

تحلیل ماهیت الزامات عدالت و نتایج آن در نظریه واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی

mtkarimi56@gmail.com

محمدتقی کریمی / دکتری علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *
دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۰۸

چکیده

یکی از مباحث مهم در موضوعات حکمت عملی و به‌طور خاص فلسفه سیاسی، بحث دربارهٔ چگونگی دستیابی به محتوای این دسته از دانش‌ها و گزاره‌های مرتبط با موضوعات این بخش از دانش‌هاست. در دانش معرفت‌شناسی، بحث واقع‌نمایی یا غیرواقع‌نمایی گزاره‌های علوم بررسی می‌شود. نظریات مطرح در حوزهٔ عدالت سیاسی را می‌توان در این تقسیم‌بندی مورد ارزیابی قرار داد و به قضاوت دربارهٔ درستی یا نادرستی آنها نشست. این مقاله تلاش دارد تا ضمن بررسی چگونگی دستیابی نظریه‌های عدالت مبتنی بر واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی و نتایج مترتب بر این دسته از نظریه‌ها، به این نتیجه دست یابد که نظریهٔ عدالت برآمده از واقع‌گرایی مورد قبول اندیشمندان اسلامی، علاوه بر توانایی پاسخ به نیازهای فردی و اجتماعی انسان و توانایی ساخت اجتماعی، از این ظرفیت برخوردار است که زندگی و ساخت اجتماعی و سیاسی انسان را در جهت نیل به کمال و سعادت واقعی رهنمون سازد. بر این اساس، حکومت‌های استبدادی، حتی در شکل خوب آن - که دغدغهٔ اجرای عدالت در جامعه را داشته باشند و حتی بر فرض، نسبت به حکومت‌های مردم‌سالار، امکان تحقق عدالت در بستر جامعه بیشتر فراهم باشد - فاقد ارزش خواهد بود؛ چراکه تحقق عدالت در بستر جامعه زمانی ارزشمند است که همراه با مشارکت و خواست عمومی جامعه باشد. به این معنا، حکومت مردم‌سالار اسلامی مطلوب‌ترین شکل حکومت از حیث سازگاری و بسترسازی تحقق عدالت در جامعهٔ اسلامی است.

کلیدواژه‌ها: عدالت، واقع‌گرایی، ناواقع‌گرایی، عقلانیت اسلامی.

تفکر در زمینه رفتارهای انسان، گاهی به شکل تحقیق در خصوص ویژگی‌های جزئی یک دسته از رفتارها و عوامل مؤثر در شکل‌گیری رفتار اجتماعی یا فردی انسان است و گاهی این تفکر در شکل تحلیل مبانی و پیش‌فرض‌هایی است که منتهی به شکل‌گیری یک عمل می‌شود. هدف از تأملات دسته اول، توصیف واقعیات موجود در رفتارهای انسانی است که به علوم توصیفی شناخته می‌شوند. دانش‌های توصیفی در پی کشف قواعد عام حاکم بر رفتارهای کنشگران، و حداکثر پیش‌بینی رفتارهای آینده است و از ارائه دستورالعمل‌های هنجاری پرهیز می‌کند. دسته دوم از دانش‌ها به‌عنوان علوم هنجاری شناخته می‌شوند. هدف از تفکر در این دسته از دانش‌ها، کشف قواعد کلی به‌منظور ارائه راهکار و دستورالعمل در جهت تکامل فردی و اجتماعی است. دانش‌های هنجاری دانش‌هایی‌اند که در جهت دستیابی به اهداف و غایاتی به ارائه دستورالعمل در جهت ارتقای زندگی انسان مبادرت می‌ورزند.

در سنت فلسفه اسلامی این تقسیم‌بندی در قالب حکمت نظری و حکمت عملی ارائه شده است (طوسی، ۱۳۸۵، ص ۳۷). در این تقسیم‌بندی، حکمت نظری در گستره هستی‌های نامقدور و اموری که خارج از اراده و اختیار انسان هستند و ناظر به بحث درباره هستی جهان، کاوش نظری به‌عمل می‌آورد (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۵-۱۶). این کاوش‌ها، اعم از طبیعت و ماورای آن است و متکفل تبیین مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی می‌شود. حکمت عملی نیز رفتارها و افعال ارادی انسان را در سه حوزه فردی، خانوادگی و مدنی، و به‌طور کلی در گستره هستی‌های مقدور و در اختیار انسان مطالعه می‌کند. این قسم از حکمت به موضوعات مورد بحث در دانش‌های مرتبط با افعال ارادی انسان، از حیث ارادی بودن آنها، می‌پردازد (همان). نتیجه تحلیل رفتارهای ارادی، دستیابی به هنجارها و ارائه بایدها و نبایدهایی است که در ارتباط با این دسته از رفتارها مورد توجه قرار می‌گیرد.

امروزه گزاره‌های مرتبط با حکمت عملی، بیشتر در قالب بایدها و نبایدها و الزامات هنجاری یا الزامات اخلاقی بحث می‌شوند (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۳۵-۳۶). منظور از الزامات اخلاقی، مطلق گزاره‌هایی است که به‌لحاظ هنجاری تصور می‌گردند و در میان انسان‌ها یک ارزش شناخته می‌شوند. این ارزش‌ها می‌توانند در حوزه‌های مختلف رفتاری انسان کاربرد داشته باشند و جنبه‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی انسان را شامل شوند. این حوزه‌ها نیز می‌توانند شامل رفتارهای فردی یا روابط اجتماعی، اعم از روابط اقتصادی اجتماعی و یا روابط سیاسی بین شهروندان و حاکمان باشند. خصوصیت این دانش‌ها آن است که مرتبط با رفتارهای ارادی انسان است و در نتیجه از مجموعه‌ای از قواعد کلی و یکسان تبعیت می‌کنند. از سوی دیگر، این الزامات با گزاره‌های حقوقی تفاوت ماهوی دارند؛ چراکه الزامات حقوقی غالباً در بستر جامعه شکل می‌گیرند و وظیفه نظم‌بخشی و سامان‌دهی روابط اجتماعی را بر عهده دارند.

علاوه بر این تفاوت دیگر الزام‌های حقوقی و الزام‌های اخلاقی، در منشأ تحقق این الزام‌ها و نیز ضمانت اجرای آنهاست. الزام‌های اخلاقی، بیشتر ریشه درونی دارند و از تمایلات نفسانی، اعم از گرایش‌های حق‌طلبانه فطری یا

خواست‌های نفع‌طلبانه فرد ناشی می‌شوند؛ اما الزامات حقوقی ریشه بیرونی و قانونی دارند و حفظ نظم اجتماعی و رعایت حقوق متقابل اجتماعی و فردی عامل پیدایش این دسته از الزام‌هاست. از سوی دیگر، گزاره‌های حقوقی بیشتر متکی به قدرت بیرونی، قوانین مدنی یا اقتدار سیاسی و حاکمیت یک جامعه‌اند و ضامن اجرای آن محسوب می‌شوند. در مقابل، الزامات اخلاقی از یک نوع توجیه درونی برخوردارند و بازدارندگی آنها در ارتباط با مسئله توجیه عقلانی مورد پذیرش اعضای جامعه سیاسی قرار می‌گیرد. در نتیجه، الزامات اخلاقی در نسبت با الزامات حقوقی، از قدرت و قوت اجرایی بیشتری برخوردارند؛ به‌گونه‌ای که شاید بتوان ادعا کرد کسانی که پایبندی بیشتری به اصول اخلاقی دارند، در حوزه قانون‌گرایی و عمل به قانون نیز از تعهد بیشتری برخوردارند. از این‌رو می‌توان الزامات اخلاقی را مقدم و حتی مبنا و توجیه‌گر الزامات حقوقی و سیاسی دانست.

تحلیل موضوع عدالت و الزامات آن از منظر واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی، ناظر به جنبه اخلاقی این مفهوم و برداشت‌های مختلف از آن، موضوعی است که این مقاله در پی آن است. مدعای مقاله آن است که نتایج متفاوت در بحث عدالت در نظریه‌های مختلف، ناشی از تفاوت در تلقی از ماهیت این الزامات و بایدها و نبایدهاست. در واقع، یکی از مهم‌ترین تمایزات میان نظریه‌های عدالت، تمایز در تلقی از الزامات آن به‌لحاظ نوع معرفت به چیستی و محتوای عدالت است. تحلیل مهم‌ترین نظریه‌های عدالت از این جهت و مقایسه آنها با نظریه عدالت در فلسفه سیاسی اسلامی وجه تمایز این نظریه را نسبت به نظریه‌های سابق روشن می‌سازد. از این‌رو در مرحله نخست و پس از تبیین مفهومی و تصویری عدالت، نظریه‌های عدالت مبتنی بر واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی، و همچنین نتایج و پیامدهای هر کدام بررسی و ارزیابی می‌شود و در نهایت، نظریه عدالت مبتنی بر واقع‌گرایی دینی ارائه می‌گردد.

در یک نمای کلی، ارزشی بودن مفهوم عدالت مستلزم ارائه روشمند الزامات و بایدها و نبایدهای مترتب بر آن است. منابع فلسفه اخلاق و سیاست در زمینه چگونگی معرفت به این ضرورت‌ها و قواعد، و به عبارت دیگر، آنچه موجب می‌شود انسان‌ها به برخی اصول و قواعد آگاهی یابند و متعهد شوند، متناسب با مکاتب مختلف فلسفه سیاسی دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. در یک تقسیم‌بندی کلی، دیدگاه‌های مرتبط با مفاد و منشأ انتزاع الزامات، در قالب دو نگاه کلی واقع‌گرایی (Realism) و ناواقع‌گرایی (Antirealism) مطرح شده‌اند. بر اساس نگاه ناواقع‌گرا، بایدها و نبایدها صرفاً امری انشایی‌اند که از سوی یک مرجع صلاحیت‌دار انشا و امر و نهی می‌شوند. در این صورت، اعتبار این گزاره‌ها وابسته به مرجع انشاکننده‌اند و از جانب خویش اعتبار مستقلی ندارند. بر اساس دیدگاه واقع‌گرا، الزامات و بایدها و نبایدها دارای منشأ واقعی و نفس‌الامری‌اند و فارغ از اینکه مرجع صادرکننده، صلاحیت صدور آن را داشته باشد یا خیر، دارای اعتبارند. هر کدام از این دو دیدگاه، مبنای نظریات مختلفی در حوزه عدالت و الزامات آن قرار گرفته‌اند (کریج، ۱۹۹۸، ص ۱۱۶-۱۱۷).

مفهوم‌شناسی عدالت

عدالت یکی از مفاهیم پیچیده فلسفی است که در حوزه‌های مختلف فردی و اجتماعی انسان تحلیل می‌شود. یکی از مباحث مرتبط با بحث عدالت، شناخت آن چیزی است که عدالت وصف آن قرار می‌گیرد. جست‌وجو در موضوع عدالت و پیستی آن، متوقف بر روشن شدن این امر است که «عدالت وصف چه چیزی است؟» در بحث از عدالت، گاهی از قانون عادلانه و گاهی از نهادهای عادلانه و نظایر آن صحبت می‌شود. هر کدام از این انگاره‌ها، آثار و تبعات خاصی را متوجه بحث عدالت می‌کند که در جای خود قابل توجه است. با نگاهی دقیق به مفهوم عدالت، می‌توان آن را یک مفهوم ارزشی و ناظر به امور اختیاری، اعم از افکار و آراء، یا صفات نفسانی یا افعال و اعمال انسان دانست (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ص ۵۳-۵۸). گستره رفتارهای ارادی انسان شامل رفتارهای فردی یا اجتماعی و نیز نتایجی که از افعال ارادی انسان در حوزه‌های مختلف اقتصادی و سیاسی و نظایر آن به وجود می‌آید، از این جهت که برآمده از افعال ارادی انسان‌اند، موصوف به عدالت می‌شوند. از این‌رو می‌توان قانون عادلانه، ساختار عادلانه و نهادهای اجتماعی عادلانه را، از این جهت که ناظر به افعال ارادی و هستی‌های مقدر انسان‌اند، موصوف به عدالت دانست. غفلت از این ویژگی مهم و اینکه عدالت نتیجه فعل ارادی انسان است، موجب شده تا با وجود اختلافات زیاد در بحث عدالت اجتماعی در بین لیبرال‌ها، غالباً در خصوص عدالت فردی و عدالت به‌مثابه یک ارزش فردی، اختلافی وجود نداشته باشد؛ درحالی که اگر به این نکته کلیدی توجه شود که عدالت در ابتدا و اساساً یک ارزش انسانی است که در حوزه‌های مختلف نمود می‌یابد، این اشتباه اساسی رفع می‌شود و کسی که به‌لحاظ فردی معتقد به ضرورت عدالت می‌شود، ناگزیر از پذیرش ارزشمندی آن در حوزه اجتماع به‌عنوان بخشی از عمل ارادی انسان نیز خواهد بود. در نتیجه، بحث درباره قانون عادلانه یا نهادهای عادلانه، فرع بر وجود انسان عادل در جامعه است و در بررسی الزامات عدالت، بحث درباره الزامات رفتاری عدالت در حوزه عمل سیاسی شهروندان و حاکمان و کارگزاران، مقدم بر بررسی الزامات ساختاری و نهادی و قانونی عدالت است. این تحلیل از مفهوم عدالت، آن را در زمره مفاهیم اخلاقی قرار می‌دهد که تعهد به آن مستلزم التزام به مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها و الزامات اخلاقی در حوزه اجتماع است.

الف) الزامات عدالت و نتایج آن در ناواقع‌گرایی

رویکرد ناواقع‌گرا شامل آن دسته از نظریه‌هایی است که ریشه الزامات و بایدها را صرفاً در اعتبار و وضع می‌دانند. بر اساس این دسته از نظریه‌ها، ضرورت احکام الزامی و اصول عدالت، امور محسوس و قابل ادراک واقعی نیستند؛ بلکه بایدها و نبایدها تحت تأثیر عوامل مختلفی تعیین می‌شوند و محتوا و منشائی خارج از تصورات، خواسته‌ها و توافقات بشری ندارند. از جمله عواملی که از سوی معتقدین به این دیدگاه منشأ الزامات و بایدها قلمداد شده‌اند، می‌توان به احساسات و عواطف افراد جامعه یا توصیه‌های اخلاقی، شرایط اجتماعی، یا قرارداد و توافق اجتماعی

اشاره کرد. نظریه‌های مبتنی بر احساس‌گرایی، توصیه‌گرایی و قراردادگرایی، بر این اساس شکل گرفته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۱).

از میان نظریه‌های فوق، قراردادگرایی نقش تعیین‌کننده‌ای در تبیین الزامات عدالت ایفا کرده است. نظریه‌های مبتنی بر قرارداد، بر این پیش‌فرض بنا شده‌اند که انسان‌ها موجوداتی مختار و آزاد و برابر آفریده شده‌اند. اصل برابری انسان‌ها در اجتماع اقتضا می‌کند که در همه عرصه‌های زندگی خویش حق انتخاب و اظهارنظر داشته باشند. از این‌رو انسان‌ها در یک وضعیت برابر در جهت دستیابی به حداکثر آزادی‌های اجتماعی و دفع خطراتی که آزادی آنها را تهدید می‌کند، بر سر مجموعه‌ای از اصول و قواعد زندگی اجتماعی به توافق می‌رسند و خود را ملزم به رعایت آنها می‌دانند. *هابز معتقد بود:*

وقتی هیچ پیمانی پیش‌تر بسته نشده باشد، هیچ حقی هم واگذار نشده و هر کسی نسبت به هر چیزی حق دارد و در نتیجه، هیچ عملی نمی‌تواند غیر عادلانه باشد؛ اما وقتی پیمان بسته می‌شود، نقض آن ناعادلانه خواهد بود؛ و بی‌عدالتی همان عدم ایفای عهد و پیمان است و هر آنچه ناعادلانه نباشد، عادلانه است... معنای عدالت همان ایفای پیمان‌های معتبر است (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۷۰-۱۷۱).

