساز تبعیض، نابرابری و بی‌عدالتی ساختاری و پایدار و در نتیجه باعث درگیری‌ها و ستیزه‌جویی‌های قومی و فرقه‌ای گردد.

با توجه به مطالب یادشده و نبود ادبیات لازم در این زمینه، لازم است الگوی مناسبی از نظام سیاسی برای چنین جوامعی طراحی شود تا از تبعیض، بی‌عدالتی و ناامنی جلوگیری کند و زمینه‌های تأمین عدالت و امنیت در این جوامع را فراهم نماید. حال، راه‌حل اساسی برای این مشکل چیست و ساختار سیاسی مناسبی که بتواند بر این

مشکل فائق آید کدام است؟ تحقیق پیش‌رو می‌کوشد با استفاده از منابع دینی و تجربیات بشری و بر اساس اصول و مؤلفه‌های اصلی مردم‌سالاری دینی، راه‌حل مناسبی برای آن در چهارچوب مردم‌سالاری دینی بجوید.

## ۱. مؤلفه‌های مردم‌سالاری دینی

از آنجاکه این پژوهش درباره‌ی الگوی خاصی از مردم‌سالاری، یعنی مردم‌سالاری دینی در جوامع چندفرهنگی است، لازم است ابتدا مؤلفه‌های مردم‌سالاری دینی معرفی گردد؛ سپس به طرح ساختار مناسب جوامع یادشده بر اساس این مؤلفه‌ها پرداخته شود. از عناصری مانند حاکمیت قوانین دینی، عدالت‌محوری، قانونمندی، تکثر سیاسی، نظارت بر قدرت، پذیرش رهبری با شرایط خاص، استقلال و آزادی (ر.ک: مصباح‌یزدی و نوروزی، ۱۳۸۷، ص ۵۹-۶۹؛ جواد آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۱؛ کمالی‌اردکانی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۸) به‌عنوان مؤلفه‌های مردم‌سالاری دینی یاد شده است که ما با ذکر برخی از این مؤلفه‌ها که ارتباط بیشتری با جوامع چندفرهنگی دارند، بحث را ادامه می‌دهیم.

### ۱-۱. حاکمیت قوانین دینی

بر اساس هستی‌شناسی دینی، همه‌ی موجودات عالم از جمله انسان، هستی خود را از خداوند می‌گیرند. وجود خداوند در ادیان توحیدی، از جمله اسلام، ملازم است با توحید. به همین دلیل، اصل اولی دین به‌شمار می‌رود. توحید مراتبی دارد؛ مانند توحید ذاتی، توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت تکوینی، توحید در ربوبیت تشریحی و توحید در الوهیت که مباحث حکومت و مردم‌سالاری دینی در مرتبه‌ی توحید در ربوبیت تشریحی قرار می‌گیرد. از دیدگاه نظری، ما معتقدیم نخستین حقی که انسان باید در زندگی رعایت کند، حق خداست و بالاترین حق خدا بر انسان‌ها، حق ربوبیت تشریحی است. ربوبیت تشریحی این است که هرچه خدا دستور بدهد، برای انسان واجب‌الاجراست و سرپیچی از احکام و قوانین الهی، تضییع حق ربوبیت الهی است و انکار و معتبر ندانستن آن نوعی شرک است. بنابراین، حاکمیت قوانین دینی یکی از اصول اساسی مردم‌سالاری دینی است و بدون آن نمی‌توان مدعی دینی بودن حکومت بود (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۱۸۱-۱۸۲).

### ۱-۲. عدالت‌محوری

عدالت در نظام ارزشی اسلام جایگاه ویژه‌ای دارد و در ادبیات دینی در موارد زیادی با عنوان‌های مختلف مانند عدل، قسط (حدید: ۲۵)، حق (ص: ۲۶)، انصاف و مساوات از آن یاد شده است. معانی و تعاریف مختلفی از عدالت ارائه شده است؛ ولی در منابع دینی و نزد اندیشمندان اسلامی دو تعریف مهم از عدالت نسبت به اجتماع شهرت بیشتری دارند. این دو تعریف عبارت‌اند از:

اول، «اعطاء كُلِّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ» (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۴۲)؛ دادن هر صاحب حقی حقش را؛ و ایفای اهلیت و رعایت استحقاق‌ها و نفی تبعیض و عدم ترداد با برابری مطلق.

دوم، «وَضَعُ كُلِّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِهِ» (ر.ک: نهج‌البلاغه، قصار ۴۳۷)؛ قرار دادن هر چیزی در جای خودش.

این دو تعریف که برگرفته از احادیث ائمه معصوم‌اند، به اهلیت و استحقاق اشاره دارند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۸۴؛ عمیدزنجانی، ۱۳۸۸، ص ۱۳-۱۴). با این حال، تعریف عدالت به معنای برابری در خیرات مشترک نیز از چشم اندیشمندان اسلامی به دور نمانده است و برخی مانند *فارابی* و *خواجه نصیر تقسیم مساوی خیرات مشترک عمومی* را شرط اصلی عدالت دانسته‌اند (فارابی، ۱۳۸۲، ص ۶۲؛ طوسی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۷). بررسی جامع معنای عدالت در اندیشه اندیشمندان مسلمان نشان می‌دهد که آنها به جنبه‌های مختلف عدالت توجه داشته‌اند. اسلام ضمن توجه کلی به مقوله عدالت، به انحای مختلف، عدالت چندفرهنگی را نیز مورد توجه قرار داده است. برابری افراد و اقوام، نکوهش تبعیض و بی‌عدالتی درباره اقوام، گروه‌ها و اقلیت‌های اجتماعی، و توزیع مزایا بر اساس تنوع قومی، برخی از موضوعاتی است که اسلام در این حوزه به آن توجه کرده است.

در برخی از آیات، عدالت به‌عنوان هدف پیامبران در نظر گرفته شده است. قرآن کریم می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم به عدالت قیام کنند. منابع اسلامی بر برابری اقوام نیز اشاره دارند و از این جهت هیچ‌گونه تبعیضی بین اقوام، نژادها و ملیت‌ها وجود ندارد. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «النَّاسُ كَأَسْنَانِ الْمَشْطِ سَوَاءٌ» (ابن‌بابویه قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۷۹)؛ مردم مانند دندان‌های شانه برابرنند. اسلام برای تمام اقوام فرصت‌های مساوی قائل شده و هیچ قومی را بر قوم دیگر ترجیح نداده است. پیامبر اکرم ﷺ به‌صراحت می‌فرماید: «وَلَيْسَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ فَضْلٌ إِلَّا بِالتَّقْوَى»؛ و هیچ برتری برای عرب بر عجم نیست، مگر به تقوا (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۳، ص ۳۴۸).

آیه ۱۳ سوره حجرات بر برابری افراد و اقوام ضمن مطلوبیت تفاوت‌ها دلالت دارد و هر نوع فضیلت و برتری اقوام و قبایل را رد می‌کند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و سپس شما را گروه‌گروه و به‌صورت قبیله‌ها قرار دادیم تا همدیگر را بشناسید. همانا گرامی‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شماست.

اسلام علاوه بر بیانات کلی درباره توزیع عادلانه مزایا، در زمینه توزیع آن بر مبنای قومی، دستور خاص نیز دارد. قرآن کریم درباره فرو فرستادن آب و تقسیم عادلانه آن بین اقوام و قبایل بنی‌اسرائیل می‌فرماید: «وَقَطَعْنَا لَهُمْ آيَاتِنَا فِي يَوْمٍ يُغِيثُ الْغَمَّ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنْ اضْرِبْ بِصَاحِكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ» (اعراف: ۱۶۰). بنی‌اسرائیل را به دوازده گروه تقسیم کردیم؛ و چون قوم موسی از او آب خواستند، به او وحی کردیم که عصایت را بر سنگ بزن. از آن سنگ دوازده چشمه روان شد و هر گروه آب‌شخور خویش را بشناخت.

به‌نظر مفسران، تقسیم آب به‌دلیل مشاجره‌ای بود که بنی‌اسرائیل با یکدیگر داشته‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۳۷۱). ادامه آیه ۶۰ سوره بقره که در همین زمینه است، ضمن تأیید نظر مفسران درباره مشاجره، مضمون توزیع

عادلانه را به سایر مزایا نیز توسعه می‌دهد؛ آنجا که می‌فرماید: «كُلُوا وَ اشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَ لَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ»؛ از روزی خدا بخورید و بیاشامید و در روی زمین به فساد سرکشی نکنید. این توسعه بر اساس برخی تفاسیر که با استفاده از روایات، جوشش غذا را به این چشمه‌ها نسبت داده‌اند و کلمه «کلوا» را اشاره به آن دانسته‌اند، صراحت بیشتری پیدا می‌کند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۷؛ سلطان‌علی‌شاه، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۰-۷۱).

این آیات شریفه، گرچه درباره توزیع آب، و طبق برخی از تفاسیر توزیع آب و غذا و تقسیم آن بر مبنای قومی میان طوایف بنی‌اسرائیل است، اما از آنجا که ملاک اصلی، حل اختلافات قومی است، نه آب و قوم بنی‌اسرائیل، از باب تنقیح مناط می‌توان به موارد دیگر نیز سرایت داد و نتیجه گرفت: در هر جایی که درباره مزیتی از مزایا اختلاف در گرفت، می‌توان به تقسیم عادلانه آن پرداخت؛ ضمن اینکه ذیل آیه دوم، به توسعه توزیع برابر به تمام نعمت‌ها اشاره دارد. از جمله این مزایا که بیش از همه مورد اختلاف قرار می‌گیرد، قدرت و مزایای اقتصادی است که در صورت اختلاف، تا جایی که ممکن است، باید توزیع شود. این توسعه، در صورت پذیرش برخی از تفاسیر مبنی بر اینکه مدیریت هر یک از گروه‌های دوازده‌گانه بنی‌اسرائیل به یکی از اسباط یعقوب علیه السلام داده شده بود، بیشتر تقویت می‌شود (ر.ک: جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۸۵).

بررسی آیات و روایات یادشده نشانگر آن است که اسلام نه تنها درصد حذف تفاوت‌های فرهنگی نیست، بلکه تفاوت‌های فرهنگی را نشانه عظمت پروردگار عالم می‌داند (حجرات: ۱۳؛ روم: ۲۲). اسلام ضمن حفظ تفاوت‌های فرهنگی، به برابری و رفتار یکسان با فرهنگ‌های متفاوت توصیه می‌کند (ابن‌بابویه قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۷۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۳، ص ۳۴۸). بنابراین ثابت می‌شود که ساختار نظام اسلامی به گونه‌ای است که اقوام در آن فرصت‌های برابر دارند و از این جهت تبعیضی بین آنها نیست. همچنین در شرایطی که مزایای اجتماعی سبب اختلاف اقوام و قبایل شود، به توزیع عادلانه آن بین اقوام نیز می‌پردازد. از محتوای آخرین آیه به این نتیجه می‌رسیم که خداوند، هم تکرر فرهنگی یعنی قطعه‌قطعه کردن قوم بنی‌اسرائیل به سبب اختلافی که بر سر مزایا داشتند و هم توزیع مزایا را به خود نسبت می‌دهد. این امر نشان می‌دهد که در صورت اختلاف بین اقوام، توزیع عادلانه قدرت و مزایا بین اقوام و قبایل برای اجرای عدالت، الزامی و ضروری است.

آنچه تاکنون بیان شد، مربوط به تفاوت‌های فرهنگی ناشی از قومیت، زبان، نژاد و... بود؛ اما در زمینه تفاوت‌های فرهنگی ناشی از عقاید دینی، تفاوت‌هایی بین مسلمانان و پیروان دیگر ادیان وجود دارد و سیاست اسلامی بر عدم سلطه کفار بر مسلمین (نساء: ۱۴۱) و تفاوت میان آنها پایه‌ریزی شده است؛ ولی در عین حال حقوق آنها تضمین شده و با آنها نیز به عدالت رفتار می‌شود. قرآن کریم می‌فرماید: «وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ» (مائده: ۴۲)؛ و اگر میان آنها (اهل کتاب) داوری کنی، با عدالت داوری کن. خداوند در آیه دیگر می‌فرماید: «وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (مائده: ۸)؛ دشمنی با جمعیتی، شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند! عدالت کنید، که به پرهیزگاری نزدیک‌تر است. بنابراین، اصل عدالت درباره غیرمسلمانان نیز جاری است.

### ۳-۱. تکثرگرایی سیاسی در عین وحدت

تنوع و تکثر در حوزه‌های مختلف معرفتی، دینی و سیاسی مطرح است. جدا از ملاحظات آنکه در حوزه تکثرگرایی معرفتی و دینی وجود دارد و بیشتر اندیشمندان اسلامی با آن مخالفت کرده‌اند، در حوزه اجتماعی و سیاسی، تکثرگرایی امر پذیرفته شده‌ای است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۵). بر اساس آیات قرآن، تکثر سیاسی در عین وحدت، در سه حوزه مورد پذیرش است:

الف) حوزه داخلی: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات: ۱۰)؛ مؤمنان برادر یکدیگرند.

ب) حوزه بین‌الادیانی: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» (آل عمران: ۶۴)؛ بگو: ای اهل کتاب! بیایید به‌سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است.

ج) حوزه بین‌المللی: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُوا فِي الدِّينِ وَ لَمْ يَخْرُجُوا مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ»؛ (ممتحنه: ۸)؛ خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت درباره کسانی که در راه دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند، نهی نمی‌کند.

از این رو هر انسانی می‌تواند حقوق جهانی خود را از انسان دیگر استیفا کند و در زیر چتر عدل و مساوات در برابر قانون جامع، حیات امن و به‌دور از تنش و چالش داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۱).

به‌لحاظ نوع تکثر نیز انواع ذیل مورد پذیرش دین‌اند:

تکثر جنسیتی: «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى» (حجرات: ۱۳)؛ ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم.

تکثر زبانی و نژادی: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ» (روم: ۲۲)؛ و از آیات او آفرینش آسمان‌ها و زمین، و تفاوت زبان‌ها و رنگ‌های شماست.

تکثر قومی و قبیله‌ای: «وَوَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ» (حجرات: ۱۳)؛ و سپس شما را گروه‌گروه و به‌صورت قبیله‌ها قرار دادیم.

بر این اساس، دین ضمن پذیرش تکثر در حوزه‌های مختلف جنسیتی، زبانی، قومی و قبیله‌ای، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را در سه سطح درون‌دینی، بین‌الادیانی و برون‌دینی و جهانی می‌پذیرد و به همبستگی و وحدت در ضمن حفظ تنوع و تکثر توصیه می‌کند. بنابراین، تکثر در عین وحدت، یکی از مؤلفه‌های اصلی مردم‌سالاری دینی به‌شمار می‌رود.

### ۴-۱. مقبولیت مردمی

یکی از مؤلفه‌های مهم مردم‌سالاری، نقش مردم در روند تصمیم‌گیری‌های سیاسی است. اهمیت این امر در حدی است که برخی آن را رکن اصلی تعریف مردم‌سالاری دانسته‌اند (کوهن، ۱۳۷۳، ص ۲۱-۲۲). با این همه، بین نقش مردم در مردم‌سالاری غیردینی با مردم‌سالاری دینی تفاوت مهمی وجود دارد؛ در نظام‌های دموکراتیک، مردم مبنای مشروعیت نظام سیاسی در نظر گرفته می‌شوند؛ اما دست‌کم در برخی قرائت‌های مردم‌سالاری دینی

(نظریه انتصاب)، مردم نقش مشروعیت بخشی به نظام را ندارند و مشروعیت نظام از دستورات الهی سرچشمه می‌گیرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۶۵-۶۶؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۴-۴۵).

پرسی که در اینجا پیش می‌آید، این است که اگر مردم در مشروعیت نظام نقشی ندارند، آیا این امر به معنای نادیده گرفتن نقش مردم در حکومت نیست؟ اگر این پرسش بی‌پاسخ بماند، بدان معناست که مفهوم مردم‌سالاری دینی دچار پارادوکس مفهومی است؛ زیرا مردم‌سالاری‌ای که مردم در آن نقش نداشته باشند، مردم‌سالاری نخواهد بود.

پاسخ این پرسش آن است که گرچه به لحاظ نظری نقش مردم در دو نوع حکومت، متفاوت به نظر می‌رسد، اما در عمل تفاوت زیادی وجود ندارد؛ زیرا مفروض مردم‌سالاری دینی در باب رضایت مردم و مقبولیت مردمی، آن است که فعلیت حکومت دینی بستگی به وجود این مقوله دارد و بدون نظر موافق مردم، حاکمیتی تحقق نخواهد یافت؛ حتی در مورد حکومت امامان معصوم علیهم‌السلام (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۵۶-۶۲). بنابراین، مقبولیت مردمی یکی از مؤلفه‌های اصلی مردم‌سالاری دینی به‌شمار می‌آید.

## ۵-۱. نظارت بر قدرت

سوءاستفاده از قدرت همواره وجود داشته و دارد؛ از این رو قدرت نیازمند نظارت است. اسلام علاوه بر مشروط نمودن حاکم به شرایط خاص و کنترل درونی قدرت، راه‌های مختلف نهادی و عمومی برای کنترل بیرونی قدرت نیز در نظر گرفته است. به لحاظ رسمی، در اسلام نهاد حسبه و ولایت مظالم وجود دارد که وظیفه آن علاوه بر نظارت عمومی بر جامعه، نظارت بر نهادها و مقامات رسمی بلندپایه، از جمله دستگاه قضا یا مقاماتی که قاضی توان رسیدگی به آن را ندارد، می‌باشد (ر.ک: ماوردی، بی‌تا، ص ۲۴۶؛ ربیع، ۱۳۸۰، ص ۱۷۸؛ صرامی، ۱۳۷۷، ص ۳۱)؛ و به لحاظ نظارت عمومی، آموزه امر به معروف و نهی از منکر وجود دارد که به صورت فردی و گروهی مردم می‌توانند قدرت را کنترل کنند. قرآن کریم می‌فرماید: «فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفُسَادِ فِي الْأَرْضِ» (هود: ۱۱۶)؛ چرا در قرن‌های گذشته و قبل از شما مردمانی نبودند که جلوی فساد بر زمین را بگیرند؟ در آیه دیگر می‌فرماید: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: ۱۰۴)؛ باید گروهی در بین شما باشند تا مردم را به خوبی‌ها دعوت کنند و به کارهای پسندیده فرمان دهند و از کارهای زشت بازدارند. حضرت علی علیه‌السلام نیز در مورد نظارت مردم بر حکومت خویش می‌فرماید: از من کناره مجوید... و شنیدن حق را بر من سنگین مپندارید...؛ چه آن کس که شنیدن سخن حق بر او گران افتد و نمودن عدالت بر وی دشوار بود، کار به حق و عدالت کردن بر او دشوارتر است (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶). بنابراین، نظارت بر قدرت، یکی از اصول مهم مردم‌سالاری دینی به‌شمار می‌آید. اکنون با توجه به مؤلفه‌های موجود در مردم‌سالاری دینی و با استفاده از تجارب بشری درباره جوامع چندفرهنگی، به مهندسی ساختار سیاسی در این جوامع می‌پردازیم.

**مهندسی ساختار سیاسی مردم‌سالاری دینی در جوامع چندفرهنگی**

چندفرهنگی بودن جوامع را ناشی از دو عامل اساسی می‌دانند: همزیستی ملیت‌های مختلف در سرزمین واحد؛ و مهاجرت گروه‌های اجتماعی به کشورهای دیگر (کمیلیکا، ۱۳۹۵، ص ۳۱-۴۰). با توجه به این دو عامل، مطالبات عدالت‌طلبانه در این جوامع نیز به صورت‌های مختلفی مانند داشتن حق شهروندی، معافیت از برخی قوانین، حق مشارکت سیاسی، حق خودمختاری و... مطرح می‌شود (فابر، ۱۳۹۰، ص ۱۱۴-۱۱۵). معمولاً مطالبات مهاجران از نوع داشتن حق شهروندی، معافیت از برخی قوانین و مشارکت سیاسی است؛ در حالی که مطالبات گروه‌های ملی، علاوه بر حقوق شهروندی، غالباً از نوع خودمختاری یا مشارکت بیشتر در قدرت سیاسی است. بحث ما در نوشتار پیش‌رو، دربارهٔ گروه‌های ملی است که مطالباتشان از نوع دوم است و نیازمند طراحی ساختار سیاسی خاص‌اند.

به‌لحاظ دینی، دین ساختار سیاسی خاصی را تجویز نکرده و به ذکر معیارهای کلی بسنده کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۶). بنابراین در امور متغیر، انسان می‌تواند بر اساس اصول اراده، اختیار، مسئولیت و خردورزی، برای بهینه‌سازی زندگی خود برنامه‌ریزی کند و ضوابط، معیارها، ارزش‌ها و احکام دینی را مورد توجه قرار دهد. در مواردی که حکمی نیامده است، آزادیم تا به‌یاری عقل جمعی و مشورت عمل کنیم. تنها شرط آن، عدم مغایرت با احکام شرع است (سید باقری، ۱۳۸۸، ص ۲۲۷-۲۲۸). با عنایت به این امر، می‌توانیم از تجربیات تاریخی و تجربیات جوامع دیگر در زمینهٔ طراحی نظام سیاسی خود استفاده کرده، ساختاری طراحی کنیم که عدالت و امنیت در جوامع چندفرهنگی را به ارمغان آورد. لکن چنان‌که قبلاً بحث کردیم، مردم‌سالاری دینی مؤلفه‌هایی دارد که باید در طراحی نظام سیاسی در جوامع چندفرهنگی مورد توجه قرار گیرند. با عنایت به این مؤلفه‌ها، در ادامه، ساختار سیاسی مردم‌سالاری دینی در جوامع چندفرهنگی را در چهار حوزهٔ سرزمینی، قانون‌گذاری، اجرایی و قضایی بررسی می‌کنیم.

**۱-۲. ساختار سرزمینی**

تقسیمات سرزمینی قدرت، علاوه بر واگذاری سادهٔ قدرت، تأثیرات مهمی بر روند صلح، توزیع منابع و جلوگیری از جدایی‌طلبی در جوامع چندفرهنگی دارد. در میان الگوهای متنوع تقسیم سرزمینی، گسترده‌ترین تحلیل‌ها بر روی فدرالیسم صورت گرفته است؛ چراکه تأثیرات مهارکنندهٔ بالقوه‌ای بر روی درگیری‌های قومی دارد. فدرالیسم را می‌توان مجموعه‌ای از طرز تفکرها، ارزش‌ها و جهان‌بینی‌ها دانست که بیان‌کنندهٔ فلسفه‌ای براساس حفظ گوناگونی در عین وحدت و یگانگی است (خوبروی پاک، ۱۳۷۷، ص ۲۴). بنابراین، ساختار فدرال برای جوامع چندفرهنگی، به‌دلیل حفظ تنوع در عین وحدت، مورد پذیرش قرار گرفته است.

به‌لحاظ تقسیمات سرزمینی، موافقان مردم‌سالاری در جوامع چندفرهنگی، پیشنهادهای مختلفی ارائه کرده‌اند: رویکرد انجمنی بر فدرالیسم قومی تأکید دارد؛ در حالی که رویکرد همگرایی در کشورهای کوچک نظام متمرکز، و در کشورهای بزرگ فدرالیسم غیرقومی را پیشنهاد می‌کند (لیجفارت، ۱۳۸۳، ص ۶۸۲). به‌نظر می‌رسد ساختار فدرال



جریان توزیع قدرت در جوامع چندفرهنگی را بهتر از ساختار متمرکز مدیریت می‌کند؛ به شرط اینکه گروه‌های قومی وابستگی‌های فرهنگی در بیرون از مرزهای خود نداشته باشند؛ زیرا در این صورت، خطر تجزیه و دخالت خارجی در امور کشور وجود دارد. بنابراین بر اساس اصل عدالت توزیعی و تکتگرایی سیاسی، نظام فدرال مناسب‌تر از نظام‌های بدیل در جوامع چندفرهنگی است؛ زیرا ضمن اینکه اختلافات فرهنگی را به کمترین می‌رساند و از تجزیه کشور جلوگیری می‌کند، جریان توزیع قدرت و مزایا را نیز تسهیل می‌نماید.

## ۲-۲. ساختار تقنینی

بحث در ساختار تقنینی در جوامع چندفرهنگی را در سه حوزه منبع قانون، نهاد قانون‌گذاری و نظام انتخاباتی بررسی می‌کنیم.

### ۲-۱-۲. منبع قانون

یکی از مؤلفه‌های اصلی مردم‌سالاری به‌طور عام و مردم‌سالاری دینی به‌طور خاص، حاکمیت قانون است. این امر تا جایی اهمیت دارد که برخی مانند ژان ژاک روسو مردم‌سالاری را حاکمیت قانون می‌داند (روسو، ۱۳۶۹، ص ۴۶). اکثر طرفداران دموکراسی حق قانون‌گذاری را به مردم داده‌اند؛ ولی از آنجا که انسان‌ها در قانون‌گذاری همیشه جانبدارانه عمل می‌کنند، راه‌حلی برای قانون‌گذاری بی‌طرفانه در نظر گرفته شده است. جان رالز قانون‌گذاری فرضی پشت پرده جهل را - که در آن قانون‌گذاران از سرنوشت خود بی‌خبرند - راه‌حل بی‌طرفی در قانون‌گذاری دانسته است (رالز، ۱۳۸۷، ص ۲۱۷-۲۱۸)؛ اما روسو قانون‌گذار را نوعی خدای فرضی می‌داند. به نظر او، قانون‌گذار زمام‌دار نیست و عضو هیئت حاکمه هم نباید باشد. مقام قانون‌گذار مقام خاص و عالی است که با قلمرو مادی انسان‌ها رابطه‌ای ندارد؛ بنابراین فقط خدایان می‌توانند آن گونه که باید و شاید به مردم قانون عرضه دارند. به نظر روسو منافع عمومی و اراده عمومی، غیر از اراده همگان و خواست و اراده تک‌تک افراد است. او معتقد است که عموم مردم به منافع عمومی که لازمه قوانین خوب است، توجه ندارند و به منافع شخصی توجه دارند. قانون‌گذار برای تمیز دادن قوانین و حکومت خوب نمی‌تواند از قدرت استدلال استفاده کند. از این رو برای متقاعد کردن مردم، یا باید یک نوع ایمان تعبدی در آنها ایجاد نماید یا روح بزرگی داشته باشد که بتواند صدق مأموریت آسمانی او را برای خلق ثابت کند (روسو، ۱۳۶۹، ص ۴۹-۵۱). این اظهارات نشان می‌دهند که بی‌طرفی شرط اصلی در تعیین اصول عدالت و قانون‌گذاری است.

