

# معرفت‌سیاسی

سال دهم، شماره دوم، پیاپی ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۷



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱  
شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس  
نامه شماره ۳۱/۵۸۱۷ مورخ ۱۳۹۲/۳/۱۳  
شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی  
وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از  
شماره ۴ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

## مدیر مسئول

محمدجواد نوروزی

## سرمدیر

قاسم شبان‌نیا، رکن‌آبادی

## مدیر اجرایی و صفحه‌آرا

رضا صفری

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

## اعضای هیئت تحریریه

مصطفی اسکندری

سطح چهار حوزه علمیه قم

نصرالله سخاوتی

دانشیار جامعه المصطفی العالمیه

محمد رحیم عیوضی

دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

منوچهر محمدی

دانشیار دانشگاه تهران

شمس‌الله مریجی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

داود مهدوی‌زادگان

دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

محمد علی میر علی

دانشیار جامعه المصطفی العالمیه

محمدجواد نوروزی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،  
مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره  
طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴

سامانه پیامکی: ۱۰۰۰۲۰۳۲۱۱۳۷۴۳

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

سامانه ارسال و پیگیری مقاله

Nashriyat.ir/SendArticle

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید بر خردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه ارسال نمایید: <http://nashriyat.ir/SendArticle>
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا اجتناب شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی/تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

- الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
  - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
  - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
  - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. **نتیجه گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

- نام خانوادگی و نام نویسنده (سال نشر)، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
- نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
۷. نشانی‌ها بین متنی باشد، کتاب: (نام خانوادگی، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مجله (نام خانوادگی، سال نشر).

### ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنان است.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

## فهرست مطالب

---

اقتضائات حضور عقل برهانی در معرفت سیاسی آیت‌الله جوادی آملی / ۵

کتاب مرتضی علویان / محمد زارع‌پور

تحلیل ماهیت عدالت بر مبنای حق فطری / ۲۳

کتاب محمدتقی کریمی / محسن رضوانی

بررسی و ارزیابی قاعده «سلطنت» در اثبات مشروعیت سیاسی / ۴۱

کتاب محمد قاسمی / محمدجواد نوروزی فرانی

نقش نخبگان سیاسی و فرهنگی در آسیب‌های اجتماعی / ۵۵

شمس‌الله مریجی

حکمرانی فضای مجازی و قاعده فقهی «نفی سبیل» با تأکید بر بایسته‌های نظام جمهوری اسلامی ایران / ۷۱

کتاب سیدعلیرضا طباطبایی / عباس کعبی‌نسب

بررسی مسئله رابطه با «شیطان عصر» بر اساس خطمشی سیاسی قرآن / ۹۵

کتاب فرج‌الله میرعرب / محمدمهدی فیروزمهر

## ۱۱۹ / Abstracts

محمدجواد نوروزی



## اقتضائات حضور عقل برهانی در معرفت سیاسی آیت‌الله جوادی آملی

m.alavian@umz.ac.ir

م‌رضی علویان / استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه مازندران

محمد زارع‌پور / کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی اسلام، دانشگاه مازندران

دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۰۹

### چکیده

تعیین مبانی معرفتی یک اندیشمند در ظروف گوناگونی صورت می‌پذیرد. ساختار اندیشه سیاسی یکی از آن ظروف است. استواری جهان‌دانی و جهان‌بانی یک اندیشمند بر چارچوب‌ها و بنیان‌های معرفتی او به اندازه‌ای است که برخی از اندیشمندان تاریخ نظام‌ها و اندیشه‌های سیاسی را تاریخ شناسایی نظام‌های معرفتی می‌دانند. جایگاه و حدود و ثغور عقل برهانی در میان منابع و ابزارهای معرفت دست‌مایه انشعابات گوناگون در کلام و فلسفه سیاسی گردیده است. نظر به اینکه *آیت‌الله جوادی آملی* یکی از اندیشمندان و متفکران بنام اصولی جهان اسلام است، سؤال اصلی در پژوهش نظری حاضر، این است که اقتضائات شناختی عقل برهانی جوادی چگونه در نظریه سیاسی ایشان تعیین یافته است؟ فرضیه این نوشتار آن است که همزادپنداری عقل برهانی و دین در اندیشه سیاسی *آیت‌الله جوادی آملی* موجب همروی عقل و وحی در پاسخ به نیازهای سیاسی - اجتماعی روز با تأکید بر نقش مکمل منبع وحیانی گردیده است. نوشتار با روش «مطالعه اسنادی و کتاب‌خانه‌ای» و «تحلیل محتوا» سعی در اثبات مدعای خود نموده است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است سیاست جوادی یک سیاست برهان بنیاد است که دستاوردهای قطعی عقل تجربی، قوه متخیله و عقل تجربیدی در حوزه سیاست را جزو احکام دین قلمداد کرده و کاستی‌های ذاتی آن را با سیاست وحیانی برطرف می‌سازد.

**کلیدواژه‌ها:** عقل، عقل‌گرایی، جوادی آملی، اندیشه سیاسی، معرفت‌شناسی.

ابتنای سیاست بر پایه‌های عقلانی از موضوعاتی است که موجد موضع‌گیری‌های گوناگون در فلسفه غرب و میان فلاسفه مسلمان و نیز دستاویز مجادلات نفس‌گیر فراوان و گاه انگیزه پیکار برای کسب قدرت سیاسی گردیده است. اگر با نگاهی اندیشه‌شناسانه، اسلام به مثابه یک گفتمان فرض شود، می‌توان جایگاه و حدود و ثغور عقل در مواجهه با متون نقلی دین را به عنوان عامل شکل‌گیری خرده‌گفتمان‌های مختلف در آن دانست که دست‌مایه انشعابات و اختلافات پایان‌ناپذیر در عرصه‌های بینش و کنش سیاسی میان فرق مسلمان گردیده است.

در مکتب تشیع نیز بعد از شروع غیبت کبرا و خلأ دست‌رسی به امام معصوم و به منظور یافتن احکام الهی از نصوص، عقل‌گرایان در مقابل نقل‌گرایان صف‌آرایی کردند که بعدها به مواجهه «مکتب بغداد» در برابر «مکتب قم» و جدال «خباری» و «صولی» و در سال‌های اخیر، به «مکتب تفکیک» در مقابل «حکمت متعالیه» منتهی شد.

آنچه ضرورت پرداختن به این مسئله را مضاعف می‌کند این است که خطر بیخ‌گوش ماست! خطر بزرگ غالب شدن دستگاه‌های استنباطی عقل‌ستیز و برداشت‌های ظاهر‌گرایانه از متون دینی، اعم از قرآن و روایات، و به دنبال آن، تبدیل شدن به جریان‌های سیاسی فعال، ارائه ایدئولوژی و گسترش هواداران و سپس تلاش برای کسب قدرت سیاسی و ایفای نقش در سیاست‌های منطقه‌ای با جنایت و کشتار به نام دین. بنابراین، هدف پژوهش حاضر این است که با بازخوانی منظومه‌های فکری اندیشمندان اصولی شیعه، به سبب وجهه غالب عقل‌گرایی ایشان در مقابل قرائت‌های افراطی و خشونت‌بار، چهره عقلانی دین در طرح‌ریزی و بنای نظام سیاسی به عنوان الگوی اسلام معتدل و عقلانی به نمایش گذاشته شود.

به همین منظور، نوشتار حاضر کوشیده است تا با روش «توصیفی و تحلیل استقرایی» اجزای پراکنده تألیفات و مکتوبات آیت‌الله جوادی آملی به عنوان منابع دست اول و همچنین مقالات سایر پژوهش‌گران در خصوص اندیشه ایشان به عنوان منابع دست دوم با مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای، به فهمی نظام‌مند از تأثیر مبانی معرفتی ایشان بر اندیشه سیاسی برسد.

سؤال اصلی در این پژوهش آن است که همزادپنداری عقل و دین به عنوان دو منبع معرفتی، چه تأثیری در نظریات سیاسی آیت‌الله جوادی آملی در ارائه یک اسلام معتدل و عقلانی گذاشته است؟

آیت‌الله جوادی آملی از اندیشمندان بنام جهان اسلام است که فضای فکری ایشان متمایز از اندیشه‌های غربی بوده و جامعیتی کم‌نظیر در علوم اسلامی دارد. فقه، عرفان، فلسفه و تفسیر از جمله علوم است که ایشان در آن تبحر دارد. معظم‌له در عین حال که یک فقیه سیاسی به شمار می‌آید، یک فیلسوف سیاسی نیز هست و بنیادهای نظری ایشان نشئت گرفته از اصول حکمت متعالیه است. نام‌برده در مجامع پرشور سیاسی و حتی سفرهای رسمی دیپلماتیک نیز دست از تشریح مبانی عقلانی اسلام برنمی‌دارد. اصولی بودن با تأکید بر نقش بارز عقل و به تبع آن،

اجتهاد نص‌مدار، توانایی شگرفی در اندیشه‌های سیاسی ایشان به وجود آورده است. فرضیهٔ پژوهش این است که اندیشهٔ سیاسی آیت‌الله جوادی آملی با جمع بین دو منبع معرفتی عقل و وحی، توان ویژه‌ای در پاسخ به نیازهای سیاسی - اجتماعی روز و پرهیز از هرگونه گرایش به نتایج تکفیری دارد. حضور ایشان در عرصه‌های گوناگون سیاست در نظام جمهوری اسلامی نیز از جمله عواملی است که سبب جذابیت و کارایی اندیشهٔ سیاسی ایشان برای دانش‌پژوهان عرصهٔ سیاست شده است.