هابز اگرچه معتقد به قانون طبیعی است، لکن شناخت اصول اخلاقی برآمده از قوانین نوزده‌گانه طبیعی را ناشی از احساسات درونی افراد می‌داند که وابسته به قرارداد و توافق آنهاست. از این‌رو در جست‌وجوی اصول عدالت به دنبال اموری است که بیشتر مردم بر سر آن توافق دارند و کمتر در معرض نزاع و اختلاف‌اند. این اصول، از نظر وی عبارت است از اینکه «صلح خیر است و لوازم صلح از قبیل عدالت و برابری و حق‌شناسی و... خیر است. این امور را می‌توان برترین فضایل نامید. عدالت به‌عنوان یک فضیلت، عبارت است از مراعات قوانین موقوم صلح؛ و ردیلت چیزی نیست جز نقض این قوانین و پیمان‌شکنی» (همان، ص ۲۱۵). به این ترتیب از نظر *هابز*، عامل اصلی تبعیت انسان از اصول عدالت، صرفاً توافق و قرارداد اعتباری است که از نظر انسان‌ها در نهایت به تحقق صلح و امنیت می‌انجامد.

این نگاه به قرارداد، مورد توجه بسیاری از اندیشمندان غربی قرار گرفت؛ لکن به دلیل ناکافی بودن، مورد انتقاد واقع شد؛ از جمله اینکه توجه انسان‌ها به منافع شخصی خویش در زمان انعقاد قرارداد، مانع از تحقق اصول واقعی و بی‌طرفانه برای اجرای عدالت خواهد شد. از این‌رو *جان رالز*، فیلسوف مشهور آمریکایی، برای رهایی از این اشکال به یک وضعیت فرضی با عنوان «پرده جهل» تمسک جست که بر اساس آن، افراد در یک وضعیتی که در آن از منافع و مواهب خویش در درون اجتماع غافل‌اند، درباره منصفانه‌ترین اصول و الزامات تصمیم می‌گیرند. به عقیده وی، اگر انسان‌ها در یک وضعیت بی‌طرفی و منصفانه قرار گیرند و بدون توجه به منافع و مواهب خویش در اجتماع درباره نحوه توزیع این منافع و مواهب تصمیم‌گیری کنند و به توافق برسند، این تصمیم و توافق، منصفانه و عادلانه خواهد بود. وی در چنین فرضی، اصول عدالت خویش را پایه‌ریزی کرد (رالز، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰) این اصول، نه حکایت‌کننده از یک واقعیت اجتماعی یا اخلاقی، بلکه اموری کاملاً قراردادی و اعتباری‌اند که توسط افراد در این

شرایط وضع می‌شوند. آنچه از نظر رالز، انسان‌ها را به‌سوی این قرارداد و توافق می‌کشاند، «پیش‌فرض‌هایشان دربارهٔ باورها و منافع، موقعیت و گزینه‌های پیش‌رویشان» و به عبارت دیگر، برآورد تک‌تک افراد از منافع و موقعیت‌هایشان است که اصول عدالت را برای آنها به ارمغان می‌آورد (همان، ص ۱۹۳).

تفاوت نظریهٔ عدالت رالز با هابز در این است که در نظریهٔ هابز، افراد با توجه به موقعیت‌های ملموس خویش به وضع قوانین می‌پرداختند؛ لکن در نظریهٔ رالز، افراد در وضعیت غفلت و بر اساس منافع محتمل خود، در یک وضعیت برابر و اخلاقی تصمیم می‌گیرند. به عبارت دیگر، منشأ درک انسان‌ها از این بایدها و نبایدها در اندیشهٔ هابز خصوصیات و نیازهای طبیعی انسان، از جمله حفظ جان و رفع خطرات ناشی از جنگ و نزاع است؛ درحالی‌که از مبنای نظریهٔ قرارداد رالز، اموری ذهنی و اموری است که در پندار انسان‌ها به‌مثابهٔ اموری دارای ارزش فرض می‌شوند. از مهم‌ترین پیامدهای این دسته از نظریات «نسبی‌گرایی» اعتقادی است که دارای نتایج متفاوت سیاسی و اجتماعی خواهد بود. بر اساس نگاه قراردادگرا، مبنای تشخیص چپستی الزامات و بایدها و نبایدهای عدالت، اراده‌ها و تمایلات افراد است. این نظریه‌ها در چگونگی تحقق این الزامات، معمولاً حکومت‌های مبتنی بر خواست ارادهٔ انسان، اعم از لویاتان هابز یا لیبرالیسم رالز را توصیه می‌کنند که در عمل، ناکارآمدی خود را در تحقق عدالت و الزامات آن نشان داده‌اند.

اعتباری بودن درک از الزامات، در بین متفکران مسلمان نیز طرفدارانی دارد؛ با این تفاوت که از نظر متفکران مسلمان، این دسته از بایدها و نبایدها گرچه اموری غیرواقعی و اعتباری‌اند، لکن برخلاف نظر متفکران غربی، کاملاً بی‌ارتباط با واقعیات نیستند؛ بلکه برآمده از واقعیت و نفس‌الامرند. در تبیین نوع رابطهٔ بین امور اعتباری با واقعیت، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است؛ لکن در زمینهٔ مباحث عدالت و الزامات آن، دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری از اهمیت ویژه برخوردار است.

به نظر علامه طباطبایی، اعتباری بودن امور و از جمله تکالیف، به‌معنای بی‌ملاک بودن آنها نیست؛ بلکه بایدها و تکالیف به‌منظور دستیابی به غایت و هدفی انشا می‌شوند که این غایات و اغراض اموری حقیقی‌اند، نه قراردادی و غیرحقیقی. امور اعتباری ناظر به این دسته از غایات و اغراض، در همین ارتباط قابل تحقیق و بررسی‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۴۸-۵۰). از نظر ایشان، حسن عدالت و قبح ظلم بر اساس حکم عقل، امری ثابت و تغییرناپذیر است و مورد اتفاق همهٔ جوامع و انسان‌هاست. سپس انسان‌ها در تعاملات اجتماعی خود در تعیین احکام رفتارهای عادلانه، بر اساس واقعیات اجتماعی زندگی به جهت جلب سود خویش و سلب تضییع حق از سوی دیگران، به احکام عادلانه حکم می‌کنند و به عبارت دیگر، احکامی را در این زمینه وضع می‌کنند. بنابراین از نظر ایشان، اصول کلی حاکم بر ارزش‌های اجتماعی، اموری ثابت و برای همهٔ جوامع یکسان است. از نظر ایشان، اعتباری بودن احکام به این معناست که در مرحلهٔ وضع قوانین برآمده از این ارزش‌ها، هر جامعه‌ای بر اساس اهداف و نیازهای خویش

احکامی را وضع می‌کند (همان، ص ۲۶۸-۲۷۵). بنابراین احکام و الزامات عدالت، اموری اعتباری صرف، ناشی از منفعت‌طلبی انسان نیستند؛ بلکه اموری اعتباری مرتبط با حسن و قبح واقعی و عقلی‌اند.

از نظر شهید مطهری نیز این دسته از بایدها و نبایدها امور اعتباری‌اند؛ لکن اعتباری بودن بایدها و نبایدها به معنای بی‌ارتباطی آنها با واقعیات نیست. گزاره‌های ارزشی و بایدها و نبایدها، اگرچه اموری انشایی و قراردادی‌اند، لکن قراردادی بودن این دسته از امور به این معناست که بر اساس مجموعه‌ای از امور واقعی و تغییرناپذیر جعل و وضع شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۳۹۵، پورقی شهید مطهری). ایشان با تقسیم حقایق به حقایق مرتبط با کمالات جسمانی و کمالات نفسانی، بایدها و نبایدهای ارزشی را در ارتباط با کمالات نفسانی - که ریشه در امور فطری دارد - می‌داند. از آن‌جاکه کمالات نفسانی و فطری انسان با اهداف مادی و جسمانی متفاوت‌اند و امور فطری امور ثابت در میان همه انسان‌هاست، این دسته از بایدها و نبایدها نیز اموری ثابت و یکسان در میان همه جوامع بشری‌اند. از نظر ایشان، بین افعال ارادی انسان (همچون عدالت و راست‌گویی و نظم اجتماعی) و کمالات نفسانی او رابطه مستقیم و واقعی برقرار است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۹۰-۱۹۱). بنابراین به این دلیل که همه ما انسان‌ها موجوداتی کمال‌طلب و طالب نظم اجتماعی هستیم و بدون این امور، کمال و نظم ایجاد نمی‌شود، در نتیجه همه انسان‌ها تحقق این امور را ضروری و لازم می‌دانند و به ضرورت این دسته از افعال حکم می‌کنند (معلمی، ۱۳۸۰، ص ۲۸۰).

برخلاف نظریه‌های غیرواقع‌گرایی هابز و رالز، نظریه‌های غیرواقع‌گرایی مطرح در فضای اندیشه اسلامی، الزاماً مبتنی بر خواست و اراده افراد نیستند. به اعتقاد این دسته از نظریه‌پردازان، الزامات و بایدها و نبایدها، اگرچه اعتباری‌اند، لکن به دلیل برخورداری از مابازای واقعی، فهم و تشخیص آنها الزاماً مبتنی بر خواست و اراده افراد، اعم از شهروندان یا نخبگان و حاکمان نیست؛ بلکه این دسته از الزامات، از طریق دانش فقه و فهم از مبانی دینی و شرعی به دست می‌آیند.

ب) الزامات عدالت و نتایج آن در واقع‌گرایی غیردینی

واقع‌گرایی، به مثابه ابتدای الزامات بر یک واقعیت ثابت و غیرنسبی، مستلزم پاسخ به این پرسش است که کدام واقعیت مبنای درک از عدالت و الزامات آن قرار می‌گیرد؟ در پاسخ به این پرسش، سه نوع واقعیت را می‌توان برشمرد. برخی نظریات واقع‌گرا واقعیت را امور عینی و خارجی، مانند سود و لذت دانسته‌اند. از جمله این نظریات می‌توان به نظریات واقع‌گرایی سودگرا اشاره کرد (میل، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰). دسته دوم معتقد به واقعیت ذهنی مانند وظیفه و تکلیف است و به واقع‌گرایی وظیفه‌گرا و شهودگرا شهرت دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۵، به نقل از: کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۳-۱۴)؛ و دسته سوم معتقد به واقعیت نفس‌الامری و متافیزیکی همچون سعادت و کمال و قرب الهی‌اند و به واقع‌گرایی کمال‌گرا شناخته می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۵). در نظر گرفتن هر یک از این

واقعیات در تحلیل الزامات عدالت، نتایج متفاوتی به همراه دارد که به آن اشاره می‌کنیم. لازم به ذکر است که دیدگاه سوم در اندیشه اسلامی مطرح بوده است و به‌طور مستقل به آن پرداخته خواهد شد.

۱. الزامات عدالت در واقع‌گرایی سودمحور

بر اساس دیدگاه نخست، «لذت‌گرایی اخلاقی مدعی است که فقط حالات خوشایند یا ناخوشایند نفس را می‌توان دارای مطلوبیت یا نامطلوبیت ذاتی دانست» (همان، ص ۱۰۷). بر اساس این دیدگاه، آنچه انسان را وامی‌دارد تا از برخی محدودیت‌ها تبعیت کند، کسب لذت حداکثری و کاهش آلام و دردهاست. برخی دیگر معتقدند همه انسان‌ها به‌منظور کسب سود حداکثری خود و جلوگیری از زیان ناشی از تعرض دیگران، به برخی اصول و قواعد پایبندند و به تبعیت از آنها متعهد می‌شوند. مهم‌ترین نظریه عدالت مبتنی بر این دیدگاه، در نگرش فایده‌گرایانه جرمی بتهام و جان استوارت میل تبلور یافته است.

بر اساس اصل سودگرایی جان استوارت میل، مبنای عدالت توزیعی، اصل سودمندی اجتماعی است (میل، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰). عدالت، از آن روی خوب است که منطبق با یک حقیقت ملموس، واقعی و قابل ادراک برای افراد جامعه، و نه صرفاً «مشتی توصیه‌های متقابل دوراندیشانه یا خواهش و تمنا از هم» (همان، ص ۱۵۴) است. از نظر میل، وجه الزام‌آور بودن عدالت، تمایل درونی انسان‌ها به عدالت نیست؛ بلکه همه افراد در مواجهه با واقعیت‌های زندگی اجتماعی به‌منظور کسب حقوق خویش و رهایی از هرگونه تعرض دیگران، خود را ملزم به رعایت اصول کلی عدالت می‌دانند. افزون بر این به عقیده وی، وجه الزام‌آور بودن اصول عدالت، تنها احساس نیاز به کمک و همکاری دیگران برای کسب منافع نیست؛ بلکه حتی کسانی هم که هیچ نیازی به همکاری دیگران ندارند، از این جهت که باید از تعرض و سلب حق خویش از سوی دیگران در امان باشند، نیازمند به رعایت اصول عدالت‌اند (همان، ص ۱۵۳). عدالت از این منظر یک ارزش اجتماعی ملموس و در ارتباط با واقعیت‌های زندگی تعریف شده است که تحقق اصول و الزامات آن، در راستای کسب منافع حداکثری یا دفع تعرض دیگران، موجب ایجاد توازن در منافع زندگی اجتماعی انسان، و صیانت از حقوق افراد می‌شود.

۲. الزامات عدالت در واقع‌گرایی شهودمحور

بر اساس این نوع واقع‌گرایی، درک اینکه چه عملی عادلانه است و چه فعلی ناعادلانه، فارغ از غایات و اهدافی که افراد برای زندگی خویش در نظر می‌گیرند، قابل ادراک و استدلال است و افراد به این دسته از گزاره‌ها شهود پیدا می‌کنند. مهم‌ترین استدلال بر عدالت مبتنی بر شهودگرایی عقلی، متعلق به کانت است. کانت با رد منشأ حسی و تجربیات بشری برای درک واقعیات اخلاقی و از جمله الزامات عدالت، منشأ درک این دسته از تکالیف را عقل می‌داند. در اندیشه کانت، عدالت عبارت است از «محدود کردن آزادی هر فرد، به‌گونه‌ای که آزادی او با آزادی افراد دیگر هماهنگ شود» (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۶؛ به نقل از: کانت، ۱۹۷۰، ص ۷۱). این محدودیت، به دلیل آنکه

می‌بایست در وضعیتی باشد که در آن منافع و اغراض شخصی افراد لحاظ نگردد، در یک وضعیت بی‌طرفی ایجاد می‌شود. این وضعیت که نام آن را مملکت غایات می‌نهد، وضعیتی است که انسان اخلاقی فارغ از هر نوع انگیزه خارجی و صرفاً بر اساس تشخیص وظیفه و تکلیف، به وضع قوانینی اقدام می‌کند که مطابق با حکم عقل و مورد موافقت همهٔ خردمندان است (کانت، ۱۹۷۰، ص ۷۱).