همان‌گونه که از اظهارات این دو فیلسوف برجسته غربی برمی‌آید، اگر بی‌طرفی شرط اصلی در قانون‌گذاری باشد، این شرط به بهترین وجه در قوانین دینی وجود دارد و به تصور یک خدای فرضی هم نیاز نیست؛ زیرا در ادیان الهی، از جمله اسلام، وجود خدای واقعی مفروض اصلی دینداران است و بر اساس نظر همه علمای اسلام، در نظام اسلامی قوانین دینی حاکم است. آیات زیادی بر این امر دلالت دارد که در اینجا به برخی از آنها اشاره

می‌کنیم. قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ...» (انعام: ۵۷)؛ حکم و فرمان، تنها از آنِ خداست. در آیهٔ دیگر می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» (احزاب: ۳۶)؛ هیچ مرد و زن باایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم بدانند، اختیاری (در برابر فرمان خدا) داشته باشد.

دربارهٔ حاکمیت قوانین دینی، بین علمای اسلامی و نظریه‌پردازان مردم‌سالاری دینی اختلاف‌نظر وجود ندارد. همهٔ کسانی که قائل به حکومت دینی هستند، حاکمیت قوانین اسلامی را پذیرفته‌اند. از دید همهٔ اندیشمندان مسلمان، در اسلام منشأ قانون‌گذاری خداوند است و حاکم اسلامی در واقع مجری قوانین الهی است. با توجه به آنچه دربارهٔ بی‌طرفی قانون‌گذار بیان کردیم و با عنایت به اینکه خداوند خالق انسان است و مصلحت او را بهتر از خودش می‌شناسد، حاکمیت قوانین الهی بهترین گزینه برای تمام جوامع، به‌ویژه جوامع چندفرهنگی است؛ زیرا بی‌طرفی در قانون‌گذاری در جوامع چندفرهنگی، اهمیت بیشتری دارد. با این همه، قانون‌گذاری از عوامل انسانی بی‌نیاز نیست و به قانون‌گذار انسانی یا کشف قوانین دینی نیازمندیم. آنچه در قانون‌گذاری در جوامع چندفرهنگی اهمیت دارد، توجه به تکرر فرهنگی در این جوامع است. قانون باید به‌گونه‌ای تدوین شود که قدرت و مزایا بر اساس تنوع فرهنگی جامعه توزیع شود و به هیچ یک از مجموعه‌های فرهنگی ستمی روا داشته نشود. جلوهٔ عملی این توزیع، در دو حوزهٔ قدرت و مزایا تجلی می‌یابد. در حوزهٔ قدرت، قدرت به‌لحاظ قانونی باید به‌گونه‌ای تنظیم شود که مشارکت همهٔ اقوام را در بدنهٔ قدرت تضمین کند و در حوزهٔ مزایا، سیاست‌های عمومی باید به‌گونه‌ای تنظیم شود که تمام اقوام به حقوق فرهنگی خود دست یابند.

جلوهٔ عملی سیاست‌های عمومی در حوزهٔ اقتصادی، بیشتر در قالب محرومیت‌زدایی از مناطق محروم و تخصیص منابع برای این مناطق از طرف دولت انجام می‌شود. ایجاد زمینهٔ اشتغال، ساختن زیرساخت‌های اقتصادی و برخی اقدامات دیگر در جهت تبعیض مثبت به‌نفع گروه‌های محروم، از جملهٔ این اقدامات است. به‌لحاظ فرهنگی، اقداماتی نظیر حمایت‌های قانونی از حقوق گروهی، زبان‌های رسمی چندگانه، فراهم ساختن تحصیلات به زبان ویژهٔ هر گروه، آزادی مناسک مذهبی و آداب و رسوم خاص، دسترسی به رادیو و تلویزیون و دیگر رسانه‌ها، این دلگرمی را به گروه‌های قومی می‌دهد که هویت فرهنگی آنها در چهارچوب نظم چندفرهنگی تضمین می‌شود. راهکار عملی رسیدن به این حقوق، تأسیس نهادها و انجمن‌های اجتماعی‌ای است که توسط خود گروه‌های قومی اداره شود و در واقع نوعی خودمختاری یا فدرالیسم فرهنگی و اشتراکی را در مقابل فدرالیسم سرزمینی به‌وجود می‌آورد (ر.ک: سیسک، ۱۳۷۹، ص ۱۳۵). ساختار تقنینی در جوامع متفرق، در امر قانون‌گذاری باید به موارد یادشده توجه داشته باشد.

اما در مورد حاکمیت قوانین الهی باید به چند نکته توجه کرد: اول اینکه قوانین الهی به کلیات پرداخته است و در بیشتر موارد، وارد جزئیات احکام نشده است. دوم اینکه برخی از مسائل جدید در قوانین دینی وجود ندارند و نیاز

به استنباط دارند. سوم اینکه قوانین برای اجرایی شدن نیاز به تنظیم دارند. بنابراین به یک نهاد قانون‌گذاری نیاز است تا وظیفه کشف قوانین شرعی و قانون‌گذاری در موارد خلأ قانونی را به عهده داشته باشد.

### ۲-۲-۲. نهاد قانون‌گذاری

در زمینه قانون‌گذاری، مفروض نظام‌های مردم‌سالار و دموکراسی نمایندگی، مجلس نمایندگان است. در این نظام، تفکیک قوا یک اصل است و نهاد قانون‌گذاری قوه مستقل از نهاد اجرایی و قضایی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۳۰). به لحاظ ترکیب، نهاد قانون‌گذاری به دو صورت معمول است: نظام‌های دومجلسی مرکب از مجلس نمایندگان و سنا؛ و نظام‌های تک‌مجلسی که فقط مجلس نمایندگان وجود دارد. اعضای مجلس نمایندگان اصولاً انتخابی‌اند؛ درحالی‌که بیشتر یا بخشی از اعضای مجلس سنا انتصابی‌اند. پرسشی که مطرح می‌شود، این است که کدام یک از این دو ساختار برای جوامع چندفرهنگی مناسب‌تر است؟

از آنجاکه در مجلس سنا بخشی از نمایندگان انتصابی‌اند و توسط رئیس‌جمهور یا شبه آن انتخاب می‌شوند و این احتمال وجود دارد که انتخاب این افراد با ملاحظات قومی یا فرقه‌ای انجام شده باشد، نظام تک‌مجلسی بر ساختار دومجلسی ارجحیت دارد؛ زیرا ترکیب مجلس نمایندگان را آرای مردم تعیین می‌کند، نه رئیس‌جمهور؛ ولی از آنجاکه در نظام مردم‌سالاری دینی قوانین دینی حاکم است، تشخیص موافقت یا عدم موافقت قوانین با دین، نیازمند کارشناسان دینی است که بر روند قانون‌گذاری نظارت کنند؛ زیرا نمایندگان مجلس عموماً کارشناسان دینی نیستند. بنابراین ضروری است بر اساس اصل نظارت، نهاد کوچکی از کارشناسان حقوقی و مذهبی مانند شورای نگهبان در ایران وجود داشته باشد تا بر روند قانون‌گذاری و مشروعیت آن نظارت کند؛ لکن بر اساس اصل تکررگرایی سیاسی و اصل عدالت اجتماعی، در ترکیب این شورا در جوامع چندفرهنگی لازم است ترکیب مذهبی و قومی رعایت شود تا هم ملاحظات و نظریه‌های مختلف مذهبی مورد توجه قرار گیرد و هم به لحاظ اجتماعی، شائبه جانبداری از قوم یا مذهب خاص از بین برود. این امر به اعتماد عموم مردم به روند قانون‌گذاری و در نتیجه صلح و امنیت در این جوامع کمک می‌کند.

### ۲-۲-۳. نظام انتخاباتی

گزینه‌ش نوع نظام انتخاباتی در جوامع متفرق نقش عمده‌ای در جلوگیری یا مهار درگیری‌های فرقه‌ای و اجرایی عدالت دارد. یک نظام انتخاباتی مناسب در این جوامع، مهم‌ترین سازوکاری است که گروه‌های درگیر از رهگذر آن می‌توانند یک روند سامان‌بخش درگیری را بپذیرا شوند. مسئله اصلی در جوامع چندفرهنگی و متفرق این است که بهترین نظام انتخاباتی کدام است؟ نظام اکثریتی یا نمایندگی تناسبی؟ این امر روی انتخاب نوع نظام حزبی نیز تأثیر زیادی دارد. معمولاً نظام‌های کثرت‌گرا نظام‌های دوحزبی را ترجیح می‌دهند؛ درحالی‌که نمایندگی تناسبی به نظام‌های چندحزبی مجزا منتهی می‌شود. نظام اکثریتی ساده، مناسب جوامع چندفرهنگی نیست؛ زیرا به دیکتاتوری

اکثریت می‌انجامد و حقوق و مطالبات اقلیت‌های قومی و مذهبی را تأمین نمی‌کند. به دلیل همین نظریه‌های سامان‌بخش درگیری در جوامع متفرق، از نظام‌های نمایندگی تناسبی حمایت کرده‌اند؛ منتها در چگونگی نظام انتخاباتی تناسبی پیشنهادهای مختلفی ارائه شده است. حامیان انجمن‌گرایی، مانند لیجفارت و سیسک، از نظام‌های ساده نمایندگی تناسبی حمایت می‌کنند که به تمام احزاب، متناسب با سهمی که از انتخابات کسب کرده‌اند، اجازه نمایندگی در حکومت را می‌دهد. نظام‌های نمایندگی تناسبی انگیزه‌هایی را فراهم می‌کند تا احزاب اقلیت نیز بتوانند در پارلمان حضور داشته باشند (لیجفارت، ۱۳۸۳، ص ۶۸۲-۶۸۳).

طرفداران رویکرد هم‌گرایی، مانند هورویتر نیز با شرایطی، از نظام نمایندگی تناسبی حمایت می‌کنند؛ اما اهدافی که آنها از نمایندگی تناسبی در نظر دارند، با اهداف طرفداران رویکرد انجمنی متفاوت است. از نظر آنها، نظام انتخاباتی علاوه بر دستیابی به تناسب و کاهش نسبت‌های نامتناسب رأی به کرسی، باید اهداف دیگری را نیز دنبال کند؛ اهدافی مانند: زمینه‌سازی حمایت یکسان از احزاب قومی؛ زمینه‌سازی رفتار معتدلانه گروه‌های قومی، به‌ویژه گروه قومی اکثریت؛ انعطاف و توازن چندقطبی جامعه به‌منظور پیشگیری از انحصار قدرت؛ و تشویق و دلگرمی ائتلاف‌های قبل از انتخابات احزاب مختلف قومی یا تشکیل احزاب چندقومی. آنها برای رسیدن به این اهداف، دو پیشنهاد دارند: یکی تشکیل احزاب بزرگ چندقومی که سازش را بین اقوام و رهبران قومی ریشه‌دار کند و موجب هم‌گرایی بیشتر بین آنها شود؛ و دیگری تجمع آرا در انتخابات که بر اساس آن، رئیس‌جمهور علاوه بر اکثریت آرا، از مناطق مختلف کشور باید رأی داشته باشد (سیسک، ۱۳۷۹، ص ۱۲۲-۱۲۳). به‌نظر آنها، تشکیل احزاب بزرگ و ائتلاف‌های قبل از انتخابات و تجمع آرا برای جلب آرای گروه‌های اقلیت، باعث میانه‌روی در جامعه می‌شود و به‌مرور زمان رقابت‌های ایدئولوژیک را جایگزین رقابت‌های قومی و فرقه‌ای می‌کند.

به‌نظر نویسنده، به‌لحاظ نوع نظام انتخاباتی، گرچه نمی‌توان حکم قاطعی به برتری نظام خاصی داد و هر کشوری متناسب با شرایط سیاسی - اجتماعی خاص خود الگوی متناسب به خود را می‌خواهد، اما در مجموع می‌توان گفت نظام نمایندگی تناسبی، با ساختار اجتماعی بیشتر کشورهای چندفرهنگی، به‌ویژه کشورهایی که دچار بحران سیاسی شدیدند، تناسب بیشتری دارد؛ زیرا بر اساس این سیستم، گروه‌های مختلف فرهنگی به‌تناسب جمعیتشان می‌توانند نماینده به مجلس بفرستند و در قدرت سیاسی مشارکت کنند. این امر با اصل عدالت چندفرهنگی و تکثرگرایی سیاسی - که از مؤلفه‌های اصلی مردم‌سالاری است - بیشتر سازگار است و از تبعیض و بی‌عدالتی در جوامع یادشده جلوگیری می‌کند و مانع گسترش درگیری‌های قومی می‌شود. منتها در میان دو رویکرد نظام انتخاباتی تناسبی، شاید بتوان گفت نظام انتخاباتی تناسبی ساده با شرایط درگیری و پس از آن، تناسب بیشتری دارد؛ زیرا در این شرایط، جامعه در حالت چندقطبی قرار دارد و مطالبات سیاسی منحصرأ از مجرای نهادهای قومی و فرقه‌ای مطرح می‌شود؛ از این‌رو امکان تشکیل احزاب بزرگ و فراگیر در قالب ائتلاف‌های بزرگ، کمتر امکان‌پذیر است؛ اما نظام تناسبی در قالب ائتلاف‌های بزرگ برای جوامعی که منازعات قومی را تا جایی پشت

سر گذاشته‌اند، ولی به همبستگی ملی نرسیده‌اند، تناسب بیشتری دارد؛ زیرا در این جوامع، هم‌پذیری و انعطاف اجتماعی بیشتر می‌شود و احزاب بزرگ و فراقومی و ائتلاف‌های حزبی قبل از انتخابات، زمینه‌های تشکیل ملت واحده را به‌وجود می‌آورد و جامعه را به‌سوی هم‌گرایی بیشتر سوق می‌دهد.

### ۳-۲. ساختار اجرایی

یکی از مسائل مهم در هر کشوری، به‌ویژه جوامع چندفرهنگی، ساختار اجرایی آن است. در جوامع چندفرهنگی، توزیع قدرت و مشارکت گروه‌های قومی در قدرت سیاسی از اهمیت ویژه برخوردار است. بنابراین بر اساس اصل کثرت‌گرایی سیاسی در عین وحدت و اصل عدالت اجتماعی، نیازمند ساختاری هستیم که توزیع قدرت را به‌صورت عادلانه انجام دهد و ما را به اصل مقبولیت مردمی - که زمینه‌ساز ثبات و امنیت در این کشورهاست - برساند. درست است که ارادهٔ افراد و رهبران سیاسی نقش تعیین‌کننده در ایجاد امنیت و اجرای عدالت دارد، اما بدون پایه‌ریزی یک ساختار علمی، رسیدن به این هدف ممکن نیست. ضمن اینکه راه‌حل ساختاری، متکی به افراد نیست و از پایداری بیشتری برخوردار است. به‌لحاظ ساختاری، نظام‌های مردم‌سالار در مجموع می‌توانند سه نوع باشند: نظام‌های پارلمانی؛ نظام‌های ریاستی و نظام‌های مختلط (ر.ک: قاضی، ۱۳۸۰، ص ۳۵۴-۳۵۷؛ دانش، ۱۳۸۹، ص ۱۹۲-۱۹۵). حال از میان این سه نوع نظام رایج در نظام‌های دموکراتیک، کدام ساختار مناسب جوامع چندفرهنگی است؟

از میان نظریه‌های مختلف دربارهٔ جوامع چندفرهنگی، رویکرد معروف به رویکرد انجمنی، از جمله لیجفارت بیشتر روی نظام پارلمانی تأکید دارند؛ گرچه نظام ریاستی را نیز غیرممکن نمی‌دانند. درحالی‌که طرفداران رویکرد هم‌گرایی، از جمله هوروویتز مبتکر اصلی این رویکرد، ساختار ریاستی را پیشنهاد می‌کنند. انجمن‌گرایان بر آن‌اند که نظام پارلمانی به‌لحاظ ساختاری می‌تواند تسهیل‌کنندهٔ حضور بسیاری از گروه‌ها (از جمله اقلیت‌ها) در سطوح بالای حکومت، مثلاً عضویت در کابینهٔ دولت باشد. به‌نظر آنها، حکومت پارلمانی انعطاف‌پذیرتر است و نظام‌های ریاستی اصولاً انحصاری‌تر از نظام‌های پارلمانی‌اند؛ به‌ویژه اگر رئیس‌جمهور مشخصاً به‌عنوان عضو یکی از جریان‌ها یا اجتماعات شناخته شود (لیجفارت، ۱۳۸۳، ص ۶۸۱-۶۸۲). از سوی دیگر، طرفداران رویکرد هم‌گرایی معتقدند که یک رئیس‌جمهور منتخب برخوردار از حمایت گستردهٔ ملی، در مقایسه با همتای پارلمانی خود، به‌دلیل اتخاذ موضع مصالحه‌جویانه‌اش، نقش مؤثرتری در کاهش درگیری‌ها در یک جامعهٔ متفرق دارد (سیسک، ۱۳۷۹، ص ۱۴۴).

سؤالی که از طرفداران نظریهٔ هم‌گرایی می‌توان پرسید، این است: آیا رئیس‌جمهوری که خود را رهبر خواهان مصالحه معرفی می‌کند، پس از رسیدن به قدرت نیز در مقام چنین رهبری عمل می‌کند یا به حمایت از گروه خاصی می‌پردازد؟ تجربه‌های عملی هر دو حالت را اثبات می‌کند. نمونهٔ اول، نلسون ماندلا رئیس‌جمهور فقید آفریقای جنوبی است و نمونهٔ دوم، رؤسای جمهوری افغانستان‌اند که از منافع قوم خاصی حمایت می‌کنند. بنابراین نمی‌توان به این سیستم چندان اعتماد کرد؛ زیرا اجرای عدالت و امنیت را موکول به ارادهٔ افراد می‌کند؛ اراده‌ای که

معلوم نیست بی‌طرفی و جانب‌نداری در آن رعایت می‌شود یا نمی‌شود؛ رهبران سیاسی فراتر از درگیری‌ها و منافع گروهی می‌ایستند یا نه؛ و متوقف کردن ادارهٔ کشور به یک امر نامعلوم، معقول نیست. با توجه به اینکه در نظام ریاستی تمرکز قدرت در دست رئیس‌جمهور است و توزیع ساختاری قدرت - که ضامن تکثرگرایی سیاسی و در نتیجه رضایت عمومی و مقبولیت مردمی حکومت است - تضمین نشده است و احتمال ناراضی‌تهای سیاسی و تنش‌های قومی در آن وجود دارد، چنین نظامی مناسب جوامع چندفرهنگی نیست.

اما نظام پارلمانی در نگاه اول چون توزیع قدرت را در چنین جوامعی بیشتر تسهیل می‌کند، مناسب‌تر به نظر می‌رسد؛ اما از آنجاکه در نظام پارلمانی روند اجرایی با کندی بیشتری مواجه است و مفروض جوامع چندفرهنگی هم نبود ثبات سیاسی است، یک نظام مختلط دورکنی می‌تواند، هم به توزیع قدرت و اجرای عدالت و هم به ثبات سیاسی کمک بیشتری کند. ارکان این نظام دورکنی، متناسب با نوع شکاف اجتماعی تعیین می‌شود؛ اگر شکاف اجتماعی غیرمذهبی باشد و آن کشور به لحاظ مذهبی یک‌دست باشد، می‌توان به مقتضای شرایط سیاسی کشور، از نظریات مذهبی دربارهٔ رهبری اسلامی، مانند نظریهٔ ولایت فقیه شیعی با قرائت‌های مختلف آن و نظریهٔ اهل حل و عقد سنی و غیره استفاده کرد؛ اما اگر جامعه دارای شکاف مذهبی نیز باشد، تعیین رهبری با قرائت‌های فقهی مذهبی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا مورد پذیرش بخشی از جامعه قرار نمی‌گیرد و در نتیجه باعث اختلاف مذهبی می‌شود. در این صورت، مجبوریم بر اساس «قاعدهٔ اضطرار» که بدل اضطراری حالت مطلوب است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۷-۴۸) یا از باب اصل تنزل تدریجی (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۸۹-۹۰) و قاعدهٔ فقهی «میسور» برگرفته از دو حدیث شریف «لایترک المیسور بالمعسور» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۴۰۹) و «ما لایدرک کله لایترک کله» (همان)، به یک نظام مختلط مرکب از رئیس‌جمهور منتخب مردم و نخست‌وزیر منتخب مجلس کفایت کنیم. براساس این قاعده، آن بخش از تکلیف که امکان عمل به آن وجود دارد، به خاطر بخشی از تکلیف که امکان عمل در آن وجود ندارد، ترک نمی‌شود (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۳۹-۵۴۰).

اما از آنجاکه رئیس‌جمهور در چنین نظامی، رهبر سیاسی کشور نیز به‌شمار می‌آید، باید آن دسته از شرایط رهبری را که مورد توافق مذاهب مختلف اسلامی است، مانند دانش، تقوا، شجاعت و مدیریت داشته باشد (ر.ک: ماوردی، بی‌تا، ص ۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۱-۲۵۲) و نهادی که بر انتخابات نظارت می‌کند، وجود این شرایط را در هنگام ثبت‌نام کاندیداهای ریاست جمهوری احراز کند.

بر اساس اصل عدالت توزیعی و اصل تکثر در عین وحدت، آنچه در جوامع چندفرهنگی اهمیت زیادی دارد، توزیع تناسبی قدرت در سطوح مختلف است که در چنین جوامعی حتماً باید رعایت شود. ساختار سیاسی باید به‌گونه‌ای طراحی شود که زمینه‌های توزیع قدرت در سطوح مختلف را تضمین کند؛ اما آنجا که امکان توزیع ساختاری قدرت وجود ندارد، قوانین اساسی به‌گونه‌ای تنظیم شود که مقامات سیاسی را ملزم به توزیع قدرت بر اساس تفاوت‌های فرهنگی کند و پست‌های مهم باید به‌گونه‌ای توزیع شود که دو مقام عالی‌رتبه از یک گروه

فرهنگی انتخاب نشوند. سازوکار این توزیع قدرت از طریق میزان رأی فراکسیون‌های مختلف در داخل مجلس تعیین می‌شود؛ به‌گونه‌ای که به‌جز رئیس‌جمهور که از طریق رأی مستقیم مردم انتخاب می‌شود، مقامات دیگر به ترتیب از میان گروه‌هایی که اکثریت را در مجلس دارند، انتخاب شوند.

#### ۴-۲. ساختار قضایی

یکی از نهادهایی که در هر جامعه، از جمله جوامع چندفرهنگی، اهمیت زیادی دارد، نهاد قضایی یک کشور است. بر اساس اصل عدالت قضایی، رعایت بی‌طرفی شرط اصلی قضاوت است و این امر در جوامع چندفرهنگی اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا در این جوامع عصبیت‌های قومی به‌شدت بر قضاوت نهادهای قضایی تأثیر می‌گذارد و اصل بی‌طرفی در قضاوت را تهدید می‌کند. بنابراین، نهادهای قضایی در این کشورها کارکرد دوگانه دارند؛ هم می‌توانند به‌عنوان یک بازوی قوی قضایی در مقابل حکومت‌های استبدادی و انحصارطلب بایستند و هم می‌توانند صلاح قدرتمندی در دست رژیم‌های قومی انحصارطلب باشند. لذا استقلال این دستگاه‌ها، شرط اساسی برای توفیق آنها خواهد بود. ساختار قضایی مردم‌سالاری دینی در این جوامع، با توجه به نوع شکاف اجتماعی، حالت‌های مختلفی می‌تواند داشته باشد:

۱- نوع شکاف اجتماعی، غیردینی و غیرمذهبی باشد. در این صورت به‌لحاظ ساختاری، ساختار واحد قضایی بر آن حاکم خواهد بود؛ زیرا اسلام هیچ‌گونه تفاوتی بین اقوام، طوایف و نژادهای مختلف قائل نیست؛ منتها بر اساس اصل عدالت توزیعی، لازم است در استخدام افراد در دستگاه قضایی ضمن رعایت شایسته‌سالاری، تناسب فرهنگی را نیز رعایت کند؛ زیرا این امر از منازعات قومی و فرقه‌ای جلوگیری می‌کند.

۲- نوع شکاف اجتماعی، دینی یا مذهبی بوده و کشور دارای اقلیت‌های دینی یا مذهبی باشد. در این صورت، مراعات یا بین‌پیروان یک دین و مذهب است یا بین پیروان دو دین و مذهب متفاوت. در صورت اول، اقلیت‌های دینی و مذهبی در احوال شخصیه و مراعات داخلی‌شان استقلال قضایی خواهند داشت؛ زیرا حقوق اقلیت‌ها در نظام اسلامی امر پذیرفته‌شده‌ای است و اسلام از همان ابتدا استقلال قضایی اقلیت‌های دینی را پذیرفته است. قرآن کریم در این مورد خطاب به پیامبر گرامی اسلام ﷺ می‌فرماید: «فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ» (مائده: ۴۲)؛ هرگاه برای دادخواهی پیش تو به ترافغ آمدند، میان آنان قضاوت کن یا آن را به حال خویش واگذار و اعراض نما. قرآن کریم علت این اعراض را نیز بیان می‌کند و می‌فرماید: «وَكَيْفَ يَحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاتُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ» (مائده: ۴۳)؛ چگونه تو را به داوری می‌طلبند؟! درحالی‌که تورات نزد ایشان است؛ و در آن، حکم خدا هست. قرآن کتب آسمانی گذشته را تا جایی که جعل و تحریف در آن راه نیافته باشد، به رسمیت می‌شناسد و آن را حکم خدا می‌داند. در صورتی‌که تفاوت مذهبی باشد نیز پیشنهاد می‌شود در احوال شخصیه، همانند اقلیت‌های دینی، از استقلال قضایی استفاده شود؛ چراکه اگر اقلیت‌های دینی استقلال قضایی داشته باشند، اقلیت‌های مذهبی به‌طریق اولی باید استقلال قضایی داشته باشند؛ زیرا اختلافات آنها در مسائل، بسیار جزئی و فرعی است و آنها این

حق را دارند که بر اساس مذهب خود عمل کنند. ضمن اینکه عدم استقلال قضایی ممکن است موجب نزاع‌های مذهبی شود و صدمات جبران‌ناپذیری به جامعه وارد کند.