با تعریفی که آیت‌الله جوادی آملی در کتاب *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی* از عقل برهانی و جایگاه آن در دین ارائه داده است، ردیابی منزلت و مرتبت عقل برهانی به عنوان یک منبع و ابزار شناخت در اظهار نظرهای سیاسی ایشان موضوعی پراهمیت می‌نماید. علاوه بر آن، خود ایشان نیز به این چارچوب نظری اعتقاد دارد که اصول سیاست هر بینشی بر تفکر آن بیش استوار است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۲۵۵). همچنین باید بررسی کرد که پذیرش مرزها و گسترهٔ شناخت عقل برهانی چه ظرفیت تازه‌ای در اندیشهٔ سیاسی ایشان به وجود آورده است. صرفاً - به عنوان مثال - به این نکته اشاره می‌شود که آیا پذیرش داده‌های شهودی به عنوان یک گزارهٔ سیاسی یا پذیرش رهبری سیاسی صاحبان شهود یا دریافت‌کنندگان وحی در اندیشهٔ ایشان، ارتباط مستقیمی با پذیرش نقش عقل در برهانی ساختن دریافت‌های شهودی به عنوان یک منبع معتبر معرفتی دارد یا خیر؟

### مبانی معرفت‌شناختی آیت‌الله جوادی و نتایج سیاسی آن

این نوشتار در پی تلاش بر دست‌یاب به منابع و ابزارهای معرفت‌شناختی در اندیشهٔ سیاسی آیت‌الله جوادی آملی متمرکز است. بدین روی، ذکر سه نکته ضروری به نظر می‌رسد:

۱- در اندیشهٔ آیت‌الله جوادی آملی روند کسب معرفت نسبت به جهان به عنوان متعلق معرفت، امکان‌پذیر، و در یک فرایند به تصویر کشیده می‌شود. «حس» به عنوان یک ابزار - و نه تنها ابزار - سرآغاز فرایند کسب معرفت است، و کشف و شهود به عنوان ابزار پایان آن است. هیچ‌یک از این ابزارها بدون استمداد از عقل به گزاره‌های قطعی یقینی نمی‌رسند.

در یقین به ساده‌ترین مطالب محسوس، نیازمند به استعانت از تکیه‌گاهی عقلی هستیم؛ زیرا در صورت عدم اعتماد به اصل عقلی «استحالة اجتماع نقیضین» هرچند برخی از امور را ادراک می‌کنیم، اما هیچ راهی برای جزم یقینی به موجود بودن آن وجود ندارد... دلیل دیگر ... حس فقط تصور را به نفس عطا می‌کند؛ و اما آنچه که تصور مفردات را جمع‌بندی کرده و به صورت قضیه در می‌آورد و بین آنها حکم می‌کند ذهن آدمی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۲۵۶).

بدین روی، در این نوشتار، به جای استفاده از واژهٔ «معرفت حسی» که معنای استقلال حس در ادراک را به ذهن متبادر می‌کند، از واژهٔ «عقل تجربی» بهره گرفته می‌شود که بر نقش عقل در بهره‌گیری از حس تأکید می‌کند. همچنین در ابزار دیگر شناخت، یعنی «خیال» نیز از «عقل مشوب به خیال» و «متخیله» به جای قوهٔ خیال استفاده

می‌شود؛ زیرا خیال خزانه‌ صور حسی است و بی‌واسطه عقل قدرت بر ادراک ندارد. برای ابزارهای فوق، عقل نقش واسطه را از دست نمی‌دهد؛ یعنی دریافت‌های ابزار شهود و وحی نیز به مدد عقل است که برهانی می‌شود.

۲- در آثار آیت‌الله جوادی آملی حواس پنج‌گانه (خیال، وهم، عقل، قلب، فطرت و شهود) به عنوان ابزارها و منابع شناخت و کسب معرفت معرفی شده و البته «وحی» نیز به عنوان منبع برتر شناخت، مکمل تمام ابزارها و معرفت‌های پیشین است (همان، ص ۲۹۷-۲۹۸).

۳- در آثار معظم‌له، دسته‌بندی‌های متنوعی از عقل ارائه شده است. دوگانه عقل نظری به عنوان نیروی اندیشه در مراتب چهارگانه احساس، تخیل، توهم و تعقل، و عقل عملی به عنوان نیروی انگیزه در مراتب سه‌گانه نیت، اراده و عزم (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۴۴۰) یکی از آنهاست. در نظر ایشان، احتمال، وهم، شک، ظن و اطمینان و در سوی مقابل، علم، جزم و یقین، به ضعیف، متوسط و قوی بودن عقل نظری وابسته است.

چهارگانه دیگر عقل، تجربی و تجریدی و نیمه تجریدی و ناب است که هر چهار نوع در حصول معرفت مؤثر قلمداد می‌شود. «عقل تجریدی محض» در فلسفه و کلام و برهین‌نظری، «عقل تجربی» در علوم تجربی و انسانی، «عقل نیمه تجریدی» در ریاضیات، و «عقل ناب» مربوط به عرفان نظری است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۵).

نکته‌ای که باید به درستی بر آن تأکید شود این است که البته همزادپنداری عقل برهانی و دین، نه به معنای کفایت دین از عقل برهانی است، زیرا عقل برهانی، خود بر عدم اکتفا بر شناخت تأکید دارد، بلکه صرفاً به معنای این‌همانی گزاره‌های عقل برهانی و دین در مقابل این‌همانی صرف گزاره‌های نقل معتبر و دین است.

«برهان» نیز همان اصطلاح رایج در علم منطق است. به عبارت دیگر، در منطق و حکمت نظری، برهان، که قیاسی است با مقدماتی از قضایای یقینی، مفید یقین است، و خطا و نسیان در آن راه ندارد. در حکمت عملی نیز امور مفید اطمینان، که معتبر فرض می‌شوند، خود پشتوانه برهانی دارند. «در بحث‌های حکمت عملی، که اطمینان حجت است، عقل، هم اصل حجیت طمأنینه و هم کیفیت تحصیل اطمینان را از مبادی حسی و تجربی یا انتزاعی و تجریدی دریافت و ارائه می‌کند» (همان، ج ۴، ص ۱۰۱).

کارکرد چنین عقلی در اندیشه سیاسی و طراحی نظام‌های سیاسی چیست؟ آیت‌الله جوادی آملی به این مطلب تصریح کرده است:

نظام سیاسی - اجتماعی اسلام تنها به آن دسته از مسائلی که در متون نقلی بدان اشاره مستقیم شده اختصاص نمی‌یابد، بلکه آن بخش از اشاره‌های شرع، که از طریق عقل حاصل می‌شود، و متون دینی نیز مشحون از تصریح به صحت استناد آنهاست، از تعالیم نظام دینی محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۲۱).

در نتیجه، می‌توان گفت: تصدیق و باور در بینش‌های سیاسی و اطمینان در کنش‌های سیاسی، که منتج از عقل برهانی است، می‌تواند دست‌مایه طراحی ساختار اندیشه‌ها و نظام‌سازی‌های سیاسی قرار گیرد.



با توجه به مبانی معرفت‌شناختی فوق، به مطالعه، تبیین و ردیابی عقل برهانی در سه محور «عقل تجربی»، «عقل مشوب به خیال» و «عقل تجریدی» در اندیشه سیاسی آیت‌الله جوادی آملی پرداخته می‌شود:

### عقل برهانی تجربی و اندیشه سیاسی

همان‌گونه که ذکر شد، عقل از طریق ابزارهای حواس پنج‌گانه ظاهری (بویایی، بینایی شنوایی، لامسه و چشایی) قادر به شناخت است. گرچه حواس ضامن ادراک نیستند و مدرک واقعی عقل است، ولی عقل در ادراک بدون حواس با منع و نقصان مواجه می‌شود. به عبارت دیگر، فقدان حس فقدان تعقل در حوزه آن حس بوده و بالتبع، اگر انسانی از حس و تجربه محروم باشد عقل برهانی او در حوزه گزاره‌هایی که توسط آن حس قابل دریافت است، باید سوگوارانه مترنم به شعر «دست ما کوتاه و خرما بر نخیل» باشد؛ زیرا مقدمات یقینی لازم را برای صدور حکم مفید یقین در اختیار ندارد. به همین علت، نقش عقل تجربی با ابزار حس در ساختار اندیشه و نظام سیاسی، نقشی بی‌بديل است و گزاره‌های سیاسی چندی از آن حاصل می‌شود:

### گزاره اول. امکان دست‌یابی به دانش سیاسی و شروع بنای نظام سیاسی از طریق عقل تجربی

در توضیح این نکته، باید گفت: چون حس و تجربه از ابزارهای معتبر عقل تجربی‌اند و عقل برهانی بر حصول طمأنینه در سیاست عملی به عنوان یک روش عقلی در رسیدن به گزاره صحیح تأکید دارد، در نتیجه، تجربیات موفق یا ناموفق سیاسی، مشاهدات سیاسی، عادات مقبول سیاسی یا همان «عرف سیاسی» و تاریخ سیاست، که مشحون از تجربیات سیاسی است، می‌تواند سنگ بنای علم سیاست بوده، در زمره معرفت واقعی سیاسی قرار گیرد و بر غنای دانش بشری بیفزاید. آیت‌الله جوادی آملی در رد نظام دموکراسی در غرب، بر مشاهدات و تجربیات در خصوص تعامل این نظام‌ها با مردم خود و جهان استناد می‌کند:

خوبی یک نظام در این نیست که به مردم خود ستم نکند، ولی تمام توان خود را بر ضد کشورهای جهان سوم به کار برد. کدام درنده‌ای از این نظام غربی درنده‌تر است؟ اکنون تمام کشورهای جهان سوم، به سفره ارتزاق آنان تبدیل شده است. جنگ جهانی اول و دوم و کشتار بی‌رحمانه میلیون‌ها انسان، ثمره نظام‌های سلطه غربی است. ممکن است یک حاکم غربی در داخل کشور خود به شهروندانش تهاجم نکند، یا یک سارق حرفه‌ای کالای مغازه غربی دیگر را به سرقت نبرد، اما همه تهاجم‌هایی که به منابع جهان سوم شده به دست آنان صورت گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۹۲).