این وضعیت تا حدود زیادی مورد استفادهٔ رالز در نظریهٔ عدالتش قرار گرفت. او وضعیت نخستین یا پردهٔ جهل خویش را بر همین اساس پایه‌ریزی کرد. به عبارت دیگر، کانت و رالز هر دو معتقد به وضعیت بی‌طرفی برای استنتاج بایدها و الزامات عدالت‌اند؛ با این تفاوت که «انسان اخلاقی» کانت در وضعیت بی‌طرفی و فارغ از هر نوع هدف و غایتی، به دنبال کشف وظیفهٔ واقعی خود است؛ ولی «انسان منصف» رالز در وضعیت بی‌طرفی و پردهٔ جهل به دنبال بیشترین سود و منافع برای بیشترین افراد کم‌بهرهٔ جامعه است (رالز، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰). در واقع، رالز متوجه نقص نظریهٔ مطلق‌گرایی کانت در استنتاج عقلی این دسته از بایدها شده و ملاک نهایی و تعیین‌کنندهٔ الزامات را منافع افراد و اموری کاملاً نسبی، قراردادی و غیرواقعی تعریف کرده است. بنابراین نظریهٔ عدالت کانت، اگرچه اشکال نظریهٔ فایده‌گرایی در عدم توانایی در کشف واقعیت، به دلیل غلبهٔ غریزه بر عقل و خواهش‌ها و نیازهای فردی بر مصالح واقعی را نداشت، لکن خود این نظریه نیز به دلیل نگرش ایدئالی به توانایی عقل محض در استنتاج بایدها، دچار بن‌بست شد و مورد انتقاد متفکران بعدی لیبرال قرار گرفت.

ج) الزامات عدالت و نتایج آن در واقع‌گرایی اسلامی

الزامات و بایدها و نبایدهای عدالت در اندیشهٔ اسلامی، مبتنی بر نوعی واقع‌گرایی است. واقع‌گرایی در اینجا به معنای واقعی بودن منشأ خوبی و بدی رفتارهای فردی و اجتماعی انسان و لزوم انطباق رفتارها با واقعیات نفس‌الامری و خصوصیات فطری است. گزاره‌های حاکی از این واقعیات، از یک سو در ارتباط با کشف عقلانی از خوبی و حسن آنها، و از سوی دیگر ناظر به غایت زندگی اجتماعی انسان، مورد سنجش و اتصاف به صدق و کذب قرار می‌گیرد. بر اساس این دیدگاه، عقل بشری در پرتو هدایت وحی می‌تواند به بخشی از حقایق امور دست یابد و به کشف اصول کلی حاکم بر شناخت مسیر حق از باطل و راه درست از مسیرهای غلط و انحرافی نائل شود. در این رهیافت، عقل سلیم در کنار منبع وحی و احکام شریعت به‌عنوان یک منبع، به کشف بایدها و نبایدهای حقیقی و عمل به این بایدها و نبایدها مبادرت می‌ورزد. عدالت در این منظر، از مسیر عمل به مقتضیات حقوق ذاتی و نفس‌الامری با هدف دستیابی به کمال و سعادت انسان محقق می‌شود. بر اساس این معنا، هر شخص به مقتضای گرایش‌های فطری و راهنمایی عقل سلیم می‌یابد که بهترین راه رسیدن به عدالت واقعی، حرکت از مسیر شرع و آموزه‌های دینی است و با عمل به این آموزه‌ها بهترین سطح از عدالت در جامعه تحقق خواهد یافت و عادلانه‌ترین جامعهٔ سیاسی و نظام سیاسی شکل خواهد گرفت.

توضیح آنکه بر اساس اندیشهٔ اسلامی، انسان به‌مثابهٔ موجودی مرید و مختار آفریده شده است که زندگی اجتماعی خویش را منطبق با مجموعه‌ای از نیازهای واقعی، که ناشی از اقتضائات فطری و ذاتی اوست، طراحی و مدیریت می‌کند. بر اساس این دیدگاه، تصور خیالی و غیرواقعی مسئلهٔ وضع طبیعی و نزاع درونی آن، چنان‌که در نظریات قرارداد اجتماعی مطرح می‌شود، و نیز مسئلهٔ جبر اجتماعی که در برخی دیدگاه‌های غربی مطرح می‌گردد و زندگی اجتماعی انسان را امری عرضی و غیرذاتی معرفی می‌کند، با واقعیات فطری انسان و حقیقت زندگی اجتماعی او سازگار نیست. در این فرض، انسان‌ها با اختیار و به‌منظور تأمین بهتر نیازهای فطری و طبیعی خویش به تشکیل جامعه و حکومت اقدام می‌کنند و با پذیرش ارزش‌های دینی و فطری، به ساخت جامعهٔ سیاسی خویش مبادرت می‌ورزند. از این‌رو جامعهٔ عادلانه در این برداشت، جامعه‌ای است که بهترین شرایط را برای دستیابی به نیازهای ذاتی انسان و اقتضائات فطری وی فراهم کند.

مبنای عمل در جامعهٔ دین‌مدار، بایدها و نبایدهایی با منشأ واقعی و نفس‌الامری است که در قالب نظریات سیاسی و اخلاقی اسلامی ارائه می‌شود. نتیجهٔ واقعی دانستن بایدها و نبایدها در نظریهٔ اخلاقی و سیاسی اسلام آن است که گزاره‌های اخلاقی و سیاسی امری ثانوی و عرضی و خارجی نسبت به زندگی اجتماعی انسان نیستند؛ بلکه برخلاف دیدگاه‌های غیرواقع‌گرا که مباحث اخلاقی و از جمله عدالت، امری عرضی و برای رفع برخی نیازهای انسان و به‌صورت اعتباری در نظر گرفته شده‌اند، در نظریهٔ سیاسی اسلامی عدالت امری واقعی و جزئی از ارزش‌های اساسی انسان در اجتماع به شمار می‌رود. به عبارت دیگر، زندگی اجتماعی انسان هویتی اخلاقی و ارزشی دارد که از آن جداشدنی نیست.

دستیابی به واقعیت‌های امور، در این برداشت از واقع‌گرایی، از یک سو با اقتضائات فطری انسان و ناظر به نیازها و حقوق فطری وی در ارتباط است و از سوی دیگر در ارتباط با غایات زندگی اجتماعی، خیرها و مصالح کلی زندگی بشری تحلیل می‌شود. بر اساس این دیدگاه، ضرورت‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی و سیاسی و از جمله بایدها و نبایدهای مترتب بر عدالت، نه به‌طور مستقیم از واقعیات خارجی و نه به‌صورت اعتباری و فرضی، بلکه ناشی از گرایش‌های دورنی انسان و ناظر به اهداف و غایات زندگی اجتماعی قابل دسترسی است. بر این اساس، عقل در یک مرحله در تحلیل قضایای اخلاقی و سیاسی، فارغ از آثار و نتایج و پیامدهای هر گزاره در دستیابی انسان به کمال و سعادت خویش، به‌مقتضای فطرت و ادراک درونی و شهودی، بر حسن و خوبی ارزش‌های اخلاقی همچون عدالت اقرار می‌کند. در این برداشت، اگرچه عدالت در مسیر کمال و سعادت انسان نقش مؤثر دارد و همین امر عامل مهمی در تحسین آن به‌شمار می‌رود، لکن فارغ از این امر و بدون لحاظ نتایج آن، هر انسان سلیم‌النفسی با مراجعه به درون خویش و به‌مقتضای فطرت کمال‌جوی خویش، به حسن عدالت و بایندی آن اعتراف می‌کند. این درک از الزامات و بایدها و نبایدها را در اصطلاح «شهودگرایی عقلی» نامیده‌اند (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۴۴). این نگاه، بنا بر آیهٔ شریفهٔ «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۸) ناظر به ویژگی‌های فطری انسان و توانایی شهودی وی در

شناخت فجور و تقوا و حسن و قبح ذاتی افعال است. به عبارت دیگر، این آیه شریفه در امتداد دیدگاه ذاتی بودن حسن و قبح افعال، نظریه امکان شهود کشفی حسن و قبح را نیز به اثبات می‌رساند. این نوع شهودگرایی، برخلاف شهودگرایی اثبات‌ناپذیر رایج در برخی دیدگاه‌های فلسفه اخلاق (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۵، ص ۱۵۰ به بعد)، از وجهه و جنبه عقلی برخوردار بوده و قابل اثبات عقلی است؛ چراکه در اندیشه اسلامی، عقل برهانی به‌مثابه «ما الهمه الله» همچون نقل معتبر به‌عنوان «مانزله الله» می‌تواند کاشف از حسن قبح و خوبی و بدی افعال باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۳). بنابراین مسئله کشف عقلانی در کنار استناد به متون نقلی دینی از عناصر اصلی و تعیین‌کننده در الزامات عدالت در اندیشه اسلامی محسوب می‌شوند.

لکن در مرحله تعیین مصداق و تبیین بایدها و نبایدها، نظر به مصالح کلی و خیرهای عام اجتماعی و سیاسی تعیین‌کننده بوده و کشف مصداق واقعی الزامات آن، از طریق توجه به این غایات امکان‌پذیر است. کشف بایدها و نبایدها در این سطح در قالب نظریه «ضرورت بالقیاس» بررسی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۷۲). بر اساس این دیدگاه، الزامات و بایدها و نبایدها، نه اموری واقعی و عینی و نه اموری صرفاً اعتباری‌اند؛ بلکه از آنجاکه در ارتباط با مفاهیم فلسفی یا معقول ثانی فلسفی‌اند، از رابطه عینی ضروری بین افعال ارادی انسان و غایت و هدف وی در دستیابی به کمال و سعادت حکایت می‌کنند (همان، ص ۳۲۶). در این صورت، الزامات عدالت به‌معنای بایدها و نبایدهایی است که انسان و جامعه عادلانه در مسیر دستیابی به کمال و سعادت، ملزم به تبعیت از آنهاست. بر اساس این نگرش به واقع‌گرایی معرفتی تعیین مصداق عدالت در قیاس با اهداف جامعه سیاسی و اینکه عمل یا فعلی انسان را به‌سوی اهداف خاص می‌رساند یا خیر، تعیین می‌شود و معنا می‌یابد. بر اساس این نوع واقع‌گرایی، همه بایدها و نبایدها زمانی مشروع و واقعی شمرده می‌شوند که در ارتباط با یک خیر معین و مصلحت واقعی تبیین شوند.

عدالت و الزامات فردی و اجتماعی آن در این نگرش، نه بر اساس نیازهای بیرونی و عملی انسان (که صرفاً به آن، نقش کارکردی و ابزاری می‌دهد) و نه ناشی از نیازهای غریزی و خواست‌ها و تمایلات طبیعی انسان (که عدالت را در سطحی دل‌بخوایی و خودانگیختگی تنزیل می‌دهد) بلکه ناشی از درونی‌ترین سطح از نیازها و اقتضات نفسانی انسان، یعنی نیازهای فطری می‌داند که امری ثابت و مطابق با خلقت اوست و در میان همه انسان‌ها به یک میزان و سطح از ضرورت و نیاز قرار دارد. در نتیجه، قابلیت تعمیم به همه جوامع و انسان‌ها را خواهد داشت. در واقع، نظریه عدالت مبتنی بر فطرت، نگاهی واقع‌گراست؛ و از یک سو، درک و شناخت از این واقعیت، مبتنی بر مجموعه‌ای از شناخت‌های درونی و شهودی است؛ چنان‌که برآورده شدن این نیازها در جهت غایات و اهدافی است که انسان در زندگی اجتماعی خود به‌صورت فطری پیگیری و پی‌جویی می‌کند. واقع‌گرایی الزامات عدالت در نظریه فطرت به این معناست که عدالت صرفاً یک امر کارکردی برای رفع برخی نیازها نیست؛ بلکه تحقق عدالت در بستر جامعه واقعاً و عملاً دارای اثرات عینی و واقعی، و از سوی دیگر دارای ریشه حقیقی و نفس‌الامری است.

افزون بر این از منظر معرفت‌شناختی، نظریه شهود عقلی اگرچه در تصدیق به اصل عدالت و حسن آن کارآمد است و واقع‌گرایی عدالت را به‌خوبی نشان می‌دهد، لکن در مرحله تعیین مصداق، به‌تنهایی پاسخ‌گو نیست و به نگاه غایت‌گرایانه نیاز دارد. از این‌رو در بررسی موضوع عدالت در فلسفه سیاسی اسلامی، دیدگاه شهودگرایی عقلی ناظر به شناخت حسن و ضرورت عدالت بسیار کارآمد است؛ لکن در بحث از چگونگی تحقق آن در بستر اجتماع و سیاست، نگاه غایت‌گرایانه در کنار نگاه به نیازهای فطری انسان، چاره‌ساز رفع تعارضات و اختلافات خواهد بود. از این‌رو در این مرحله، نیاز به شریعت و بهره‌مندی از وحی در دسترسی به مصالح و مفاسد واقعی و ناظر به غایات زندگی اجتماعی بشر آشکار می‌شود؛ چراکه عقل بشری، به دلیل محدودیت‌های جهان مادی، به‌تنهایی قادر به کشف مصالح و مفاسد واقعی و راه رسیدن به اهداف و غایات زندگی اجتماعی نیست.

هر کدام از نگرش‌های واقع‌گرا یا ناواقع‌گرا به موضوع عدالت، دارای آثار و نتایج متفاوتی در صحنه سیاسی و اجتماعی خواهد بود. بر اساس دیدگاه عدالت مبتنی بر واقع‌گرایی اسلامی، اساس زندگی اجتماعی انسان بر مجموعه‌ای از واقعیت‌ها و امور حقیقی پایه‌گذاری می‌شود. تحقق واقعیت‌ها و مصالح و مفاسد واقعی زندگی اجتماعی در ارتباط با مطالبه عدالت و رهایی از ظلم و بی‌عدالتی، مطابق با فطرت کمال‌طلبی در وجود انسان امکان‌پذیر است. در واقع، آنچه انگیزه انسان برای تشکیل جامعه و برگزیدن زندگی اجتماعی و درپی آن تشکیل حکومت و مشارکت سیاسی می‌شود، صرف دستیابی به مجموعه‌ای از منافع یا رهایی از ترس از مخاطرات و تهدیدات ناشی از آن نیست؛ بلکه زندگی اخلاقی و رفتارهای عادلانه فی‌حد ذاته برای وی مطلوب و حصول به آن از اهداف زندگی اجتماعی وی به‌شمار می‌رود. در اینجا جایگاه عدالت، همچون نگاه‌های فایده‌گرا و آزادی‌خواه، جایگاه موقتی و به‌طور مثال ناظر به «وضعیت میانگین» و شرایط وجود محرومیت‌های اجتماعی نیست؛ بلکه عدالت ارزشی دائمی است که کارکرد آن، از یک سو نسبت به رفع موانع دستیابی به حق، و از سوی دیگر در مواردی که موانعی همچون محرومیت‌ها مطرح نباشد، نسبت به دفع موانع احتمالی، ناظر به سعادت و کمال انسان بوده و در همه وضعیت‌ها از ارزش یکسان برخوردار است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۴).