در صورت دوم که مراعات بین پیروان ادیان و مذاهب مختلف است، استقلال قضایی ممکن نیست و لازم است رویه قضایی واحدی حاکم باشد؛ اما اسلام به لحاظ ساختار حقوقی، حکم به اجرای عدالت می‌کند. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸)؛ هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید. «وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ» (مائده: ۴۲)؛ و اگر میان آنها (اهل کتاب) داوری کنی، با عدالت داوری کن. در آیه دیگر می‌فرماید: «وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (مائده: ۸) دشمنی با جمعیتی، شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند! عدالت کنید، که به پرهیزگاری نزدیک‌تر است (ر.ک: موسی‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۲۳۳-۲۳۸). از آنجاکه به لحاظ حقوقی قوانین دینی حاکم است و قوانین دینی نیز بی‌طرفانه‌ترین حالت ممکن در قانون‌گذاری نسبت به تنوع فرهنگی است و از طرفی، دین به قضاوت عادلانه درباره اقلیت‌ها دستور می‌دهد، امکان ستم به اقلیت‌ها در حد زیادی کاهش می‌یابد. ضمن اینکه اسلام در شخص قاضی نیز عدالت را شرط می‌داند که خود نوعی کنترل درونی افراد است تا از ظلم جلوگیری شود؛ اما با این همه، اجرائی شدن عدالت و عدم تبعیض، به ضمانت بیشتری نیاز دارد؛ چون افراد غیرمعصوم جایز الخطایند و تعصبات دینی، مذهبی و غیره ممکن است آنها را به ستم وادارد؛ از این‌رو به کنترل و نظارت بیرونی نیاز دارند.

اسلام برای این نوع نظارت، نهادی با عنوان حسبه را پیشنهاد می‌کند که بر عملکرد مقامات دولتی نظارت کند. علاوه بر آن، نظارت عمومی را تحت عنوان امر به معروف و نهی از منکر نیز توصیه می‌نماید (ر.ک: شبان‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۲۵۵). در مجموع به لحاظ نظری و عملی، دین راهکارهای زیادی برای کنترل قدرت و نظارت بر آن در حمایت از حقوق اقلیت‌ها در نظر گرفته است؛ اما جلوه‌های عملی امروزی این نهادها، بر اساس آموزه امر به معروف و نهی از منکر و نهاد حسبه در اسلام، می‌تواند استفاده از نهادهای قضایی مستقل و رویه‌های قضایی، همچون استفاده از مأموران رسیدگی به شکایات مردم از سازمان‌های دولتی، باشد که می‌تواند از سوی به پراکندگی قدرت، و از سوی دیگر به حمایت از حقوق اقلیت‌ها و پاسخگویی به شکایات کمک کند.

به لحاظ حقوقی، یکی از اقداماتی که می‌تواند باعث جلوگیری از تبعیض‌های سازمان‌یافته و در نتیجه ثبات و امنیت در این جوامع شود، توجه به اصول پذیرفته‌شده حقوق بشر و تقویت نهادهای حقوق بشری و تأسیس نهادهای قضایی مستقل است. از آنجاکه این ساختار مبتنی بر مردم‌سالاری دینی است، استفاده از اصول پذیرفته‌شده حقوق بشر اسلامی که مورد پذیرش اکثریت مسلمانان است، کمک زیادی به ساختار قضایی این کشورها می‌کند. البته باید توجه داشت که حقوق اقلیت‌های فرهنگی را نمی‌توان به‌طور کامل از مقوله حقوق بشر استخراج کرد. نظریه‌های سنتی حقوق بشر پاسخگوی مشکلات جوامع چندفرهنگی نیست. از این‌رو برای حل مشکلات این جوامع، لازم است نظریه حقوق اقلیت‌ها را به اصول حقوق بشر سنتی ضمیمه کنیم.



## نتیجه‌گیری

نتیجه‌ای که از این بحث می‌گیریم این است که نسخهٔ رایج مردم‌سالاری دینی مبتنی بر رأی اکثریت، مناسب جوامع چندفرهنگی نیست و ممکن است موجب بی‌عدالتی و تبعیض‌های ساختاری شود و در نتیجه زمینه‌های ناامنی و درگیری‌های قومی و فرقه‌ای را فراهم کند؛ از این رو به ساختار خاصی از مردم‌سالاری دینی نیاز است تا عدالت را در این جوامع استقرار بخشد و از درگیری‌های قومی و فرقه‌ای جلوگیری کند. ما در این تحقیق با شناسایی مؤلفه‌های مردم‌سالاری دینی، ساختار سیاسی جوامع یادشده را بر مبنای پنج مؤلفه از مؤلفه‌های مردم‌سالاری دینی، یعنی حاکمیت قوانین دینی، رهبری منتخب با شرایط دینی خاص، عدالت اجتماعی، کثرت‌گرایی سیاسی، و اصل نظارت بر قدرت، که ارتباط بیشتری با این جوامع دارند بررسی کرده، ساختار سیاسی آن را در چهار حوزهٔ سرزمینی، تقنینی، اجرایی و قضایی به بحث گذاشتیم.

نتایج این تحقیق نشان داد که به‌لحاظ ساختار سرزمینی، مناسب‌ترین ساختار ممکن، در آن دسته از جوامع چندفرهنگی که احتمال تجزیه در آن وجود نداشته باشد، ساختار فدرال است؛ زیرا بر اساس اصل عدالت توزیعی و اصل کثرت‌گرایی در عین وحدت، زمینه‌های توزیع عادلانهٔ قدرت و مزایا بین اقوام و مذاهب را بیش از دیگر ساختارها فراهم می‌سازد و به صلح و امنیت در این جوامع کمک می‌کند. در حوزهٔ تقنینی، بر اساس اصل حاکمیت قوانین دینی و اصل عدالت اجتماعی، مناسب‌ترین ساختار، ساختار تک‌مجلسی با نظام انتخاباتی تناسبی است که در آن قوانین دینی حاکم باشد و هیئت کوچکی از کارشناسان حقوقی و مذهبی بر روند قانون‌گذاری نظارت کنند و سیاست‌های عمومی بر اساس اصل تکثرفرهنگی وضع شود. به خاطر این که در نظام تک‌مجلسی ارادهٔ مردم بیشتر از نظام دو مجلسی ترسیم می‌شود و قوانین دینی به خاطر این که از ارادهٔ الهی سرچشمه می‌گیرد مصلحت عمومی را بیشتر از قوانین بشری در نظر می‌گیرد.

در حوزهٔ اداری، بر اساس اصل عدالت توزیعی و کثرت‌گرایی سیاسی، ساختار مختلط نیمه‌ریاستی نیمه‌پارلمانی را پیشنهاد کردیم که در آن، رئیس‌جمهور با رأی مستقیم مردم انتخاب می‌شود و نخست‌وزیر با رأی پارلمان. پست‌های مهم دولتی به‌تناسب آرای فراکسیون‌های مجلس، بین گروه‌های مختلف توزیع می‌گردد؛ به‌گونه‌ای که دو مقام ارشد دولتی نباید از یک گروه قومی انتخاب شوند. ساختار قضایی جوامع چندفرهنگی باید مبتنی بر تکثر فرهنگی باشد و استقلال قضایی در احوال شخصی را به رسمیت بشناسد. استفاده از دادگاه‌های مستقل، تقویت نهادهای حقوق بشری و استفاده از قوانین پذیرفته‌شدهٔ حقوق بشر و حقوق بشر اسلامی، کمک زیادی به حل مرافعات قضایی و جلوگیری از بی‌عدالتی قضایی در این جوامع می‌کند.

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء: الالهيات (۱)*، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، قم، منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.

بیات، عبدالرسول و دیگران، ۱۳۸۶، *فرهنگ واژه‌ها*، چ سوم، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *تسنیم*، ج ۶، قم، اسراء.

خوبروی پاک، محمدرضا، ۱۳۷۷، *نقدی بر فدرالیسم*، تهران، شیرازه.

دانش، سرور، ۱۳۸۹، *حقوق اساسی افغانستان*، کابل، دانشگاه ابن سینا.

رالز، جان، ۱۳۸۷، *نظریه عدالت*، ترجمه محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

رفیعی، حسن‌رضا، ۱۳۸۰، *امور انتظامی در نظام حسبه اسلامی*، تهران، دانشگاه علوم انتظامی.

روسو، ژان ژاک، ۱۳۶۹، *قرارداد اجتماعی یا اصول حقوق اساسی*، ترجمه منوچهر کیا، تهران، گنجینه.

سید باقری، سید کاظم، ۱۳۸۸، *فقه سیاسی شیعه، سازوکارهای تحول در دوران معاصر*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *عدالت سیاسی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

سیسک، تیموثی، دی، ۱۳۷۹، *تقسیم قدرت و میانجی‌گری بین‌المللی در منازعات قومی*، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

شبان‌نیا، قاسم، ۱۳۹۳، *حقوق بشر در پرتو حکومت اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

شومپتر، جوزف، ۱۳۷۵، *کاپیتالیزم، سوسیالیسم و دموکراسی*، ترجمه حسن منصور، چ دوم، تهران، مرکز.

صرامی، سیف‌الله، ۱۳۷۷، *حسبه یک نهاد حکومتی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۶۳، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، ج ۸، چ پنجم، قم، اسلامی.

طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۸۷، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چ ششم، تهران، خوارزمی.

عمیدزنجانی، عباسعلی، ۱۳۸۸، «عدالت توافقی در اسلام»، در: *مجموعه مقالات درآمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسلام*، به‌کوشش علی‌اکبر علیخانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

فایر، سسیل، ۱۳۹۰، *عدالت در جهان متحول*، ترجمه رستم فلاح، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).

فارابی، ابونصر محمد، ۱۳۶۱، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *فصول مستزعه فارابی*، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش.

قاضی، ابوالفضل، ۱۳۸۰، *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*، چ هفتم، تهران، دانشگاه تهران.

قمی، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، ج ۴، چ سوم، بی‌جا، اسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، ج ۱، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

کمیلیکا، ویل، ۱۳۹۵، *شهروندی چندفرهنگی*، ترجمه ابراهیم اسکافی، تهران، شیرازة کتاب‌ما.

کوهن، کارل، ۱۳۷۳، *دموکراسی*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، خوارزمی.

لیجفارت، آرنه، ۱۳۸۳، «دموکراسی چندقومی» در: *دایرةالمعارف دموکراسی*، زیر نظر سیمون مارتین لیبست، ترجمه کامران فانی و نورالله مرادی، تهران، وزارت امور خارجه.

ماوردی، ابو الحسن علی بن محمد بن حبیب بغدادی، بی‌تا، *الاحکام السلطانیة والولايات الدینیة*، قم، بی‌تا، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحارالانوار*، ج ۷۳، باب ۶۷ بیروت، مؤسسه الوفاء.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶، «پلورالیسم»، *معرفت*، ش ۲۲، ص ۴-۹.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، ج ۱ و ۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه*، چ دوازدهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *کاووش‌ها و چالش‌ها*، ج ۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

\_\_\_\_\_ و محمدجواد نوروزی، ۱۳۸۷، *مردم‌سالاری دینی و نظریه ولایت فقیه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *نظریه سیاسی اسلام*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۱ق، *القواعد الفقهیه*، ج ۱، قم، مدرسه امیرالمؤمنین علیه السلام.

موسوی خمینی، سید روح‌الله، ۱۴۲۳ق، *ولایت فقیه*، چ دوازدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

موسی‌زاده، ابراهیم، ۱۳۹۵، *حقوق بشر در اسلام*، تهران، خرسندی.

هانتینگتون، ساموئل، ۱۳۷۳، *موج سوم دموکراسی در پایان سده بیستم*، ترجمه احمد شهسا، تهران، روزنه.



## تبیین اصل منفعت‌گرایی متعالی در سیاست خارجی دولت اسلامی

shojaeehadi4@gmail.com

هادی شجاعی / دکتری علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*  
سید جلال دهقانی فیروزآبادی / استاد روابط بین‌الملل، دانشگاه علامه طباطبائی  
دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۸

### چکیده

منفعت‌گرایی، بستر سیاست‌ورزی در عرصه جهانی است و دولت‌ها، سیاست‌ها، راهبردها و اقدامات خود را بر اساس منافع تنظیم می‌کنند. دولت اسلامی به‌عنوان یک کنشگر سیاسی عقلانی در تعامل با سایر بازیگران، از یک سو، اهداف راهبردی خود را در چهارچوب منفعت‌گرایی پیگیری می‌کند و از سوی دیگر، منفعت‌گرایی را در بستر حقیقت تعریف و دنبال می‌کند. این پژوهش در پاسخ به این پرسش که «منفعت‌گرایی در سیاست خارجی دولت اسلامی در چه بستری تکوین می‌یابد؟» این انگاره را مطرح می‌کند که منفعت‌گرایی دولت اسلامی، در بستر حقیقت و با رویکردی واقع‌بینانه شکل می‌گیرد و از این‌رو دارای ویژگی‌های منحصربه‌فردی چون اولویت‌بندی ارزش‌محور، تعادل‌بخشی و تلازم است که به آن ماهیتی متعالی می‌بخشد. تبیین منطقی منفعت‌گرایی دولت اسلامی می‌تواند خط فاصل مشخصی را پیرامون سیاست‌ورزی دینی و غیردینی در عرصه سیاست خارجی ترسیم کند و از این طریق، دورنمای کلان‌الگوی منافع دولت اسلامی را به‌خوبی تبیین کند.

**کلیدواژه‌ها:** دولت اسلامی، سیاست خارجی، اصل، منفعت‌گرایی متعالی.

از دیدگاه محققین روابط بین‌الملل، ضابطه اصلی در تنظیم سیاست خارجی کشورها «منافع» است. تجزیه و تحلیل رفتار سیاست خارجی، بیانگر تلاش دولت‌ها در چهارچوب‌بندی منسجم و منطقی کنش‌ها در جهت به‌گزینی رفتاری است. ماهیت و ابعاد منافع هر دولت، در چهارچوب بنیان‌های نظری حاکم بر آن، صورت‌بندی می‌شود. ایده منافع ملی به‌عنوان یک اصل تغییرناپذیر در ادبیات سیاست خارجی موجود، بر ضرورت پیگیری منافع یک ملت خاص که در مرزهای جغرافیایی مشخص، حاکمیت یک دولت را پذیرفته‌اند، تأکید می‌ورزد. این ایده به‌علت ابتنا بر فلسفه سیاسی واقع‌گرا و ریشه داشتن در نظریه دولت - ملت، موجب غیریت‌سازی و بیگانه کردن روزافزون ملت‌ها شده و رقابت و ستیزی پایان‌ناپذیر میان ملت‌ها به‌منظور تأمین و حفظ منافع خودخوانده‌شان را موجب شده است. خاستگاه الهی دولت اسلامی، بیانگر رویکردی به مفهوم منافع است که در عین تضاد بنیادین با دیگر الگوهای منافع، تصویری نوین از منافع در بستر حقیقت ارائه می‌کند. دولت در کاربرد اصطلاحی دارای تعاریف متعددی است؛ اما مقصود از دولت در این پژوهش، مجموعه‌ای مشخص از نهادهای سیاسی واجد اقتدار و دارای حق انحصاری به کارگیری قدرت مشروع برای اعمال حاکمیت بر مردم سرزمینی معین است که کارکرد آن، مهیا کردن اسباب مادی و معنوی حیات فاضله شهروندان است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۷). منظور از دولت اسلامی نیز صرفاً دولتی نیست که توسط مسلمانان در جغرافیای جهان اسلام تشکیل شده؛ بلکه دولتی است که بر اساس شریعت اسلامی تأسیس شده است و بر مبنای احکام اسلامی نیز تصمیم می‌گیرد و رفتار می‌کند. به عبارت دیگر، منظور نمونه آرمانی دولت حق اسلامی است، نه صرفاً دولت محقق که در قلمرو اسلامی تحقق و تعیین یافته باشد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۰، ص ۱۲). روش مورد استفاده در این پژوهش، توصیفی - تحلیلی مبتنی بر مطالعه اسنادی است. پژوهش‌های توصیفی دارای انواع متنوعی‌اند. الگوی تحلیلی - که قلمرو آن، متن‌های مکتوب و غیرمکتوب را شامل می‌شود - یکی از انواع پژوهش‌های توصیفی است که به‌منظور توصیف عینی و کیفی محتوای مفاهیم به‌صورت نظام‌دار استفاده شده است؛ علاوه بر اینکه ماهیت موضوع مقاله (تبیین اصل منفعت‌گرایی متعالی در سیاست خارجی دولت اسلامی) مقتضی به‌کارگیری روش تحلیلی در تبیین مباحث است. در این روش، دو بخش اساسی وجود دارد: بخش اول، داده‌هاست که می‌توان از منابع مختلفی آنها را گرد آورد؛ بخش دوم، روش‌های تحلیلی است که برای رسیدن به یافته‌ها یا نظریه‌ها به‌کار می‌رود. این مقاله از روش قیاسی برای تبیین موضوع خود بهره برده است.

## ۱. چهارچوب نظری: بسترهای کلان منافع در سیاست خارجی دولت اسلامی

نظریه‌های مختلفی در مورد ماهیت منافع دولت اسلامی و بسترهای کلان تحقق آن ارائه شده است که هر یک منافع دولت اسلامی را در یک بستر متمایز تبیین کرده‌اند.

## ۱-۱. آرمان‌گرایی

آرمان‌گرایی یکی از اولین نظریاتی است که در سال‌های ابتدایی پیروزی انقلاب اسلامی در ایران نضج یافت و بعدها به دلیل اهتمام آن به اولویت آرمان‌ها بر منافع، آرمان‌گرایی امت‌محور نامیده شد. منافع دولت اسلامی از دیدگاه آرمان‌گرایان عبارت است از: ارزش‌ها، منافع، نیازهای اساسی اسلامی و مسلمانان یا امت اسلام که لزوماً منشأ و خاستگاه سرزمینی ندارد و محدود به مرزهای جغرافیایی نمی‌شود. بنابراین ضمن اولویت یافتن مصالح اسلامی بر منافع ملی، در صورت تزامن میان آنها نیز همواره مصالح اسلامی بر منافع ملی مقدم می‌شود. با این وصف، سیاست خارجی در نظریه آرمان‌گرایی از منطق تناسب یا اقتضا به‌جای منطق نتایج پیروی می‌کند و بیش از آنکه هدف‌محور باشد، رسالت‌مدار و تکلیف‌گراست (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۸-۲۱۱). این دیدگاه با اذعان به این مسئله که مرزهای سیاسی در جهان اسلام، به‌عنوان حکم ثانوی و از باب رعایت مصلحت به رسمیت شناخته می‌شوند، تصریح می‌کند که این موضوع «به‌هیچ‌وجه وظایف مسئولان را نسبت به مردم مسلمان شرق و غرب جهان از بین نمی‌برد. سخنانی از قبیل: ما خودمان هزار و یک درد بی‌درمان داریم و یا چراغی که در خانه رواست، در مسجد روا نیست، سخن یک مسلمان راستین نیست؛ چه برسد به یک دولت اسلامی» (واعظ‌زاده خراسانی، ۱۳۶۶). آرمان‌گرایان ضمن اذعان به اینکه چنین اقدامات دولت اسلامی ممکن است مداخله در امور دیگر کشورها تلقی شود، تصریح می‌کنند: «این گروه باید بدانند اسلام یک پدیده مادی نیست که در برابر رفاه و آزادی ملل دیگر بی‌تفاوت باشد و کامیابی ملت خویش را آخرین آرمان تلقی کند؛ بلکه آزاد ساختن زیر سلطه‌ها یکی از آرمان‌های اوست، که جدا از آرمان مسلمانان نیست» (ج، س، ۱۳۶۰). بنابراین این نظریه به‌شيوه‌ای آرمان‌خواهانه به‌دنبال تحقق رسالت جهانی اسلام است. آرمان‌گرایی به‌رغم بن‌مایه‌های نظری اسلامی، در فرایند عملیاتی و پیگیری عینی منافع، کاملاً بسیط و خام است و به‌علت عدم درک صحیح از توان طبیعی و تأثیر آن در طراحی استراتژی و همچنین عدم حاکمیت نگاه واقع‌بینانه، می‌تواند چالش‌های بسیاری را متوجه دولت اسلامی کند. تطبیق آرمان‌ها بر واقعیات و مهندسی فرایند پیگیری آرمان‌ها در بستر واقعیات عینی، از اقتضائات بنیادین ارائه نظریه کاربردی در سیاست خارجی است. توجه حداکثری به آرمان‌ها بدون درک صحیح از واقعیات موجود، نه‌تنها پیگیری آنها را با مشکل روبه‌رو می‌کند، بلکه چالش‌هایی را نیز در سطوح دیگر متوجه دولت اسلامی خواهد ساخت.

## ۱-۲. ملی‌گرایی

برخی صاحب‌نظران، وجود نسبی رسالت‌های فراملی را برای دولت اسلامی مفروض می‌دانند؛ ولی با اذعان به وجود محدودیت‌های درونی و بیرونی برای پیگیری آرمان‌های اسلامی، از دو نقطه عزیمت متفاوت و با تقویت ایده واقعیت‌گرایی، به اصالت منافع ملی در سیاست خارجی دولت اسلامی می‌رسند.

دسته اول از پیروان اصالت منافع ملی، با تأکید بر ساختار و سازوکارهای ویژه نظام بین‌الملل و همچنین محدود بودن توانمندی‌های دولت اسلامی، که روی هم‌رفته محدودیت‌های محیطی مختلفی را پیش روی دولت اسلامی قرار می‌دهند، ضمن اذعان به برخی رسالت‌ها و تکالیف فراملی نظام اسلامی، پیگیری این امور را بر وجود امکانات و فقدان چالش بیرونی قابل توجه مترتب می‌دانند و از همین رو به تعطیلی این رسالت‌ها تا زمان مقتضی و دنبال کردن آنها به روش‌های غیرمستقیم و از طریق ساخت یک کشور الگو حکم می‌کنند.

اوج گرفتن جنگ تحمیلی عراق بر ایران و محدودیت‌های بی‌شمار اقتصادی، سیاسی و نظامی ناشی از آن، فضای مناسبی را در جهت طرح اصالت منافع ملی به‌عنوان معیار کنش خارجی به‌وجود آورد. انقلابیونی که در بدو پیروزی انقلاب اسلامی وحدت جهان اسلام و حاکم شدن نظام بین‌الملل عادلانه را سرلوحه برنامه‌های خویش قرار داده بودند، به تدریج و با آشکار شدن اقتضائات پیچیده حکومت‌داری در یک نظام ایدئولوژیک و رسالت‌مدار، گام‌به‌گام از آرمان‌های اسلامی و جهانی خود عقب نشستند و از آن پس، بیش از آنکه به دنبال صرف انرژی برای وحدت جهان اسلام و پشتیبانی از نهضت‌های اسلامی باشند، به تحکیم پایه‌های نظام اسلامی و تثبیت جایگاه آن در سیاست بین‌الملل می‌اندیشیدند. *لورانت* در تبیین این چرخش استراتژیک در میان برخی مسئولان جمهوری اسلامی می‌نویسد: «مدت‌ها صدور انقلاب اسلامی اولویت ایدئولوژیک اول حکومت ایران را تشکیل می‌داد؛ اما امروزه با گذشت پانزده سال از انقلاب اسلامی، این آرزو و بلندپروازی به دلیل فقدان ابزارهای نظامی، اقتصادی و سیاسی به کنار گذاشته شده و ایران صرفاً به حفظ و ادامه حیات خود می‌اندیشد» (لاموته، ۱۹۹۸م، ص ۵). واقع‌گرایان پس از پایان جنگ، منافع دفاعی و اقتصادی را بر منافع معطوف به نظم جهانی و ایدئولوژیک اولویت بخشیدند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۹-۲۲۲) و صدور انقلاب را به معنای تبیین و ترویج یک دولت سرمشق و الگو به دیگر ملل جهان تفسیر کردند (رمضانی، ۱۳۸۶، ص ۷۱). از این منظر، وحدت جهان اسلام نیز به انسجام و همبستگی کشورهای اسلامی در عرصه بین‌المللی تقلیل یافت و حمایت از مسلمانان، مستضعفان و نهضت‌های رهایی‌بخش نیز باید به صورت معنوی و در چهارچوب سازمان‌ها و مقررات بین‌المللی دنبال شود (تاجیک و دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۲).

برخی از صاحب‌نظران، نظام جمهوری اسلامی را بسان دیگر دولت‌های ملی با همه ویژگی‌های ذاتی آنها تصویر می‌کنند که ناگزیر در طراحی سیاست خارجی خود باید همه اصول، مبانی و قواعد رفتار در بستر دولت - ملت را محترم بدانند و از هرگونه اقدامی که در خارج از چارچوب‌های پذیرفته‌شده بین‌المللی باشد، پرهیز کند. این گروه نیز با ترجیح حقیقت بر واقعیت، به اصالت منافع ملی در سیاست خارجی دولت اسلامی رسیدند.