### گزاره دوم. عدم کفایت عقل تجربی و رد اثبات‌گرایی معرفتی و سیاسی

اگرچه عقل برهانی منکر تأثیر حس و تجربه در شناخت نیست، ولی انحصار معرفت به حس و تجربه، سبب انکار شناخت عقلی خواهد شد. حس در نظر آیت‌الله جوادی آملی ضعیف‌ترین راه شناخت است. وی خواهان عدم جمود و رکود بر حس و ارتقای سطح معرفت بشر از معرفت مبتنی بر حس و یا همان عقل تجربی است. بر مبنای حکمت

متعالیه، قوهٔ مدرکهٔ حس موجود مجرد بوده، ولی از سنخ مادیات نیست؛ یعنی ابزار حس بدون قوهٔ مدرکهٔ حس، که عقل باشد، قدرت بر شناخت اشیا ندارد؛ زیرا حس فقط تصور را فراهم می‌کند و صدور حکم کار عقل است. از دلایلی که آیت‌الله جوادی آملی در ردِّ انحصار معرفت به حس و قراردادن عقل تجربی به عنوان معیار جهان‌بینی اقامه می‌کند، می‌توان به نکات ذیل اشاره کرد: دسترسی نداشتن حس به نفی و اثبات گذشته و آیندهٔ دور، اثباتی بودن محصول عقل تجربی و عدم قدرت بر نفی غیر آن و انکار سایر ابزارهای شناخت توسط تجربه‌گرایان.

### گزارهٔ سوم. قرارگیری گزاره‌های اطمینان‌بخش عقل تجربی در حوزهٔ سیاست، در شمول احکام قطعی دین

نه تنها امکان دست‌یابی به دانش و نظام سیاسی از طریق عقل برهانی تجربی وجود دارد، بلکه یافته‌های جزئی عقل تجربی، بالفعل یا بالقوه، یکی از احکام دینی تلقی می‌گردد و تخطی از آن، تخطی از دستورات دینی فرض می‌شود، هرچند دلیل نقلی بر اثبات یا سلب آن اقامه نشده باشد.

اگر عقل تجربی با دلیل معتبر خاص خود ثابت کرد که از ترکیب دو عصارهٔ معین، دارویی پدید می‌آید که برای درمان بیماری خاصی مؤثر است و کسی با داشتن امکان علمی و عملی، به تحصیل چنین دارویی مبادرت نکرد و جان شخص بیماری را که حفظ آن لازم بود به‌وسیلهٔ داروی مزبور تحفظ نکرد، معصیت کرده و در قیامت مورد بازخواست خداوند قرار می‌گیرد؛ زیرا حکم خدا از راه عقل تجربی به شخص معین ابلاغ شد و او این مطلب دینی را اهمال کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۱۰).

گزارهٔ چهارم. این‌همانی احکام قطعی عقل برهانی تجربی و احکام دینی دال بر توقیفی نبودن شکل و نوع حکومت در اسلام مسئلهٔ «شکل حکومت» مسئلهٔ مهمی در جهان اسلام است. در نظریهٔ سیاسی آیت‌الله جوادی آملی ارجاع شکل مقبول حکومت به تجربیات موفق بشری به خاطر دینی فرض نمودن احکام عقل تجربی به راحتی پذیرفته می‌شود؛ زیرا حکم عقل تجربی با توجه به شرایط، اوضاع، احوال، ویژگی محلی، خصوصیت منطقه و مختصات بین‌المللی تغییر می‌کند و حکم خدا نیز در موضوعات متنوع و مسائل متغیر عصر و نسل گونه‌گون است، نه اینکه فقط یک حکم ثابت باشد. اگر عقل تجربی به این نتیجه رسید که بهترین راه حفظ استقلال و آزادی مسلمانان تشکیل حکومت جمهوری است، باید بر اساس آن عمل شود و شکل حکومت اسلامی به «جمهوری» تغییر کند.

ایشان در مقابل عده‌ای که قائل‌اند شکل «جمهوری» به عنوان یک ظرف غیر دینی در نظام جمهوری اسلامی با محتوای «اسلامی» پر شده، معتقد است: هم شکل اسلامی است و هم محتوا؛ «چرا که یافته‌های جزئی و قطعی عقل تجربی الهام و حجت الهی است، نه صرفاً محصول تلاش بشر، و همانند دلیل نقلی معتبر مایهٔ احتجاج متقابل خداوند و بندگان وی در معاد است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۸۳). از سوی دیگر، نمی‌توان گفت: تنها ساختار رسمی مقبول اسلام، نظام «جمهوری» است. شاید «فدرالیسم» در منطقه‌ای دیگر، شیوهٔ مناسب‌تری باشد. «اگر عقل جمعی و تجربی ساختار دیگری را تنها راه تأمین استقلال و آزادی یا بهترین راه آن دانست، همانند خطای اجتهاد در دلیل نقلی، فتوا عوض شده و ساختار دیگر انتخاب می‌شود» (همان).

### گذراره پنجم. پذیرش تکثر روشی و یا پلورالیسم در حوزه‌های سیاست، فرهنگ و اجتماع

«پلورالیسم» پذیرش تعددها و تکثرهاست. پلورالیسم سیاسی پذیرش دیدگاه‌های متعدد سیاسی، و به تبع آن، وجود احزاب، جمعیت‌ها و گروه‌های مختلف سیاسی است. آیت‌الله جوادی آملی با تأکید بر نبود هیچ منعی در تکثر عادات، تکثر در حوزه فرهنگی را می‌پذیرد و عادات و آداب و رسوم اقوام را امری انتخابی معرفی می‌کند؛ زیرا این‌گونه امور اعتباری است و اصراری بر حق و باطل بودن یک رویه خاص در آنها نیست. ایشان همچنین بر پذیرش تکثرگرایی در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی، با تأکید بر اشتراکات و حداقل‌ها نیز تأکید می‌کند. «اسلام کثرت‌گرایی سیاسی، اجتماعی و نظایر آن را با ضوابط خاص خود امضا یا تأسیس کرده است و زندگی مسالمت‌آمیز همه انسان‌ها را با عقاید متعدد، گرایش‌های متنوع و روش و مبس‌های مختلف امضا کرده» (همان، ج ۵، ص ۲۱۱).

البته این نکته نیز باید یادآوری شود که پلورالیسم در عرصه اعتقادات دینی به معنای «برحق بودن همه اعتقادات» به سبب اعتقاد ایشان به وجود حقیقت مطلق و صراط مستقیم مردود اعلام می‌شود.

### گذراره ششم. پذیرش عقل ابزاری در حوزه سیاسی

پذیرش عقلانیت‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و مانند آن، در درون مبانی توحیدی آیت‌الله جوادی آملی و مطلوبیت ذاتی آن به نگاه خاص عقل ابزاری در اندیشه ایشان باز می‌گردد. اگر مطابق تعریف کاپلتسون «عقل ابزاری» را قدرت و شعوری بدانیم که انسان با استفاده از آن به معاش خود سامان می‌دهد تا به زندگی دنیوی مطلوب دست یابد، و از آن رو که قدرت فناوری و حسابگری دارد، آدمی را قادر می‌سازد تا وقایع آینده را تا حدی پیش‌بینی کند (کاپلتسون، ۱۳۶۲، ص ۳۳۴)، آیت‌الله جوادی آملی هم در تعریف «عقل ابزاری» یا «معاش»، که اعم از عقل تجربی است، بر رتق و فتق امور دنیایی انسان تأکید کرده است. «عقل ابزاری یعنی: عقلی که انسان با او بتواند علوم حوزوی و دانشگاهی را فراهم بکند تا چرخ دنیا بچرخد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۲۵۵). ایشان این نحوه استفاده از عقل را نه تنها در منافات با دین ندانسته، بلکه بر آن تأکید کرده و حتی آن را در دایره دین قلمداد می‌کند. تأکید ایشان بر «فهم روشمند عقلایی»، «بنای عقلا» و «نظر کارشناسان» نشان‌دهنده این موضوع است. به عبارت دیگر، در اندیشه متفکران غربی، همچون وبر، هدف در کنش عقلانی معطوف به هدف، اهداف دنیوی صرف، همچون فناوری و صنعت است (اسمیت، ۱۳۸۷، ص ۳۳)، ولی از نگاه آیت‌الله جوادی آملی کنش عقلانی معطوف به اهداف دنیوی نبوده، عقل ابزاری، عقل مکتفی نیست، بلکه باید با وحی تکمیل شود.