نخستین پرسش از چگونگی تحقق جامعه سیاسی عادلانه، پرسش از ماهیت دولت و ساختار سیاسی حاکم بر جامعه است که قرار است عدالت در ظرف آن تحقق یابد. بر اساس نظریه واقع‌گرایی اسلامی که انسان را موجودی مختار و زندگی اجتماعی انسان را بر ساخته شناخت‌ها و گزینش‌های اختیاری انسان می‌داند، پاسخ به پرسش از حکومت عادلانه، تشکیل حکومتی برآمده از اراده و خواست انسان‌های دین‌مدار و متشرع خواهد بود. ویژگی جامعه دینی با اوصاف یادشده، نهادینه شدن و رسوخ ارزش‌های اخلاقی، از جمله عدالت، در همه ساختارها و اجزای جامعه است. در واقع، ویژگی ارادی بودن عدالت مبتنی بر حق فطری، اقتضا می‌کند تا الگویی از حکومت و ساختار سیاسی متناسب با آن طراحی و اجرا شود. از این‌رو پیش‌نیاز تحقق این نظریه، برخورداری جامعه از نوعی حکومت برآمده از اراده و خواست عمومی است. تنها در این فرض است که عدالت واقعی امکان تحقق پیدا می‌کند. در غیر این

صورت، فرض امکان تحقق الزامات، چنان که هم در دیدگاه‌های لیبرال و هم در حکومت‌های استبدادی مبتنی بر تقدیرگرایی دینی و نظایر آن و به‌طور کلی معتقدان به حکومت دینی غیرمردمسالار مطرح می‌شود، امری نامعقول و بی‌نتیجه خواهد بود.

مقتضای اصل عدالت، به‌مثابه ارزشی انسانی که آن را امری ارادی و متکی بر اراده انسان می‌کند، در این فرض آن است که عدالت تنها زمانی به‌مثابه یک ارزش، اعم از فردی و اجتماعی آن شناخته می‌شود که همراه با مشارکت عمومی و خواست و اراده اعضای جامعه سیاسی شکل گرفته باشد. در این برداشت از عدالت، مردمسالاری اسلامی به‌مثابه مناسب‌ترین الگوی سازگار با اصل عدالت، که بهترین زمینه را برای تحقق اصول آن فراهم می‌سازد، توصیه می‌شود. بر این اساس، حکومت‌های غیر مردمسالار و دیکتاتور، حتی در شکل خوب آن که دغدغه اجرای عدالت در جامعه را داشته باشند، و حتی بر فرض که امکان تحقق عدالت در بستر این جامعه نسبت به حکومت‌های مردمسالار هم بیشتر باشد، ارزشمند نخواهد بود؛ بلکه زمانی تحقق عدالت در بستر جامعه ارزشمند است که همراه با مشارکت و خواست عمومی جامعه باشد. به این معنا، حکومت مردمسالار اسلامی مطلوب‌ترین شکل حکومت از حیث سازگاری و بسترسازی تحقق عدالت در جامعه اسلامی است.

همچنین حکومت‌های مردمسالار غیردینی، به دلیل آنکه خواست و اراده اکثریت به هر قیمت و سطحی را مبنای اجرای عدالت می‌دانند، نمی‌توانند ملاک و معیاری برای اجرای عدالت باشند؛ چراکه عدالت علاوه بر اینکه ارزشی ارادی و مبتنی بر خواست عمومی است، چنان که قبلاً اشاره شد، ارزشی واقعی و دارای ریشه و منشأ حقیقی است. این ویژگی موجب می‌شود هر نوع حکومت مردمسالار توان اجرای آن و ظرفیت شکل‌دهی به الزامات و بایدها و نبایدهای آن را نداشته باشد؛ بلکه تنها حکومتی از این توان و ظرفیت برخوردار است که علاوه بر متکی بودن بر اراده عمومی جامعه، بر پایه‌های اساسی و واقعی برآمده از منبع کشف حقایق جهان هستی، یعنی پایه‌های دینی بنا شده باشد. به عبارت دیگر، تنها حکومت «مردمسالاری اسلامی» است که ظرفیت کامل اجرای عدالت و تحقق بخشی به آن را داراست.

نهادینه شدن عدالت در مردمسالاری اسلامی، از یک سو متکی بر اجرای قوانین و سیاست‌هایی است که با لحاظ موازین و اصول کلی عدالت طرح‌ریزی و اجرا شده باشد و از سوی نیازمند نهادها و ساختارهایی است که تضمین‌کننده اجرای این دسته از قوانین و اصول باشد. برای این منظور، قوانین و قواعد عدالت، متناسب با اقتضائات خود به ایجاد نهادها و ساختارهای سیاسی و اجتماعی مورد نیاز برای تحقق بهتر اقدام خواهند کرد. به عبارت دیگر، تضمین تحقق عدالت در مردمسالاری اسلامی، اولاً ناشی از اجرای قوانین و اصولی است که برآمده از متن دین و عقلائیات دینی است که محتوای عدالت را تعیین و تبیین می‌کند؛ ثانیاً این دسته از اصول و قوانین، نهادها و ساختارهای متناسب با خود را اقتضا می‌کند که یا به‌صورت تأسیسی و ابتدایی یا به‌صورت تدریجی، به ایجاد و تشکیل آنها مبادرت می‌ورزد.

نتیجه‌گیری

در یک نگاه کلی می‌توان آثار و نتایج نگرش‌های واقع‌گرا و ناواقع‌گرا در نسبت با ارزش عدالت را در دو زاویه «مطلق‌گرایی» و «نسبی‌گرایی» ارزیابی کرد. نتیجه نگرش‌های مطلق‌گرا و نسبی‌گرا در حوزه سیاست، در قالب حکومت‌های مطلقه و انتخابی نمود می‌یابد. آنچه در ارائه یک نظریه منسجم از اهمیت برخوردار است، ابتدای آن بر مبنای صحیح و بیان گزاره‌های درونی نظریه منطبق با مبانی و پیش‌فرض‌هاست. در نظریات سیاسی مطرح در خصوص نقش مردم در حکومت، اهمیت نقش اراده و اختیار و ایفای نقش فعال و جایگاه شایسته مردم در سیستم حکومتی، به ظهور دیدگاه‌های مردم‌سالار و غیرمردم‌سالار در الگوهای حکومتی مطرح در جهان انجامیده است. از سوی دیگر، شناخت صحیح از چیستی و ماهیت عدالت و چگونگی تحقق آن در بستر زندگی اجتماعی، مبتنی بر این امر است که آیا در ورای افعال عادلانه و غیرعادلانه می‌توان واقعیاتی را تصور کرد یا آنکه صرفاً اموری اعتباری و قراردادی‌اند. تصورات ناواقع‌گرا، اعم از «قراردادی» یا نظریه «امر الهی»، یا نظریات واقع‌گرایی که واقعیت عدالت را در امور مادی و طبیعی جست‌وجو کرده‌اند، همگی در ایجاد ارتباط صحیح بین مقوله حکومت و مسئله عدالت دچار اشکالات اساسی و ابهامات جدی‌اند. در مقابل، دیدگاه مردم‌سالاری اسلامی و نظریه عدالت مندرج در آن، از انسجام کافی و توانایی لازم برای اجرای عدالت در کامل‌ترین سطح ممکن برخوردار است؛ چراکه از یک سو عدالت به‌مثابه وصفی از اوصاف افعال ارادی انسان، در نسبت با گرایش‌های فطری وی به‌سوی کمال و سعادت قرار دارد؛ و از سوی دیگر، نظریه مردم‌سالاری اسلامی بهترین زمینه را برای رشد گرایش‌های فطری انسان، و در نتیجه بهترین زمینه و بستر را برای تحقق عدالت در جامعه سیاسی فراهم می‌کند.

منابع

- جعفری تبریزی، محمدتقی، ۱۳۶۹، *حکمت اصول سیاسی اسلام*، ترجمه و تفسیر فرمان مبارک امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام به مالک اشتر، تهران، بنیاد نهج البلاغه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *فلسفه حقوق بشر*، قم، مرکز نشر اسراء.
- _____، ۱۳۸۴، *حق و تکلیف در اسلام*، قم، مرکز نشر اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱، *کاوش‌های عقل عملی: فلسفه اخلاق*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- رالز، جان، ۱۳۸۷، *نظریه عدالت*، ترجمه محمدجمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۰، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- طوسی، خواجه نصیر، ۱۳۸۵، *اخلاق ناصری*، تحقیق و تصحیح مجتبی مینویی و علیرضا حیدری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- فرانکنا، ویلیام، ۱۳۸۳، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، کتاب طه.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۸۵، *بنیاد اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۶، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۸، *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران، صدرا.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۰، *مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، دانش و اندیشه معاصر.
- میل، جان استوارت، ۱۳۸۸، *فایده‌گرایی*، ترجمه و تعلیق مرتضی مردیها، تهران، نشر نی.
- _____، ۱۳۸۹، *حکومت انتخابی*، ترجمه علی رامین، تهران، نشر نی.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۸، *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۰، «تحلیل رهاورد شهید مطهری در بحث عدالت اجتماعی»، *علوم سیاسی*، ش ۵۳، ص ۳۳-۴۴.

— ، ۱۳۹۱، *جانب هنجاری تلقی اسلامی از آزادی*، ارائه در: سومین نشست اندیشه‌های بنیادین اسلامی با موضوع آزادی.

هابز، توماس، ۱۳۸۰، *لویاتان*، ویرایش و مقدمه سی بی مکفرسون، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

هیوم، دیوید، ۱۳۸۸، *جستاری در باب اصول اخلاق*، ترجمه مجید داوودی، تهران، نشر مرکز.

Craig, Edward, 1998, "Realism and Antirealism", in *Edward Craig*, ed., *Routledge encyclopedia of philosophy*, London, New York, Routledge, vol.8.

McIntyre, Alasdair C, 1988, *Whose justice? Which Rationality*, London: University of Notre Dame Press.

ایضاح مفهومی قدرت در اندیشه سیاسی امام خمینی *

rlakzaee@gmail.com

رضا لکزایی / دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی قم

حسین ارجینی / استادیار گروه معارف، دانشگاه معارف اسلامی

دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۰۷

چکیده

از آنجاکه مفاهیم نقشی اساسی در تولید نظریه دارند، مسئله این پژوهش ایضاح مفهوم قدرت در اندیشه سیاسی امام خمینی * با روش استنباطی و ذیل چهارچوب مفهومی مفاهیم اولیه و ثانویه است. امام خمینی * در چهارچوب حکمت متعالیه تعریف مفهوم قدرت را ارائه کرده است؛ تعریفی که در مقابل تبیین مشهور قدرت - که عنصر کلیدی آن تحمیل و سلطه است - قرار دارد. بر این اساس، دو الگوی قدرت پدید می‌آید که از الگوی امام خمینی * به قدرت متعالی، و از الگوی مقابل آن به قدرت متمدانی تعبیر می‌کنیم. فهم دقیق معنای قدرت از منظر امام خمینی * به ما کمک می‌کند تا بدانیم بنیان‌گذار و رهبر جمهوری اسلامی ایران، چه تصویری از قدرت داشته و خودش و دیگران را به کسب، حفظ و توسعه چه قدرتی دعوت و تشویق کرده است.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی *، اندیشه سیاسی، حکمت متعالیه، سلطه، اختیار، قدرت متعالی.

از آنجاکه مفاهیم عناصر اصلی نظریه‌هایند، بررسی و ایضاح مفاهیم بسیار حائز اهمیت است (آزاد ارمکی، ۱۳۷۵، ص ۲۵)، با این حال به‌رغم اهمیت تبیین مفهوم کلیدی قدرت، آن‌گونه‌که باید، از منظر رهبر و بنیان‌گذار کبیر انقلاب اسلامی به آن پرداخته نشده است؛ زیرا بیشتر این تحقیقات با محوریت آثار شفاهی امام انجام گرفته و این امر سبب شده است که مطالب فاقد پشتوانه نظری و فلسفی به نظر برسد و بیشتر حالت توصیفی به خود بگیرد. در برخی موارد هم اگر به آثار مکتوب امام مراجعه شده باشد، بحث بدون تحلیل و تبیین ارائه و به نقل قول بسنده شده است (باوی، ۱۳۷۷). بنابراین فهم دقیق معنای قدرت از منظر امام خمینی علیه السلام به ما کمک می‌کند تا بدانیم وی چه تصویری از قدرت داشته و خودش و دیگران را به کسب و حفظ و توسعه چه قدرتی دعوت و تشویق کرده است؛ با این حال آثاری که قدرت از منظر امام را مطرح کرده‌اند، در ارائه تعریف قدرت از دیدگاه ایشان موفق نبوده‌اند.

در این پژوهش پس از بررسی اجمالی برخی از این آثار، به تعریف امام خمینی علیه السلام از قدرت می‌پردازیم و سپس با رویکردی انتقادی تعاریف قدرت از منظر متفکران غربی را طرح و قوت تعریف امام را در نسبت با آن تعاریف نشان می‌دهیم.

۱. چهارچوب مفهومی

چهارچوب مفهومی نشان‌دهنده جایگاه، جغرافیا و نحوه بحث است. این چهارچوب دارای رویکردهای مختلفی است که در اینجا به چهارچوب مفاهیم اولیه و ثانویه - که متناسب و متناظر با موضوع است - اشاره می‌شود. براساس این چهارچوب، سیاست دارای دو پرسش کلیدی است: ۱. هدف فعل سیاسی چیست؟ ۲. چگونه می‌توان به آن هدف دست یافت؟ معمولاً در پاسخ به پرسش اول، مفهوم کلیدی «سعادت» که دارای مصادیق گوناگونی از قبیل آزادی، امنیت و رفاه است و در پاسخ به پرسش دوم، مفهوم کلیدی «قدرت» مطرح می‌شود. بر این اساس، آنچه در پاسخ به این دو پرسش مطرح می‌شود، یعنی سعادت و قدرت، مفاهیم اولیه سیاسی نامیده می‌شوند. سایر مباحث و مفاهیم، همچون امنیت، آزادی، عدالت، توسعه، مشروعیت و... جزو مفاهیم ثانویه سیاست قرار می‌گیرند (منوچهری، ۱۳۸۲، ص ۱). بنابراین مسئله مقاله در حیطه پرسش‌های اولیه سیاست و معطوف به مفهوم قدرت است.

۲. مفهوم قدرت

در برخی منابع که به‌طور مستقیم به بحث قدرت در اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام پرداختند، رویکردی طرح شده است، مبنی بر اینکه انتظار تعریف تک‌تک واژگان سیاسی در هندسه معرفتی امام خمینی علیه السلام انتظار نایجابی است (سلمانیان، ۱۳۹۰، ص ۱۵). این رویکرد، ظاهراً امام خمینی علیه السلام را به‌عنوان یک فیلسوف سیاسی به رسمیت نمی‌شناسد و ایشان را فاقد دستگاه فکری منظم و منسجم می‌داند؛ حال آنکه ایشان صاحب دستگاه فکری و فلسفی منظمی است که در کتاب شریف **چهل حدیث** و به‌ویژه **شرح جنود عقل و جهل** آن را ارائه کرده است.

امام خمینی ﴿﴾ در یک تعریف کوتاه از قدرت معتقد است: «قدرت، توانایی بر ایجاد است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۹۱)؛ سپس ایشان که به اجمال و بلکه ابهام این تعریف واقف است، این پرسش را مطرح می‌کند: «آنچه در مبادی قدرت دخالت دارد، چیست؟ جز این است که قدرت، وجود و علم و اراده و شعور لازم داشته و اینکه فعل و ایجاد، با علم و اراده و مشیت از موجود صادر گردد؟» (همان). این پرسش ناظر به مؤلفه‌ها و عناصر تشکیل‌دهنده قدرت است؛ چون در تعریف اول، در واقع امام خمینی ﴿﴾ یک تعریف لغوی و دائرةالمعارفی از قدرت ارائه داده‌اند؛ سپس با طرح این پرسش که مبادی قدرت چیست، از تعریف لغوی به تعریف اصطلاحی (یعنی فلسفی) آن عبور کرده و تصریح نموده‌اند که علم و اراده، دو مؤلفه قدرت را تشکیل می‌دهند. ایشان در تعریف اصطلاحی قدرت به اختصار می‌فرماید: «حقیقت قدرت این است که ایجاد از روی علم و اراده باشد و فاعل قوه «ان یفعل و ان لایفعل» داشته باشد. بنابراین می‌توان قدرت را چنین تعریف نمود که «کون الفاعل بحیث ان شاء فعل و ان لم یثأ لم یفعل» (همان، ص ۲۹۲).