دولت - ملت‌گرایان اساساً سیاست خارجی کشورها را در استخدام نظام داخلی می‌دانند و برای آن رسالتی جز تأمین منافع آن ملت قائل نیستند. از این منظر، ارتباط مستقیمی میان سطح رفاه، سعادت، آرامش، اخلاق و مدنیت یک ملت و اعتبار منطقه‌ای و جهانی آن وجود دارد. بنابراین در نظم موجود جهانی که هدایت‌گر سیاست خارجی کشورهاست، موفقیت سیاست خارجی هر کشور در گرو سطح رضایت اقتصادی شهروندان از طریق فرصت‌های فعالیت در سطح ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی است (سریع‌القلم، ۱۳۹۰، ص ۵۵-۵۶). این در حالی است که سیاست خارجی دولت اسلامی در فضایی انتزاعی و قیاسی سیر می‌کند و در طول چند دهه گذشته نتوانسته است ارتباطی با عینیت‌های بیرونی که در شبکه منافع ملی تبلور می‌یابد، پیدا کند و از همین رو در استخدام افزایش ثروت اقتصادی و مالی نیز موفقیتی نداشته است (همان). از دیدگاه این دسته، مهم‌ترین معیار در تصمیم‌گیری در حوزه سیاست خارجی، منافع ملی کشور است (سریع‌القلم، ۱۳۷۲، ص ۲۳۷)؛ اما در تبیین اصول ثابت سیاست خارجی دولت اسلامی، تنها بر چنین مواردی تأکید می‌کنند: ۱. جغرافیای سیاسی ایران؛ ۲. منابع عظیم انرژی در داخل و قربانیت جغرافیایی ایران با غنی‌ترین منابع انرژی جهان در شمال و جنوب کشور؛ ۳. حساسیت به استقلال و حاکمیت ملی؛ ۴. تمایل فرهنگی ایرانیان به علم، فناوری و فرهنگ غرب تأکید می‌کنند (همو، ۱۳۸۰، ص ۵۳) بدین ترتیب، اصول ارزشی سیاست خارجی که تعیین‌بخش رسالت‌های فراملی نظام اسلامی است، در این نظریه نقش تعیین‌کننده‌ای ندارند؛ بلکه به‌نوعی با کارویژه اصلی سیاست خارجی نیز در تضاد قرار می‌گیرند. سیاست خارجی دولت اسلامی تحت تأثیر رسالت‌های فراملی آن، ماهیتی ستیزه‌جو می‌یابد و در تلاقی با قدرت‌های بزرگ منطقه‌ای و جهانی قرار می‌گیرد. این در حالی است که از منظر دولت - ملت‌گرایان، تأمین امنیت ملی و پاسداشت هویت ملی و نظام سیاسی در ایران، بدون توجه به قدرت‌های بزرگ دشوار است و حفظ قدرت منطقه‌ای ایران، در تعامل منطقی با قدرت‌های بزرگ به‌دست می‌آید (همان، ص ۵۴-۵۵). پس به‌طور خلاصه، پیام جریان جهانی حاکم این است که فعالیت در حوزه تأمین منافع ملی از طریق توسعه اقتصادی و... نیازمند تحول در مفهوم و محتوا و عملکرد در تکالیف ایدئولوژیک و فراملی نظام است (همان، ص ۶۴-۶۵) که در حقیقت به‌معنای کنار نهادن این تکالیف دینی و کنار آمدن با واقعیات موجود جهانی است.

مهم‌ترین اشکالی که این دیدگاه با اصالت دادن به واقعیت در مقابل حقیقت با آن روبه‌روست، عدم سنخیت آن با ماهیت و بن‌مایه‌های دینی نظام اسلامی است. دولت اسلامی با برخورداری از هویت دینی، دارای منابع مسئولیتی است که حیطة عمل و کیفیت رفتاری آن در سیاست بین‌الملل را هدایت می‌کند. از همین رو، تناسب کمی و کیفی منافع با ماهیت دینی و بنیان‌های متافیزیکی آن، ضروری به‌نظر می‌رسد و با منافع یک نظام سکولار در تضاد بنیادین است. یکی دیگر از اشکالات اساسی رهیافت اصالت منافع ملی، حاکمیت عمل‌گرایی مطلق بر این نظریه است که موجب ایجاد شکاف میان ارزش‌ها و آرمان‌ها می‌شود و تکالیف و رسالت‌های فراملی دولت را به‌نفع منافع ملی به حاشیه می‌کشاند. عمل‌گرایی مطلق بدون توجه به تکالیف اولیه و حتمی دولت اسلامی و به‌صرف وجود

برخی محدودیت‌ها، قائل به حاکمیت منافع ملی بر سیاست خارجی است؛ درحالی که بر اساس روش‌شناسی منطقی، ابتدا باید با توجه به مبانی معرفتی و هویت‌بخش نظام، خط سیر اولیه را مشخص کرد و سپس با توجه به محدودیت‌های موجود، با ارائه یک الگوی منطقی، سطوح عملی در سیاست خارجی را مبتنی بر آن تکلیف اولیه و با توجه به موانع موجود طراحی کرد.

### ۳-۱. تلفیق‌گرایی

تلفیق‌گرایی، مهم‌ترین رهیافت در باب تبیین الگوی عملی سیاست خارجی دولت اسلامی است که از سوی بسیاری از محققین، به‌عنوان نقطهٔ عزیمت در ارائهٔ چهارچوب‌های انتظام‌بخش در حیطهٔ منافع ملی انتخاب شده است. رهیافت تلفیق‌گرایی را می‌بایست در راستای نظریه‌پردازی در چهارچوب گفتمان انقلاب اسلامی تحلیل کرد، که راه‌حل مشکلات نظری و عملی دولت اسلامی در سیاست خارجی را در تلفیق میان حقیقت و واقعیت می‌جوید. در ذیل این رهیافت، دولت اسلامی از یک سو دولت - ملتی است که به قواعد بازی در نظام بین‌الملل موجود پایبند است و به واقعیات بی‌توجه نیست؛ اما از سوی دیگر، به‌علت برخورداری از هویت اسلامی، دارای رسالت‌های فراملی در تأمین مصالح اسلامی است که ابتدای منافع دولت اسلامی بر حقیقت را تقویت می‌کند. از این منظر، جمهوری اسلامی ایران کشوری است با ملاحظات ملی (صرفاً مربوط به سرزمین ایران) و فراملی (عمدتاً مربوط به سرزمین اسلام) که در آن، هم منطق دولت - ملت و هم منطق دین، یا به عبارتی ایدئولوژی، حائز اهمیت است (حاجی یوسفی، ۱۳۸۷، ص ۶۷).

در ادامه، از نقطهٔ عزیمت تلفیق‌گرایی، تکوین دولت اسلامی در بستر حقیقت با رویکرد واقع‌بینانه تجزیه و تحلیل می‌شود:

### ۲. منفعت‌گرایی در بستر حقیقت

یکی از معماهایی که سیاست‌ورزی دولت اسلامی در سیاست بین‌الملل معاصر را به‌شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد، معمای آرمان‌های مذهبی - واقعیت‌های سکولار است (همان، ص ۶۸). نسبت حقیقت و واقعیت و تبلور آن در عرصهٔ کنشگری سیاسی، از دیرباز اذهان اندیشمندان سیاسی را به خود جلب کرده است. عرصهٔ سیاست، همواره با دو منطق متفاوت روبه‌رو بوده است که به‌طور دائمی تلاش می‌کرده‌اند تا چهارچوب‌های سیاست‌ورزی را بر اساس بنیان‌های معرفتی خود برپا دارند. در یک سو، منطق حقیقت‌جویانهٔ مبتنی بر ارزش‌های بنیادین الهی - انسانی قرار دارد؛ و در جهت مقابل، منطق واقع‌گرایانه که سیاست را به عمل در بستر خواهش‌ها و امیال کنشگران تنزل می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۷، ص ۴۴۴-۴۴۵). مقصود از حقیقت، هر آن چیزی است که باید باشد؛ و منظور از واقعیت، هر آن چیزی است که هست. حقیقت، ناظر به شکل نهایی و آرمانی یک پدیده در دستگاه فکری توحیدی است و واقعیت، متوجه شرایطی است که اکنون در عالم خارج حاکم است و پدیده‌ها را در چهارچوب‌های تعریف‌شده

خود هدایت می‌کند؛ اما واقعیت و حقیقت چه نسبتی با هم دارند؟ آیا هر واقعیتی حقیقت است؟ و آیا هر حقیقتی واقعیت پیدا می‌کند؟ دولت اسلامی به‌عنوان یک کنشگر سیاسی، باید بر کدام منطق عمل کند؟ تبیین رویکرد اسلامی به مقولهٔ منفعت‌گرایی، با تعیین تکلیف معادلهٔ حقیقت یا واقعیت در سیاست خارجی ارتباط مستقیم دارد. سیاست خارجی مبتنی بر واقعیت، کیفیتی متمایز از منفعت‌گرایی را تجویز می‌کند و در مقابل، سیاست خارجی مبتنی بر حقیقت، نوع دیگری از منفعت‌گرایی را پیشنهاد می‌دهد. بنابراین لازم است نسبت میان حقیقت و واقعیت در سیاست خارجی دولت اسلامی بررسی شود.

## ۱-۲. نسبت حقیقت و واقعیت در سیاست خارجی دولت اسلامی

در بینش اسلامی فرقی بین حقیقت و واقعیت نیست. آن چیزی که در واقعیت و متن حقیقی عالم وجود دارد، همان حقیقت است؛ ولی در این پژوهش، منظور از حقیقت، چنان‌که گفته شد، آن چیزی است که باید باشد؛ و مقصود از واقعیت، آن چیزی است که اکنون موجود است؛ که گاهی با حقیقت منطبق است و گاهی نیست (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۰۸/۱۵). نسبت حقیقت و واقعیت در سیاست خارجی دولت اسلامی دارای سه بُعد فلسفی، انسانی و عملی است که تبیین آنها می‌تواند تصویر روشنی از جایگاه حقیقت در سیاست خارجی آن ارائه دهد. به‌عنوان مقدمه باید بر این نکته تأکید کرد که بنیاد تفکر دینی بر اساس حق‌محوری و حقیقت‌جویی بنا شده است؛ به‌گونه‌ای که تفکیک آنها از یکدیگر ممکن نیست. عقلانیت مکتبی دولت دینی نیز جز از این طریق توجیه‌پذیر نیست و دولتمرد اسلامی ضمن معنادار دانستن عالم، اندیشهٔ خویش را به‌دنبال حقیقت و در بستر واقعیت هدایت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۳-۱۸۴). برهانی کردن اصل حقیقت‌گرایی در سیاست خارجی دولت اسلامی، مستلزم تبیین سه مسئلهٔ وجود حقایق ثابت، امکان عمل به حقایق، و در نهایت، تحلیل دیدگاه اسلام مبنی بر حقیقت‌گرایی واقع‌بینانه است.

## ۱-۲-۱. وجود حقایق ثابت

از دیرباز این مسئله ذهن فیلسوفان را به خود مشغول کرده است که آیا نظام موجود در عالم، بهترین شکل نظامات است؟ و در صورت پاسخ مثبت، آیا هر چه در عالم واقع شده و می‌شود، مطابق ارزش و حقیقت است یا اینکه امکان دارد مسئله‌ای در جهان خارج واقع شود و نسبتی نیز با حقیقت نداشته باشد؟ خداوند متعال در آیهٔ ۷ سورهٔ سجده می‌فرماید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ»؛ همان‌که خلقت همه چیز را نیکو کرده، و خلقت انسان را از گلی آغاز کرد». در این آیه بر این نکته تمرکز شده است که خلقت هر چیزی به بهترین شکل ممکن صورت گرفته است. در آیهٔ ۵۰ سورهٔ طه نیز بر همین نکته تأکید می‌شود: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»؛ پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی، آنچه را لازمهٔ آفرینش او بوده، داده؛ سپس هدایت کرده است. با توجه به مضمون این دو آیه، پرسش پیش‌گفته وضوح بیشتری پیدا می‌کند: آیا قرآن کریم

پدیده‌های واقع‌شده‌ای مانند فرعون‌ها، هیتلرها، قتل‌عام‌ها و... را به‌مثابه یک واقعیت می‌پذیرد یا حقیقت؟ قرآن کریم خود در آیات متعدد از این پدیده‌ها انتقاد کرده است؛ بنابراین نمی‌توان قائل شد که همه پدیده‌های صورت‌گرفته در عینیت بیرونی تاریخ، حقیقت‌اند؛ چنان‌که هیچ انسان عاقلی را نمی‌توان یافت که اعتقاد داشته باشد، هرچه در تاریخ به وقوع پیوسته است، حقیقت و بهترین شکل ممکن آن بوده باشد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۵۰۴-۵۰۵).

از دیدگاه متفکرین سکولار، تغییر و تبدیل در همه چیز، حتی در بنیادی‌ترین امور جهان ساری و جاری است و هیچ امری به‌نام حقیقت، صلاحیت آن را ندارد که به‌صورت مبنایی ثابت، برای تصمیم‌گیری‌ها و داوری‌ها تلقی شود؛ چراکه اساساً حقایق متعین و ثابتی در عالم وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۲-۱۷۳)؛ در حالی‌که از دیدگاه اندیشمندان اسلامی، اندک تفکری در کیفیت بروز تحولات عالم، از کلی‌ترین مسائل تا جزئی‌ترین موارد موجود، بیانگر وجود نظم خاصی است که هر یک از اجزا نظام را در خدمت مصلحت کلی ثابتی که برای عالم در نظر گرفته شده است، قرار می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۳). حال این پرسش مطرح می‌شود که: آیا وجود یک مصلحت کلی ثابت در عالم، باعث ایجاد برخی بایدها و نبایدهای کلی و ثابت، ماورای منافع فردی در زندگی انسان می‌شوند، یا اینکه همه چیز به‌اعتبار انسان‌ها مربوط است و تعبیر کنشگر از شرایط واقعی است که برای او باید و نباید می‌آفریند؟ از منظر تفکر دینی، حقیقت امری عینی و وجودی است، نه قراردادی و اعتباری که بر اساس واقعیت خارجی تغییر کند. در عقلائیات دینی، بر وجود حقایق و مبنای قطعی و ثابتی تأکید می‌شود که می‌بایست مبنای کنش و عمل و به‌طور کلی خلق بایدها و نبایدهای فردی و جمعی قرار گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۶). برای مثال، در امور دینی سلسله عقایدی وجود دارد که حکایت از حقیقت می‌کنند؛ یعنی صرف‌نظر از اعتقاد افراد، در متن خارج هم واقعاً چنین است؛ مانند حق بودن اعتقاد به توحید و یگانگی آفریدگار جهان که بدین معناست: در متن خارج هم غیر از خدای یگانه، خدای دیگری نیست. همچنین حق بودن این اعتقاد بدین معنا خواهد بود که عقاید مقابل آن، نظیر اعتقاد به تثلیث، تثویت یا چندخدایی باطل‌اند. آیات مربوط به احکام در قرآن، مانند عبادات، معاملات، ارث و جهاد، مشخص می‌کنند که احکام الهی تابع مصالح حقیقی و ثابتی‌اند که حفظ کرامت انسان را محور قرار می‌دهند؛ یعنی صرف زیان مادی و دنیوی افراد ملاک نیست؛ بلکه مصالح کل جامعه انسانی رعایت می‌شوند (همو، ۱۳۷۹، ج ۱۷، ص ۵۳۲). بنابراین برخلاف تفکر مادی که وجود حقایق ثابت در عالم را منکر می‌شود و همه چیز را تابع قرارداد و اعتبار انسان‌ها برمی‌شمرد، در تفکر دینی، حقایق ثابتی چون حسن عدل، قبح ظلم، ضرورت احسان و... در عالم انسانی وجود دارد که می‌توان بر مبنای آنها نظام ارزشی واحدی ایجاد کرد که مطلقاً و در همه زمان‌ها و مکان‌ها و برای همه دولت‌ها خوب باشد. این ارزش‌ها همان‌ها هستند که از وجوه اشتراک تکوینی انسان‌ها نشئت گرفته‌اند؛ و چون طبیعت و ذاتیات دولت، چیزی جز طبیعت و ذاتیات فرد انسان نیست، مخالف با طبیعت و ذاتیات هیچ دولتی نیستند و بر همه دولت‌ها انطباق‌پذیرند. اینکه بیشتر دولت‌ها ارزش‌های یادشده را نپذیرفته‌اند، به این معنا نیست که این ارزش‌ها اساساً امکان فراگیر شدن را ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴-۱۶۷).

پس از تبیین جنبهٔ ثبوتی مسئله، باید به این پرسش پاسخ داد که به فرض وجود حقایق ثابت، آیا کنشگر سیاسی می‌تواند در شرایط پیچیدهٔ محیطی، بر مبنای حقیقت تصمیم بگیرد و عمل کند؛ به‌ویژه اینکه در بسیاری از موارد، عمل به حقیقت مستلزم درگیر شدن با وضعیت واقعی خارجی است، که هزینه‌هایی را به دولت‌ها تحمیل می‌کند. عمل و اقدام، متوقف بر شناخت است. تعلق آگاهی به یک پدیده و اثبات تأثیر ذاتی آن در کمال یک موجود، انگیزهٔ حرکت به‌سوی آن پدیده را فراهم می‌آورد. بنابراین مسئلهٔ اصلی، اثبات وجود حقایق ثابت و سپس امکان شناخت آن حقایق است که در صورت اثبات، امکان و ضرورت عمل را نیز توجیه می‌کند؛ چون فرض این است که کنشگر به حقیقتی آگاهی یافته است که تحقق کمال منوط به آن است و بدون آن نمی‌توان راهی به‌سوی سعادت یافت.

بر اساس عقلانیت دینی، فهم حقایق ثابت و عمل بر اساس آن، نه تنها ممکن، بلکه تنها راه تحقق حیات طیبه است. البته برخی نیز معتقدند که با وجود حقایقی در عالم، امکان فهم آنها برای انسان میسر نیست و هیچ کس نمی‌تواند به صحت فهم خود از حقیقت یقین داشته باشد. حقیقت، امر واضحی نیست که بتوان آن را یافت و بر اساس آن حرکت کرد. به همین دلیل، ادعای نیل به حقیقت، ادعایی گزاف و نابه‌جاست. دولتمردان و نظریه‌پردازان حکومت دینی نیز از این قاعدهٔ کلی مستثنا نیستند؛ چون آنان به‌ناچار برای حکومت خود، مبنایی حقیقی در نظر می‌گیرند که ریشهٔ اوامر و نواهی حکومتی است؛ در حالی که این مسئله با اصل خطاپذیری فهم بشر از حقایق سازگار نیست. دولتمردان اگر به عمق خطاپذیری فهمشان از دین و حقایق جهان پی ببرند، هیچ‌گاه ادعا نمی‌کنند که حکومتشان بر مبنای فهم حقیقت و عمل به آن سامان یافته است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۳-۱۷۴). دقت در سیرهٔ عقلانی کنشگر سیاسی نشان می‌دهد که تنها وجود حقیقت نمی‌تواند توجیه‌کنندهٔ تلاش‌ها برای کشف مجهولات باشد؛ چون اگر اصل حقایق موجود باشند، اما انسان برای نیل بدان‌ها خود را ناتوان انگارد، همچنان از دست زدن به جست‌وجو باز خواهد ماند. پس تلاش پیوستهٔ کنشگر برای کشف راه‌های جدید، بیانگر ثمربخش بودن آن است. حال اگر جست‌وجو و تکاپوی عقلانی امری ارزشمند و صحیح ارزیابی می‌شود، باید افزون بر آنکه وجود امور حقیقی و عینی در عالم انکارناپذیر تلقی می‌شود، امکان دسترسی به آنها نیز میسر و ممکن فرض گردد. از سوی دیگر، اشتباه‌پذیری دستاوردهای عقلی کنشگر، امری انکارناپذیر است؛ اما این به‌معنای عدم امکان وصول به حقیقت نیست. در واقع، این نتیجه در صورتی به‌دست می‌آید که هیچ راه و چاره‌ای برای خطا و اشتباه در نظر گرفته نشود؛ در حالی که در عقلانیت مورد توجه دین، مسئلهٔ اشتباه در شناخت، از طریق بررسی ضوابط و عرضه به معیارها، حل‌شدنی و چاره‌پذیر شده است (همان، ص ۱۸۶-۱۹۲).

بنابراین، امکان شناخت حقایق و باید‌ها و نبایدهای کلی وجود دارد و مسئله، تنها امکان تطبیق عمل بر این حقایق است. تلاش برای دستیابی به حقیقت و انطباق تصمیمات، راهبردها و اقدامات بر حقایق، می‌تواند دشواری‌های فراوانی را پیش روی دولت قرار دهد؛ به‌ویژه آنکه در بسیاری از موارد، لازمهٔ حقیقت‌جویی درگیر شدن

با شرایط واقعی و هژمونیک است که قواعد خود را به هر شکل ممکن در محیط پیرامونی بسط داده است و عمل برخلاف مسیر نهادینه‌شده را به شدت هزینه‌بردار می‌سازد. تفکر دینی در تحلیل این مسئله و ارائه پاسخ آن، دو راه را پیش روی کنشگر سیاسی قرار می‌دهد:

اولاً به حکم عقل، از آنجاکه آگاهی مطلوبی برای کنشگر درباره تأثیر آن حقایق بر کمال وی حاصل شده و تحصیل کمال، در دستیابی به آن حقایق منحصر گردیده است، دولت‌مرد اسلامی راهی جز تلاش برای تطبیق عمل بر آن حقایق ندارد.

ثانیاً ارزش حقایق و مجموعه بایدها و نبایدهای کلی و جزئی، وابسته به ارتباطی است که میان انسان و سعادت وی برقرار می‌سازند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵). کنشگر انسانی در ورای تصمیمات و اقدامات خویش می‌کوشد با افعال اختیاری زمینه کمال و سعادت خود را فراهم آورد. در این جهت، ناچار است به مقتضای نیازهای ذاتی خود، به سمت حقایقی گرایش یابد که به مصلحت بودن آنها ایمان دارد. همین احساس ارتكازی موجب می‌شود که به قوانین جاری و احکام عام عالم اذعان کند و شرایع و سنن اجتماعی مندرج در عالم انسانی را محترم بشمارد؛ زیرا به خوبی ادراک می‌کند که انطباق بر آن حقایق، وی را به مصالح انسانیت و سعادت مطلوب می‌رساند. کنشگر سیاسی پیرو این مسئله، اذعان می‌کند که مصالح و مفاسد جدای از عالم ذهن و خارج، حقیقت داشته، برای خود ظرف تحقیقی دارند. حال اگر تصمیمات و اقدامات کنشگر مطابق با مصالح حقیقی باشد، خودش هم دارای مصلحت شده، منتهی به سعادت می‌شود؛ اما در صورت مخالفت با مصالح حقیقی و مطابقت با مفاسد واقعی، وی را از مسیر انسانیت دور می‌کند و به انحطاط می‌کشاند (همو، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۷۰). با توجه به آنچه گفته شد، صرف‌نظر از امکان شناخت حقیقت برای دولت‌ها، امکان عمل بر مبنای آن حقایق نیز وجود دارد و دولت‌مردان می‌توانند، هرچند با در نظر گرفتن برخی هزینه‌ها، اقدامات خود را در بستر حقایق دنبال کنند؛ چنان‌که به تعبیر علامه طباطبایی، اگر دولت‌های مادی تنها منافع خود و واقعیت‌های موجود را مبنای تعامل با کشورهای ضعیف‌تر قرار می‌دهند، در مقابل، دولت دینی عمل در بستر حقیقت را مبنای روابط با دیگر دولت‌ها و ملت‌ها می‌داند:

(قدرت‌های مادی) در روابطشان با ملت‌های ضعیف، تنها به منافع خود می‌اندیشند و با اندک بهانه‌ای پیمان می‌شکنند؛ با این توجیه که به هر شکل ممکن باید منافع ملت و کشور خود را تأمین کنند؛ هرچند مایه سرکوبی ملت ضعیف که حق با اوست شود؛ اما روش پیامبران و نیز پیام‌آدیان الهی، این است که تأمین منافع جوامع بشری به رعایت همه‌جانبه حق بستگی دارد. از این‌رو در هر شرایطی باید بر حفظ حق و حمایت از آن پای فشرد (همان، ج ۵، ص ۱۵۸-۱۶۱).

### ۳-۲. حقیقت‌گرایی واقع‌بینانه

اندیشه سیاسی اسلامی اهتمام ویژه‌ای به تطبیق رفتار دولت و دولت‌مردان اسلامی بر حقایق با رویکردی واقع‌بینانه دارد. بر اساس تفکر دینی، روابط انسانی بسیار پیچیده، چندلایه و وابسته به متغیرهای متعدد است که عقل انسان از

احاطه به همه جوانب آنها و درک همه سود و زیان‌ها، نقص و کمال‌ها و... عاجز است و از همین رو، برای شناخت مصالح و مفاسد در حوزه‌های مختلف فردی و اجتماعی، نیازمند عنصر دیگری به‌نام وحی و دین است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۲۸). در نظام‌های حقوقی و اجرایی مبتنی بر دین، حق، معیار وضع قانون و اقدامات دولتمردان تلقی می‌شود؛ در حالی که در یک نظام غیردینی، شرایط واقعی ناشی از خواست و اراده فردی کنشگر سیاسی است که در جایگاه حقیقت می‌نشیند و عملاً به حقیقت تبدیل می‌شود. انشا و اعتبار، جعل و وضع و امر و نهی - که بخشی از اقدامات دولت اسلامی در حوزه اجرایی است - به حقایق نفس‌الامری نظر دارد و اگر بر اساس حقایق انجام نگیرد، هدف کلان دولت اسلامی حاصل‌شدنی نخواهد بود. به عبارت روشن‌تر، بایدها و نبایدهای عملی دولت در حوزه‌های مختلف، تابع مصالح و مفاسد واقعی است و این ملاک‌ها تابع علم و جهل و خواستن و نخواستن هیچ فرد یا گروهی نیست. پس اگر تصمیمات و راهبردهای دولت برای پیگیری یک مسئله، صرفاً به‌صورت انشای محض هم بیان شود، باز هم به برخی حقایق عینی نظر دارد (همان، ص ۷۷). از این‌رو با آنکه قوانین و سنت‌های بشری موجود در حکومت‌های مادی، در طول زمان دستخوش تغییر و دگرگونی می‌شود، راهبردهای کلان دولت دینی در طول تاریخ، به‌دلیل ابتنا بر مصالح و مفاسد حقیقی، هیچ‌گونه اختلاف و دگرگونی نمی‌پذیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۰۶).