### عقل مشوب به خیال (ادراکات خیالی) و اندیشه سیاسی

از نگاه آیت‌الله جوادی آملی قوه «خیال» یکی دیگر از قوای ادراکی انسان در فرایند کسب معرفت است که واسطه بین معقول و محسوس بوده و دو وظیفه اصلی برعهده دارد:

الف - معقول نمودن محسوس: «خیال» خزانهٔ صور محسوس است. در کسب معرفت از طریق حس، تا زمانی شناخت جریان دارد که ارتباط حس با شیء خارجی برقرار باشد. شناخت ماندگار زمانی محقق می‌شود که با قطع ارتباط، هنوز قدرت بر شناخت آن شیء باقی باشد. قوه‌ای که پس از غیبت محسوس، صورت محسوس را نگاه‌داری و برای نفس انسان قابل شناخت می‌کند قوهٔ «خیال» است. صورت خیالی همان صورت محسوس بدون حضور ماده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۳۹۷). عقل در مرتبهٔ خیال، چه با انتزاع - که طریقهٔ مشاء است - و چه با انشا - که رأی حکمت متعالیه است - روند کسب معرفت را ادامه می‌دهد.

ب - محسوس نمودن معقول: وظیفهٔ دیگر قوهٔ خیال صورت‌گری معقولات برای انسان است. حقایق کلی، که توسط عقل ادراک می‌شود، توسط خیال به صورت‌های گوناگون ساخته و پرداخته می‌شود تا قابل فهم گردد. موضوع تعبیر رؤیا نیز گواهی بر این حقیقت است که نفس ناطقهٔ انسانی حقایقی را از عالم عقل ادراک نموده و به کمک قوهٔ خیال، آنها را به صورت‌هایی متناسب تصویرسازی نموده است:

قرآن کریم کتابی ساده و کم‌عمق نیست که معارفش در همان ظواهر اولیهٔ خود خلاصه شود، بلکه عبارات‌های او مثل‌هایی است که باید با عبور از آنها، به مُمثل رسید؛ مانند تعبیر خواب که از راه تجزیه و تحلیل ظاهری رؤیا نمی‌توان به حقیقت آن رسید و نیاز به معبری دارد که رؤیا را پُل و معبر رسیدن به حقیقت قرار دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۲۰).

از اعتبار بخشیدن به عقل در مرتبهٔ خیال، گزاره‌های سیاسی ذیل قابل استنتاج است:

### یکم. عدم تحقق دانش سیاسی در صورت نبود قوه خیال در انسان

همان‌گونه که ذکر شد، ادراک در اندیشهٔ آیت‌الله جوادی آملی به صورت فرایند است و در صورت حذف خیال، ادراک محقق نخواهد شد. علاوه بر این، بخشی از شناخت‌های انسان در عرصهٔ سیاسی، در حوزهٔ تجرد خیالی است. عقل می‌تواند از طریق خیال، این صور محسوس سیاسی دارای تجرد خیالی یا برزخی را با تجریدی دوباره، به معقولات سیاسی تبدیل کند. بدین‌روی صور سیاسی موجود در خزانهٔ خیال نقش مهمی در استنتاج گزاره‌های قابل اعتماد سیاسی عقل برهانی خواهند داشت، و اگر قوهٔ خیال قادر به حفظ این صور سیاسی نبود، دخالت عقل در استنتاج گزاره‌ها مقدور نمی‌شد و دانش سیاسی نیز شکل نمی‌گرفت. عقل، که در حین این عمل گاهی «متخیله» هم نامیده می‌شود، به کمک خیال، حد وسط را در برهان احضار می‌کند و با این کار، کمک بزرگی به حصول نتیجه از مقدمات برهان می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۳۹۹). حقایق سیاسی دریافت شده از عالم عقل نیز برای فهم و درک، باید به کمک خیال صورت‌گری شوند تا برای خود فرد دریافت‌کننده و دیگران برهانی گردند. به عبارت دیگر، حقایق سیاسی باید از دالان خیال گذر کنند تا محسوس شوند.

## دوم. نقص شناخت، اندیشه و نظام سیاسی در حوزه عقل مشوب به خیال

معرفتی که بناست در همه عرصه‌ها و از جمله دانش سیاسی نصیب انسان شود تنها در حوزه عقل برهانی قابل پذیرش است، و دانش و نظام سیاسی مبتنی بر عقل مشوب به خیال یافته‌های نادرست و غیر قابل اعتماد را به انسان عرضه می‌نماید.

«عقل مشوب به خیال» چیست؟ عقلی است که نتواند حقایق کلی را بدون دخالت صور جزئی یا معانی جزئی درک کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۶). چنین عقلی نمی‌تواند از طریق خیال به گزاره‌های برهانی در امور سیاسی برسد و در همان حد توقف می‌کند. معارف نادرست منجر به تفسیر نادرست از سیاست و حکومت و به تبع آن، منجر به شکل‌گیری سازمان‌ها و نهادهای سیاسی نادرست و به عبارت دیگر، عمل نادرست سیاسی خواهد شد که نتایج نامطلوبی به بار خواهد آورد. نظام سیاسی مبتنی بر تخیلات سیاسی نظام مطلوب سیاسی نیست و منجر به حصول سعادت سیاسی نخواهد شد؛ مانند اینکه حاکمان دینی بخواهند افراد جامعه دین را با تحمیل بپذیرند، در حالی که از منظر دین، مسئولان حکومتی موظفند شرایطی فراهم کنند که مردم به شکلی منطقی، خردمندانه و به شیوه‌ای مشفقانه و محبت‌آمیز به سوی تدبیر روی آورند و نه از طریق اجبار و تحمیل (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۳) و یا اینکه به سبب اقدامات فریب‌کارانه سیاسی، که از سوی سیاست‌مداران در مقاطع تاریخی اجرا گردیده است، سیاست را مخالف دین بدانیم و یا دین را از سیاست جدا فرض کنیم.

## سوم. آموزش و ارتقای سطح سیاسی جامعه از طریق خیال

پرسی که در اینجا مطرح می‌شود چگونگی قرار گرفتن حقایق سیاسی در اختیار مردم است تا به رشد سطح فهم و معرفت آنها در همه ابعاد منجر گردد، با توجه به اینکه بیشتر مردم در حد عقل مشوب به خیال هستند. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است: بسیاری از مردم در اندیشه‌ها در حد ظن زندگی می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۳۰۱) و به یقین و علم قطعی دسترسی ندارند. از این رو، خطابات به مشرکان حجاز و آل فرعون در قرآن، نشان می‌دهد که معارف معقول الهی باید تا سطح محسوس تنزل کند تا توسط این دسته از مردم ادراک شود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۶۷۶).

به همین دلیل، کسی که معارف سیاسی عقلانی را در قالب حقایق کلی از عالم غیب فرا می‌گیرد، قوای وهمی و خیالی‌اش، که تحت سیطره عقل اوست «به ترسیم معانی و تمثیل صوری که حاکی از آن دریافت‌ها باشد، مشغول می‌شوند... حاصل این همکاری... تفهیم و تبیین حقایق در تعابیری بلیغ و فصیح است، به گونه‌ای که دیگرانی که از آن قوه قدسیه بی‌بهره‌اند و با استعانت از حس» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۹۷) آن را ادراک کنند. روشن است که خیال به عنوان قوه واسطه، نقش بارزی در تعلیم و آموزش خواهد داشت؛ زیرا اندیشه بیشتر مردم در حد تجرد خیالی است.

## چهارم. عدم صلاحیت مختال در تصدی رهبری و یا کارگزاری سیاسی جامعه

به عقیده آیت‌الله جوادی آملی انسانی که در فرایند کسب معرفت، تا سرحدّ خیالی متوقف شود، هرگز از ثبات برخوردار نیست و با تغییر شناخت وهمی و خیالی، که در معرض زوال است، دگرگون می‌گردد. «مختال» که عاقل بالقوه و متخیل بالفعل است، اعتقاداتش بر اساس عقل برهانی نیست و تنها با خیال زنده است و گاهی آن‌قدر در خیال‌پردازی‌هایش قوی می‌شود که نه تنها عقل او به فعلیت نمی‌رسد، بلکه آن عقل بالقوه را هم گویا از بین می‌برد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۶۰۵). چنین فردی امکان رسیدن به معرفت درست را نخواهد داشت. بدین‌روی، نه لیاقت رهبری جامعه را دارد و نه حتی کارگزاری بخش‌هایی از آن را می‌توان بر عهده او قرار داد؛ زیرا خیال‌باف نه با جان و مال به دیگران خدمت می‌کند و نه با موقعیت و مقام خود.