به نظر می‌رسد تعریف امام از قدرت، یک تعریف سازه‌ای است. توضیح آنکه بر اساس یک طبقه‌بندی می‌توان مفاهیم را به بسیط و سازه‌ای تقسیم کرد. در تعاریف بسیط، مفهوم با یک جمله یا یک کلمه برای همگان قابل فهم است؛ برخلاف مفاهیم سازه‌ای که هر چه جملات بیشتری در تعریف ذکر شود، بر پیچیدگی مفهوم می‌افزاید. برای مثال، اگر راستی را به «گفتار مطابق با واقع» تعریف کنیم، برای همگان قابل فهم است؛ همین‌طور اگر ماکیان را به مرغ خانگی تعریف کنیم؛ اما اگر قدرت را به توانایی تعریف کنیم، این تعریف بسیط به ما کمکی نمی‌کند. تعریف قدرت به نفوذ، تحمیل، سلطه و... هم به ما کمکی نمی‌کند؛ چون ما در واقع قدرت را تعریف نکرده‌ایم؛ بلکه قدرت را یک مفهوم وابسته و نه مستقل در نظر گرفته‌ایم و سپس آن واژه‌ای را که به نظر ما قدرت به آن وابسته است و بر آن تکیه دارد، تعریف کرده‌ایم. بنابراین نیاز داریم که یک تعریف سازه‌ای از قدرت ارائه کنیم که با تعریف بسیط آن هم‌خوان باشد. با توجه به تعریف امام خمینی ﴿﴾ سازه قدرت سه‌وجهی است: «الف» به‌گونه‌ای باشد که اگر خواست «ب» را انجام دهد، انجام دهد؛ و اگر نخواست «ب» را انجام دهد، انجام ندهد تا به «ج» برسد یا در وضعیت «ج» قرار بگیرد.

«الف» چگونه و تحت چه شرایطی انجام یا عدم انجام «ب» را می‌خواهد یا نمی‌خواهد؟ از آنجاکه هر مکتب و نظریه قدرتی این سازه را با نظام فرهنگی و ارزشی خود پر می‌کند، خواستن و نخواستن را هم جهان‌بینی آن مکتب پاسخ می‌دهد و از اینجا امام خمینی ﴿﴾ قدرت انسان را با قدرت خدا پیوند می‌زند و تنها خداوند متعال را منبع و منشأ قدرت می‌داند. در این صورت، قدرت انسان رنگ الهی به خود می‌گیرد و در خدمت بشر و اعتقادات صحیح، اخلاق فاضل و رفتار صواب قرار می‌گیرد و از هیچ قدرت دیگری نمی‌ترسد و با شجاعت وارد میدان مبارزه می‌شود:

آنکه می‌گوید که اِنَّا كُنَّا نَسْتَعِينُ، نه معنایش این است که ما همه استعانت از تو این شاءالله می‌خواهیم و اینها؛ نخیر! بالفعل این طوری است که به غیر خدا استعانت اصلاً نیست؛ اصلاً قدرت دیگری نیست. چه قدرت دیگری ما داریم غیر قدرت خدا؟ آنکه تو داری، غیر از قدرت خداست؟... اصلاً واقعیت این طوری است...؛ هرکس از هرکس استعانت بکند، استعانت از خداست. این سوره این را می‌گوید. و اگر برای اهلش - آنهایی که اهل مسائل هستند - همین یک سوره قرآن تحقق پیدا بکند، تمام مشکلات حل می‌شود؛ برای اینکه وقتی انسان دید که همه چیز از اوست، دیگر از هیچ قدرتی نمی‌ترسد. ما که از قدرت‌ها می‌ترسیم، برای این است که خیال می‌کنیم قدرت این است. وقتی انسان قدرت را قدرت او دانست، وقتی انسان همه چیز را از او دانست، این دیگر نمی‌تواند که از دیگری بترسد. همه خوف‌های ما از باب این است که نفهمیدیم که قدرت، یک قدرت است و آن قدرت هم برای نفع همه است. آن قدرت هم برای نفع همه افراد و جامعه و تمام بشر، آن قدرت به‌کار گرفته شده برای نفع اوست (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۸-۱۹۹).


در نقطه مقابل، اگر قدرت انسان با معرفت ناصواب و اراده غلط در مسیر مغضوبین و ضالین قرار گرفت، کمال نیست و رنگ غیرالهی و غیردینی، بلکه ضد الاهی و ضد دینی به خود می‌گیرد. امام خمینی علیه السلام به‌طور عینی و ملموس نیز از مغضوبین اسم برده‌اند و از اینکه در تلاش‌اند تا قدرت جوامع اسلامی را تضعیف کنند. در جدول شماره ۱ تعریف مستقل و سازه‌ای امام خمینی علیه السلام از قدرت به‌اجمال بر مشتقات قدرت تطبیق شده است (نجف لک‌زایی، ۱۳۹۰، ص ۱۸-۱۹، با تصرف).

جدول ۱. تعریف مستقل و سازه‌ای امام خمینی علیه السلام از قدرت

نوع قدرت	«الف»	اگر خواست انجام دهد «ب» را	و اگر نخواست انجام ندهد «ب» را	تا به «ج» برسد یا در وضعیت «ج» قرار بگیرد
قدرت شخصی	شخص	خودباوری، اعتماد به نفس، باورها، گرایش‌ها و رفتارهای الاهی و دینی	شرک، جهل، خرافات، هواهای نفسانی، رذایل اخلاقی، محرمات فقهی	تعالی / تدانی یا شکوفایی فطرت مخموره / شکوفایی فطرت محجوبه (ثروت، قدرت، لذت و...) یا قرب به خدا/ دوری از خدا. به دیگر سخن، بر اساس انواع انسان، انواع غایات شکل می‌گیرد.
قدرت فرهنگی	کارگزاران فرهنگی (حوزه‌های علمیه، دانشگاه‌ها، آموزش و پرورش، رسانه‌ها و...)	سبک زندگی الاهی و ارزش‌های عقلی - اعتقادی و اخلاقی - رفتاری	تهاجم، تحمیل و تخریب فرهنگی، ترویج خرافات و...	

قدرت اقتصادی	کارگزاران اقتصادی (بانک، گمرک، بازرگانان و...)	تأمین ضروریات زیستی، تولید و توزیع به همراه مصرف متعادل و متعالی، توسعه و رفاه	تحریم، احتکار، گران فروشی، کم‌فروشی و...
قدرت ملی	حکومت، حاکمیت، جمعیت، سرزمین	استقلال، آزادی و تأمین منافع و اهداف اسلام و مسلمانان و مستضعفین	استکبار، استعمار، وابستگی، تحمیل، ترس
قدرت نظامی	کارگزاران نظامی (ارتش، سپاه و...)	منظم، منسجم، آماده، مجهز به تسلیحات لازم به منظور ارهاب دشمن	بی‌نظمی و از هم‌گسیختگی، بی‌انگیزگی و بی‌ارادگی، وابستگی
قدرت اجتماعی	شهروندان	همبستگی اجتماعی و اعتصام به حبل‌الله، عدالت اجتماعی، نظم عمومی، قانون‌مداری، مشارکت سیاسی، مردم‌سالاری و...	هرج و مرج، ظلم، فساد، بی‌اعتنایی و...
و

۲-۱. ملاحظاتی در باب تعریف قدرت

در این قسمت پاره‌ای از اشکالاتی که به این تعریف وارد شده‌اند، بررسی می‌شود. البته ممکن است که این اشکالات، نه در نقد تعریف امام خمینی  بلکه در نقد تعریف حکمت متعالیه از قدرت ذکر شده باشند که به دلیل عینیت داشتن با تعریف امام، این موارد در اینجا بررسی می‌شوند.

۲-۱-۱. نسبت تعریف قدرت و تعریف اختیار

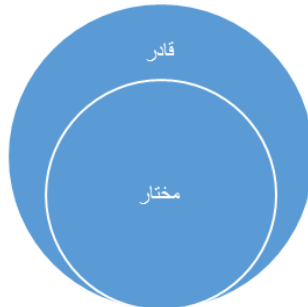
برخی تعریف قدرت به «کون الفاعل بحیث ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل» را تعریف متکلمین شمرده‌اند و در واقع آن را تعریف اختیار می‌دانند، نه تعریف قدرت (اسکندری و دارابکلائی، ۱۳۹۱، ص ۵۷). به همین دلیل پیشنهاد اصلاح این تعریف را داده‌اند. پس دو بحث اینجا پیش می‌آید: ۱. آیا تعریف قدرت، با تعریف اختیار یکی انگاشته شده است؟ ۲. آیا چنان‌که ایشان مدعی شده‌اند، تعریف نیاز به اصلاح دارد؟

درباره اشکال یاد شده باید گفت: اولاً این تعریف از قدرت، تعریف برخی فلاسفه همچون صدرالمتألهین شیرازی و امام خمینی علیه السلام است، نه تعریف متکلمین؛ ثانیاً تعریف ارائه شده، تعریف اختیار نیست؛ بلکه باید دیدگاه فلاسفه، از جمله حکیم حکمت متعالیه، امام خمینی علیه السلام را بررسی کنیم و ببینیم ایشان اختیار را چگونه تعریف کرده‌اند. ایشان در تعریف اختیار می‌نویسد:

و الاختیار: عبارة عن ترجیح أحد جانبی الفعل و التبرک بعد تمييز المصالح و المفاسد الدنیویة و الاخریة، فإن الإنسان بعد اشتراكه مع الحيوان بأن أفعاله بإرادته و علمه، یمتاز عنه بقوة التمييز و إدراك المصالح الدنیویة و الاخریة، و قوة الترجیح بینهما، و إدراك الخسن و القبح بقوته العقلیة الممیزة. و هذه القوة مناط التكلیف و استحقاق الثواب و العقاب، لا مجرد كون الفعل إرادياً، كما ورد فی الروایات (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۵-۶۶).

اختیار عبارت است از ترجیح یکی از دو طرف فعل و ترک، پس از تشخیص مصالح و مفاسد دنیوی و اخروی؛ بنابراین انسان پس از اشتراکش با حیوان در اینکه افعال هر دو ارادی و مبتنی بر علم است، از حیوان با ابزار تشخیص و درک مصالح دنیوی و اخروی و نیروی ترجیح بین این دو، و فهم حسن و قبح به وسیله عقلی که قدرت تشخیص دارد، متمایز می‌شود. و این قوه، مناط تکلیف و سبب تعلق گرفتن ثواب و عقاب به انسان است - چنان که در روایات وارد شده - نه مجرد انجام فعل به صورت ارادی.

امام خمینی علیه السلام معتقد است: اختیار ترجیح یکی از دو طرف فعل و ترک، بر مبنای حسن و قبح عقلی است؛ بنابراین از منظر ایشان، قدرت و اختیار دو تعریف متفاوت و متمایز از هم دارند. توضیح آنکه ممکن است شما قدرت نداشته باشید، اما اختیار داشته باشید؛ مثلاً شما می‌خواهید یک وسیله بخرید و قدرت خرید آن را هم دارید؛ پس اگر قدرت داشته باشید، اختیار هم دارید؛ اما اگر اختیار داشته باشید، به این معنا نیست که قدرت هم دارید؛ چراکه ممکن است شما بخواهید وسیله‌ای بخرید، اما قدرت خرید آن را نداشته باشید. بنابراین در هر دو حالت، شما مختارید؛ اما در یک حالت قدرت دارید و قادر هستید و در یک حالت، گرچه مختارید، قادر نیستید. به عبارت دیگر، رابطه قدرت و اختیار، عموم و خصوص مطلق است: هر کس قدرت دارد، مختار است؛ اما برخی از مختارها قدرت ندارند و برخی دیگر قدرت دارند. شاید به همین سبب باشد که امام قدرت و اختیار را در برخی مواقع به جای هم به کار برده است (به عنوان نمونه ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص ۱۶). در شکل شماره ۱ رابطه قادر و مختار نشان داده شده است.



شکل ۱. رابطه قادر و مختار از نظر امام خمینی علیه السلام

با توجه به آنچه آمد، باید گفت: گرچه قدرت و اختیار مشترکاتی با یکدیگر دارند، تعریفشان متفاوت است و نباید پنداشت که تعریف آن دو یکی است (رک: لکزایی، ۱۳۸۵؛ در این اثر ظاهراً به تمایز اختیار و قدرت توجهی نشده و تعریف قدرت به عنوان تعریف اختیار آمده است).

۲-۱-۲. حذف بخشی از تعریف

این اشکال مربوط به پیشنهادی است که به تعبیر کتاب *پژوهشی در موضوع قدرت*، برای «تصحیح» تعریف ارائه شده و گفته شده است که باید قسمت دوم تعریف، یعنی «ان لم یشاء لم یفعل» حذف شود تا تعریف قدرت با تعریف اختیار تمایز پیدا کند. دلیل این پیشنهاد این است که «قدرت در مرحله ظهور، پیوسته به یک فعل تعلق می‌گیرد و منشأ آثار خاصی می‌شود و ترک فعل که امری عدمی است، نیازی به اعمال قدرت ندارد» (اسکندری و دارابکلائی، ۱۳۹۱، ص ۵۷).

پاسخ این اشکال در سه سطح و به اختصار ارائه می‌شود:

سطح اول ناظر به فاعل انسانی است؛ مثلاً اگر دولتی یا صاحب قدرتی اراده انجام کاری را نکرد (نفروختن نفت)، اما بیگانگان (آمریکا) یا اشخاصی مانند سرمایه‌داران توانستند بر اراده دولت تأثیر بگذارند و آن دولت را مجبور کنند که دست به اقدام بزند (و نفتش را نفروشد)، قدرت آن دولت و نظام سیاسی به همان میزان با چالش و مخاطره روبه‌روست؛ پس باید قدرت به گونه‌ای باشد که تحت تأثیر اراده‌های بیرونی قرار نگیرد و این معنای آن چیزی است که در این بخش از تعریف قدرت، مدنظر بوده است. بنابراین نباید تصور کرد که این قسمت از تعریف می‌خواهد بگوید که فاعل می‌تواند این کتاب را بردارد یا بر ندارد و این هم تعریف اختیار است؛ بلکه تعریف عمیق‌تر است و درباره استقلال و تأثیر پذیرفتن اراده فاعل از اراده فاعل‌های بیرونی و از دست دادن استقلال سخن می‌گوید و نباید حذف شود. ضمن آنکه عدم‌الفعل، خودش یک فعل و اقدام است.

سطح دوم به دانش منطقی برمی‌گردد. در علم منطقی گفته شده که ملاک صدق در قضایای شرطی، تلازم مقدم و تالی است، نه صادق بودن مقدم و تالی به صورت دو گزاره حمله؛ بنابراین نمی‌توان ادعا کرد که نیمه دوم تعریف زاید است و باید حذف شود. امام خمینی علیه السلام در همین باره می‌فرماید:

قضیه شرطیه از دو قضیه واجب و هم از دو قضیه محال و هم از دو قضیه ممکن منعقد می‌شود: *أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا (فرقان: ۴۵)...* اگر می‌خواست که فیض خویش را مقبوض و سایه وجود را ساکن قرار دهد، قطعاً آن را ساکن و مقبوض می‌کرد؛ اما چنین نخواست و محال است که بخواهد (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۸-۱۰۹).