با توجه به این تأکیدات، دولت اسلامی در تعاملات خود در حوزه سیاست خارجی، به هیچ‌وجه نمی‌تواند به حقایق چون عدالت، مبارزه با ظلم، نجات مستضعفین و... به دیده اغماض بنگرد و آنها را قابل معامله بداند. هیچ‌یک از مصلحت‌سنجی‌های ظاهری نمی‌تواند باعث شود که دولتمردان اسلامی چشم خود را بر حقیقتی چون عدالت ببندند؛ چنان‌که امیرالمومنین علی علیه السلام به‌دلیل تثبیت این حقیقت، هزینه‌های بسیاری را متحمل شد؛ اما عقب‌نشینی نکرد (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۰۸/۲۳). این رویکرد بدون توجه به میزان قدرت دولت اسلامی مورد توجه است. برای مثال، در مورد قراردادهایی که خسارتی را متوجه جامعه اسلامی می‌کنند و دولت اسلامی می‌تواند به‌پشتوانه قدرت خود و با بهانه‌های مختلف، نقض عهد کرده، منافع خود را حفظ کند، مکتب اسلام اجازه چنین عملی را نمی‌دهد؛ به‌تعبیر علامه طباطبایی، مدار احکام اسلام بر حق و حقیقت است و حق برای هیچ کس و هیچ قومی ضرر و زیان به‌بار نمی‌آورد؛ مگر اینکه خود آن شخص یا آن قوم از حق منحرف شده باشند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۵۱). بنابراین، دولت در هرگونه تصمیم و اقدامی نه‌تنها باید تابع حقایق و مصالح باشد، بلکه باید مصلحت کل انسان‌ها (حتی نه مصلحت نسل حاضر، بلکه مصلحت نسل‌های آینده؛ نه مصلحت این جامعه، بلکه مصلحت کل جوامع؛ و نه‌تنها مصلحت جوامع بشری، بلکه مصلحت کل هستی) را در نظر بگیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۲۹).

به‌رغم اثبات اصل حقیقت‌گرایی در سیاست خارجی دولت اسلامی، باید بر این نکته نیز تأکید کرد که تفکر دینی حقیقت‌گرایی را در بستر واقعیت‌های موجود، نه در خلأ، تجویز می‌کند؛ به این معنا که در تبیین نظام ارزشی

خود، به واقعیت‌های حیات بین‌المللی نیز توجه می‌کند و می‌کوشد نظامی جامع و دارای مراتب مختلف ارائه دهد (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۸۳). بنابراین حقیقت‌گرایی دولت در عینیت بیرونی، تحت تأثیر واقعیاتی تکوین می‌یابد که به‌رغم عدم مشروعیت، عمل دولت را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. بر همین مبنا، *آیت‌الله خامنه‌ای* اعتقاد دارند که دولت اسلامی از یک سو به هیچ‌وجه نباید از ارزش‌ها، آرمان‌ها و حقایقی که در آنها ریشه دارد، دست بردارد؛ و از سوی دیگر:

تکلیفی را که برای خودمان یا دولت یا مسئولین معین خواهیم کرد، بایستی با توجه به واقعیت‌های موجود باشد؛ منتها به‌طرف آن آرمان؛ تا این توانایی‌ها روزه‌روز بیشتر شود. واقع‌گرایی به معنایی که در مقابل آرمان‌گرایی است، مطلوب نیست. ملاک این است که ما می‌خواهیم به آن آرمان‌ها برسیم؛ منتها در کنار این، واقع‌بینی لازم است. نباید دچار توهم شد. گاهی ممکن است انسان در تصمیم‌گیری، در آنچه که باید انجام بگیرد، دچار توهم باشد؛ خوب، این هم غلط است. آرمان‌ها را باید در نظر داشت. پله‌ها را باید مطابق با واقعیت‌هایی که وجود دارد، یکی پس از دیگری چید و به‌سمت آن آرمان‌ها پیش رفت (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۰۳/۱۸)

پس در عین اصالت داشتن آرمان‌ها، پیگیری آنها در بستر واقعیات صورت می‌گیرد:

ما آرمان‌گرایی را صددرصد تأیید می‌کنیم، دیدن واقعیات‌ها را هم صددرصد تأیید می‌کنیم. آرمان‌گرایی بدون ملاحظه واقعیات‌ها، به خیال‌پردازی و توهم خواهد انجامید. وقتی شما دنبال یک مقصودی، یک آرمانی حرکت می‌کنید، واقعیات‌های اطراف خودتان را باید بسنجید و بر طبق آن واقعیات‌ها برنامه‌ریزی کنید. بدون دیدن واقعیات‌های جامعه، تصور آرمان‌ها خیلی تصور درست و صحیحی نخواهد بود؛ چه برسد به دستیابی به آرمان‌ها (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۶/۰۶)

در اینجا ممکن است این اشکال مطرح شود که مصلحت‌سنجی در پیگیری حقایق و آرمان‌ها، به تقابل حقیقت و مصلحت می‌انجامد؛ در حالی که این مسئله از اساس باطل است؛ چراکه مصلحت نیز خود یکی از حقایق است و عمل به مصلحت، در پیگیری حقیقتی چون حمایت از مظلومان، در واقع عمل به حقیقتی است که بر حقیقت قبل حاکم شده است (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۰۶/۰۴).

با توجه به آنچه در این بخش گفته شد، منفعت‌گرایی در سیاست خارجی دولت اسلامی مبتنی بر حقیقت سامان می‌یابد. بنابراین، دولت اسلامی با آنکه در ظاهر همانند دیگر دولت‌ها منفعت‌گراست، منفعت‌گرایی را در بستر حقیقت و با توجه به آرمان‌ها و ارزش‌های نفس‌الامری دنبال می‌کند؛ هرچند در پیگیری حقایق، به واقعیات‌های موجود نیز توجه می‌کند؛ اما نه تنها در کنار واقعیات‌ها به وجود حقایقی نیز معتقد است، بلکه واقعیات‌ها را بر حقایق حاکم نمی‌کند و حقیقت را مبنای عمل قرار می‌دهد.

### ۳. ساخت منفعت‌گرایی متعالی

دولت اسلامی دولتی منفعت‌گراست و از این جهت می‌توان آن را در ردیف دیگر دولت‌ها دسته‌بندی کرد. دولت‌ها سیاست‌ورزی را در بستر اهدافی دنبال می‌کنند که در سطح کلان برای خود ترسیم کرده‌اند. از سویی، هر دولت



به‌طور طبیعی دارای مجموعه‌ای از ظرفیت‌ها و امکانات است که در جهت تحقق اهداف، مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند. منفعت، حلقه واسطی است که با برقراری ارتباط منطقی میان ظرفیت‌ها و اهداف، دستیابی دولت به اهداف را تسهیل می‌سازد. نقش واسطه‌ای منفعت موجب می‌شود که رابطه‌ای متقابل میان غایت دولت و منفعت برقرار شود. از یک سو، ماهیت هدف، کیفیت و گستره منفعت و کمیت و روش‌های آن را تعیین می‌کند (فرانکل، ۱۳۷۱، ص ۱۱۷). برای مثال، با توجه به نگاه توحیدی به مبدأ و معاد و غایت حیات انسانی، منفعت قاعدتاً به چیزی اطلاق می‌شود که سعادت دنیوی و اخروی انسان را به‌صورت مجموعی دربرگیرد. بنابراین چیزی مصلحت واقعی اوست که هم به‌سود دنیای انسان باشد و هم به‌نفع آخرت او. اگر چیزی به‌سود دنیای او باشد، ولی به آخرت آسیب برساند، برای او منفعت محسوب نمی‌شود (جوادی املی، ۱۳۸۹، ص ۴۶۶). از سوی دیگر، منفعت به‌مثابه حلقه واسط میان امکانات و غایات، زمینه‌ساز تحقق اهداف است و از این منظر، فقدان آن، تحقق اهداف را نیز به محاق خواهد برد.

منفعت‌گرایی دولت اسلامی، در بستر حقیقت‌گرایی نضج می‌یابد. منظور از حقیقت در اینجا، شکل آرمانی آن چیزی است که هست یا متوقع است که باشد. واقعیت بیرونی سیاست بین‌الملل، ممکن است بر حقایق توحیدی منطبق باشد که در این صورت، منفعت‌گرایی دولت اسلامی با واقعیت‌های عینی جهانی در یک راستا قرار می‌گیرد؛ اما در صورت عدم انطباق حقیقت با واقعیت، منفعت‌گرایی دولت اسلامی مسیر حرکت خود را در جهت حقایق توحیدی تنظیم می‌کند و می‌کوشد تا واقعیت‌ها را به‌نفع حقایق تغییر دهد. با این تبیین، مشخص می‌شود که منفعت‌گرایی دولت اسلامی دارای مشخصه‌هایی متمایزکننده از مفاهیمی چون منافع ملی و حتی تلقی‌های نازله از منافع بشری است. در ادامه، سه ویژگی اساسی منفعت‌گرایی دولت اسلامی تجزیه و تحلیل می‌شود.

### ۱-۳. اولویت‌بندی ارزش‌محور

منافع دولت اسلامی با توجه به مبانی بنیادین ارزشی و اعتقادی آن، مجموعه‌ای از منافع مادی و معنوی یا دنیوی و اخروی را شامل می‌شود که در کنار تأمین نیازهای مرتبط با جسم انسان، اعم از اقتصاد، سیاست، امنیت و... ارتقای روحی وی را نیز مدنظر قرار می‌دهد. این مشخصه، یکی از تمایزات اساسی منفعت‌گرایی دولت اسلامی از دیگر دولت‌هاست. در گام بعد، دولت اسلامی پیگیری منافع خود را بر اساس اولویت‌هایی که در سطوح مختلف منافع ترسیم می‌کند، به انجام می‌رساند. اندیشمندان اسلامی با توجه به تفکیکی که در حوزه خیرات و به‌تعبیر امروزی، اهداف دولت قائل شده‌اند، منافع را نیز به دو قسم ابزاری و اصلی تقسیم کرده‌اند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۱۷) و نهاد سیاسی دولت را در تأمین هر دو نوع آن مسئول می‌دانند. بنابراین، خط‌مشی‌ها و راهبردهای کلان دولت می‌بایست به‌طور هم‌زمان، هم منافع مادی و ابزاری و هم منافع معنوی و غایی را هدف‌گیری کند (فارابی، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۹). فیلسوفان سیاسی اسلامی در نسبت میان منافع مادی و معنوی، اصالت را به منافع معنوی می‌دهند و منفعت‌های مادی را ابزاری برای تأمین منافع معنوی قلمداد می‌کنند. از دیدگاه ایشان، منافع معنوی به‌سبب ارتباط

با حقیقت انسان و تأمین سعادت ابدی او، از ارزش بی‌نهایت برخوردار است؛ در حالی که ارزش منافع مادی محدود به تأمین نیازمندی‌های دنیوی انسان است و مسائلی چون امنیت، بهداشت و آموزش و پرورش، صرفاً به‌منظور رشد معنوی انسان مورد توجه قرار می‌گیرند و از این جهت، آلی و ابزاری‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۷۷). پس دولت نه‌تنها وظیفه دارد در کنار تأمین رفاه، امنیت و... به مصالح معنوی نیز توجه کند، بلکه وظیفه اصلی حکومت تأمین همین امر است. از این منظر، تأمین مصالح معنوی در درجه اول اهمیت قرار دارد و وظایف دیگر به‌لحاظ نقش مقدمی آنها، در مراتب بعدی قرار می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۸-۲۹). وجود تزاخم میان منافع مادی و معنوی در مرحله اجرا، امری قطعی و بخشی از فرایند عینی حکومت‌داری است. اندیشمندان اسلامی برای حل این تزاخم، به اصل «تقدم معنویات بر مادیات» تمسک می‌کنند. البته در فرض‌های نادری ممکن است مرتبه‌ای از منافع معنوی فدای مراتب عظیمی از منافع مادی شود که در صورت عدم تأمین، مصالح معنوی را هم در درازمدت به خطر می‌اندازند (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۷-۵۱). پس یکی از ویژگی‌های اصلی منفعت‌گرایی دولت اسلامی، رعایت اولویت‌بندی ویژه‌ای است که میان منافع مادی و معنوی برقرار می‌شود و با قائل شدن تقدم رتبی برای منافع معنوی نسبت به منافع مادی، هم آلی و اصالی بودن منافع را تبیین می‌کند و هم مسیر برون‌رفت از تزاخمت عملی را فراهم می‌آورد؛ هر چند به‌لحاظ عملیاتی، دولت اسلامی باید هر دو دسته از منافع را به‌صورت هم‌زمان و در یک ارتباط طولی منطقی با یکدیگر به‌پیش برد.

## ۲-۳. تعادل بخشی

دومین ویژگی منفعت‌گرایی دولت اسلامی، تعادل بخشی است. دولت اسلامی دولتی منفعت‌گراست؛ اما در منفعت‌گرایی خود، جانب تعادل را رعایت می‌کند. تعادل بخشی در حوزه منفعت‌گرایی، در دو نقطه برجسته می‌شود: از یک سو در تفکر اسلامی منفعت‌گرایی امری ضروری برای تأمین غایات حکومت است؛ اما از سوی دیگر، افراط و زیاده‌روی در آن نیز مردود دانسته شده است. این مورد بیشتر در تأمین منافع مادی جامعه توسط دولت مطرح می‌شود. اگر تلاش حداکثری دولت اسلامی برای دستیابی به منافع مادی متعادل نشود، می‌تواند شاخص‌های عملکردی آن را به شاخص‌های سکولار سوق دهد؛ به گونه‌ای که همه امور در منافع ملت خلاصه شود و منافع مادی به‌شکلی خودخواهانه و منفعت‌طلبانه و برخلاف نگرش‌های خیرخواهانه و بشردوستانه پی‌ریزی شود (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۲۳۴). افراط در پیگیری منافع مادی، به بیان قرآن کریم، ثمره‌ای جز افزایش تضادهای فراگیر سیاسی در نظام بین‌الملل به‌همراه نخواهد داشت. از دیدگاه قرآن کریم، فلسفه ارسال رسل و انزال شرایع، رفع اختلافات و منازعاتی بود که از منفعت‌گرایی‌های نامتعادل پدید آمده بود: «وقتی که پای منافع به‌میان آمد، پای حقوق و پای اختلاف و پای ظلم و عدل و تجاوز به حقوق یکدیگر به‌میان آمد. اینجا خداوند برای رفع این اختلاف، پیغمبران صاحب شریعت را فرستاد؛ پیغمبرانی که برای حل اختلافات مردم، قانون هم با خود آورده بودند» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲۸، ص ۷۰۸). پس تعادل بخشی، گاهی در اصل منفعت‌گرایی مادی مطرح می‌شود؛ گاهی نیز در

گستره منافی صورت می‌گیرد که دولت اسلامی خود را موظف به تأمین آنها می‌داند. عدم تعادل در پیگیری منافع مادی و معنوی و رعایت نکردن نسبت منطقی آنها، می‌تواند مسیر حرکت دولت و جامعه اسلامی را منحرف کند. از همین رو، به لحاظ نظری مبرهن شده است که دولت اسلامی باید تعادل در منافع مادی و معنوی را مراعات کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۳۶۶) و ضمن اهتمام به تأمین هر دو، در رعایت اولویت‌ها نیز تعادل را ملحوظ دارد.

### ۳-۳. تلازم

دولت‌ها در جهان‌بینی مادی، وظیفه‌ای جز تأمین منافع ملت خود ندارند و منافع ملی تنها تعیین‌کننده اهداف دولت است. به همین دلیل، به چیزی جز منافع ملی خود نمی‌اندیشند و اگر در موردی، بین منافع آنان و منافع مشروع ملت‌های دیگر تضادی رخ دهد، منافع ملی خود را، حتی به قیمت پایمال شدن منافع دیگران، ترجیح می‌دهند. در این تفکر، منافع دولت‌های دیگر تا جایی مطرح است که به منافع ملی کمک کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۹-۲۵۱). علامه طباطبایی در ذیل آیه «وَإِنْ نَكُنَّا لَأَيْمَنِ لَهُمْ» (توبه: ۱۲) به خوبی نتایج عملی رویکرد منفعت‌گرایی انحصاری در دولت‌های ملی را تبیین می‌کند: «در روابطشان با ملت‌های ضعیف، تنها به منافع خود می‌اندیشند و با اندک بهانه‌ای پیمان می‌شکنند؛ با این توجیه که به هر شکل ممکن باید منافع ملت و کشور خود را تأمین کنند؛ هر چند مایه سرکوبی ملت ضعیف که حق با اوست، شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۵۸-۱۶۱).

دولت اسلامی به‌علت ریشه داشتن در مجموعه‌ای از ارزش‌ها و باورهای توحیدی، دارای تکالیف و مسئولیت‌هایی است که به لحاظ ماهوی و شکلی با مسئولیت‌های دولت ملی متفاوت است. تکالیف دولت اسلامی به‌علت آنکه در نسبت طولی خود، بر اساس پیوند مصالح دنیوی و اخروی بنا شده و در ابعاد عرضی، نسبت به آحاد جامعه انسانی فراگیر است، نمی‌تواند با منافع طبیعی دیگر بازیگران جهانی تزامن داشته باشد. یکی از حکمای سیاسی معاصر، در تبیین این مسئله معتقد است: اهداف الهی مؤمنان با دیگران تزامنی ندارد. به تعبیر دیگر، کسانی که اهداف نهایی آنها در همین دنیا خلاصه می‌شود، پیوسته خود را در تزامن و درگیری با دیگران می‌بینند؛ اما هدف‌گذاری دولت اسلامی، از آنجاکه بر مبنای اراده الهی انجام می‌پذیرد، با خواست طبیعی و مشروع هیچ بازیگر دیگری تزامن پیدا نخواهد کرد. دولت اسلامی و کارگزاران آن، در تحقق رسالت‌های الهی خود، نه تنها دیگران را تزامن خویش نمی‌پندارند، بلکه خیرخواهی برای همنوعان خود را کمکی در جهت نیل سریع‌تر به آن هدف می‌دانند. کنش رقابتی دولت اسلامی، برخلاف دولت‌های مادی، برای دستیابی به ارزش‌های متعالی است، نه پس‌زدن و محروم کردن دیگران از آنچه حق مشروع آنان است. چنین بازیگر سیاسی‌ای خود را از دیگر اعضای جامعه انسانی جدا نمی‌بیند؛ بلکه همه ملت‌ها را اعضای به‌هم‌پیوسته و متشکل و روان به‌سوی یک هدف واحد می‌پندارد و رقابت را در کسب صلاحیت بیشتر برای ارائه خدمت بهتر به خلق خدا و نه عقب‌راندن دیگران معنا می‌کند. بنابراین از دیدگاه دولت اسلامی، اصالت با تعاون و همکاری در جهت دستیابی به کمال مطلوب است

(مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۶) و بر همین اساس نیز نفع خود را از منافع دیگران جدا نمی‌بیند؛ بلکه رضای خداوند متعال را در تقدیم دیگران بر خود می‌داند؛ یعنی برای جلوگیری از اضرار به ملت‌های دیگر، ضرر را نیز به جان می‌خورد و در مواردی، از منافع خود به نفع سعادت دیگر ملت‌ها چشم می‌پوشد (همان، ص ۲۵۲).

بنابراین در نظام ارزشی حاکم بر دولت اسلامی، حاکم جامعه به‌عنوان ولی خدا، صرفاً به منافع تابعین دولت اسلامی نمی‌اندیشد و در سطح کلان، به دنبال آن است که ابزارهای مورد نیاز کاروانی را که به سوی هدف نهایی و کمال مطلوب انسانی سیر می‌کند، فراهم آورد (همان، ص ۲۴۹-۲۵۱). بنابراین میان منافع دولت اسلامی و منافع مشروع ملت‌های دیگر تلازم وجود دارد؛ به این معنا که منفعت‌گرایی دولت اسلامی، نه تنها مستلزم از بین رفتن منافع مشروع ملت‌های دیگر نیست، بلکه لازمهٔ تأمین بهینهٔ منافع دولت اسلامی، به‌ویژه در بخش منافع معنوی، تحقق منافع مشروع ملت‌های دیگر است؛ بلکه از این بالاتر، حکومت اسلامی در مواردی با هدف تأمین هرچه بهتر منافع معنوی، از منافع مادی خود نیز به نفع دیگران چشم می‌پوشد تا از این طریق، زمینهٔ سعادت جامعهٔ جهانی را فراهم آورد.

### نتیجه‌گیری

رفتار سیاست خارجی دولت‌ها در سایهٔ پیگیری منافع تکوین می‌یابد. این گزارهٔ بنیادین در ادبیات سیاست خارجی موجود، بیانگر اثرگذاری حداکثری منافع در جهت دهی به فرایند تعاملات خارجی دولت است. ماهیت و ابعاد منافع هر دولت، در چهارچوب اصول فکری حاکم بر آن صورت‌بندی می‌شود و از این طریق، در کانون برنامه‌ریزی‌ها، تصمیم‌گیری‌ها و اقدامات قرار می‌گیرد. هویت دینی دولت اسلامی بیانگر رویکردی به منافع دولت است که به لحاظ اصول نظری و سازوکار عملی، با رویکردهای دیگر متفاوت است و سیاست خارجی دولت را به شکل منحصر به فردی مدیریت می‌کند. دولت اسلامی نیز با توجه به ویژگی‌های مشترک ذاتی با دیگر دولت‌ها، راهبرد منفعت‌گرایی را برای تحقق حرکت غایی و انجام تکالیف خود انتخاب می‌کند؛ اما منفعت‌گرایی دولت اسلامی به علت برخورداری از ویژگی‌های خاص، دارای ماهیتی متعالی است. منفعت‌گرایی متعالی در بستر حقیقت، مبتنی بر این دیدگاه نظری سامان می‌یابد که دولت اسلامی در سیاست خارجی خود، حقیقت گراست و در مواجهه با واقعیت، اصالت را به حقیقت می‌دهد؛ هرچند حقیقت‌گرایی را در بستر واقعیات دنبال می‌کند و از این رو، به دنبال آرمان‌گرایی واقع‌بینانه است. منفعت‌گرایی متعالی دارای سه مشخصهٔ اولویت، تعادل و تلازم است که بنا بر آن، در تزامن منافع مادی و معنوی، برای مصالح معنوی اولویت قائل می‌شود؛ هرچند با توجه به ویژگی دیگر آن، در فرایند منفعت‌طلبی جانب تعادل را رعایت می‌کند و چه در اصل منفعت‌گرایی و چه در گسترهٔ منافع، اصل را بر تعادل میان منافع مادی و معنوی قرار می‌دهد؛ و سرانجام در قالب مشخصهٔ تلازم، میان منافع خود و منافع مشروع دیگر بازیگران، تلازم برقرار می‌کند؛ بلکه پا را از آن نیز فراتر می‌گذارد و در برخی موارد، تأمین منافع مشروع دیگران را بر منافع مادی خود رجحان می‌بخشد.

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۳۷۵، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن رشد، ۱۳۷۷، تفسیر مابعد الطبیعة، تهران، حکمت.
- بیرونی، محمدبن احمد ابوریحان، ۱۳۵۲، تحقیق ما للهند، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، ابن‌سینا.
- تاجیک، محمدرضا و سیدجلال دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۲، «الگوهای صدور انقلاب در گفتمان‌های سیاست خارجی ایران»، راهبرد، ش ۲۷، ص ۶۱-۸۰.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، تصنیف غررالحکم و درر الکلم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، ۲۰۰۲م، رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية، بیروت، دار و مکتبة الهلال.
- جرجانی، علی بن محمد، ۱۳۷۰، التعريفات، تهران، ناصر خسرو.
- ج.س، ۱۳۶۰، «سیاست خارجی در حکومت اسلامی»، درس‌هایی از مکتب اسلام، ش ۸، ص ۵۶-۵۹.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، تفسیر تسنیم، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، ادب فنای مهربان، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، ولایت فقیه؛ ولایت فقاقت و عدالت، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، نسبت دین و دنیا، قم، اسراء.
- حاجی یوسفی، امیرمحمد، ۱۳۸۷، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در پرتو تحولات منطقه‌ای (۱۹۹۱-۲۰۰۱م)، تهران، وزارت امور خارجه.
- دوانی، جلال‌الدین محمد، ۱۴۱۱ق، ثلاث رسائل، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- دهقانی فیروزآبادی، سید جلال، ۱۳۸۸، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، تهران، سمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، «نظریه اسلامی سیاست خارجی: چهارچوبی برای تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران»، روابط خارجی، ش ۹، ص ۷-۴۸.
- رضائی، روح‌الله، ۱۳۸۶، چارچوبی تحلیلی برای بررسی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نی.
- سریع‌القلم، محمود، ۱۳۷۲، عقل و توسعه‌یافتگی، تهران، سفیر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، «بازنگری نظری در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران: پارادایم ائتلاف»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۶۳ و ۱۶۴، ص ۵۲-۶۷.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، «مفهوم قدرت و عملکرد سیاست خارجی: مقایسه چین و ایران»، روابط خارجی، ش ۹، ص ۴۹-۷۴.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم صدرالدین، ۱۳۶۰، اسرار الایات و انوار البینات، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *المبدأ والمعاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

\_\_\_\_\_، بی‌تا، *الحاشیة على الهیات الشفاء*، قم، بیدار.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *شیعه: مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کرین*، به‌کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *بررسی‌های اسلامی*، قم، بوستان کتاب.

طوسی، محمد بن محمد نصیرالدین، ۱۴۱۳ق، *اخلاق ناصری*، تهران، علمیه اسلامیة.

فاریابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *الجمع بین رأی الحکیمین*، تحقیق دکتر البیر نصری نادر، تهران، الزهراء.

فرانکل، جوزف، ۱۳۷۱، *نظریه معاصر روابط بین‌الملل*، ترجمه وحید بزرگی، تهران، اطلاعات.

کلیتون، دیوید دلبو، ۱۳۷۹، *دو رویه منفعت ملی*، ترجمه اصغر افتخاری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

ماوردی البصری، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب، ۱۴۲۱ق، *ادب الدنيا والدین*، بیروت، دار و مکتبة الهلال.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۲، *کاوش‌ها و جانش‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *به سوی خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *پیش‌زمینه‌های مدیریت اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *نظریه حقوقی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *نظریه سیاسی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، ج ۸، ۱۷، ۲۸، تهران، صدرا.