نکته پایانی قابل ذکر آن که قوه خیال می‌تواند موجب تأثیرات فراوانی از لحاظ اجتماعی و سیاسی بر مردم شود؛ زیرا بیشتر مردم جامعه در سرحدّ وهم و خیال هستند. اشتباه در فهم درست، که ممکن است از طرف هریک از افراد و گروه‌های سیاسی باشد، می‌تواند سبب بروز اختلافات بنیان‌کن و نابودی نظام سیاسی جامعه شود. تغییر نظام سیاسی جامعه، فروپاشی قانون‌های استحکام سیاسی جامعه و میل به افسانه‌سرایی به‌جای حقیقت‌گرایی سیاسی از جمله تأثیرات سوئی است که می‌تواند در این حوزه بر فرد و جامعه سیاسی وارد شود.

## عقل تجریدی برهانی و معرفت سیاسی

برخلاف نظر بسیاری از مکاتب و نظامات - به اصطلاح - دموکراتیک، که آموزه‌های دین را فاقد عقلانیت برای مواجهه با دنیای متغیّر امروز می‌دانند، در نظر آیت‌الله جوادی آملی عقل قوی‌ترین ابزار و حجت باطنی خداوند بر بندگان است که انسان با آن بر خدا هم در مقام فعل احتجاج می‌کند. برای انسان‌های غیر معصوم برترین وسیله شناخت و کسب معرفت «برهان عقلی» است و تمام روش‌های حسی، تجربی و حتی کشف و شهود عرفانی نیز باید به تأیید عقل برسند تا به عنوان یک شناخت معتبر تلقی شود. در نظر معظم‌له، عقل در معرفت دینی، هم نقش مفتاح یا ابزاری و هم نقش مصباح یا منبعی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۲). حقانیت قرآن به واسطه عقل اثبات می‌شود و یکی از روش‌های تفسیر قرآن، تفسیر «قرآن به عقل» است (همان، ص ۱۶۹). عقول تجربی و متخیله هر کدام قادر به ترسیم قسمتی از دایره معرفت هستند و توانایی تکمیل همه خانه‌های این جدول را ندارند. از این‌رو، پای عقل تجریدی به میان می‌آید.

عقل تجریدی قوه‌ای است که در استنتاج نتیجه از مقدمات، در براهین نظری خود را نشان می‌دهد و علت‌پدیداری فلسفه و کلام عقل تجریدی است، که هم شامل عقل نظری و هم عملی است (همان، ص ۳۹۰). چنین عقلی مصون از گزند قیاس اصولی و تمثیل منطقی بوده و مبرای از آسیب مغالطه‌های گوناگونی است که با دخالت وهم یا خیال پدید می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۶۱). از تأثیرات پذیرش عقل تجریدی به عنوان یک منبع معرفت‌شناسی در اندیشه و نظام سیاسی، می‌توان به نمونه‌های ذیل اشاره کرد:

## ۱- محال بودن صورت‌بندی و سامان‌یافتن اندیشهٔ سیاسی

در صورتی که منکر عقل تجریدی به عنوان یک منبع اصیل معرفت شویم، دیگر هیچ اندیشهٔ سیاسی در جهان شکل نخواهد گرفت؛ زیرا طبق قواعد منطقی، حس و تجربه فقط موجد صور، اعم از صور سیاسی و غیر آن در نفس هستند، و تصدیق و ادراک با همکاری قوهٔ خیال برعهدهٔ عقل تجریدی است. اگر عقل تجریدی نتواند با اخذ صور، کلیات معقول را استنتاج کند، هیچ اندیشهٔ سیاسی، که مجموعه‌ای از تصدیق‌های سیاسی است، قابل شکل‌گیری نخواهد بود. از سوی دیگر، اگر عقل قادر به ادراک کلیات و صورت‌گری آنها توسط خیال و عرضهٔ آنها در قالب حس نباشد، معانی معقول در لباس الفاظ در نیامده، علوم سیاسی نضج نمی‌گیرد؛ زیرا در صورت قصور عقل، همهٔ راه‌ها برای دلالت الفاظ بر معانی مسدود خواهد بود.

## ۲- عقل تجریدی؛ راهبر جامعه به سمت مدنیت و قانون

در نظر آیت‌الله جوادی آملی انسان در مرحلهٔ طبیعت خود، مستثمر و یا مستخدم بالطبع و تابع شهوات و غرایز است، و چون فطرتاً طالب کمال است، دوست دارد همه چیز را در جهت رسیدن به منافع شخصی، به تسخیر خود دریاورد. از سوی دیگر، مسیر پیشرفت انسان به کمال، از متن جامعه می‌گذرد و او ناچار به زندگی مدنی است و انسان منفرد قادر به کسب بسیاری از کمالات نخواهد بود. ترقی انسان به مرحلهٔ مدنیت و پی‌روی از نظم، قاعده و قانون، از طریق آموزش و رشد عقلی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۳۹۰). معرفت عقلی است که سبب حرکت تکاملی جامعه به سمت تمدن می‌شود.

البته ذکر این نکته لازم است که در اندیشهٔ معظم‌له، عقل تجریدی فردی و جمعی اگرچه قادر است به بسیاری از احکام سیاسی نائل شود، ولی از یک نقص ذاتی رنج می‌برد. در نتیجه، نظام سیاسی سامان یافته بر مبنای اندیشه‌های سیاسی او هم نقص دارد و ممکن است با مشکلات جدی، و در صورت تشکیل هم با نابودی مواجه شود. بدین‌روی، ایشان معتقد به تکمیل این اندیشه‌ها با منبع معرفتی وحی است. صاحب این معرفت برتر و قوهٔ عاقلهٔ قوی‌تر باید متکفل تعلیم جامعه باشد تا مدنیت حقیقی شکل بگیرد و سیر کمال سیاسی و اجتماعی کامل شود. اینجاست که حضور خلیفه‌الله در جامعه به عنوان منبع علم و متکفل این تعلیم و رشد عقلانی مردم در همهٔ جهات و ابعاد، اهمیت یافته، به عنوان یک اصل خلل‌ناپذیر در عرصهٔ تعلیم و تربیت سیاسی و اجتماعی قلمداد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۴۵۳).

## ۳- کافی نبودن عقل برای تحقق سعادت سیاسی

عقل تجریدی اگرچه برای تحقق سعادت سیاسی لازم است، ولی بدون عقل تجربی از ادراک امور جزئی مبتنی بر حس و تجربه عاجز است. از سوی دیگر، به سبب نقص ذاتی، محتاج وحی است. در نتیجه، قادر به تأمین کمال

سیاسی جامعه نیست. بنابراین، با همه اهمیتیتی که در اندیشه *آیت‌الله جوادی آملی* به عقل تجریدی داده می‌شود، به عنوان فصل‌الخطاب شناخت سیاسی و اجتماعی معرفی نمی‌گردد:

عقل هرچه پیشرفت کند، یک پایه حجت است، نه همه آن. عقل اصول و خطوط کلی زندگی انسان‌ها را تأمین می‌کند، ولی امور جزئی و شخصی انسان بر عهده وحی و نبوت است و امور کلی تا مصداق‌های عینی نیابند قابل اجرا نیستند، گذشته از آنکه بسیاری از معارف برین و مشاهد والای معرفتی و شهودی بدون رهنمود وحی میسور کسی نیست (همان).

#### ۴- عقل تجریدی و منطقه‌الفراغ سیاسی

پیش از این نیز گفته شد که احکام قطعی عقل در قلمرو احکام دین نیز قرار دارد و در مقابل آن نیست. برخلاف بسیاری از مکاتب، که دین را در نظرات سیاسی متصلب و فاقد انعطاف لازم برای پذیرش دستاوردهای قطعی علوم معرفی می‌کنند، در نظر *آیت‌الله جوادی آملی* دایره حضور عقل در موضوعات گوناگونی سیاسی، که نه تنها هیچ مانع دینی هم ندارند، بلکه بر آن تأکید هم می‌شود، فوق‌العاده وسیع است. ایشان حوزه‌های سیاسی مختلف را، که فارغ از الزامات متون نقلی دین است، منطقه‌الفراغ سیاسی معرفی می‌کند. در نظر ایشان در این حوزه، عقل تجریدی جمعی و فردی نقش بارزی می‌یابد که نمونه بارز آن بحث «مشارکت سیاسی» است.

مردم به آسانی می‌توانند در حکومتی که براساس این دین اداره می‌شود، نقش ایفا کنند. منطقه مذکور شامل همه اموری است که دلایل نقلی دین، ممنوعیت یا التزام خاصی را در آن ارائه نکرده است که مردم می‌توانند براساس آن، با تکیه بر برهان عقلی یا تجارب و ثوق آور در تعیین بسیاری از مسائل دولتی و حکومتی نقش بیافرینند (*جوادی آملی*، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۱۹).

#### ۵- تکلیف سیاسی بر مبنای حق سیاسی

عقل تجریدی عهده‌دار فلسفه و کلام سیاسی است. یکی از گزاره‌های کلامی موضوع «جبر و اختیار» است که به‌ویژه تأثیر زیادی بر سیاست دارد؛ زیرا سیاست عرصه تصمیم‌گیری و آزادی انتخاب، هم برای فرمان‌بران و هم برای فرمان‌روایان است؛ انتخابی که بدون نفی اجبار در عالم آفرینش و اثبات اختیار بی‌معنا می‌نماید. استخراج تکلیف سیاسی بر مبنای حق سیاسی و نه تکلیف به عنوان یک اجبار، از ویژگی‌های فلسفه سیاسی *آیت‌الله جوادی آملی* است که البته ارتباط مستقیمی هم با بحث «آزادی سیاسی» دارد.