سطح سوم پاسخ ناظر به فاعلیت خداوند متعال است. از آنجاکه خداوند همیشه فاعل و دائم‌الفیض است و زمانی نبوده که خداوند مخلوقی نداشته و فیضش منقطع باشد، لذا نگارندگان کتاب *پژوهشی در موضوع قدرت* تصمیم گرفته‌اند بخش دوم تعریف را حذف کنند. باید گفت که این دغدغه، گرچه خوب است، صحیح نیست؛ چون در

سطح دوم گفتیم که که ملاک صدق در قضایای شرطیه، تلازم مقدم و تالی است، نه صادق بودن مقدم و تالی به صورت دو گزارهٔ حملیه؛ بنابراین نمی‌توان ادعا کرد که نیمهٔ دوم تعریف زاید است.

۳-۲. عدم تمایز قدرت خدا و انسان در تعریف

این اشکال هم اشکال ظریفی است و بر این فرض استوار است که اگر تعریف ما از قدرت صحیح هم باشد، برای تعریف قدرت خدا ذکر شده است و به همین دلیل نمی‌توان از آن در جایی که انسان حضور دارد، استفاده کرد. پس نمی‌توان پای این تعریف را به علوم انسانی، از جمله علوم سیاسی باز کرد. به دیگر سخن، «تحلیل فلاسفهٔ اسلامی از قدرت، که به‌منظور تفسیر دقیق دربارهٔ قدرت الهی مطرح شده، ما را در زوایای بحث قدرت سیاسی - اجتماعی یاری نخواهد داد» (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰). اگر نگوییم که این مطلب بر اشتباه گرفتن مفهوم با مصداق مبتنی است، باید گفت که حداقل یک برداشت شتابزده از تعریفی است که حکیم حکمت متعالیه، امام خمینی ره ارائه کرده است؛ چون تعریف ایشان، در واقع یک فرمول است و فاعل در تعریف ایشان، اعم از واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود است و هر دو را شامل می‌شود و لذا تعریف، منحصر در واجب‌الوجود و مباحث الهیات بالمعنی الاخص نیست. امام خمینی ره تصریح دارد: «مخفی نماند که قدرت در موجودات دیگر هم به همین معناست؛ منتها...» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۹۳).

بنابراین طبق دیدگاه امام خمینی ره قدرت در موجودات دیگر هم به همین معناست. بنا بر نظریهٔ تشکیک وجود، هر موجودی قدرت دارد؛ اما در مرتبهٔ وجودی خودش. انسان هم قدرت دارد که قابل شدت و ضعف است و این بستگی به گسترهٔ وجودی او دارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ص ۹۸-۹۹).

به دیگر سخن، قدرت انسان و دیگر موجودات، به لحاظ وجودی و هستی‌شناختی مستقل نیست و بنا بر تقریر امام، هستی انسان و تمام مخلوقات، بنا بر امکان فقری و نه امکان ماهوی، عین ربط به خالق است و هیچ موجودی از خود هیچ ندارد. بنابراین قدرت خداوند متعال که واجب‌الوجود است، عین وجود اوست و قدرت ممکن، عین نیاز به خداوند؛ و چنان که روشن است، بحث در اینجا بر سر مفهوم قدرت است، نه مصداق قدرت.

به‌منظور تحلیل دقیق‌تر، با استفاده از فرموده‌های شاگرد حکیم امام خمینی ره، آیت‌الله جوادی آملی، می‌توان گفت: معمولاً برای تعریف مشاهدات خارجی، مشاهده‌گر بحث را با این پرسش مصرح یا مقدر آغاز می‌کند که قدرت، داخل در کدام یک از مقولات است و جنس و فصلش کدام است. این روش، وارد شدن به راه از میانۀ مسیر است، نه از مبدأ و ایستگاه آن. بنابراین برای تبیین مفاهیم و از جمله مفهوم قدرت، باید روشی جامع را به کار گرفت و از ایستگاه وارد مسیر شد. آغاز ایستگاه و ابتدای راه آنجاست که ابتدا پرسیم: آیا قدرت امری وجودی است یا ماهوی؟ آن‌گاه برای اینکه ببینیم وجودی است یا ماهوی، باید به این پرسش پاسخ بدهیم: آیا قدرت، مفهوم است یا ماهیت؟ برای اینکه روشن شود قدرت مفهوم است یا ماهیت، لازم است بررسی کنیم: آیا این مفهوم، هم بر واجب و هم بر ممکن صادق است یا فقط بر واجب؟ اگر پاسخ مثبت باشد، پس قدرت مفهوم است و امری وجودی است، نه ماهوی. پس لازم است که تعریفی جامع از آن ارائه داد تا مبدأ و مقصد و مسیر را پوشش دهد و ناظر به بخشی از مسیر نباشد.

نکته اول: اگر امری هم بر واجب‌الوجود و هم بر ممکن‌الوجود صادق باشد، سنخی مفهومی دارد و یقیناً سنخ ماهوی ندارد؛ چراکه واجب‌الوجود منزله از ماهیت است؛ و لذا هرچه بر واجب صادق است، مفهوم است، نه ماهیت. قدرت، هم بر واجب‌الوجود صادق است و هم بر ممکن‌الوجود و بنابراین مفهوم است، نه ماهیت؛ و به همین دلیل نباید شتاب‌زده مصداق را جای مفهوم نشانند و گفت که این تعریف فقط بر خداوند صادق است و آن را به وادی انسان و علوم انسانی و اجتماعی و سیاسی راهی نیست.

نکته دوم: وقتی قدرت از سنخ مفهوم شد، نه ماهیت، حقیقتش حقیقت واحده متباینه نیست؛ بلکه دارای حقیقت واحد تشکیکی است، نه متباین؛ از این رو با کمالات وجودی پیوند و ارتباط برقرار می‌کند و بلکه به کمالات وجودی برمی‌گردد؛ و وقتی به کمالات وجودی برگشت، مصداقش همان وجود خواهد بود و در واقع مصداق وجودی خواهد داشت، نه مصداق ماهوی؛ و وقتی قدرت مصداق وجودی داشت، نه مصداق ماهوی، ذیل قانون تشکیک قرار می‌گیرد و قانون تشکیک درباره‌اش اجرا می‌شود؛ چراکه خودش امری وجودی و مصداقاً عین وجود است.

نکته سوم: هرجا وجود قوی‌تر باشد، قدرت هم قوی‌تر خواهد بود؛ و هرجا وجود ضعیف‌تر باشد، قدرت هم ضعیف‌تر خواهد بود. در این صورت، مفهوم حاوی معنای مشترک معنوی خواهد بود، نه حامل معنای متواطی.

نکته چهارم: وقتی امری وجودی و تشکیکی شد، هرجا وجود پیدا شود، قدرت هم حضور دارد. بنابراین قدرت (و علم و اراده) سراسر جهان را فراگرفته است و جایی خالی از قدرت نیست؛ اما عقول بسیاری از حکما از درک این حقیقت عاجزند: «ان عقول الجماهیر من الاذکیاء - فضلاً عن غیرهم - عاجزة قاصرة عن فهم سرایة العلم و القدرة و الارادة فی جمع الموجودات حتی الاحجار و الجمادات کسرایة الوجود فیها» (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۶ ص ۲۵۸).

وقتی پای این مطلب به بحث قدرت باز شد، به منابع قدرت توسعه می‌بخشد و تمامی موجودات مادی و غیرمادی را منبع قدرت می‌داند و تصریح می‌کند: منابع قدرت محدود به تسلیحات، ثروت، جمعیت و سرزمین ... نیست. بر این اساس، موحد از قدرت تسلیحاتی و ثروت مادی و کثرت نفرت دشمن و وسعت سرزمین او، ... نمی‌هراسد و هراس و یأس به دل راه نمی‌دهد.

نکته پنجم: قدرت در برخی مراتب با ماهیت همراه است. به دیگر سخن، اگر وجود نامحدود باشد، با ماهیت همراه نیست؛ همین‌طور اگر قدرت نامحدود باشد، با ماهیت همراه نیست؛ اما آنجا که وجود محدود باشد، پای ماهیت هم در میان است؛ همین‌طور اگر قدرت محدود باشد، با ماهیت همراه خواهد بود؛ گاهی با ماهیت جوهری و گاهی با ماهیت عرضی.

نکته ششم: تفکیک وجود از ماهیت، فقط در آزمایشگاه ذهن صورت می‌پذیرد، نه در خارج؛ چراکه در خارج این دو عین هم‌اند. قدرت نیز چنین است: آنجا که همراه با ماهیت است، تفکیکش در ظرف ذهن است، نه در دنیای خارج؛ و همان‌طور که اگر وجود با ماهیت همراه بود، حکم یکی به دیگری اطلاق می‌شود، در اینجا هم وجود حکم ماهیت را می‌گیرد؛ یعنی وجود در جوهر جوهر، و در عرض عرض است؛ زیرا در خارج، وجود از ماهیت جدا نیست تا بگوییم جوهر از وجود جداست یا عرض از وجود جداست؛ بلکه وجود جوهر و عرض در خارج عین جوهر و عین

عرض است و تفکیک فقط در ذهن است؛ و همان‌طور که ماهیت به تبع وجود واقعیت می‌یابد و حکم وجود به ماهیت و حکم ماهیت هم به وجود سرایت می‌کند، قدرت هم چنین است؛ یعنی در آنجا که ماهیت جوهر است، قدرت هم جوهر است و آنجا که ماهیت عرض است، قدرت عرض است؛ اما حکم جوهریت، عرضیت و ماهیت داشتن برای قدرت، نظیر حکم جوهریت، عرضیت و ماهیت داشتن برای وجود است که بالتبع و بالعرض است، نه بالاصاله و بالذات؛ زیرا وجود مفهوم است و مصداقش حقیقتی است در برابر ماهیت (در نگارش این بخش، از فایل‌های صوتی جلسه‌های ۱۶۸، ۱۷۲ و ۱۷۳ تدریس جلد ششم اسفار استاد آیت‌الله جوادی آملی استفاده شده است؛ ر.ک: <http://www.shiadars.ir> ملاحظه‌شده در مهرماه ۱۳۹۷).

۳. مفهوم قدرت در ادبیات سیاسی غرب و دیدگاه حضرت امام

برخی متفکران معتقدند که در مقام نظر و بر روی کاغذ، درخصوص تعریف قدرت، اجماعی وجود ندارد (عالی، ۱۳۸۸، ص ۸۶)؛ اما در مقام عمل، بر سر این تعریف ماکس وبر (۱۳۸۴، ص ۹۰) که قدرت را در روابط اجتماعی، امکان تحمیل خواسته خود بر دیگری به‌رغم مقاومت آن دیگری و بدون توجه به منشأ این امکان می‌داند، توافق وجود دارد. مورگنتا در تحلیل عرصه قدرت می‌نویسد: سیاست بین‌الملل، مانند سایر عرصه‌های سیاست، مبارزه‌ای است برای کسب و حفظ قدرت (مورگنتا، ۱۳۸۴، ص ۴۵). روشن است که در مبارزه، درگیری و مقاومت و نزاع وجود دارد تا قدرتمند پیروز شود و بتواند اراده خود را بر دیگری تحمیل کند. این تحمیل می‌تواند بر اساس تهدید و زور، تطمیع و تشویق، اغواء، فریب، تبلیغ و اقناع یا ترکیبی از این روش‌ها صورت گیرد. مورگنتا در بخشی دیگر، درباره این رابطه روشن‌تر سخن می‌گوید. او می‌نویسد: منظور از قدرت، اعمال قدرت بشر بر افکار و اعمال دیگران است (همان، [به دیگر سخن] قدرت سیاسی رابطه‌ای روانی است میان کسانی که آن را اعمال می‌کنند و آنهایی که قدرت بر آنها اعمال می‌شود.

راسل هم در همین فضا بحث را پیش برده است. او قدرت را به‌معنای «پدید آوردن آثار مطلوب» می‌داند (راسل، ۱۳۸۵، ص ۵۲) که بر اشخاص یا اشیا اعمال می‌شود. به نظر او، قدرتی را که بر افراد اعمال می‌شود، می‌توان بر حسب روش افراد تأثیرگذار یا نوع سازمان‌هایی که دخالت دارند، طبقه‌بندی کرد.

آن‌گاه وی این طبقه‌بندی را ارائه می‌دهد و می‌گوید: قدرت به برهنه‌ترین و ساده‌ترین نحو در رفتار ما با جانوران پدیدار می‌شود؛ چون در این موارد، پرده‌پوشی و بهانه‌آوری را لازم نمی‌دانیم. وقتی که طناب به کمر خوکی می‌اندازیم و آن را بلند می‌کنیم تا به کشتی منتقل کنیم، بدن آن خوک مورد اعمال قدرت مادی مستقیم قرار می‌گیرد؛ وقتی الاغ به‌دنبال هویج می‌دود، ما او را وادار کرده‌ایم که موافق خواست ما رفتار کند؛ به این ترتیب که او را قانع کرده‌ایم اگر چنین کند، به نفعش تمام می‌شود؛ جانورانی که در سیرک بازی درمی‌آورند، میان این دو صورت قرار دارند؛ چون در آنها از طریق پاداش و مجازات، عادت‌هایی پدید آورده‌اند؛ وقتی گوسفند به داخل کشتی می‌رود و گوسفندان دیگر به‌دنبال او راه می‌افتند، باز همین قضیه، هرچند به نحو دیگر، صدق می‌کند. راسل مدعی می‌شود همه این صورت‌های قدرت، در میان آدمیان نیز نمونه‌هایی دارد؛ به این ترتیب: ۱. مورد خوک، قدرت ارتش و پلیس

را نشان می‌دهد؛ ۲. الاغ و هویج نمونه‌ای از قدرت تبلیغات است؛ ۳. جانوران سیرک نشان‌دهنده قدرت «آموزش» اند؛ ۴. گوسفندانی که به دنبال رهبر خود می‌روند، نشان‌دهنده احزاب سیاسی‌اند (همان، ص ۵۳-۵۴).

به نظر راسل، تفاوت حیوانات و انسان‌ها در اندازه تمایلات آنهاست و میزان تمایلات انسان را تخیل او تعیین می‌کند: «جانوران به زیستن و تولید مثل قانع‌اند؛ و حال آنکه آدمیان میل به گسترش دارند و حد تمایلات آنها از این حیث، فقط آنجاست که تخیلشان آن را ممکن می‌داند» (همان، ص ۲۷). طبق این تحلیل از انسان، حیوان و انسان هر دو مادی و تک‌بعدی‌اند و تفاوت بنیادینی با هم ندارند؛ فقط انسان‌ها تا جایی که تخیلشان اجازه بدهد، به دنبال چیزهای بهتر و بیشتری هستند. نیچه شفاف‌تر از راسل سخن گفته است: «من تن و روانم. کودک چنین می‌گوید...؛ اما مرد بیدار دانا می‌گوید: من یکسره تن هستم و جز آن هیچ» (نیچه، ۱۳۸۷، ص ۴۵). بنابراین مفهوم سلطه و تحمیل و توجه تک‌بعدی به قدرت، در تحلیل راسل و نیچه کاملاً مشخص است؛ گرچه عبارتی که در تعریف قدرت به کار برده‌اند، متفاوت از عبارات ویر است.