موسوی خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.

واعظ‌زاده خراسانی، محمد، ۱۳۶۶، «وضع ایران اسلامی در جهان و انتظار مسلمانان و مستضعفان از آن»، *مشکوٰه*، ش ۱۷، ص ۱-۲۲.

واعظی، احمد، ۱۳۹۵، *درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

Laurent Lamote, 1998, "Iran's foreign policy and internal crises" in Patrick Ciawson, *Iran's strategic intentions and capabilities*, p.5.

## تحلیل انتقادی اندیشه سیاسی غرب مدرن در منظومه معرفتی اقبال لاهوری

salmanian2@gmail.com

حسنعلی سلمانیان / دانشیار گروه معارف، دانشگاه گرگان  
دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۶

### چکیده

غرب در سده‌های اخیر اندیشه‌های نوینی را در عالم سیاست پدید آورده است. سکولاریسم، دموکراسی، ناسیونالیسم، سوسیالیسم، فاشیسم و لیبرالیسم از جمله این اندیشه‌هاست. تحقیق پیش‌رو کوشیده است این اندیشه‌ها را از نگاه اقبال لاهوری - یکی از تحصیل‌کردگان در غرب و آشنا با فرهنگ مغرب‌زمین - مورد تحلیل انتقادی قرار دهد. با توجه به اینکه پیشرفت و چیرگی غرب بر دیگر ملت‌ها سبب ارزشمندی تمدن جدید و به‌ویژه قداست تفکر سیاسی مدرن در اذهان بسیاری شده است، این بررسی می‌تواند گامی مهم در فهم اندیشه سیاسی غرب به‌عنوان رقیب اندیشه اسلامی و نیز نقد بت‌شدگی و غرب‌پرستی به‌شمار آید. این پژوهش که به‌صورت توصیفی - تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای صورت‌بندی شده است، مشخص نمود که اقبال، اگرچه به برخی از این باورهای سیاسی روی خوش نشان داده و بعضی از محاسن آن را پسندیده و از آن سود برده است و حتی در پاره‌ای از زمان‌ها نسبت به برخی از آن‌ها متعصب بوده، اما با کلیت آنها مخالف است و آنها را مانع و دشمن سعادت و حیات سیاسی بشر می‌داند.

**کلیدواژه‌ها:** اقبال لاهوری، سکولاریسم، دموکراسی، ناسیونالیسم، فاشیسم، لیبرالیسم، سوسیالیسم.

غرب را در یک تقسیم پررواج و فراگیر به سه دوره باستان، میانه و جدید تقسیم می‌کنند. تقریباً از قرن پنجم تا قرن پانزدهم میلادی را قرون وسطی (The middle ages) نام نهاده‌اند؛ پیش از آن را باستان (The Ancient ages) و دوران پس از میانه را نیز دوره جدید (The modern era) می‌گویند. دوره مدرن، دورانی است که انسان غربی پس از آنکه تجربه طولانی و ناموفق حاکمیت هزارساله کلیسا را از سر گذرانده بود، به این دوره وارد می‌شود. او به‌مدد رخدادهایی نظیر جنگ‌های صلیبی و آشنایی با فرهنگ و تمدن اسلامی و عوامل دیگر، طی یک تحول دوپست‌ساله به نام رنسانس (Renaissance) سعی کرد از آنچه متعلق به دوره میانه است، دست بشوید و عالم نویی را بیافریند. این گونه بود که در عالم سیاست، اندیشه‌های نوینی را برای سامان زندگی سیاسی خود معرفی کرد؛ اندیشه‌هایی چون سکولاریسم، ناسیونالیسم، دموکراسی، سوسیالیسم، لیبرالیسم و جز اینها. این اندیشه‌ها که به‌گونه‌ای هویت سیاسی تمدن غرب جدید را شکل داده‌اند، به‌رغم دلربایی و توفیقات فراوان، مورد انتقاد بسیاری از اندیشوران شرقی و حتی غربی قرار گرفته است. *اقبال* لاهوری یکی از همین خرده‌گیران است. البته او توصیف و نقد اندیشه‌های سیاسی مدرن را به‌صورت آکادمیک ارائه نکرده است؛ اما از میان آثارش می‌توان با دیدگاه او در این باره آشنا شد. تحقیق پیش‌رو می‌کوشد از نگاه *اقبال* لاهوری این اندیشه‌ها را واکاوی کند. روشن است که مجال طرح همه اندیشه‌های سیاسی مدرن وجود ندارد؛ لکن تا آنجا که ممکن است، به طرح مهم‌ترین و اساسی‌ترین اندیشه‌های سیاسی، به‌ویژه آنها که در زبان و نقد *اقبال* بیان شده‌اند، و سپس تحلیل آنها پرداخته خواهد شد. بنابراین، پرسش اصلی، در واقع تحلیل و نقد اندیشه‌های سیاسی مدرن از منظر *اقبال* است و پرسش‌های فرعی، درباره ماهیت و ارزش هر یک از این اندیشه‌ها از دیدگاه او خواهد بود.

طرح اندیشه *اقبال* لاهوری (معمار و بنیان‌گذار فکری جمهوری اسلامی پاکستان) از آن جهت اهمیت دارد که وی از پیشگامان مواجهه با غرب است و حتی پیش از دیگران از فروپاشی تمدن مدرن خبر داده است؛ لکن سوگمندان هنوز بسیاری از اندیشمندان و روشنفکران مسلمان فریفته جذابیت اندیشه‌های سیاسی غرب‌اند و دستاوردهای آن را شاهد این دل‌باختگی می‌دانند. این جماعت که به‌شدت بر جامعه علمی و نخبگانی تأثیر گذارند، یگانه راه سامان زندگی سیاسی انسان را التزام به این اندیشه‌های سیاسی نوپدید می‌دانند. وانگهی طرح اندیشه *اقبال* و نقادی‌های او بر آموزه‌های سیاسی غرب جدید، به‌ویژه در فضای انقلاب اسلامی ایران می‌تواند باور به اندیشه بدیل، یعنی دیدگاه‌های انقلاب اسلامی ایران را تسهیل کند؛ چراکه یکی از موانع جدی بر سر راه اندیشه انقلاب اسلامی ایران، ایمان و باور تحصیلکردگان مسلمان به اندیشه‌های سیاسی غرب مدرن است.

درباره پیشینه بحث نیز باید گفت، مقاله یا کتاب مستقلی که در آن اندیشه‌های سیاسی مدرن از نگاه *اقبال* تبیین و ارزیابی شده باشد، یافت نشد؛ اما در زمینه پیشینه بحث می‌توان به مقالات ذیل اشاره کرد: ۱. مقاله «سیری در اندیشه سیاسی علامه محمد اقبال لاهوری»، نگاشته *ذاکر اصفهانی*، نشر در مجله *فرهنگ*، شماره ۲۷ و ۲۸،



سال ۱۳۷۷. این مقاله بیش از آنکه به اندیشه‌های سیاسی غرب توجه کند، به نقد تمدن غرب پرداخته است.

۲. مقاله «دین و نظام سیاسی - اجتماعی از منظر اقبال لاهوری و استاد مرتضی مطهری»، اثر ریاض/احمد دار که در فصلنامه *طلوع*، شماره ۲۱ به سال ۱۳۸۶ نشر یافته است. این مقاله، چنان که از عنوانش هویداست، دیدگاه‌های سیاسی *اقبال* و *مطهری* را بررسی کرده است. ۳. مقاله «جایگاه قدرت سیاسی در تحول اجتماعی در نظریه علامه اقبال لاهوری» به خامه محمود وزیر و محمد محمدی گرگانی که در فصلنامه *تحقیقات حقوقی تطبیقی ایران و بین‌الملل* دانشگاه آزاد تهران مرکزی، دوره ۱۰، شماره ۳۵، بهار ۱۳۹۶ انتشار یافته است. این مقاله نقدی بر دولت استبدادی است و به جریان ساخت حکومت مطلوب از نگاه *اقبال* می‌پردازد. ۴. مقاله «سیاست و دیانت در دیوان اقبال» به قلم *قادر فاضلی*، نشریه *علوم سیاسی*، دوره ۹، شماره ۳۶، زمستان ۸۵. این مقاله بیشتر به رابطه دین و سیاست در اسلام از نگاه *اقبال* پرداخته است. مقالات دیگری هم وجود دارند که به شرح دیدگاه‌های غرب‌شناسی *اقبال* پرداخته‌اند؛ اما ویژگی و شاید نوآوری مقاله پیش‌رو این است که منحصرأ تمامی اندیشه‌های مهم سیاسی غرب در دوره جدید را از نگاه *اقبال* و در یک مقاله تحلیل و ارزیابی کرده است.

## ۱. سکولاریسم

سکولاریسم از ریشه لاتینی (seculum) گرفته شده و در لغت به معنای «دنیاگرایی، روح و تمایل دنیایی داشتن» است (هاوس، ۱۹۹۵م، ص ۱۷۳۱). در فارسی به دنیاپرستی، اعتقاد به اصالت امور دنیوی، غیر دین‌گرایی، جدا شدن دین از دنیا، نادینی‌گری اطلاق می‌شود (برجانبیان، ۱۳۸۱، ص ۸۹). همچنین به مخالفت با شرعیات و مطالب دینی (حیثم، ۱۳۷۵، ص ۹۰۴)، عرف‌گرایی و تقدس‌زدایی معنا شده است (برایان، ۱۳۷۷، ص ۲۱ و ۲۳). سکولاریسم در اصطلاح نیز همین معانی لغوی را شامل می‌شود. نکته قابل توجه این که سکولاریسم در معنای عام خود به معنای دنیایی شدن تمام حوزه‌های اجتماعی بشر است؛ اما از آنجا که ظاهراً «سیاست» مهم‌ترین حوزه اجتماعی بشر است، غالباً سکولاریسم را به معنای «جدایی دین از سیاست» یا «دنیایی شدن سیاست» به کار می‌برند؛ حال آنکه سکولاریسم حوزه‌های مختلفی از سیاست، هنر، فرهنگ، ورزش، خانواده و جز اینها را شامل می‌شود.

سکولارها مدعی‌اند که دین در هیچ‌یک از عرصه‌های اجتماعی، اعتبار و مرجعیتی ندارد. *اقبال* به این اندیشه می‌تازد و از مخالفین سرسخت آن است. نقطه عزیمت *اقبال* در نقد بر سکولاریسم را باید دیدگاه‌های او درباره کلیسا دانست. از منظر وی، پیشینه اندیشه سکولار را، نه از دوره مدرن و رنسانس، که باید از آغازین روزهای حاکمیت کلیسا بر جهان غرب دنبال کرد. *اقبال* معتقد است که مسیحیت نخستین هرگز به‌عنوان یک قدرت سیاسی و یک کشور تأسیس نشد؛ بلکه از ابتدا فرقه‌ای عبادی و صومعه‌ای به حساب می‌آمد که گرداگردش کفر و بت‌پرستی خیمه زده بود. در آن زمان، مسیحیت در کشورداری هیچ سهمی نداشت و عملاً در تمام مسائل فرمان‌بردار اصحاب قدرت رومی بود تا اینکه حکومت امپراتوری روم، مسیحیت را پذیرفت. از این زمان تا پایان قرون وسطی که هزار سال ادامه داشت، همواره دین و دولت دو نیروی کاملاً جدا از یکدیگر به‌شمار می‌آمدند و

عملاً هر کدام در عین تعاملاتی که با هم داشتند، بر سر مرزهای مشترک، جنگ و نزاع‌های بی‌پایانی را پدید می‌آوردند (اقبال لاهوری، بی‌تا، ص ۱۷۸). پس این گونه نبوده است که در این اواخر و مثلاً بعد از معاهده وستفالی (Westphalian) یا پیمان لاتران (Lateranensia) و مانند آن، سکولاریسم و جدایی نهاد کلیسا از دنیا شکل گرفته باشد. البته در این اواخر، این امر مسجل‌تر شد؛ در حالی که کلیسا از ابتدا هم سکولار بود.

اما پاسخ به این پرسش که «چرا کلیسا ذاتاً و از ابتدا سکولار بوده است؟» را باید در دیدگاه‌های بنیادی‌تر کلیسا پی‌گرفت. کلیسا اصالتاً معنویت را در تضاد با طبیعت می‌دید و انسان را از نزدیک شدن به زیبایی‌های دنیا پرهیز می‌داد. این مسئله به‌روشنی از سفر پیدایش کتاب مقدس به‌دست می‌آید. اقبال در مقایسه‌ای که میان قرآن و تورات در انداخته، نشان داده است که از منظر کلیسا زمین در پی نافرمانی آدم، شکسته‌گاهی شد که بشر بدنهاده به‌واسطه گناه نخستین به آنجا تبعید شده است (همان، ص ۹۹-۱۰۰). بر این پایه، عالم طبیعت، نحس و منفور است و سعادت را نه در این دنیا، که باید در آخرت و ترک دنیا جست. سرانجام نیز «همین تضاد شدید میان غیرمحسوس (معنویت) و محسوس (طبیعت)، طومار اقتدار کلیسای قرون وسطایی را در هم پیچید» و مرجعیت نسبی کلیسا در غرب را فروریخت (همان، ص ۱۶).

نکته دیگر اینکه کلیسا به‌دلیل شُرأنگاری عالم ماده، یگانه راه‌هایی و نیل به سعادت را توجه به درون و پرهیز از بیرون (عالم ماده) می‌دانست؛ به‌گونه‌ای که آدمی تنها با اکتشاف عالم درون می‌تواند به تعالی برسد (همان، ص ۱۲). در نتیجه، جهان خارج و سیاست به صاحبان قدرت واگذار می‌شد؛ چراکه عالم ماده، نه‌تنها نقشی در سعادت نداشت که مضر و مانع کمال انسان بود. به‌گفته اقبال، «حفاظت و حراست از حکومت، قانون، سازمان و تولید [اقتصادی]، هیچ ارزشی برای مسیحیت نخستین نداشت و وضع جامعه بشری را منعکس نمی‌کرد» (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸، ص ۱۷۴). بنابراین، کلیسا را ذاتاً و رأساً باید آشیانه سکولاریسم دانست.

اقبال در نقد ریشه‌های سکولاریسم، پس از کلیسا و قرون وسطی، در دوره مدرن به نقد ماکیاول پرداخته و در دیوان خود این زاده فلورانس را به نقد کشیده است (همو، ۱۳۴۳، ص ۷۸-۷۹). می‌دانیم که ماکیاول پدر سکولاریسم سیاسی و مخالف حضور اخلاقیات و معنویت در سیاست است (ماکیاولی، ۱۳۴۷، ص ۱۱۷). اقبال همچنین بزرگ‌ترین اشتباه اروپاییان را در این می‌دید که میان دین و سیاست فاصله انداختند و به مادی‌گرایی کشیده شدند که نتیجه آن، جنگ‌های جهانی و به آتش کشیده شدن همه دنیا بود. اقبال در سخنرانی کنفرانس بین‌المللی اسلامی در سال ۱۹۳۱م در کمبریج می‌گوید: «جنگ جهانی ۱۹۱۴، در حقیقت ریشه در جدایی دین از حکومت و ظهور الحاد و ماده‌گرایی داشت. بلشویزم نیز نتیجه طبیعی جدایی دین از دولت بود. اینها را من هفت سال پیش از شروع جنگ پیشگویی کرده بودم» (بقایی ماکان، ۱۳۸۰، ص ۲۸۲).

اقبال ضمناً در نقد سکولاریسم دیدگاه اسلامی را پیش می‌کشد و تصریح می‌کند که اسلام برخلاف کلیسا به هر دو جنبه تمدن و تدین توجه کرده است (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸، ص ۱۶ و ۲۲). در اسلام، مادیت و معنویت

دو نیروی مخالف هم و ناسازگار نیستند. شرط حیات معنوی انسان، رها کردن حیات مادی نیست؛ چراکه این روش باعث از بین رفتن کلیت زندگی و ظهور تعارضات دردناک خواهد شد. نظر اسلام این است که وجه معنوی باید همیشه وجه مادی را به خدمت خود بگیرد و تمام آن را نورانی کند و این تفاوت اساسی میان مسیحیت (تحریف‌شده) و اسلام است (همو، بی‌تا، ص ۱۳). او می‌گوید:

در اسلام یک حقیقت واحد وجود دارد که چون از یک دیدگاه به آن نظر شود، دستگاه دینی است و چون از دیدگاه دیگری دیده شود، دستگاه حکومت است. این درست نیست که گفته شود دستگاه دین و دولت، دو جانب یا دو روی یک چیزند... دولت و حکومت، بنا بر نظر اسلام، کوششی است برای اینکه به آنچه روحانی است، در یک سازمان بشری جنبه فعلیت داده شود (همان، ص ۱۷۵).

به اعتقاد او، برعکس کلیسا که از آغاز سکولار بوده است، اسلام از همان آغاز، دین اجتماعی دنیایی و کشوری بود و قرآن یک دسته اصول حقوقی ساده مقرر داشته بود که مانند دوازده لوح رومی، قدرت عظیمی برای گسترش و تکامل از طریق تفسیر و تعبیر داشت. این امری است که بعدها تجربه آن را اثبات کرد (همان، ص ۱۷۸). قرآن این امر را لازم می‌شمرد که دین و دولت یا اخلاق و سیاست را با یک وحی درهم آمیزد (همان، ص ۱۹۰). براساس نظر اقبال، غایت مطلوب در یک جامعه آن است که سیاست با اخلاق و دین پیوند خورد. اگر فعالیت‌های سیاسی از مصالح و ملاحظات اخلاقی جدا شود، نتیجه‌ای جز هرج‌ومرج اجتماعی که در دنیای امروز شاهد آن هستیم، نخواهد آورد. اقبال می‌گوید: قوانین اسلامی مملو از مقررات حیات‌بخش است؛ پس اگر به آن رو کنیم و دل‌هایمان را از آن مملو سازیم، زنده و مستقل و نیرومند و متکی به خود خواهیم بود (همان، ص ۱۷۸).

اقبال همچنین سکولارهای جهان اسلام را نکوهش کرده است. برای نمونه، بر سیاست‌های آنتاتورک خرده گرفته (اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، ص ۱۶۶) و در ملاقات با علی عبدالرزاق (۱۸۸۸-۱۹۶۶)، یکی از روشنفکران سکولار عرب، «زبان‌های سکولاریسم» را به وی گوشزد کرده است (اقبال، ۱۹۸۶، ج ۳، ص ۳۲۰). اقبال در این زمینه، حتی از تصوف در جهان اسلام یاد می‌کند که چگونه موجب عقب‌ماندگی جهان اسلام شد. به اعتقاد اقبال، یکی از عوامل بدبختی مسلمانان اندیشه‌های رهبانیت و صوفی‌گرایانه کلیسایی (اندیشه سکولاریسم) بود که در قالب تصوف به درون دنیای اسلام نفوذ کرد و موجبات بی‌توجهی به دنیا را در ذهن نخبگان اسلامی نهادینه کرد (اقبال لاهوری، بی‌تا، ص ۱۷۲). خلاصه سخن اینکه از نظر اقبال، سکولاریسم اندیشه باطلی است که هیچ جایگاهی در اسلام نداشته و امری کاملاً ضد ارزشی و مضر به حال بشریت است (همان، ص ۲۴۲).

## ۲. دموکراسی

دموکراسی واژه‌ای لاتین و برگرفته از کلمه یونانی دِموس (demos) به معنای مردم، و کراسیا (krato یا cratia) به معنای قدرت است (عالم، ۱۳۷۳، ص ۲۹۳). این واژه در فارسی برابر نهاد با کلمه «مردم‌سالاری» است و در تعریفی ساده و روان، نوعی از نظام سیاسی است که در آن مردم حکومت می‌کنند (لاکوف، ۱۳۸۳، ص ۴۷۱)؛

یعنی حکومتی که بر پایه رأی، انتخاب و رضایت مردم اداره می‌شود. در اهمیت دموکراسی کافی است که بدانیم این آموزه یکی از برجسته‌ترین مشخصه‌های سیاست در عصر حاضر است و امروزه چه در بین رهبران برجسته سیاسی و چه اتباع و شهروندان معمولی، کمتر کسی وجود دارد که دموکراسی را تحسین نکند و ادعای دموکرات (مردمی) بودن را نداشته باشد (بال و ریچارد دگر، ۱۳۸۶، ص ۳۷).

موضع اقبال در برابر دموکراسی بسیار قابل توجه است. او در اینجا موضعی به‌ظاهر متعارض و دوگانه دارد؛ به این معنا که از یک سو منتقد این آموزه است؛ و از سوی دیگر، در مقام نظر و نیز عمل پایبند به آن است. وی در مقام نقد دموکراسی معتقد است:

اولاً انواع بسیاری از دموکراسی‌های متعدد و متغیر وجود دارند (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸، ص ۱۸۸) و این دقیقاً همان نقطه‌ضعف دموکراسی است؛ چراکه وقتی مفهومی ظرفیت قرائت‌های مختلف و متضاد داشته باشد و هیچ برهانی بر ترجیح یکی از آنها در دسترس نباشد، آن مفهوم رسالت خود را از دست خواهد داد؛ آن‌گاه مخالفین آن هم مدعی آن خواهند بود. ثانیاً این دموکراسی‌های متغیر در غرب به‌حسب تاریخی موجب سرگردانی آدمی گشته و به ابزاری برای بهره‌کشی اغنیا از درویشان بدل شده‌اند (همان). ثالثاً وی در نظری متهورانه، دموکراسی را برساخته خود غرب و یهود برای فریب بشریت می‌داند و به زبان شعر و تمثیل، حتی راز این بهره‌کشی دموکراتیک را برملا می‌سازد. او در منظومه «ارمغان حجاز» که به زبان اردوست، پارلمان ابلیس را تصویر می‌کند که در آن ابلیس با شیاطین دیگر درباره مسائل جهان و خطرهایی که از سوی مکاتب جدید غربی آینده نظام شیطانی را تهدید می‌کند، به شور نشسته‌اند. در این مجلس از جمهوری شدن نظام‌های سیاسی و خطر بزرگ دموکراسی در برابر برنامه‌های شیطان بحث و قیل و قال می‌شود. یکی از آنها مجلس را به آرامش دعوت می‌کند و مژده می‌دهد که این مسئله نگران‌کننده نیست و افشا می‌کند که دموکراسی ساخته فکر شیطان و یهودیان است. او توضیح می‌دهد که ما (شیاطین و یهود) متوجه شدیم که مردم دنیا در حال بیداری‌اند و دیری نمی‌پایید که با انقلاب‌های واقعی بساط پادشاهان و حکومت‌های استبدادی را برچینند؛ از این‌رو پیشدستی کردیم و جمهوری را راه انداختیم. پس جای نگرانی نیست؛ زیرا جمهوری و دموکراسی همان استبداد و پادشاهی با ماسک و لباس زیبای جمهوری است. او شاهد این طراحی عامدانه را رفتارهای چنگیزی نظام‌های دموکراتیک غرب می‌داند (سعیدی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۹). قسمتی از سروده پارلمان ابلیس به اردو و برگردان آن این‌گونه است:

تو نی کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمهوری نظام؟	چهره روشن، اندرون چنگیز سی تاریک‌تر
روح سلطانی رھی تو پھر کیا اضطراب	ھی مگر کیا اس یهود کی شرارت کا جواب؟
(آیا تو ندیدی نظام جمهوری غرب را که	چهره‌اش روشن، ولی درونش تاریک‌تر از چنگیز
روح سلطنت گر زنده باشد، پس چه اضطراب	مگر هست برای این شیطنت یهود جواب؟)

اقبال علاوه بر شعر پارلمان ابلیس، در اشعار فارسی خود نیز بارها همین ادعای بر ساخته بودن دموکراسی و روح سلطنتی این آموزه و نیز لزوم احتراز از آن و جنگ‌افروزی دموکراسی را بیان داشته است (اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، ص ۱۷۳، ۳۱۰-۳۱۱، ۴۰۵).

رباعاً/اقبال ضمن اینکه با عتاب و تندى به گریز از جمهوری (دموکراسی) توصیه کرده است، یادآور ایراد مشهور افلاطون بر دموکراسی نیز می‌شود. به عقیدهٔ افلاطون، دموکراسی حکومت تن‌هاست و نه وزن‌ها و تخصص‌ها؛ و چون اکثریت مردم در امر حکومت غیرمتمن تخصص‌اند، بنابراین دموکراسی حکومت احمق‌ها خواهد بود، نه انسان‌های عاقل. این مطلب از زبان اقبال این‌گونه روایت شده است:

متاع معنی بیگانه از دون فطرتان جویی      ز موران شوخی طبع سلیمانی نمی‌آید  
گریز از طرز جمهوری غلام پخته کاری شو      که از مغز دو صد خر فکر انسانی نمی‌آید

(همان، ص ۲۳۹)

گرچه دانایان اسرار سر به مهر را هویدا نمی‌کنند      ولی صاحب‌نظری فرنگی این راز را برملا ساخت  
که دموکراسی نوعی حکومت است که در آن      مردم را می‌شمارند، نه آنکه آنان را بسنجند و وزن کنند!

(بقایی ماکان، ۱۳۸۰، ص ۷۹)

اقبال همچنین دربارهٔ نسبت اخلاق و دموکراسی و تأثیر منفی آن بر روح اخلاقی انسان می‌گوید: «دموکراسی تمایلاتی در خویشتن دارد که روح را برای پذیرش امور قانونی پرورش می‌دهد. این امر به خودی خود چیز بدی نیست؛ اما متأسفانه اخلاقیات ناب را کنار می‌زند و سعی دارد امور غیرقانونی و خطا را در معنا و مفهوم به‌جای آن معرفی کند» (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸، ص ۹۵). او تصریح کرده است که تا این‌گونه اندیشه‌های غربی نظیر دموکراسی کاذب از بین نرود، انسان سعادت‌مند نخواهد شد (اقبال، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۴۰-۸۴۱). به اعتقاد او غرب دچار غرور شده و به سبب نفی عالم معنا از درون تهی گشته (اقبال لاهوری، بی‌تا، ص ۲۱۲-۲۱۳) و رو به فروپاشی نهاده است (همو، ۱۳۴۳، ص ۳۰۶).