در نظر ایشان، آزادی به رسمیت شناخته شده در دین، آزادی و اختیار تکوینی است. انسان در قلمرو تکوین یا هست‌ها، می‌تواند مؤمن یا کافر، مطیع یا عاصی باشد، ولی در منطقه تشریح یا بابدها حتماً باید مؤمن و مطیع باشد و تکالیفی بر عهده اوست و آزاد مطلق نیست؛ زیرا آزادی مطلق در هیچ نظام عقلانی پذیرفته نخواهد بود. تکلیف انسان نیز بر مبنای حقی است که برای هدایت شدن و رسیدن به کمال دارد. اگر هم منظور از «آزادی» پذیرش



احکام قطعی عقل فارغ از الزامات نقلی در همه حوزه‌هاست، نه تنها مشکلی با حوزه تشریح ندارد، بلکه در نظریه عقل آیت‌الله جوادی آملی، خود بخشی از تشریحات است.

قبول و پذیرش دین «باید» است و از این حیث، در زمره تکالیف قرار می‌گیرد؛ اما تکالیفی که بازگشت آن به حق است. انسان حق تکامل و تعالی دارد و طریق استیقای این حق، در قبول دین و تعالیم آسمانی آن نهفته است. پس دین‌داری حق مسلم انسانی است. او می‌تواند از این حق مسلم خود چشم‌پوشی کند و یا آن را استیفا نماید؛ یعنی می‌تواند دین‌دار باشد یا بی‌دین؛ اما بی‌دینی حق نیست. به همین جهت، ثمره این دو اعتقاد و عملکرد یکسان نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۱۷۹).

## ۶- ضرورت تقدم دانش بر قدرت سیاسی

از دیگر مباحث کلامی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی که می‌توان گزاره‌ای سیاسی از آن استنتاج نمود، موضوع تقدم اسماء‌الله بر همدیگر است. به اعتقاد ایشان، حکمت الهی بر بسیاری از اسماء فعلی خداوند، تقدم و بلکه حکومت دارد. به عبارت دیگر، صفات خداوند سبحان یکسره بر مبنای علم و حکمت است و هر آنچه در ساحت اوصاف الهی اعمال می‌شود، چون تحت امامت «علم» و «حکمت» اوست، هم عالمانه است و هم حکیمانه. قدرت خداوند برخاسته از علم و حکمت اوست و تحت امامت علم و حکمت او عمل می‌کند، گرچه به لحاظ مصداق خارجی عین یکدیگرند؛ یعنی هر چه علم الهی به مصلحت آن تعلق گیرد، قدرت خدا طبق آن اعمال می‌شود و همین حقیقت از مبانی نظام احسن به شمار می‌رود. این ویژگی در خلیفه الهی نیز ظهور دارد. از این مسئله کلامی می‌توان سه موضوع برداشت کرد:

۱- هرچه قدرت به منبع معرفتی بالاتری متصل باشد، معرفت او در همه ابعاد، اعم از بعد سیاسی و غیر آن کامل‌تر بوده و از نقایص ذاتی سایر منابع معرفتی مبراست. بدین روی، دارنده چنین معرفتی در تمام ابعاد، حق تقدم دارد. این تقدم به حوزه سیاست نیز تعمیم یافته و به برتری پیام‌آوران الهی در حوزه رهبری جامعه و کسب قدرت و ولایت سیاسی منتهی می‌شود. به عبارت دیگر، ولایت اقتداری است که بر مبنای معرفت از طرف خداوند اعطا می‌شود. بدین روی، پاسخ پرسش قدیمی «چه کسی باید حکومت کند؟» در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی بر اساس نوع دست‌رسی فرد به منبع معرفتی مشخص می‌گردد. حاکم کسی است که به منبع معرفتی بالاتر دسترسی دارد. جانشینی امام و ولی فقیه نیز بر همین اساس تبیین می‌شود. امام فقط جانشین دنیایی پیامبر نیست، بلکه جانشین معرفتی اوست. امام آگاه‌ترین فرد به معارف و حیاتی تجلی یافته بر پیامبر است و به همین دلیل، امام، خلیفه رسول‌الله است.

۲- قدرت سیاسی برحق لزوماً باید بر بنیان معرفت سیاسی بر حق یا عقل برهانی استوار و امر سیاسی بر حق نیز بر همان مبنا باشد. در این صورت است که امور سیاسی مورد تأیید کامل عقل برهانی هستند و در غیر این صورت، اطاعت از صاحب قدرت امر معقولی نیست، مگر اینکه پای ارجحیت دیگری همچون ناگزیری از حکومت

به میان بیاید، و عقل به ضرورت داشتن چنین قدرتی فتوا دهد و نه مشروعیت کامل آن. این مطلب بسیار فراتر از نیاز قدرت به معرفت برای مشروع‌سازی است که توسط برخی از اندیشمندان مطرح شده است.

۳- قدرت سیاسی بدون پشتوانه معرفت برهانی، نه تنها قادر به تحقق مدینه فاضله انسانی نیست، بلکه هرگاه انسان در این زمینه، مظهر خدای سبحان باشد و تمام صفات انسانی و به دنبال آن تمدن انسانی نیز بر مبنای علم و حکمت او استوار گردد، مدینه فاضله محقق خواهد شد، و در غیر این صورت، فجایع عظیمی در همه عرصه‌های سیاسی و اجتماعی رخ خواهد داد.

هر آنچه امروز با همت مستکبران جهانی در قالب سلاح‌های کشتار جمعی، تجهیزات هسته‌ای، زرادخانه‌های شیمیایی و میکروبی و طرح و برنامه‌های بلندمدت برای نابودی وسیع نسل بشر در زمین و دریا و هوا و اخیراً در فضا صورت می‌پذیرد، ناشی از همین وارونگی خطرناک در ساحت قدرت و علم بشر است که از دانش، فناوری و گستره علوم مختلف در تحکیم پایه‌های قدرت سود برده می‌شود و به جای آنکه علم حکومت کند و قدرت را تحت سیطره خود درآورد، زیر امامت قدرت درآمده و محکوم آن گشته است. نتیجه این امر، آن است که اگر قدرتمندان ستمگر برای تحکیم سلطه شیطنی خود لازم ببینند، شهرها و تأسیسات اقتصادی و ثروت‌های ملی دیگران را به کمک علم، هدف قرار می‌دهند و در کوتاه‌ترین زمان، هزاران انسان بی‌گناه را به خاکستر تبدیل می‌کنند... علم همچنان با توسعه شگفت‌آورش تحت اسارت قدرت به پیش می‌تازد و زمینه نابودی‌های بیشتری را فراهم می‌آورد؛ زیرا هر کس و هر چیزی که محکوم قدرت شد، باید با تمام ظرفیت به تأمین خواسته‌های قدرت‌مداران پردازد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۸۱).

### جمع‌بندی و نتیجه

اندیشه سیاسی آیت‌الله جوادی آملی مبتنی بر برهان منطقی است. از دیدگاه ایشان، معارف سه‌گانه برهانی «عقل تجربی»، «عقل مشوب به خیال یا متخیله»، و «عقل تجریدی» جزو احکام دین و هر کدام در جای خود معتبرند و رسیدن به مراتب بالا به معنای حذف هیچ‌یک از مراتب پایین‌تر نیست، اگرچه سلطان همه معارف، معارف وحیانی است که بدون آن سایر شناخت‌ها نیز به همان اندازه که از وحی دور باشند، دچار نقص معرفتی هستند.

در معرفت سیاسی نیز چنین قاعده‌ای صادق است. معرفت سیاسی متکی صرف بر عقل تجربی نازل‌ترین مرتبه معرفت سیاسی است که در نهایت، به دنبال اهداف حسی و مادی در سیاست و یا به عبارت دیگر، ظواهر امور سیاسی است. معرفت خیالی صرف نیز، که در یک رتبه بالاتر از معرفت حسی است، به پای شناخت سیاسی عقلی نخواهد رسید و بدون اقتدای به عقل در حوزه سیاست، معارف نادرستی به دست می‌دهد. این دو نوع معرفت اگر در خدمت عقل قرار بگیرند و منجر به معرفت عقلی برهانی شوند خود یکی از منابع دین در کشف احکام سیاسی خواهند بود؛ یعنی حکم عقل برهانی در عرصه سیاست، حکم دین در این عرصه خواهد بود. کامل‌ترین شکل معرفت سیاسی نیز معرفت سیاسی وحیانی است که گره‌های کور عقل را در ترسیم جزئیات نامشکوف سیاسی

خواهد گشود. این معرفت برتر سیاسی نه همتراز با سایر منابع معرفت، بلکه به عنوان مکمل آنها در کسب شناخت توصیف می‌شود و به این طریق، جایگاه هر کدام از منابع شناخت، میزان توانایی و کاربرد آن در عرصه سیاست محفوظ می‌ماند. فقه سیاسی جوادی به سبب نگاه منعطف به عقل تجربی و شرایط زمان و مکان، توانایی زیادی در پاسخ‌گویی به نیازهای زمان یافته و از جمود شکلی و لفظی در حکومت و سیاست و گرایش به نسخه‌های خشونت‌بار از اسلام نجات یافته و چهره‌ای معتدل و عقلانی از اسلام به نمایش گذاشته است. محور مدینه فاضله، جامعه متمدن و نظام سیاسی جوادی، رهبری سیاسی انسان کامل است که با بهره‌گیری از قدرت بی‌نظیر منابع معرفتی خود، به ویژه عقل بالمستفاد، متصل به عقل فعال گردیده، و کاستی‌های سایر منابع را برطرف می‌سازد.