حوزف نای تعاریف گوناگون از قدرت را ناظر به بخشی از قدرت، یعنی قدرت سخت می‌داند. به نظر او، شکل دیگری از قدرت به نام قدرت نرم وجود دارد که «می‌توان با شکل‌دهی خواسته‌های دیگران، بر رفتار آنان اثر گذارد» (نای، ۱۳۹۲، ص ۳۳؛ نیز رک: جعفری و قربی، ۱۳۹۵، ص ۲۷-۸۰؛ پوراحمدی، ۱۳۸۹، ص ۵۳-۶۰) و این یعنی نیازی نیست که با تهدید و تطمیع یا سیاست چماق و هویج به نتایج دلخواه رسید؛ بلکه می‌توان کاری کرد که افراد خواسته شما را خواسته خود بدانند و با اراده خود آن را عملی سازند. او می‌نویسد:

من استفاده از زور، تطمیع و تمهیداتی بر این مبانی را از مقوله قدرت سخت می‌دانم. طرح و تبیین دستور کاری مقبول جامعه هدف و مشروع از این زاویه، و نیز ایجاد رغبت و جاذبه، به باور من اجزایی از طیف رفتارهایی ملازم با قدرت نرم‌اند. قدرت سخت، دفع است و پس زدن، و قدرت نرم، جذب است و پیش کشیدن. قدرت نرم در تعریف کامل آن عبارت است از توان اثرگذاری بر دیگران از طریق اهرم‌های هم‌گزين، قاب‌بندی، برنامه، کار، ایجاد رغبت و جاذبه مثبت، در راستای کسب نتایج دلخواه (نای، ۱۳۹۲، ص ۴۶؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۴۳).

البته این تعریف نای از قدرت، به تعریف از قدرت ماکس ویر، تأویل می‌رود؛ فقط تحمیل و سلطه در اینجا نامرئی است. به نظر می‌رسد بتوان گفت، علت اینکه تمامی تعاریف به تعریف ویر ختم می‌شود، این است که متفکران غربی قدرت را از مقوله «آن یفعل» می‌دانند یا اگر دقیق‌تر بگوییم، آنها منشأ اعتبار قدرت را مقوله «آن یفعل» می‌دانند و کسی یا کشوری را که قدرت بر او اعمال می‌شود، از مقوله «آن یفعل» در نظر می‌گیرند؛ یعنی همان‌گونه که آتش قدرت دارد و آب را به جوش می‌آورد، کسی که قدرت دارد، می‌تواند در دیگران تأثیر بگذارد؛ و آنها هم باید تأثیر بپذیرند و نباید مقاومت کنند؛ و اگر هم مقاومت کنند، این اراده مقاومت باید درهم شکسته شود. خلع سلاح یا تحریم و تهدید و تطمیع، برخی از راه‌های شکستن مقاومت و تحمیل اراده خود بر حریف‌اند. در این تصور از قدرت، چنان که درجه آتش را می‌توان تنظیم کرد تا دیر یا زود آب داخل ظرف را به جوش بیاورد، می‌توان درجه قدرت را هم تنظیم کرد. البته ممکن هم هست که اختیار قدرت از دست برود؛ چنان‌که ممکن است اختیار آتش از اختیار افروزنده آن خارج شود. در این منطق، ضعیف محکوم به شکست و قدرتمند محکوم به زندگی، بلکه آقایی و حکمفرمایی است.

بنابراین آشکار است که قدرت فقط یک طرف ندارد و از آغاز، رابطه مبتنی بر قدرت، دو طرف لازم داشته است: یک طرف اعمال قدرت می‌کند؛ و دیگری بر او اعمال قدرت می‌شود. رابینسون کروزو، تا زمان آمدن فرای‌دی (جمعه) قدرت نداشت (عالم، ۱۳۷۸، ص ۹۱). این تفسیر که مبتنی بر نگاه سلطه‌آمیز و تحمیلی از قدرت توسط غرب و غربی‌هاست، مورد توجه امام خمینی علیه السلام هم بوده و باعث شده است که ایشان چنین هشدار دهد:

برادران و خواهران مسلمان من! آگاهید که تمام منافع مادی و معنوی همگی ما را ابرقدرت‌های شرق و غرب می‌برند و ما را در فقر و وابستگی سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی قرار داده‌اند. به خود آید و شخصیت اسلامی خود را بیاید. زیر بار ظلم نروید و هوشیارانه نقشه‌های شوم جهان‌خواران بین‌المللی را - که در رأس آن آمریکاست - افشا کنید (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۱۵۹).

بنابراین قدرت از منظر متفکران غربی، دو طرف دارد: یک طرف آنهاست و طرف دیگر شرق، و به تعبیر دقیق‌تر، اسلام؛ که باید آن را با به‌کارگیری انواع روش‌ها تابع خود کند.

در طرف مقابل، در تعریف امام خمینی علیه السلام قدرت به معنای سلطه، تحمیل، اثرگذاری، اطاعت و کنترل نیست و مفهومی طبقاتی به شمار نمی‌آید و بیشتر تعاریف متفکران غربی در تعریف امام نقد و رد می‌شوند. از نظر امام خمینی علیه السلام بین حاکم و محکوم رابطه‌ای که در تفکر متفکران مغرب‌زمین طرح می‌شود، وجود ندارد؛ چون:

۱. اساساً حکومت کردن و زمامداری در اسلام، یک تکلیف و وظیفه الهی است که یک فرد در مقام حکومت و زمامداری، گذشته از وظایفی که بر همه مسلمانان واجب است، یک سلسله تکالیف سنگین دیگری نیز بر عهده اوست که باید انجام دهد؛

۲. حکومت و زمامداری در دست فرد یا افراد، وسیله فخر و بزرگی بر دیگران نیست که از این مقام بخاهد به‌نفع خود حقوق ملتی را پایمال کند؛

۳. هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمامدار مسلمانان را استیضاح کند و به او انتقاد کند و او باید جواب قانع‌کننده بدهد؛ و در غیر این صورت، اگر برخلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد، خودبه‌خود از مقام زمامداری معزول است و ضوابط دیگری وجود دارد که این مشکل را حل می‌کند (همان، ج ۵، ص ۴۰۹).

جالب این است که امام خمینی علیه السلام حتی از کلماتی که حاوی معنای سلطه باشد، خوششان نمی‌آید. ایشان در یک سخنرانی فرموده‌اند که من دوست ندارم از کلماتی چون فرماندار، و سلطان و سلطان‌السلطین را حتی برای حضرت ولی عصر علیه السلام استفاده کنم؛ و ضمن آنکه عمل را مهم می‌شمردند، پیشنهاد می‌دهند به‌جای واژه «فرماندار» اسم مناسب‌تری انتخاب شود (همان، ج ۹، ص ۱۲۲). شاید اسمی که مبتنی بر اخوت و حکایتگر برادری باشد، نه سلطه.

امام خمینی علیه السلام تعاریف معمول و مشهور از قدرت را نمی‌پذیرد و معتقد است که اگر دولت یا قوای نظامی و حتی یک کارمند بخواهد چیزی را بر مردم تحمیل کند، این کار اسلامی نیست. وی معتقد است که قدرت‌ها باید در خدمت مردم و خدمتگزار مردم باشند (همان، ج ۱۳، ص ۴۰۳).

ایشان معتقد است که رسالت قدرت، هدایت جامعه است، نه تحمیل عقیده خود بر دیگران. در واقع، خودخواهی انسان است که منشأ دیکتاتوری و دیگر مفاسد انسان می‌شود و دیکتاتور است که می‌خواهد به خواسته‌هایش برسد؛ گرچه یک ملت قربانی شود (همان، ج ۱۴، ص ۹۳). به دیگر سخن، امام تعاریف متفکران غربی از قدرت را تئوریزه کردن دیکتاتوری می‌داند.

امام خمینی دست‌کم سه نقص را متوجه مکاتب مادی، از جمله دیدگاه‌های راسل، نیچه، وبر و جوزف نای می‌داند: *نقص اول*: تمامی مکاتبی که در دنیا وجود دارند، تک‌بعدی‌اند و فقط به ظواهر و بعد مادی وجود انسان پرداخته‌اند و انسان را حیوانی تصور کرده‌اند که کارش خوردن و خوابیدن است؛ اما بهتر خوردن و بهتر خوابیدن (همان، ج ۴، ص ۹)؛

نقص دوم: تمامی کمالات و رشدهای انسان را با ترازوی ماده وزن می‌کنند و می‌سنجند (همان)؛

نقص سوم: اهمیت دادن به ادراکات مادی است که اسم آن را «امور عینی» گذاشته‌اند و خیال می‌کنند امر عینی یعنی فقط همین عالم طبیعت؛ در صورتی که عوالم دیگری هم هست که این افراد آن را ادراک نکرده‌اند؛ ضمن آنکه آن عوالم عینیت بیشتری از عالم طبیعت دارند (همان). بر اساس این مبنا، قدرت هم در مکاتب مادی فقط قدرت مادی و عینی است، و به ساحات دیگر قدرت راهی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد؛ و از همین رو این قدرت را قدرت متدانی می‌نامیم که در چهارچوب فطرت محجوبه نضج گرفته است.

تمایزات تعریف قدرت در اندیشه امام خمینی و در ادبیات سیاسی غرب، در جدول شماره ۲ به‌روشنی قابل مشاهده است:

جدول ۲. مقایسه تعریف قدرت در اندیشه امام خمینی و ادبیات سیاسی غرب

ردیف	قدرت در اندیشه امام خمینی	قدرت در ادبیات سیاسی غرب
۱	قدرت، متعالی است.	قدرت، متدانی است.
۲	مفهومی مستقل است.	مفهومی وابسته است.
۳	سازه‌ای است.	سازه‌ای است.
۴	وجودی است.	ماهوی است (مقوله آن یفعل).
۵	با استبداد و دیکتاتوری تعارض دارد.	با استبداد و دیکتاتوری تعارض ندارد.
۶	شمولیت دارد و هم شامل تعریف قدرت خداوند می‌شود و هم قدرت انسان.	شمولیت ندارد و فقط شامل تعریف قدرت انسان می‌شود.
۷	همسو با مردم‌سالاری دینی و غیردینی است.	هم‌سو با دموکراسی نیست.
۸	در چهارچوب فطرت مخموره قرار دارد.	در چهارچوب فطرت محجوبه قرار دارد.
۹	به گسترش اخلاق، عدالت و عقلانیت در سطح ملی، منطقه‌ای و جهانی کمک می‌کند.	به گسترش اخلاق، عدالت و عقلانیت در سطح ملی، منطقه‌ای و جهانی کمک نمی‌کند.
۱۰	انسان و قدرت را دارای ابعاد مادی و روحی می‌داند.	انسان و قدرت را فقط دارای بعد مادی می‌داند.

نتیجه‌گیری

مسئله این مقاله ایضاح مفهومی قدرت در اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام بوده است. با توجه به تعریف امام خمینی علیه السلام از قدرت که در چهارچوب حکمت متعالیه قرار دارد، سازه قدرت سه وجهی است: «الف» به گونه‌ای باشد که اگر خواست «ب» را انجام دهد، انجام دهد و اگر نخواست «ب» را انجام دهد، انجام ندهد تا به «ج» برسد یا در وضعیت «ج» قرار بگیرد. بنابراین قدرت از منظر امام خمینی علیه السلام امری وجودی است و تنها خداوند متعال منشأ و منبع قدرت است و قدرت تمام موجودات، از خداوند متعال است. هر موجودی که با اراده الهی پیوند بخورد، منشأ و منبع قدرت می‌شود.

این مفهوم از قدرت در مقابل تعریف مشهور و پذیرفته‌شده و رایجی قرار دارد که قدرت را تحمیل اراده «الف» بر «ب» به‌رغم مقاومت او می‌داند؛ چون ظاهراً: ۱. این تعریف ناظر به قدرت بشر و حوزه ممکنات است و شامل قدرت خداوند متعال نمی‌شود؛ ۲. رابطه قدرت خدا و انسان در این تعریف قطع شده است؛ ۳. این تعریف فقط محدود به حوزه مادی و امور مادی است؛ ۴. از تعریف یادشده، سلطه، تحمیل، دیکتاتوری و خودخواهی احساس می‌شود؛ تا حدی که گمان می‌رود این تعریف با دموکراسی نیز همخوانی ندارد؛ چون ممکن است یک اقلیت قدرت داشته باشند و بتوانند به‌صورت سخت یا نرم اراده خود را بر اکثریت، به‌رغم مقاومت اکثریت، بر آنها تحمیل کنند؛ ۵. به نظر می‌رسد که مشروعیت قدرت در این تعریف، خود قدرت و غلبه است و خود قدرت، منبع مشروعیت و منشأ حق تلقی شده است یا می‌تواند تلقی شود؛ یا دست‌کم میان قدرت و مشروعیت، تفکیک انجام شده است.

بنابراین بر اساس تعریف امام خمینی علیه السلام از قدرت، تمام مخلوقات سپاه و ستاد حضرت حق‌اند. وقتی این تفکر از قدرت با همان تعریف امام خمینی علیه السلام به عرصه علوم انسانی و سیاسی هم وارد شود، به دیکتاتوری و سلطه نمی‌انجامد؛ اخلاق و نقش مردم جایگاه خود را خواهد یافت و به سکولاریسم نمی‌انجامد؛ رابطه دینت و سیاست از هم گسسته نمی‌شود و دین به خدمت سیاست در نمی‌آید. قطعاً برخی از مشکلات در عرصه مدیریت کشور، به‌تصور مسئولان از مفهوم قدرت برمی‌گردد که متأثر از رویکرد اندیشمندان غربی به مفهوم قدرت است و در صورتی که تصور مسئولان از قدرت اصلاح شود، عملکرد آنها تغییر خواهد کرد.

- آزاد ارمکی، محمدتقی، ۱۳۷۵، *نظریه در جامعه‌شناسی*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- اسکندری، محمدحسین و اسماعیل دارابکلای، ۱۳۹۱، *پژوهشی در موضوع قدرت*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- باوی محمد، ۱۳۷۷، «قدرت از دیدگاه امام خمینی »، *علوم سیاسی*، ش ۲، ص ۳۹-۷۱.
- پورااحمدی، حسین، ۱۳۸۹، *قدرت نرم و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*، قم، بوستان کتاب.
- جعفری، علی اکبر و سیدمحمدجواد قربی، ۱۳۹۵، «مؤلفه‌های منابع سیاسی قدرت نرم در جمهوری اسلامی ایران در افق سند چشم‌انداز ۱۴۰۴»، *پژوهش‌های سیاست اسلامی*، ش ۹، ص ۷۵-۹۴.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۲، *فایل‌های صوتی تدریس اسفار در تارنمای بیان*، <http://www.shiadars.ir>
- دهقانیان، جواد، ۱۳۹۰، «بررسی کارکرد قدرت و فرهنگ سیاسی در کلیله و دمنه»، *پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی*، ش ۹، ص ۹۱-۱۰۴.
- راسل، برتراند، ۱۳۸۵، *قدرت*، ترجمه نجف دریابندری، چ چهارم، تهران، خوارزمی.
- سلمانیان، حسنعلی، ۱۳۹۰، *قدرت در اندیشه سیاسی امام خمینی *، قم، مجلس خبرگان رهبری.
- صدرالمآلهین شیرازی، محمد، ۱۴۲۵ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، طلیعة النور.
- عالم، عبدالرحمن، ۱۳۷۸، *بنیادهای علم سیاست*، عبدالرحمن عالم، چ پنجم، تهران، نشر نی.
- لک‌زایی، نجف، ۱۳۹۰، «امنیت از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی»، *اسرا*، ش ۳، ص ۲۰-۵۲.
- لک‌زایی، شریف، ۱۳۹۵، «فلسفه سیاسی صدرالمآلهین»، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- منوچهری، عباس، ۱۳۸۲، «قانون در اندیشه سیاسی»، *روزنامه همشهری*، ش ۳۱۷۲، قابل مشاهده در: <https://images.hamshahrionline.ir/hamnews/1382/820629/news/thought.htm>
- مورگنتا، هانس جی، ۱۳۸۴، *سیاست میان ملت‌ها*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، چ سوم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله، ۱۴۱۵ق، *أنوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .
- _____، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه امام خمینی *، تقریر عبدالغنی اردبیلی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .
- _____، ۱۳۸۵، *صحیفه امام*، تهران، چ چهارم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .
- _____، ۱۳۸۹، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .
- _____، ۱۳۹۱، *شرح دعای سحر*، ترجمه مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ، چ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی .
- نای، جوزف، ۱۳۹۲، *آینده قدرت*، ترجمه احمد عزیززی، تهران، نشر نی.
- نبوی، عباس، ۱۳۷۹، *فلسفه قدرت*، تهران، سمت، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- نیچه، فریدریش، ۱۳۷۸، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، چ بیستم و هشتم، تهران، آگاه.
- وبر، ماکس، ۱۳۸۴، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد و مصطفی عمارزاده، تهران، سمت.

نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال یازدهم (شماره ۲۱ - ۲۲)

الف - نمایه مقالات

استلزامات سیاسی «تَوَدَه» و «تَسْرَع» در اندیشه سیاسی امام خمینی؛ رشید رکیبان، حسن علی یاری، ش ۲۱، ص ۹۳-۱۱۱
ایضاح مفهومی قدرت در اندیشه سیاسی امام خمینی؛ رضا لکزایی، حسین ارجینی، ش ۲۲، ص ۹۳-۱۰۸
تأملی در منطق حاکم بر روش شناسی فقه سیاسی، مهدی طاهری، ش ۲۱، ص ۵-۲۰
تحلیل ماهیت الزامات عدالت و نتایج آن در نظریه واقع گرایی و ناواقع گرایی، محمدتقی کریمی، ش ۲۲، ص ۷۷-۹۲
روش فهم حقایق سیاسی بر اساس فلسفه صدرایی، محمود شریفی، احمدحسین شریفی، ش ۲۱، ص ۲۱-۳۶
عناصر پیوست و گسست فکری سیاسی گروه های افراطی - تکفیری با سید قطب، محمدعلی میرعلی بیداخویدی، محمد فاکر مبینی، اعظم رضایی، ش ۲۲، ص ۲۳-۴۰

فقه سیاسی شیعه و مسئله انتخابات، سیدسجاد ایزدهی، محمود فلاح، ش ۲۱، ص ۷۹-۹۲
مبانی تحدید حاکمیت در حکومت دینی (مطالعه تطبیقی دیدگاه امام خمینی و قدیس اکوئیناس)، یاسر مکرمی قرطاول، خیرالله پروین، ش ۲۱، ص ۵۷-۷۸

مبانی و راهکارهای وحدت در فلسفه سیاسی مشا، مهدی قربانی، ش ۲۲، ص ۵-۲۲
موقعیت "حسم ماده فساد" در رهیافت فقه حکومتی، بشری عبدخدایی، محمدتقی فخلعی، محمدتقی قبولی درافشان، ش ۲۲، ص ۶۱-۷۶
واکاوی آرای مستشرقان درباره جایگاه اسلام شیعی و هدایت فکری روحانیت در انقلاب اسلامی ایران، سعید باغستانی، ش ۲۲، ص ۴۱-۵۹
واکاوی اضلاع توحید عملی در سپهر سیاست متعالیه اسلامی، محمد ذوالفقاری، مهدی امید، ش ۲۱، ص ۳۷-۵۶

ب - نمایه پدیدآورندگان

ایزدهی، سیدسجاد، محمود فلاح، فقه سیاسی شیعه و مسئله انتخابات، ش ۲۱، ص ۷۹-۹۲
باغستانی، سعید، واکاوی آرای مستشرقان درباره جایگاه اسلام شیعی و هدایت فکری روحانیت در انقلاب اسلامی ایران، ش ۲۲، ص ۴۱-۵۹
ذوالفقاری، محمد، مهدی امید، واکاوی اضلاع توحید عملی در سپهر سیاست متعالیه اسلامی، ش ۲۱، ص ۳۷-۵۶
رکیبان، رشید، حسن علی یاری، استلزامات سیاسی «تَوَدَه» و «تَسْرَع» در اندیشه سیاسی امام خمینی؛ ش ۲۱، ص ۹۳-۱۱۱
شریفی، محمود، احمدحسین شریفی، روش فهم حقایق سیاسی بر اساس فلسفه صدرایی، ش ۲۱، ص ۲۱-۳۶
طاهری، مهدی، تأملی در منطق حاکم بر روش شناسی فقه سیاسی، ش ۲۱، ص ۵-۲۰
عبدخدایی، بشری، محمدتقی فخلعی، محمدتقی قبولی درافشان، موقعیت "حسم ماده فساد" در رهیافت فقه حکومتی، ش ۲۲، ص ۶۱-۷۶
قربانی، مهدی، مبانی و راهکارهای وحدت در فلسفه سیاسی مشا، ش ۲۲، ص ۵-۲۲
کریمی، محمدتقی، تحلیل ماهیت الزامات عدالت و نتایج آن در نظریه واقع گرایی و ناواقع گرایی، ش ۲۲، ص ۷۷-۹۲
لکزایی، رضا، حسین ارجینی، ایضاح مفهومی قدرت در اندیشه سیاسی امام خمینی؛ ش ۲۲، ص ۹۳-۱۰۸
مکرمی قرطاول، یاسر، خیرالله پروین، مبانی تحدید حاکمیت در حکومت دینی (مطالعه تطبیقی دیدگاه امام خمینی و قدیس اکوئیناس)، ش ۲۱، ص ۵۷-۷۸
میرعلی بیداخویدی، محمدعلی، محمد فاکر مبینی، اعظم رضایی، عناصر پیوست و گسست فکری سیاسی گروه های افراطی - تکفیری با سید قطب، ش ۲۲، ص ۲۳-۴۰

Conceptual Explanation of Power in Imam Khomeini's Political Thought

✦ **Reza Lakzayi** / PhD Student of Theology and Islamic Studies, Qom University of Islamic Sciences

Hossein Arjini / Assistant Professor of Islamic theology University

Received: 2019/09/24 - **Accepted:** 2020/01/27

Abstract

Since concepts have an essential role in the production of theory, this study seeks to clarify the concept of power in Imam Khomeini's political thought by using a deductive method within the conceptual framework of primary and secondary concepts. Imam Khomeini offers a definition of the concept of power in the context of transcendent philosophy; a definition which is distinct from to the famous explanation of power, whose key element is imposition and domination. Accordingly, there are two patterns of power; Khomeini's model which is referred to as transcendent power and the other model which is referred to as lower power. A thorough understanding the meaning of power from Imam Khomeini's perspective helps us know what the founder and leader of the Islamic Republic of Iran thinks of power and what kind of power he advocates and urges others to hold, maintain and develop.

Keywords: Imam Khomeini, political thought, transcendent philosophy, authority, free choice, transcendent power.

An Analysis of the Nature of the Requirements of Justice and Its Results in the Realistic and Unrealistic Theory

Mohammad Taghi Karimi / PhD of Political Science, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Received: 2019/06/23 - **Accepted:** 2019/10/30


Abstract

One of the important topics of practical philosophy, especially political philosophy, is the discussion on how to access the content of this category of disciplines and the statements related to the subjects of this part of disciplines. In epistemological knowledge, the question of realistic or unrealistic statements of sciences is examined. The theories in the field of political justice can be evaluated in this division and a judgment is made about whether they are right or wrong. This study tries to examine how to develop theories about justice based on a realistic and unrealistic view and the results which these theories produce and concludes that the theory of justice based on the realism accepted by Muslim scholars is not only capable of responding to individual and social needs and establishing the structure of a society, but it also has the capacity to lead man's social and political life and fabric towards true perfection and prosperity. Accordingly, in tyrannical governments, not matter how good they are – which are concerned with the administration of justice in society even on the supposition that in democratic governments there is a necessary and sufficient condition for administering in the society validity of justice is questioned because fulfillment of justice in society can only be valuable by public participation and consent. Therefore, a democratic Islamic government is the most favorable form of government in which the ground is prepared for achieving justice in Islamic society.

Keywords: justice, realistic, unrealistic, Islamic rationality

The Position of “Eliminate Stem of Corruption” in the Governmental Approach to Fiqh

Bushra Abdkhodaei / PhD Student of Theology, Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad

 **Mohammad Taghi Fakhlaei** / Professor of Islamic Law and Jurisprudence, Ferdowsi University of Mashhad

Mohammad Taghi Ghaboli Dorafshan / Associate Professor of Jurisprudence and Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad

Received: 2019/05/14 - **Accepted:** 2019/09/15

Abstract

"The necessity eliminate stem of corruption," is one of the widely used fiqh statements that has a special position in classical fiqh and in, ancient and novel fiqh issues. Despite the widespread use of this fiqh statement, it does not have a firm position in the process of making inferences about fiqh issues. The study aims to shed light on this position especially in the governmental approach to fiqh and examines the proofs and applications in the sources of fiqh. According to study the results, the necessity eliminates stem of corruption which constitutes one of the objectives of the rule and evidence for some religious injunctions, is rooted in the judgment of intellect. The goal-oriented view of eliminate stem of corruption can occupy a special place in the governmental approach to fiqh and, as one of the goals of Shariah in the policy making of government, it has effective role, which paves the way for the government prevent corruption from providing the society. An enquiry into fiqh documents and evidence concludes that by adopting the approach to fiqh the necessity eliminates stem of corruption, whether in the field of primitive law or in its applications is concerned with the issues to which the divine legislator pays special attention, in other words it has necessary purposes, and the reason behind any ambiguity is in attention to the above mentioned criterion.

Keywords: eliminate stem of corruption, forbidding what is evil, political fiqh, governmental fiqh, the objectives of Shariah

An Inquiring into Orientalists' Thoughts about the Position of Shiite Islam and Clerics' Spiritual Guidance in the Islamic Revolution of Iran

Saeed Baghestani / Assistant Professor of Political Science, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Received: 2019/04/14 - **Accepted:** 2019/08/22

Abstract

The Islamic Revolution of Iran is the most important contemporary Islamic movement that has been a source of interest to western thinkers because it is beyond them to accept the idea that clerics and religion can play a key role in a revolution and conduct a revolution which has a world –wide reputation. Therefore, there has been a considerable amount of inquiry among orientalists regarding the various aspects of the Islamic Revolution of Iran during the last four decades. One of the most important studies which attracted orientalists' attention is the role of spiritual guidance which Shiite Islam and clerics' have in staging the Islamic Revolution of Iran, and they have offered differing views on these issue. Using a descriptive – analytical method, this study seeks to evaluate the views presented in this regard. The scientific findings of this study show that the main reason for orientalists' misjudgments of this issue is first their lack of proper understanding of the historical developments of the Iranian Revolution, and secondly their lack of knowledge of the ideological nature of Islam.

Keywords: clerics, the Islamic Revolution, Islam, orientalists.

The Excommunicating Extremist Groups' Elements of the Political and Ideological Unity and Disunity with Sayyid Qutb

✉ **Mohammad Ali Mir Ali Bidakhovedi** / Associate Professor of Political Science, Al-Mostafa International University

Mohammad Fakir Meibodi / Professor of interpretation and Quranic Science, Al-Mostafa International University

Azam Rezayi / PhD Student of Comparative interpretation

Received: 2019/06/24 - **Accepted:** 2019/12/10

Abstract

Nowadays, the hated and rejected phenomenon of extremism and excommunication has spread throughout the Muslim world. Some consider that Sayyid Qutb's political ideas are behind the formation of excommunicating groups throughout the Muslim world. Therefore, today it is difficult to distinguish between their ideas and Sayyid Qutb's ideas. Because of this ambiguity, today some accuse political Muslim groups of extremism and excommunication, the inevitable result of which is ambiguity in establishing human relations and maintaining proper standards of conduct, lack of a clear plan for each, and ultimately deprivation of all of these in the world of politics. The purpose of this study is to identify the excommunicating extremist group's major elements of the political unity with Sayyid Qutb by using an interpretive method through a description and analysis of the ideological data of Sayyid Qutb and excommunicating groups. This action can contribute to a clearer understanding of how to deal with them in the political, cultural, military, and economic fields. The findings of study show that Seyyid Qutb constantly sought to present political excommunication as means of encountering Western colonialism and its regional mercenaries, as for the extremist groups influenced by him, they chose for, such reasons like the influence of Ibn Taymiyyah and Wahhabism on their thoughts, to take this ideological attitude and start their ideological political activity and so this ideological group is charged with committing acts of violence against Muslims.

Keywords: excommunication, Sayyid Qutb, divine sovereignty, Ignorance, holy war, nearby enemy, a far - off enemy.

Abstracts

The Principles of Unity and the Ways of Achieving it in Political Peripatetic Philosophy

Mehdi Ghorbani / PHD of Political Science, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Received: 2019/01/15 - **Accepted:** 2019/07/21

Abstract

Unity and plurality are among the most important issues in the history of political philosophy so that the tendency of the political philosopher towards any of them can influence all aspects of his political philosophy. Throughout history political philosophers have presented different ideas for dealing with these two issues. The special status of political peripatetic philosophers, like Farabi, Ibn Sina, and Khawaja Nasir al-Din Tusi in the history of Islamic philosophy, has led us to explore this issue with the aim of finding the ways of achieving unity in political peripatetic philosophy. For this purpose, using a descriptive -analytical method and making interpretive analysis the article reviews the dimensions to unity in political peripatetic philosophy. Political peripatetic philosophers underscore the need for unity in political life based upon their principles in ontological, human and axiological spheres. Realizing the necessity of unity in civil life, political peripatetic philosophers decided to find ways of achieving it in the political community and then, the ground will be prepared for the realization of unity. Education, love, justice, and Divine edict are among the ways and means of achieving unity in a political community.

Keywords: peripatetic, political philosophy, unity, education, love, justice, divine edict.

Table of Contents

The Principles of Unity and the Ways of Achieving it in Political Peripatetic Philosophy / Mehdi Ghorbani	5
The Excommunicating Extremist Groups' Elements of the Political and Ideological Unity and Disunity with Sayyid Qutb / Mohammad Ali Mir Ali Bidakhovedi / Mohammad Fakir Meibodi / Azam Rezayi	23
An Inquiring into Orientalists' Thoughts about the Position of Shiite Islam and Clerics' Spiritual Guidance in the Islamic Revolution of Iran / Saeed Baghestani	41
The Position of “Eliminate Stem of Corruption” in the Governmental Approach to Fiqh / Bushra Abdkhodaei / Mohammad Taghi Fakhlaei / Mohammad Taghi Ghaboli Dorafshan	61
An Analysis of the Nature of the Requirements of Justice and Its Results in the Realistic and Unrealistic Theory / Mohammad Taghi Karimi	77
Conceptual Explanation of Power in Imam Khomeini's Political Thought / Reza Lakzayi / Hossein Arjini	93
Abstract / Translator: Saeed Nadi	114

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