دلیل دیگر مخالفت اقبال با اندیشهٔ دموکراسی، مسئلهٔ هند و اقلیت مسلمان بود. اقبال در هند از برقرار شدن حکومت جمهوری نگران بود؛ زیرا مسلمانان در اقلیت بودند. بدیهی است که با قانون دموکراسی حقوق مسلمانان از دست می‌رفت. جاوید اقبال دربارهٔ نگرانی پدرش می‌نویسد: «اقبال در شبه‌قاره مخالف تشکیل چنین نظام جمهوری بود که در آن مسلمانان من حیث‌المجموع یک اقلیت شمرده شوند؛ و نیز نگران این مسئله بود که در کشورهای جهان سوم که مردم آن اکثراً بی‌سواد و دنباله‌رواند، نظام جمهوری می‌تواند به تباهی اقتصادی و سیاسی، تفرقهٔ ملت و اضمحلال کشور بینجامد» (همان، ص ۸۷۰).

تا کنون دانسته شد که *اقبال* منتقد سرسخت دموکراسی است؛ اما از سویی دیگر، وی نماینده پارلمان هند و نیز رئیس حزب مسلم‌لیگ است؛ بنابراین رسماً در کارزار دموکراسی وارد شده است. در مقام نظر نیز سراغ مبنای دموکراسی، یعنی نظریه «قرارداد اجتماعی» می‌رود و ادعا می‌کند که اسلام سال‌ها پیش از ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸م) و دیگران، دموکراسی را به عنوان بنیاد دولت اسلامی معرفی کرده است (سعیدی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۳). *اقبال* همچنین در جست‌وجو میان منابع دینی با استناد به مسئله «اجماع» کوشیده است تا مبنایی شرعی برای دموکراسی بسازد (آ، ۱۳۶۲، ص ۲۱۲). البته او در اینجا به تفاوت‌های اجماع و دموکراسی هم توجه دارد (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸، ص ۱۸۲-۱۸۵)؛ ولی به هر حال او معتقد است: «شکل جمهوری حکومت، نه تنها کاملاً با اسلام سازگار است، بلکه با در نظر گرفتن نیروهایی که به تازگی در جهان اسلام آزاد شده‌اند، عنوان ضرورت و وجوب پیدا کرده است» (همو، بی‌تا، ص ۱۸۰).

در فهم این موضع دوگانه *اقبال* در برابر دموکراسی باید گفت: او بدون شک مخالف دموکراسی غربی است؛ اما وی دیگر قالب‌های حکومتی شناخته‌شده، مانند سلطنت و خلافت را نیز نمی‌تواند بپذیرد. او حتی با اشاره به تحولات ترکیه جدید، شیوه‌های کهن حکمرانی را برای دوران کنونی ناکافی شمرده است (همان) و با وجود معایب دموکراسی تصریح می‌کند که با حکومت دموکراسی از ته دل موافق نیست؛ اما چون در حال حاضر هیچ جایگزین مناسبی ندارد، تنها آن را تحمل می‌کند (اقبال، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۱۷). البته این به معنای پذیرش امری غیردینی نیست. در واقع *اقبال* در نظریه سیاسی خود به دنبال حکومتی است که مردم در آن نقش بسیاری داشته باشند. توجه داریم که در نگاه *اقبال*، «قرآن کتابی است که در مورد عمل، بیش از اندیشه تأکید می‌کند» (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸، ص ۶). *اقبال* حتی انتقادی را بر علمای اسلامی (اهل سنت) متوجه می‌کند که آنها پس از حمله مغول - که به نابودی خلافت و آسیب به جامعه اسلامی انجامید - به دنبال حفظ سازمان حکومت بودند و کمتر به مردم بها می‌دانند؛ در حالی که در امر حکمرانی، «سرنوشت نهایی یک ملت، بیش از آنکه به سازمان حکومت بستگی داشته باشد، به ارزش نیرومندی افراد مردم بستگی دارد» (همو، بی‌تا، ص ۱۷۳). در واقع، چنان که *اقبال* خود اذعان کرده، او به دنبال دموکراسی روحانی بوده است، که در آن اصل و قانون بر اساس آموزه‌های دین اسلام باشد؛ ولی همراه با مشروعیت مردمی. وی در کتاب *احیای فکر دینی در اسلام* می‌گوید: «بسیار شایسته است که مسلمان امروز وضع خود را بازشناسد و زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بنا کند و از هدف اسلام که تا کنون به صورتی جزئی آشکار شده، آن "دموکراسی روحانی" را که غرض نهایی اسلام است، بیرون بیاورد و به کامل کردن و گستردن آن بپردازد» (همان، ص ۲۰۴).

شاید بتوان گفت که *اقبال* در ذهن خود چیزی شبیه نظریه مردم‌سالاری دینی را داشته و به این نظریه نزدیک شده است؛ به این معنا که او منتقد جدی دموکراسی ارزشی است؛ درحالی که دموکراسی به مثابه روش در چهارچوب دین را تأیید کرده است.

## ۳. ناسیونالیسم

کلمه nation (ملت) از واژه‌های لاتینی nasci (زاده شدن) و natio (وابستگی متقابل به زادگاه) مشتق شده و هم‌ریشه با کلمه natal (زادگاهی) و nature (طبیعت) است. بنابراین معنای ابتدایی natio مربوط به مردم از جهت زادگاهشان است (وینست، ۱۳۷۸، ص ۳۳۱). این کلمه را در لغت، ملی‌گرایی، وطن‌پرستی، استقلال‌طلبی و مانند آن معنا کرده‌اند (نوروزی خیابانی، ۱۳۷۰، ص ۳۱۶)؛ اما در تعریف اصطلاحی این واژه، به‌رغم کوشش‌های متعدد و عدم سودمندی تعاریف ارائه شده (وینست، ۱۳۷۸، ص ۳۳۲)، می‌توان ناسیونالیسم را نوعی گرایش فکری به برتری نژاد و ملت و حاکمیت آن، بر نژادها و ملت‌های دیگر جهان به‌شمار حساب آورد (آقابخشی، ۱۳۶۳، ص ۱۷۲). باید توجه کرد که این مفهوم، با مفهوم میهن‌دوستی (patriotism) تفاوت دارد و مفهومی متعلق به دوره مدرن است (عالم، ۱۳۷۳، ص ۱۵۹). تاریخ ناسیونالیسم نیز نشان می‌دهد که ملت‌های اروپایی که در دوره میانه تحت اقتدار کلیسا بودند، در دوره رنسانس کوشیدند خود را از زیر کلیسای کاتولیک روم بیرون بکشند. بهترین بهانه و شعاری که انتخاب شد، شعار ملی‌گرایی و دستاویز نژاد ژرمن و انگلوساکسون و دیگر نژادها بود. به تعبیر دیگر، در دوره میانه، ملت‌های غربی تحت انترناسیونالیسم مسیحی به‌ریاست کلیسای روم قرار داشتند؛ اما در آغاز دوره جدید، ناسیونالیسم جای انترناسیونالیسم را گرفت؛ یعنی ملت به‌جای امت نشانده شد و تقدس یافت (شریعتی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۷). بعدها نیز در نزاع‌ها و جنگ‌ها و کشورگشایی‌هایی که میان این ملت‌های غربی بر سر مرزها و حاکمیت‌های مورد ادعا درمی‌گرفت، اندیشه ناسیونالیسم نقش مهمی داشت. در اواخر قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم هم که نهضت‌های آزادی‌بخش به کمک همین شعار ملی‌گرایی توانستند به استقلال برسند، جایگاه و اهمیت ویژه و منحصر به فردی به این مفهوم داده شد.

به هر روی مواجهه اقبال با اندیشه ناسیونالیسم قابل تأمل است. او شخصیتی وطن‌دوست (و نه وطن‌پرست) است و بارها از زادگاهش هند به نیکی یاد کرده است. او نه تنها حب وطن را نفی نکرده، که معمار وطن (پاکستان) بوده است (بقایای ماکان، ۱۳۹۵، ص ۱۳). اقبال به اعتراف خودش در ابتدای سیر فکری خود یک ناسیونالیست بود؛ اما بعدها از این تعصب (و نه عشق به زادگاه) رها می‌شود. او می‌گوید: «شکی نیست که عقاید در باب ناسیونالیسم دستخوش تحول عظیمی شده است. در روزهای دانشجویی، من تمایلات ناسیونالیستی شدیدی داشتم که اکنون ندارم. این تغییر به جهت بلوغ فکری است» (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸، ص ۵۰). این بلوغ فکری عمدتاً زمانی حاصل شد که وی در دوران تحصیل در غرب و سپس آشنایی بیشتر با غرب، لایه‌های زیرین این فرهنگ را از نزدیک لمس می‌کند. اقبال به جایی می‌رسد که به شدت از ناسیونالیسم متنفر می‌شود و اساس فرهنگ و تمدن جدید را برآمده از ناسیونالیسم و صورت دیگری از توحش می‌خواند (همو، بی‌تا، ص ۱۷۹). می‌توان گفت که اقبال به چند دلیل مخالف ناسیونالیسم است:

اولاً او ناسیونالیسم را اسلحهٔ غرب استعمارگر به‌منظور تفرقه میان دیگران می‌داند و معتقد است: در حالی که خود غربی‌ها این مرزبندی‌های سخت را میان خودشان ندارند و بلکه می‌کوشند هرچه بیشتر به یکدیگر نزدیک شوند، اما اندیشهٔ ملی‌گرایی را به روشنفکران و به مردم دیگر آموزش می‌دهند:

لرد مغرب آن سراپا مکر و فن  
 او بفکر مرکز و تو در نفاق  
 اهل دین را داد تعلیم وطن  
 بگذر از شام و فلسطین و عراق  
 تو اگر داری تمیز خوب و زشت  
 دل نبندی با کلوخ و سنگ و خشت

(همو، ۱۳۴۳، ص ۳۰۴)

ثانیاً از نظر *اقبال*، ناسیونالیسم یک ضد ظرفیت است؛ زیرا ناسیونالیسم مخالف انسانیت است. او در پاسخ به سؤال خبرنگاری که پرسیده بود: «چرا با ناسیونالیسم مخالفید»، یکی از دلایل مخالفتش را این می‌داند که ناسیونالیسم به دنبال تکه‌تکه کردن بشریت است (همو، ۱۳۶۸، ص ۵۳). *اقبال* این اندیشه را از نظر روان‌شناختی عاملی می‌داند که بدگمانی و کینه و خشم برمی‌انگیزد و مایهٔ فقر روحی و سدی در برابر تعالی روحانی بشر است؛ بنابراین نمی‌تواند برای بشر بحران‌زدهٔ کنونی راه نجاتی باشد (همو، بی‌تا، ص ۲۱۴).

ثالثاً *اقبال* کراراً اندیشهٔ ملی‌گرایی را مخالف اندیشهٔ اسلامی می‌داند (همو، ۱۳۶۸، ص ۵۳). او معتقد است که اسلام به‌اعتبار آموزه‌های آزادی، مساوات و مسئولیت مشترک مسلمانان، سرزمین‌پداری ندارد و همان‌گونه که ریاضیات، انگلیسی و نجوم آلمانی و شیمی فرانسوی نیست، اسلام هم ترکی یا عربی یا ایرانی و هندی نیست (همو، بی‌تا، ص ۱۷۹). از این رو معتقد است که اسلام مرز ندارد (همو، ۱۳۴۳، ص ۷۶-۷۷) و به آفتاب مثال می‌زند که نه در بند شرق است و نه در قید غرب. آفتاب آزاد است؛ مسلمان نیز باید محدود در مرز و بوم نباشد (همان، ص ۷۶). از نظر وی، مسلمانان باید بدانند که هرچند در کشورهای گوناگون زندگی می‌کنند، اما مرز اصلی آنها اسلام است: «مرز و بوم ما به‌جز اسلام نیست» (همان). *اقبال* آشکارا ملی‌گرایی را حرام می‌شمرد (همان، ص ۲۰۳) و یکی از دلایل عقب‌ماندگی کشورهای اسلامی را همین ناسیونالیسم می‌داند (همان، ص ۳۶۷) و افسوس می‌خورد که امت اسلام به چندین ملت انشعاب یافته است: «امتی بودی امم گردیده‌ای» (همان، ص ۴۰۸).

از نظر *اقبال* بر مسلمانان فرض است که ملی‌گرایی را کنار نهند و حول محور پیامبر، قرآن و بالاخره توحید مجتمع شوند (همان، ص ۱۱۰). وی می‌گوید: «اسلام اختلاف طبقاتی، نژاد و رنگ را معتبر نمی‌شمارد. در واقع، اسلام تنها نموداری از زندگی است که مشکل نژادی را لاقول در جهان اسلام حل کرده است؛ در حالی که در تمدن اروپایی معاصر، با وجود موفقیت‌های خود در علوم و فلسفه، قادر به حل آن نبوده است» (همو، ۱۳۶۸، ص ۴۹).



## ۴. فاشیسم

فاشیسم نهضتی است که نخستین بار به وسیله بنیتو موسولینی (۱۸۸۳-۱۹۴۵م) در سال‌های ۱۹۲۲ تا ۱۹۴۳م در ایتالیا ظهور کرد. همچنین جریان‌های مشابهی مانند نازیسم در آلمان هیتلری، و فالانژیسم در اسپانیا و حتی حکومت ژنرال دوگل در فرانسه را در همین خط سیر فکری قرار داده‌اند (وینسنت، ۱۳۷۸، ص ۲۱۴). فاشیسم از کلمه «Fasces» گرفته شده است و آن علامتی به شکل تبر مربوط به فرمانروایان قدیم رومی و نماد قدرت آنها بود. فاشیست‌ها مخالف دموکراسی بودند و به دیکتاتوری همراه با نژادپرستی (همان، ص ۱۳۴) در یک نظام تک‌حزبی، تحت اطاعت از رهبری والا ایمان دارند (بال و دگر، ۱۳۸۶، ص ۲۷۵-۲۷۶). گفتنی است تا پیش از نیمه نخست قرن نوزدهم، این واژه بار منفی نداشت و تنها تداعی‌گر قدرت بود؛ اما پس از ۱۹۵۰م به دلیل رخدادهای فاشیستی در اروپا و خوی نژادپرستی هوادارانش، این ایدئولوژی به چهره منفی و دشنام سیاسی تبدیل شد و رسوای عالم سیاست گردید (وینسنت، ۱۳۷۸، ص ۲۰۲).

پرواضح است که فاشیسم در اندیشه سیاسی اقبال جای ندارد. البته اقبال در ابتدا نظریات سیاسی - اجتماعی موسولینی را می‌پسندید و نیز به سال ۱۹۳۲م و در ملاقاتی که با موسولینی فراهم می‌شود، او را به روی گردانی از تمدن غربی و گرایش به اسلام دعوت می‌کند و حتی هواخواه شخصیت و کارهای او می‌شود؛ لیکن چندی بعد، هنگامی که ایتالیا به حبشه حمله کرد، اقبال شدیداً این عمل را تقبیح و تجاوزگری و اغراض سیاسی رهبر ایتالیا را محکوم می‌کند (رجب‌زاده، ۱۳۷۶، ص ۲۳).

اقبال حتی به طور مشخص روح قدرت‌طلبی موسولینی را نیز نقد کرده است. او می‌گوید: موسولینی گفته است: «انسان باید آهن داشته باشد تا نان داشته باشد»؛ یعنی اگر طالب مقام هستی، باید صاحب زور باشی. اقبال این باور را باطل می‌داند و در رد این باور می‌گوید: صحیح آن است که بگوییم: «اگر می‌خواهی نان داشته باشی، آهن باش». تفاوت آهن داشتن و آهن شدن در این است که ابتدا باید شخصیت آدمی درست شود؛ وگرنه فراهم بودن نان و اقتصاد بدون شخصیت انسانی ارزشی ندارد؛ بنابراین باید گفت به جای توسل به زور و اسلحه، انسانم آرزوست (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۵۴). البته اقبال ابداً منکر جهد و تلاش نیست؛ بلکه بارها به آن توصیه کرده؛ اما در عین توجه و تأکید بر تلاش، زورگویی و قلدری را مردود شمرده است.

افزون بر اینها، نقد نیچه از سوی اقبال، شاهد دیگری بر دوری اقبال از اندیشه فاشیسم است. اقبال هر چند همراهی‌هایی نیز با نیچه دارد، منتقد سرسخت اوست و از او جداست. به تعبیر یکی از اقبال‌پژوهان، «اقبال اصولاً با هر صاحب اندیشه‌ای مدتی گام می‌زند؛ ولی تا به آخر با وی نیست؛ یا از و جدا می‌شود یا پیشی می‌گیرد؛ چنان‌که از نیچه جدا شد» (بقایی، ۱۳۷۹، ص ۴۳). معمولاً نظریه ابرمرد نیچه را تأثیرگذار در اندیشه نازیسم دانسته‌اند (ر.ک: هیکس، ۱۳۹۴). اگر این سخن صحیح باشد، باید اقبال را در نهایت منتقد فاشیسم دانست؛ زیرا اقبال نظریه نیچه درباره انسان برتر را همان تقدیرگرایی باطل معرفی می‌کند (اقبال لاهوری، بی‌تا، ص ۱۴۳) و نیز مصداق ابرمرد نیچه

را برخلاف نیچه، نه در انسان‌های زمینی، که در انسان‌های برتر الهی چون امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌جوید (همان، ص ۲۱۵-۲۱۶)؛ در حالی که نازی‌های آلمان، هیتلر را مصداق ابرمرد تلقی می‌کردند.

مورد دیگری که نقد/اقبال بر فاشیسم را عیان می‌سازد، نقدهای او بر دیدگاه‌های ماکیاول است؛ زیرا یکی از مبانی فاشیسم را دیدگاه‌های ماکیاول می‌دانند. پیش‌تر نیز در بحث سکولاریسم، موضع اقبال دربارهٔ ماکیاول معلوم شد. همچنین فاشیسم که بر نژادپرستی و ملی‌گرایی استوار است (بال و دگر، ۱۳۸۶، ص ۲۲۹ و ۲۸۰)، هر دو - چنان‌که در بحث ناسیونالیسم مشاهده شد - مورد خرده‌گیری اقبال‌اند. بنابراین اندیشهٔ اقبال در برابر فاشیسم قرار می‌گیرد.

## ۵. سوسیالیسم و کمونیسم

سوسیالیسم واژه‌ای فرانسوی است که در واقع از لغت لاتینی Sociare گرفته شده و به معنای «جامعه‌گرایی» یا «اصالت جامعه» است. در این واژه، نوعی تعاون و همکاری جمعی در برابر فردگرایی لیبرال دیده می‌شود. تاریخچهٔ واقعی این اندیشه به نیمهٔ نخست قرن نوزدهم بازمی‌گردد. آن‌گاه که شرایط اجتماعی و اقتصادی ناشی از رشد کاپیتالیسم صنعتی موجبات فقر و تحقیر کارگران را در پی داشت، اروپا شاهد واکنشی جمع‌گرایانه در برابر این پدیده شد. برخی اندیشمندان در اعتراض به وضع موجود، از جامعهٔ مبتنی بر همکاری و محبت به‌جای رقابت و آزمندی کاپیتالیستی جانبداری کردند. به‌ویژه کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳م) و فردریش انگلس (۱۸۲۰-۱۸۹۵م) اندیشه‌های انقلابی‌تری را مطرح کردند. این دو ضمن پیش‌بینی فروپاشی کاپیتالیسم، نظام جایگزینی را معرفی کردند که بعدها اتحاد جماهیر شوروی بر آن پایه تأسیس شد. گفتنی است، سوسیالیسم به شاخه‌های مختلفی منشعب می‌شود که شاخهٔ انقلابی آن با نام «کمونیسم» شناخته می‌شود (هیوود، ۱۳۸۶، ص ۱۹۰-۱۹۱). بر پایهٔ مرام کمونیستی، هرگونه مالکیت خصوصی لغو و همگان مالک همهٔ دارایی‌ها می‌شدند. البته به‌دلیل اینکه جوامع کنونی تا رسیدن به مرحلهٔ کمونیسم واقعی فاصله داشتند، ادعا بر این بود که موقتاً دولت و مشخصاً حزب کمونیسم به‌نماینده‌گی از مردم دارایی‌های عمومی را در اختیار بگیرد و آنها را مدیریت کند. در اینجا از هر فرد به‌اندازهٔ توانش کار گرفته می‌شود و به هر فرد به اندازهٔ نیازش دستمزد پرداخت می‌شود (From each according to his ability, to each, according to his needs).

قابل توجه اینکه مارکس در حوزهٔ عقاید و باورهای آنتولوژیک خود، نوعی فلسفهٔ خاص ارائه کرد که ماتریالیسم دیالکتیک نام گرفت. بر اساس آن، هرگونه عالم ماورا نفی شده، ماده اصل و اساس جهان خواهد بود که با مکانیسم «تز»، «آنتی‌تز» و «سنتز» ایجاد می‌شود و جهان بر اساس این فرمول حرکت و دوام دارد.

دیدگاه اقبال دربارهٔ سوسیالیسم جالب توجه می‌نماید. او در دوران انقلاب روسیه، ابتدا هوادار جنبه‌هایی از نهضت سوسیالیستی شده بود و نظریات مارکس را برای مبارزه با سرمایه‌داری و مفاسد آن سودمند می‌دانست. اقبال در «ضرب کلیم» از مارکس و انقلاب «اشتراکیت» (سوسیالیسم) به نیکی یاد می‌کرد و آن را به‌طور کلی با نظرگاه اجتماعی اسلام سازگار می‌دید و معتقد بود که قرآن با سرمایه‌داری و استثمار طبقهٔ محروم مخالف و پشتیبان

محرومان و رنجبران است؛ ولی در عین حال بی‌دینی و بی‌خدایی آن را مردود می‌شمرد و بیان می‌داشت که «اسلام یک مکتب اجتماعی است. قرآن طریقی را می‌آموزد که بین سوسیالیسم مطلق (کمونیسم) و مالکیت خصوصی (لیبرالیسم) قرار دارد». به نظر اقبال، دیدگاه سلبی مارکس که همان نقد بر لیبرالیسم اقتصادی و هواخواهی از مستمندان است، صواب و مورد قبول اسلام است؛ اما نفی دیانت، سخنی گزاف و ناسنجیده است. جالب است که بدانیهم اقبال در همان اوایل تأسیس نظام کمونیستی شوروی، این نظام را به دلیل انکار خدای متعال و ابتنا بر ماتریالیسم نافرجام می‌دانست (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸، ص ۵۱) و در دیوان خود پیشاپیش مرگ مارکسیسم را پیشگویی کرده بود (همو، ۱۳۴۳، ص ۳۹۵).

اقبال همچنین در شعری با نام «اشتراک و ملوکیت» در نقد نظام کمونیسم (سوسیالیسم)، مارکس را «پیامبر بی‌جبرئیل» و «انسان مؤمن‌دل» و در عین حال «کافر دماغ» می‌کند که هرچند کوشیده است مشکل انسان را درمان کند، اما اندیشه و راهکارش تنها بر شکم استوار آمده و بی‌خبر از مقام انسانی و بُعد واقعی انسان است (همان، ص ۳۰۵). او کمونیست‌ها را خداناسان و فریبکاران تاریک‌دلی می‌دانست که سبب بدبختی انسان و شکست دین و دنیای آدمی‌اند (همان، ص ۳۰۷).

اقبال در همان شعر «پارلمان ابلیس»، مارکس را یهودی فتنه‌گری می‌داند که اندیشه‌اش در واقع همان اندیشه مزدک ایرانی است و هرچند نسبت به دیگر مکاتب و اندیشه‌های غربی جذابیت بیشتری دارد و ممکن است خطری برای استیلای شیطان بر جهان داشته باشد، اما از زبان ابلیس تأکید دارد که مارکسیسم به‌رغم جذبه و شعارهای زیبایش، خطر چندی برای حاکمیت شیطان نخواهد داشت و هرگز مانند اسلام نخواهد بود؛ چراکه خطر واقعی برای ابلیس، اسلام است (سعیدی، ۱۳۳۸، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ ذاهب، ۱۳۹۷، ص ۲۵-۲۶).

## ۶. لیبرالیسم و سرمایه‌داری

واژه لیبرال Liberal به معنای آزادی‌خواه و از کلمه لاتین liber اشتقاق یافته است (هیوود، ۱۳۸۶، ص ۶۱). بنابراین لیبرالیسم در لغت به معنای اصالت آزادی یا آزادی‌مداری است (زرشناس، ۱۳۸۳، ص ۲۲۶). این واژه در لغت به معانی بلندنظر، راد، بخشنده، بی‌تعصب، بی‌غرض و روشنفکر نیز آمده است (حییم، ۱۳۷۵، ص ۵۷۲) و در قرون وسطی و عصر رنسانس در معنای صناعت‌های آزاد، آدم هرزه، ولن‌گار و عیاش نیز استعمال می‌شد (سالوین شاپیرو، ۱۳۸۰، ص ۹-۱۰). امروزه تعریف جامع و دقیقی از آن به‌عنوان یک مکتب سیاسی و اجتماعی چندان آسان نمی‌نماید و حتی گفته شده است که تعریف آن ناممکن است (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۱۳-۱۸). با این حال، تعریف‌های متعددی از سوی برخی نظریه‌پردازان غربی ارائه شده است. در یکی از این تعریف‌ها، لیبرالیسم یک مکتب فکری و ایدئولوژی سیاسی است که نگرش خاصی به زندگی انسان دارد و بر ارزش‌هایی چون آزادی، برابری، قانون‌گرایی، عقل‌گرایی، تساهل و تسامح تأکید می‌کند (سالوین شاپیرو، ۱۳۸۰، ص ۸-۱). در واقع لیبرالیسم، نه‌تنها یک ایدئولوژی، که به‌مثابه ایدئولوژی برتر تمدن غرب (هیوود، ۱۳۸۶، ص ۶۵-۶۶) و نظریه سیاسی آن است (گری، ۱۳۸۱، ص ۲۹).