## منابع

- اسمیت، فیلیپ، ۱۳۸۷، *درآمدی بر نظریه فرهنگی*، ترجمه حسن پویان، چ دوم، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *دین‌شناسی*، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *بنیان مرصوص امام خمینی (ع)*، چ هشتم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، چ دوم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *حماسه و عرفان*، چ هشتم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *معرفت‌شناسی در قرآن*، چ سوم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *هدایت در قرآن*، چ دوم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *سرچشمه اندیشه*، ج ۳، چ پنجم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، «تبیین آیت‌الله جوادی آملی از سیاست حکمت متعالیه»، *پگاه حوزه*، ش ۲۱۶، ص ۴-۶.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *نسبت دین و دنیا*، چ پنجم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *تحریر تمهید القواعد*، ج ۳، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *تفسیر تسنیم*، ج ۱۱، چ دوم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، «حکمت صدرایی و سیاست متعالیه در نشستی با حضرت آیت‌الله جوادی آملی» (۱)، *پگاه حوزه*، ش ۳۴۷، ص ۶-۹.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *تفسیر تسنیم*، ج ۱، چ هشتم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *اسلام و محیط زیست*، چ پنجم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *ادب فنای مقربان*، ج ۴، چ سوم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *حق و تکلیف در اسلام*، چ سوم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *شریعت در آینه معرفت*، چ پنجم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *تفسیر تسنیم*، ج ۱۲، چ دوم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *زن در آینه جمال و جلال الهی*، چ نوزدهم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *قران در قرآن*، چ هشتم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *ادب فنای مقربان*، ج ۶، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، «تبیین برخی از مطالب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی»، *اسرا*، ش ۲، ص ۱۷-۴۰.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چ چهارم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *تفسیر تسنیم*، ج ۵، چ پنجم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *تفسیر تسنیم*، ج ۱۰، چ سوم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *انتظار بشر از دین*، چ ششم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *تفسیر تسنیم*، ج ۶، چ هشتم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *جامعه در قرآن*، چ سوم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *تفسیر انسان به انسان*، چ پنجم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *ادب فنای مقربان*، ج ۱، چ هفتم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *ولایت فقیه*، چ نهم، قم، نشر اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *تفسیر تسنیم*، ج ۱۸، چ دوم، قم، نشر اسرا.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، تفسیر تسنیم، ج ۳، چ پنجم، قم، نشر اسرا.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، تفسیر تسنیم، ج ۲۱، قم، نشر اسرا.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، «سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه»، *حکمت اسرا*، ش ۷، ص ۷-۱۸.

حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۷، معرفت‌شناسی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

حقیقت، سیدصادق، ۱۳۸۵، روش‌شناسی علوم سیاسی، قم، دانشگاه مفید.

طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۳، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

قادری، حاتم و بستانی، احمد، ۱۳۸۶، «مقام تخیل در فلسفه سیاسی اسلامی ایرانی؛ مطالعه موردی فارابی»، *علوم سیاسی*، ش ۱،

ص ۹۱-۱۱۷.

کاپلتسون، فردریک، ۱۳۶۲، فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، سروش.

لازی، جان، ۱۳۶۲، درآمدی تاریخی بر فلسفه علم، ترجمه علی پایا، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.



## تحلیل ماهیت عدالت بر مبنای حق فطری

محمدتقی کریمی / دانشجوی دکتری فلسفه سیاسی اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ mtkarimi56@gmail.com

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

دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۰۶ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۱/۲۷

### چکیده

تبیین‌های متعددی از مفهوم «عدالت» بر پایه «برابری»، «استحقاق» و یا «حق» توسط نظریه‌پردازان ارائه شده است. در تلقی از عدالت به مثابه «حق» نیز برداشت‌هایی از سوی نظریه‌پردازان از عدالت به مثابه «حق طبیعی» یا «حق قراردادی» ارائه شده است. هر یک از این نظریه‌ها در برداشت از ماهیت عدالت و ارائه راه کارهای تحقق آن در جامعه، مسیرهای مختلفی را طی کرده است. نظریه «عدالت مبتنی بر حق فطری» با ارائه یک تلقی عام از «عدالت» ناظر به اساسی‌ترین و مهم‌ترین نیازها و حقوق انسانی، از گستردگی و جامعیت بیشتری نسبت به نظریه‌های رقیب برخوردار است. بر اساس این نظریه، حق در پایه‌ای‌ترین و اساسی‌ترین حالت، نه طبیعی و نه قراردادی، بلکه امری فطری و ذاتی است. توجه به ویژگی‌های حق فطری، برداشتی از عدالت که دربرگیرنده همه نیازهای اساسی و حقوق ثابت بشری بوده و از این‌رو مورد توافق و رضایت همه جوامع بشری و در همه عصرها و نسل‌ها است، ارائه می‌دهد.

**کلیدواژه‌ها:** عدالت، برابری، استحقاق، حق طبیعی، حق قراردادی، حق فطری.

«عدالت» یکی از پیچیده‌ترین مفاهیم مرتبط با زندگی فردی و اجتماعی انسان به‌شمار می‌آید. کاربرد این مفهوم در حوزه‌های گوناگون کلامی، فقهی و فلسفی، از کاربرد آن به عنوان یکی از صفات فعل خداوند تا وصف افعال ارادی انسان، اعم از فردی و اجتماعی و نیز تحقق عدالت در حوزه‌های گوناگون زندگی اجتماعی، از جمله ابعاد اقتصادی، سیاسی و نظایر آن، موجب پیچیدگی تبیین این مفهوم شده است. از این‌رو، بررسی این مفهوم دامنه گسترده‌ای از علوم و دانش‌ها را شامل شده و تعاریف متعددی از آن ارائه گردیده است. از جمله مباحث مطرح در بحث عدالت‌شناسی، که تأثیر مستقیمی بر برداشت‌های مختلف از «عدالت» داشته و غفلت از آن بسیاری ابهامات را ایجاد کرده، مسئله شناخت ماهیت عدالت و ریشه مفهومی آن و نسبت بین مفاهیم و کاربردهای آن است. درک محتوای عدالت و تبیین الزامات و بایدها و نبایدهای مترتب بر آن مستلزم شناخت ریشه و منشأ انتزاع عدالت و به عبارت دیگر، درک صحیح آن چیزی است که عدالت موضوع و صفت برای آن قرار می‌گیرد. علاوه بر این، درک صحیح از محتوای عدالت نیازمند در اختیار داشتن معیاری به منظور سنجش و ارزیابی میزان عادلانه بودن و ناعادلانه بودن موضوعات عدالت بوده، بررسی مفهوم عدالت از زوایای مذکور را ضروری می‌سازد. این مقاله در پی یافتن معیاری ثابت برای تبیین ماهیت عدالت بر پایه برداشتی اسلامی از این مفهوم است. برای دستیابی به این مهم، ابتدا به تبیین ماهیت و منشأ انتزاع عدالت و مراتب آن پرداخته و ضمن بررسی و ارزیابی برداشت‌های مختلف از مفهوم عدالت، نظریه عدالت مبتنی بر حق فطری را تبیین می‌کند.

### مفهوم‌شناسی «عدالت»

بررسی مفهوم عدالت، مانند هر مفهوم دیگر، در دو سطح مطرح نظر قرار می‌گیرد: مرحله اول مرحله شناخت تصویری عدالت و مرحله دوم شناخت تصدیقی آن به لحاظ شناخت احکام و الزاماتی است که بر این مفهوم مترتب می‌گردد. اولین مرتبه در شناخت تصویری عدالت، شناخت حقیقت و ماهیت آن است. درک حقیقت عدالت نیازمند تصور آن به عنوان یک مفهوم و ریشه‌یابی چگونگی درک آن و تمایز آن با سایر مفاهیم هم‌سنخ است.