انسان غربی از آغازین دورانی که بر باورهای سنتی خود شورید، مکتب لیبرالیسم را پایه‌گذاری کرد و بر اساس آن در حوزه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و جز آن کوشید تا فارغ از سنت‌های فئودالی و باورهای کلیسایی و تنها با تأکید بر عقلانیت خودبنیاد و تجربه بشری و با هدف تأمین هرچه بیشتر آزادی‌های فردی، زندگی خود را سامان دهد. به چنین مکتبی لیبرالیسم اطلاق می‌شود (بال و دگر، ۱۳۸۶، ص ۷۰). گفتنی است لیبرال‌های جدید پس از تجربه دیدگاه‌های لیبرالیستی خود، دیدگاه‌هایشان را تعدیل و اصلاح کرده و به‌نوعی به «سوسیالیسم لیبرال» تمایل یافته‌اند و حتی برخی از آنها در سیاست به اصول حکمرانی نزدیک شده‌اند (بیات و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۴۷۰)؛ اما به‌روری لیبرالیسم در قالب هویتی خویش دیدگاه‌هایی را شامل می‌شود که کاملاً در برابر سوسیالیسم قرار دارند و خواستار آزادی فردی در تمامی حوزه‌هاست و عدم دخالت دولت، سنت و ارزش‌ها را مطالبه می‌کند و تنها بر اصالت اراده‌های شخصی تأکید می‌ورزد.

روشن است که *اقبال* را به‌رغم دیدگاه‌های روشنفکری و آزادمنشانه، نمی‌توان پیرو لیبرالیسم شمرد؛ به‌ویژه اینکه توجه به پیشینه و مبانی لیبرالیسم، دوری هرچه بیشتر *اقبال* با این اندیشه را آشکار می‌سازد. لیبرال‌ها هرگونه مرجعیت (آئوریتیه) را نفی می‌کنند و به اومانیزم معتقدند و تنها بر تجربه‌گرایی و ساینتیسم باور دارند و در باب معرفت، بر پلورالیسم معرفتی تأکید می‌ورزند (همان، ص ۴۵۸)؛ در حالی که تمامی این مبانی مخالف دیدگاه و نظریات *اقبال* لاهوری است. *اقبال* مسلمان آگاه و فرهیخته‌ای است که در عین توجه به عقل و علم، باور عمیق به اسلام و قرآن دارد. او اهتمام فراوانی برای آزادی قائل است و با طرح «فلسفه خودی» و نفی تقلیدگرایی از غرب، سعی بلیغ دارد تا با خودآگاهی و عدم تسلیم به تفسیر ناروای قضا و قدر، مسلمانان و جهان استعمارزده را به‌هوش آورد تا هم آزادی فلسفی را باور کنند و هم مطالبه‌گر آزادی‌های سیاسی - اجتماعی خود باشند؛ اما او ابداً آزادی را مانند لیبرال‌ها فراخ و بی‌توجه به فضیلت و اراده الهی معنا نمی‌کند. سراسر دیوان شعر *اقبال*، حکمت و اخلاق است. او توجه به پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام را توصیه می‌کند و بارها از بی‌توجهی مسلمانان به آموزه‌های اسلام نالیده است؛ در حالی که لیبرال‌ها اخلاق و فضیلت، یعنی خوب و بد را صرفاً اسامی صرف و بسته به میل افراد (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۲۰۲) و امری کاملاً شخصی می‌دانند (بال و ریچارد دگر، ۱۳۸۶، ص ۹۱) و اتفاقاً *اقبال* نسبی‌گرایی اخلاقی و دلخواهی شدن ارزش‌ها را مانع پیشرفت جوامع مسلمان دانسته است. او مسلمانان را توصیه می‌کند که باید به خود بازگردند و حول قرآن و پیامبر ﷺ گردآیند و از فردگرایی بپرهیزند (اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، ص ۱۰۵).

*اقبال* با اقتصاد لیبرال نیز مخالف و منتقد آن است. چنان که دانستیم، او از جنبه‌های نقادی اندیشه مارکس درباره سرمایه‌داری جانب‌داری می‌کرد و حتی وجوه سلبی آن را که در واقع حمایت از طبقه کارگر بود، همساز با اسلام می‌دانست. *اقبال* در شعر «پارلمان ابلیس» از قول ابلیس نقل می‌کند که سرمایه‌داری جنون و موهبتی از سوی ابلیس به سرمایه‌داران عالم است (ذاهب، ۱۳۹۷، ص ۲۱). او در کنفرانس اسلامی در سال ۱۳۵۱ که به

ریاست خودش برگزار شد، تصریح می‌کند: «آسیا نمی‌تواند سرمایه‌داری جدید غرب را با آزادی عمل فردی بی‌بندوبارش درک کند» (سعیدی، ۱۳۷۰، ص ۳۷۵). از نظر او، چنان‌که طراحان نظریه قدریه، جنایات دستگاه بنی‌امیه را در کربلا توجیه کرده‌اند، فیلسوفان نظام سرمایه‌داری هم به توجیه جنایات لیبرالیسم می‌پردازند (اقبال لاهوری، بی‌تا، ص ۱۲۸-۱۲۹). قدریون با تمسک ناروا به اینکه تمامی حوادث قضا و قدر الهی بوده است، چنین القا می‌کردند که در حادثه کربلا یزید و بنی‌امیه یا کسان دیگر مقصر نیستند؛ چراکه آن واقعه امری حتمی، طبیعی و مطابق با قضا و قدر الهی بوده است. همسان این توجیه، فلاسفه لیبرال نیز اقتدار و سلطه فرادستان و بالتبع بدبختی و فناشدگی فرودستان را بر اساس داروینسم اجتماعی یا مانند آن، امری طبیعی و مطابق روند حیات، نه ستم و تعدی، جلوه می‌دهند. به همین سبب اقبال معتقد است انسان غربی با تمدنی که ساخته، به‌رغم توفیقات بسیار، بی‌بندوبار و خودخواه است و به‌دلیل اشتباهی سیری‌ناپذیرش، با دیگر ملت‌ها و حتی با خویشتن خویش به نزاع افتاده و در حقیقت فلج شده است (همو، بی‌تا، ص ۲۱۲-۲۱۳).

در حوزه سیاست نیز اقبال مخالف لیبرالیسم سیاسی است. اندیشه لیبرال در سیاست بر دموکراسی تأکید می‌کند و پیش‌تر بیان شد که اقبال دموکراسی را نقشه یهود و شیاطین می‌دانست و ایرادات دیگری بر دموکراسی وارد کرده بود.

افزون بر این، لیبرال‌ها حکومت را تنها یک شر ضروری می‌دانند که وظیفه اصلی آن تأمین آزادی‌های فردی است (بال و ریچارد دگر، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱). آنها بر اندیشه فردگرایی تأکید می‌کنند و مخالف جمع‌گرایی اند (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۲۰۳)؛ در حالی که اقبال از پایگاه اجتماعی اسلام، شدیداً بر جمع‌گرایی و پیوستن با مردم و به‌ویژه اهتمام به امت واحده و اخوت اسلامی تأکید می‌کند:

جوهر او را کمال از ملت است  
رونق هنگامه احرار باش  
هست شیطان از جماعت دورتر

فرد را ربط جماعت رحمت است  
تا توانی با جماعت یار باش  
حرز جان کن گفته خیر البشر

(اقبال، ۱۳۴۳، ص ۵۸)

از ابیکم گیر اگر خواهی دلیل

ما مسلمانیم و اولاد خلیل

(همان، ص ۶۳)

حریت سرمایه آب و گلش

کل مؤمن اخوه اندر دلش

(همان، ص ۷۱)

**نتیجه‌گیری**

بررسی اندیشه‌های سیاسی غرب مدرن از نگاه *اقبال* نشان داد که هرچند پاره‌ای از وجوه این اندیشه‌ها در نگاه وی مورد تحسین بوده و حتی او از آنها سود برده، اما کلیت این اندیشه‌ها مردود است. *اقبال* در نقد خود، افزون بر حمله به عقلانیت این اندیشه‌ها، بر مخالفت و تعارض آنها با اسلام تأکید می‌کند. او یک مسلمان معتقد است و به دلیل ابتدای این اندیشه‌ها بر نگاه‌های خاصی که معارض دین و جهان‌بینی توحیدی است، مخالف این اندیشه‌هاست. *اقبال* سکولاریسم را اساساً نادرست می‌داند و با اشاره به اندیشهٔ کلیسایی، تعارض ذاتی میان دنیا و آخرت را نمی‌پذیرد. وی دربارهٔ دموکراسی، هر چند رویکردی دوگانه دارد و با اینکه جنبهٔ توجه به رأی مردم را در دموکراسی مورد توجه قرار می‌دهد، اما دموکراسی غربی، یعنی لیبرال دموکراسی یا همان دموکراسی ارزشی را بر ساختهٔ یهود و شیاطین می‌شمرد. *اقبال* ناسیونالیسم را نیز یک ضد ظرفیت و فریب استعمارگران برای تفرقه میان امت اسلامی می‌داند. او فاشیسم و سوسیالیسم را به‌رغم جنبه‌های مثبت، پرنقص و عقیم می‌شمرد و با اینکه با موسولینی یا نیچه و مارکس قرابت‌های فکری دارد، در نهایت از آنها جدا می‌شود. همچنین معلوم شد که به حوزه‌های مختلف لیبرالیسم و سرمایه‌داری اعتراض اساسی دارد. *اقبال* لیبرالیسم را نیز مانند دموکراسی موهبتی شیطانی می‌داند. از نظر نتیجه‌گیری نهایی، *اقبال* معتقد است که این انسان جدید غربی با خلق این اندیشه‌های خودبنیاد، دچار نخوت شده و به‌سبب عدم درک عالم معنا و نفی آن رو به فروپاشی نهاده است. البته *اقبال* اندیشهٔ اجتماعی و سیاسی شرق را نیز دچار مشکلات جدی و اساسی می‌داند که در نوشتاری دیگری باید دربارهٔ آن بحث کرد.

- آ، مراد و دیگران، ۱۳۶۲، *نهیضت بیدارگری در جهان اسلام*، ترجمه سید محمدمهدی جعفری، تهران، فرهنگ آریلاستر، آتنونی، ۱۳۷۷، *لیبرالیسم غرب ظهور و سقوط*، ترجمه عباس مخبر، چ سوم، تهران، نشر مرکز.
- آقابخشی، علی، ۱۳۶۳، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، تندر.
- اقبال لاهوری، محمد، ۱۳۴۳، *کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری*، تهران، کتابخانه سنایی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۸، *بازسازی اندیشه دینی در اسلام*، ترجمه محمد بقایی ماکان، بی‌جا، ماکان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۸، *نامه‌ها و نگاه‌های اقبال لاهوری*، ترجمه ع. ظهیری، مشهد، جاوید.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۸، *یادداشت‌های پراکنده علامه محمد اقبال*، ترجمه محمد ریاض تهران، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۹۰م، *کلیات اردو*، ج ۱، اسلام آباد، بی‌نا.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا، *احیای فکر دینی*، ترجمه احمد آرام، تهران، کانون نشر پژوهش‌های اسلامی.
- اقبال، جاوید و جاویدان اقبال، ۱۹۸۶م، *زنده رود*، ج ۳، ترجمه شهیندخت کامران مقدم، لاهور، نشر اقبال آکادمی پاکستان.
- اقبال، جاوید، ۱۳۷۲، *زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری*، ج ۲، ترجمه دکتر شهیندخت کامران مقدم (صفیاری)، بی‌جا، آستان قدس رضوی.
- بال، ترنس و ریچارد دگر، ۱۳۸۶، *این‌تئولوژی‌های سیاسی و آرمان دموکراتیک*، ترجمه احمد صبوری، تهران، وزارت خارجه.
- برایان ویلسون، ۱۳۷۷، *دین اینجا و آنجا* (مقاله عرفی شدن)، ترجمه مجید محمدی، تهران، قطره.
- بريجانجان، ماری، ۱۳۸۱، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بقایی ماکان، محمد، ۱۳۷۹، *اقبال به چهارده روایت*، تهران، فردوس.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *سوئش دینار*، تهران، فردوس.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۵، *فردوسی برون مرز؛ نگاهی دیگر به اندیشه‌های بنیادی اقبال لاهوری*، تهران، ترفند.
- بیات، عبدالرسول و دیگران، ۱۳۸۶، *فرهنگ واژه‌ها*، چ سوم، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- حییم، سلیمان، ۱۳۷۵، *فرهنگ تک‌جلدی انگلیسی فارسی*، تهران، فرهنگ معاصر.
- خسروان، قیصر، ۱۳۸۷، *فرهنگ فلسفی و فلسفه سیاسی*، تهران، پایان.
- ذاهب، هدایت‌الله، ۱۳۹۷، *پارلمان ابلیس*، بی‌جا، اقبال.
- رجب‌زاده، شهرام، ۱۳۷۶، *گزیده شعرهای اقبال لاهوری*، تهران، قدیانی.
- زرشناس، شهریار، ۱۳۸۳، *واژه‌نامه فرهنگی سیاسی*، تهران، کتاب صبح.
- سالوین شاپیرو، جان، ۱۳۸۰، *لیبرالیسم؛ معنا و تاریخ آن*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، نشر مرکز.

سعیدی، غلامرضا، ۱۳۳۸، *اقبال‌شناسی، هنر و اندیشه علامه دکتر اقبال لاهوری*، تهران، بعثت.

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۰، *اندیشه‌های اقبال لاهوری*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

سهرودی، شیخ شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، ج ۳، تصحیح سید حسین نصر و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شریعتی، علی، ۱۳۸۴، *ویژگی‌های قرون جدید*، چ هشتم، تهران، چاپخش.

طلوعی، محمود، ۱۳۷۷، *فرهنگ جامع سیاسی*، تهران، علم.

عالم، عبدالرحمن، ۱۳۷۳، *بنیادهای علم سیاست*، تهران، نی.

گری، جان، ۱۳۸۱، *لیبرالیسم*، ترجمه محمد ساوجی، تهران، وزارت امور خارجه.

لاکوف، سفورد، ۱۳۸۳، *دموکراسی*، در: *دائرةالمعارف ناسیونالیسم*، ترجمه پری آذرمند، زیر نظر الکساندر ماتیل، ترجمه کامران فانی و دیگران، تهران، وزارت امور خارجه.

ماکیاولی، نیکولو، ۱۳۴۷، *شهریار*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، کتاب پرواز.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، *حماسه حسینی*، در: *مجموعه آثار ج ۱۷*، تهران، صدرا.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر*، در: *مجموعه آثار ج ۲۴*، چ ششم، تهران، صدرا.

نوروزی خیابانی، مهدی، ۱۳۷۰، *فرهنگ لغات و اصطلاحات (انگلیسی - فارسی)*، تهران، نی.

وینسنت، آندرو، ۱۳۷۸، *ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.

هوگارد، مارک، ۱۳۸۳، *لیبرالیسم*، ترجمه پری آذرمند، در: *دائرةالمعارف ناسیونالیسم*، زیر نظر الکساندر ماتیل، ترجمه کامران فانی و دیگران، تهران، وزارت امور خارجه.

هیکس، استیفن، ۱۳۹۴، *نیچه و نازی‌ها*، ترجمه محسن محمودی، میلکان.

هیوود، آندرو، ۱۳۸۶، *درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

house, Random, 1995, *webster,s Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language*, New York, Gramrey.



## **A Critical Analysis of the Political Thought of the Modern West in the Epistemological System of Iqbal Lahoori**

**Hasan Ali Salmaniyan** / Associate Professor, Department of Education, Gorgan University

salmanian2@gmail.com

**Received:** 2020/02/08 - **Accepted:** 2020/05/26

### **Abstract**

In recent centuries, the West has created new ideas in the world of politics. Secularism, democracy, nationalism, socialism, fascism, and liberalism are among these ideas. This study seeks to critically analyze these ideas from the perspective of Iqbal Lahori, one of the educated in the West who was familiar with the culture of the West. Considering the fact that the progress and domination of the West over other nations has increased the value of the new civilization and especially the sanctity of modern political thought in the minds of many people, this study can be regarded as an important step in understanding Western political thought as a rival to Islamic thought, as well as a critique of idolization and Westernization. Using descriptive-analytical method and library sources, this research shows that Iqbal accepted some of these political beliefs, liked some of its merits and benefited from them, and at times was even fanatical about some of them. However, he was generally opposed to them and considered them an obstacle and enemy for human's political prosperity and life.

**Keywords:** Iqbal Lahoori, secularism, democracy, nationalism, fascism, liberalism, socialism.

## **Explaining the Principle of Transcendental Utilitarianism in the Foreign Policy of the Islamic State**

✉ **Hadi Shojaei** / PhD of Political Science, the Imam Khomeini Institute for Education and Research [shojaehadi4@gmail.com](mailto:shojaehadi4@gmail.com)

**Seyed Jalal Dehghani Firoozabadi** / Professor of International Relations, Allameh Tabataba'i University

**Received:** 2019/01/14 - **Accepted:** 2019/05/18

### **Abstract**

Utilitarianism is the ground for global politics, and governments formulate their policies, strategies, and actions based on their interests. As a rational political activist in interaction with other countries, the Islamic state, on the one hand, pursues its strategic goals within the framework of utilitarianism, and on the other hand, defines and pursues utilitarianism in the field of truth. In response to the question of the context for the development of utilitarianism in the foreign policy of the Islamic state, this study proposes that since the utilitarianism of the Islamic State is formed in the context of truth through a realistic approach, it has unique characteristics such as value-oriented prioritization, balancing and interdependence that give it a transcendent nature. A rational explanation of the utilitarianism of the Islamic state can make a clear distinction between religious and non-religious politics in the field of foreign policy, and can explain the perspective of the pattern of interests of the Islamic state.

**Keywords:** interests, Islamic state, foreign policy.

## The Political Structure of Religious Democracy in Multicultural Societies

**Manouchehr Mohammadi** / Associate Professor, Department of Political Sciences, University of Tehran

**Mohsen Rezvani** / Associate Professor, Department of Political Sciences, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

✉ **Hafizullah Moballegh** / MA in Political Sciences, the Imam Khomeini Institute for Education and Research moballeggh@yahoo.com

**Received:** 2019/11/12 - **Accepted:** 2020/04/07

### Abstract

The current version of majority-based religious democracy is not appropriate for multicultural societies; rather, a special version of religious democracy is needed to provide justice and security in these societies. The main research question concerns the political structure appropriate for such societies. Using descriptive-prescriptive method and based on the principles and main components of religious democracy such as social justice, political pluralism, popular acceptance, the rule of religious law, and supervision over power, this study offers a specific structure for these communities in four territorial, legislative, administrative and judicial areas. The results show that the federal system with a bipolar administrative structure consisting of the democratically-elected president and the prime minister elected by the parliament, the proportional distribution of power and benefits at different levels, the supervision of a religious institution over the legislative process and judicial structure based on judicial independence in personal status, the use of independent courts, the strengthening of human rights institutions, and the application of accepted human rights and Islamic human rights laws are the most appropriate structures in multicultural societies.

**Keywords:** religious democracy, multicultural societies, political structure, multiethnic democracy, distribution of power.

## The Desired Political Culture of the Political System According to the Qur'an

✉ **Amir Hossein Mafi** / PhD Student of Islamic Revolution, Baqir al-Olum University

Mafiforootan@gmail.com

**Mohammad Javad Norouzi Farani** / Associate Professor, Department of Political Science, Imam Khomeini Educational and Research Institute

**Received:** 2019/10/26 - **Accepted:** 2020/03/07

### Abstract

Political culture, which means how to deal with political issues, is measured by examining the three indicators of political culture (cognitive, emotional, and value) in individuals. This study investigates the desirable political culture of the political system from the perspective of the Qur'an. It is conducted based on to the teachings of Gabriel Almond and the analysis model is the grounded theory method for qualitative research. First, the Qur'anic data related to the divine and Satanic political systems were collected and their effect on the indicators of political culture was determined. Then, according to the results, the core categories were extracted and the theory corresponding to them was developed. The research results showed that the desired model of Quranic political culture in the field of political system is participatory; because, from the perspective of the Qur'an, the existence of objective contexts in divine system and leaders, such as preparing the ground for the execution of divine commands, education and training, unity, tolerance and adherence to covenants and justice, creates positive political indicators for the political system and leaders and produces a participatory political culture. Conversely, the existence of elements such as polytheism, self-invitation, oppression, and monopoly in dictatorial regimes and their leaders produces negative political indicators and limited political culture.

**Keywords:** Holy Quran, political culture, political system, leaders, participation.

## The Components of Ethical Politics in Imam Khomeini's Political Thought

✦ **Siroos Khandan** / Assistant Professor of Political Sciences and International Sciences

skh20172017@yahoo.com

**Rashid Rekabiyan** / Assistant Professor at Ayatollah Boroujerdi University

**Received:** 2018/08/31 - **Accepted:** 2019/02/20

### Abstract

The relationship between ethics and politics has always been interesting for scientists, politicians, philosophers, and community leaders. Some see ethics as a function of politics, some consider politics to be based on moral standards, and some others believe in their independence from each other. Using descriptive-analytical method and library sources, this research has studied and analyzed this issue from the perspective of Imam Khomeini, a role model of politics and ethics. According to research findings, Imam considers politics as a function of ethics and holds that both politics and ethics are branches of practical wisdom and seek to ensure human well-being. Therefore, Imam argues that the provision of happiness depends on the creation of moral politics. In Imam's view, ethically-based politics has components that, if observed, will lead to the development of societies. Components such as observing justice and fairness among people, avoiding secularity and worldliness, observing kindness and tolerance in dealing with people, observing the correspondence between officials and their moral virtues; establishing ethics in politics, adhering to governmental covenants and slogans, treating people honestly, and avoiding deceit.

**Keywords:** ethical politics, Imam Khomeini, asfar al-arba'a, government, righteousness, justice.

## Abstracts

### The Formulation and Study of "Noetic Quality" in the Methodology of the Theory of the Guardianship of a Muslim Jurist (faqih)

**Mohammad Hosseinzadeh Yazdi** / Professor of the Department of Philosophy, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

✉ **Mohammad Hadi Hamidiyan** / PhD Student of Islamic Political Philosophy, the Imam Khomeini Institute for Education and Research [hadi.hamidian@gmail.com](mailto:hadi.hamidian@gmail.com)

**Received:** 2019/09/28 - **Accepted:** 2020/03/01

#### Abstract

The theory of "the guardianship of a Muslim jurist (faqih)" has been rationally and narratively proven. However, its rationality does not equate with its being discursive. "The guardianship of a Muslim jurist" is secondary immediate in religious and jurisprudential coherence and can be explained within the framework of a priori data (theorems and their analogies). Noetic quality is superior to deduction in history and rank (methodology) and is very important in Imam Khomeini's methodology; but most scholars have neglected this important principle in the epistemology and methodology of the guardianship of a Muslim jurist. Noetic quality is consistent with terminological and logical function in Imam Khomeini's ideas. The literature of the guardianship of a Muslim jurist can be divided into two parts: pre-argumentation, including narrative jurisprudence and the initial centuries of fatwa jurisprudence; post-argumentation in which in the course of history, due to reflections and doubts, the argumentative literature developed both in quantity and quality, and independent works were written about the guardianship of a Muslim jurist, but this does not mean the negation of noetic quality. Besides the notion of positive noetic quality, some other notions can be identified that, based on certain perceptions, explicitly or implicitly argue for negative noetic quality. Negative noetic quality does not have a long history. Therefore, the separation of scientific and practical work (social, political) clearly negates the social and political guardianship of the jurist. The comparison of positive and negative noetic quality shows the importance of analyzing the perceptions that exist in proving or denying "the guardianship of a Muslim jurist".

**Keywords:** the guardianship of a Muslim jurist, necessity, noetic quality, positive noetic quality, negative noetic quality, pre-argumentation literature, post-argumentation literature.

# Table of Contents

<b>The Formulation and Study of "Noetic Quality" in the Methodology of the Theory of the Guardianship of a Muslim Jurist (faqih) / Mohammad Hosseinzadeh Yazdi / Mohammad Hadi Hamidiyan</b> .....	5
<b>The Components of Ethical Politics in Imam Khomeini's Political Thought / Siroos Khandan / Rashid Rekabiyan</b> .....	23
<b>The Desired Political Culture of the Political System According to the Qur'an / Amir Hossein Mafi / Mohammad Javad Norouzi Farani</b> .....	45
<b>The Political Structure of Religious Democracy in Multicultural Societies / Manouchehr Mohammadi / Mohsen Rezvani / Hafizullah Moballegh</b> .....	65
<b>Explaining the Principle of Transcendental Utilitarianism in the Foreign Policy of the Islamic State / Hadi Shojaei / Seyed Jalal Dehghani Firoozabadi</b> .....	85
<b>A Critical Analysis of the Political Thought of the Modern West in the Epistemological System of Iqbal Lahoori / Hasan Ali Salmaniyan</b> .....	103
<b>Abstract / Translator: Saeed Nadi</b> .....	126

**Proprietor:** *Imam Khomeini Education and Research Institute*

**Director:** *Mohammad Javad Nowruzi*

**Editor in Chief:** *Qasim Shabannia*

**Executive Manager & Voting page:** *Reza safari*

**Editorial Board:**

- ▣ **Mostafa Eskandari:** *The fourth level graduate of Qom seminary.*
- ▣ **Nasr-o-Allah Sekhavati:** *Assistant Professor Almustafa International University.*
- ▣ **Qasim Shabannia:** *Associate Professor Ikl.*
- ▣ **Mohammad Rahim Eivazi:** *Associate Professor Imam Khomeini International University.*
- ▣ **Manuchehr Mohammadi:** *Associate Professor Theran University.*
- ▣ **Shams-u-Allah Mariji:** *Associate Professor Bager-Al-Olum University.*
- ▣ **Davud Mahdavidzegan:** *Associate Professor Institute of humanities and cultural Studies.*
- ▣ **Mohammad Ali Mir Ali:** *Associate Professor Jame'a al-Mustafa al-Alamiyah.*
- ▣ **Mohammad Javad Nowruzi:** *Associate Professor Ikl.*

---

**Address:**

IKI Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd. Qum Iran

**PO Box:** 37185-186

**Tel:** +98 253-211-3476

**Fax:** +98 253-293-4483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

Politicsmag@qabas.net  
www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

---