در این زمینه، در یک تقسیم‌بندی، مفاهیم به سه دسته کلی مفاهیم «ماهوی»، «منطقی» و «فلسفی» تقسیم‌بندی می‌شوند. «مفاهیم ماهوی» مفاهیمی هستند مانند «انسان»، «حیوان» و نظایر اینها که دارای مابازای خارجی هستند و بر مصادیق محسوس قابلیت انطباق دارند. «مفاهیم منطقی» به مفاهیم ذهنی اطلاق می‌شود که بیانگر رابطه بین مفاهیم و صورت‌های ذهنی هستند. این دسته از مفاهیم دارای مابازای ذهنی بوده، در خارج از ذهن مصداق عینی ندارند. «مفاهیم فلسفی» به آن دسته از مفاهیم گفته می‌شود که از نوع رابطه بین امور عینی و خارجی به‌دست می‌آیند. بر اساس این تقسیم، عدالت از جنس مفاهیم فلسفی است؛ به این معنا که عدالت امری عینی و خارجی در جهان محسوسات و طبیعت و نیز یک مفهوم ذهنی صرف برآمده از ادراکات ذهنی کلی نیست، بلکه عدالت به عنوان وصفی برای رابطه بین افعال ارادی ادراک می‌شود. به عبارت دیگر، خصوصیت مفاهیم



فلسفی، در مقابل مفاهیم ماهوی و منطقی، انتزاعی بودن آنهاست. در این تلقی، عدالت یک ماهیت خارجی و واقعیت عینی و ماهوی نیست، بلکه عنوانی است که - مثلاً - از «موضع‌گیری صحیح» یا «بجا انجام دادن کار و رعایت حقوق دیگران» انتزاع شده (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۵) و به «وضع الشيء فی موضعه» یا «اعطاء کل ذی حق حقه» که برداشت‌های کلی و صوری از مفهوم «عدالت» هستند، تعریف می‌شود.

توضیح آنکه برداشت‌های مختلف از ماهیت «عدالت»، به سبب تفاوت در تلقی‌های فوق بوده و در نهایت، موجب اختلاف در برداشت از اصول و قواعد مترتب بر عدالت شده است. برای مثال، برخی دیدگاه‌ها، که معتقد به نوعی عینیت برای مفاهیم اخلاقی و از جمله «عدالت» هستند، ماهیت عدالت را در تطابق و تبعیت از قوانین موجود قلمداد نموده و برای مثال، در پاسخ به این سؤال که «عادل کیست؟» انسان عادل را انسان تابع قوانین مدنی یا قانون طبیعی می‌دانند (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۷۰-۱۷۱). اما دیدگاه‌های غیرطبیعی، اعم از دیدگاه‌های ذهنی‌گرای غربی و یا دیدگاه‌های عرفانی خاص، نظیر بودیسم، صرفاً به بعد متافیزیکی عدالت اکتفا کرده، در پاسخ به سؤال «عادل کیست؟» تبعیت از قانون اخلاقی را ملاک توصیف انسان به عدالت قلمداد می‌کنند (کنت - اسپونویل، ۱۳۸۸، ص ۸۹).

در خصوص پاسخ اول، این اشکال اساسی وارد است که قانونی که از سوی انسان و بر اساس قرارداد و توافق وضع شده، اعم از قانون مدنی یا قانون طبیعی، می‌تواند قانون عادلانه یا ظالمانه باشد و صرف انطباق با قانون طبیعی منجر به عادلانه بودن آن نمی‌شود. همچنین در خصوص قانون اخلاقی نیز اگرچه عدالت را از یک امر اعتباری و قراردادی صرف خارج نموده، به عنوان یک ارزش انسانی معرفی می‌کند، اما این پرسش مطرح می‌شود که کدام مبنای اخلاقی؟ برای مثال، کانت بر اساس مبنای اخلاقی خویش، به ضرورت مطلق «حذف مجازات مرگ برای تمام آدم‌کش‌ها» رسیده است (همان، ص ۹۱). این نگرش اخلاقی به دلیل تفسیر صرفاً ذهنی و فارغ از واقعیت به مفاهیم اخلاقی به وجود آمده و نگاه او به عدالت نیز امری ذهنی و ایدئالیستی است. بنابراین، خود اخلاق نیاز به مبنا دارد و نمی‌تواند ملاک قطعی بر عادل بودن یک انسان باشد. در نتیجه، در جست‌وجوی انسان عادل با بهره‌گیری از قوانین خود انسان‌ها، اعم از قوانین طبیعی یا ذهنی، یک ملاک قطعی به دست نخواهد آمد.

در مقابل این دو دیدگاه، نگاهی است که برای مفاهیم ارزشی و اخلاقی، و از جمله عدالت، معتقد به نوعی رابطه با واقعیت نفس‌الامری است. در این دیدگاه، عدالت از جنس مفاهیم فلسفی است. ویژگی فلسفی بودن مفهوم «عدل» به معنای سلیقه‌ای بودن و نسبی بودن آن و فقدان ارتباط آن با واقعیت نیست، بلکه منظور آن است که انسان‌ها از نسبت بین افعال اختیاری خویش با اهداف و غایات زندگی، مفهومی را انتزاع می‌کنند. از این نظر، مفهوم «عدالت» با مفاهیمی همچون «زیبایی» که صرفاً از نوعی احساس خوشایند نسبت به اموری عینی انتزاع می‌شوند، یا مفاهیمی مانند مالکیت و زوجیت، که ارتباطی با غایات و اهداف زندگی ندارند، متفاوت است.

## منشأ انتزاع عدالت

یکی از مباحث مرتبط با بحث «عدالت»، که در تعیین معیار و تبیین محتوای عدالت تأثیر مستقیم دارد، شناخت آن چیزی است که عدالت وصف آن قرار می‌گیرد. جست‌وجو در موضوع عدالت و چستی آن متوقف بر روشن شدن این امر است که «عدالت وصف چه چیزی است؟» در بحث از عدالت، گاهی از قانون عادلانه سخن به میان می‌آید و گاهی از نهادهای عادلانه. هرکدام از این نگاه‌ها آثار و تبعات خاصی را متوجه بحث «عدالت» می‌کند که در جای خود قابل توجه است. این مسئله زمانی که تقسیمات عدالت و بحث از رابطه بین عدالت فردی و عدالت اجتماعی و به‌طور خاص، عدالت توزیعی مطرح می‌شود، بیشتر خودنمایی می‌کند؛ زیرا زمانی که بحث عدالت اجتماعی به عنوان یک بحث مستقل مطرح می‌شود، به نظر می‌رسد این بحث مستقل از مباحث عدالت اخلاقی در حوزه اخلاق فردی است و در نهایت، رأی به نبود ارتباط بین این دو حوزه از عدالت‌پژوهی داده می‌شود. این در حالی است که بر اساس تلقی صحیح از «عدالت»، یکی از مهم‌ترین وظایف حکومت در جهت گسترش عدل، تربیت انسان‌های عادل، به مثابه اعضای جامعه سیاسی عادل، و بسط عدالت اخلاقی در فضای جامعه، به عنوان شرط لازم و پیش شرط تحقق عدالت در صحنه سیاسی و اجتماعی است.

با نگاهی دقیق به مفهوم «عدالت»، روشن می‌شود که عدالت یک مفهوم ارزشی و ناظر به فعل اختیاری انسان است. 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 به مثابه یک ارزش فردی، اختلافی وجود نداشته باشد. اما چنانچه به این نکته کلیدی توجه شود که عدالت اساساً یک ارزش انسانی است که در حوزه‌های گوناگون نمود می‌یابد، این اشتباه اساسی رفع می‌شود و کسی که به لحاظ فردی معتقد به ضرورت عدالت می‌شود، ناچار به پذیرش ارزشمندی آن در حوزه اجتماع به عنوان بخشی از عمل ارادی انسان نیز خواهد بود. در نتیجه، بحث از قانون عادلانه و یا نهادهای عادلانه فرع بر وجود انسان عادل در جامعه است و در بررسی الزامات عدالت، بحث از الزامات رفتاری عدالت در حوزه عمل سیاسی شهروندان و حاکمان و کارگزاران مقدم بر بررسی الزامات ساختاری و نهادی و قانونی عدالت خواهد بود.

## مراتب عدالت

کلی بودن مفهوم «عدالت» مقتضای عمومیت و شمول آن نسبت به همه افعال ارادی است. از همین‌روست که عدالت گاهی در خصوص افعال ارادی خداوند و به عنوان وصفی از صفات افعالی وی ارزیابی می‌گردد، و گاهی به‌عنوان وصف افعال ارادی انسان در حوزه‌های فردی و اجتماعی از آن استفاده می‌شود. در ارتباط با افعال ارادی انسان، عدالت در اصل، به‌عنوان یک ارزش انسانی و در ارتباط با عمل ارادی وی مطرح می‌گردد. عمل ارادی انسان، رفتارهای فردی و اجتماعی و عمل در قالب نهادهای سیاسی و اجتماعی را شامل می‌شود و بررسی کارایی این مفهوم در سطوح و لایه‌های متفاوت قابل بررسی است. ترتب معنایی «عدالت» ناظر به افعال ارادی و در

بالاترین سطح آن، فعل ارادی الهی، و در سطوح پایین‌تر، در خصوص فعل اختیاری انسان، به‌عنوان خلیفه خداوند بر روی زمین و تبلور اسما و صفات وی و تنها موجودی که خداوند اراده و اختیار را در وی به ودیعه نهاده، مبین حقیقت عدالت است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۱۰۷).

امام خمینی علیه السلام این رابطه را این‌گونه بیان می‌کند:

بدان که عدالت عبارت است از: حدّ وسط بین افراط و تفریط. و آن از امّهات فضایل اخلاقیه است، بلکه عدالت مطلقه تمام فضایل باطنیه و ظاهریه و روحیه و قلبیه و نفسیه و جسمیه است؛ زیرا که عدل مطلق، مستقیم به همه معنی است، چه در مظهریت اسماء و صفات و تحقّق به آن، که استقامت مطلقه است، و مختص به انسان کامل است... و جور در این مقام، غلبه قهر بر لطف یا لطف بر قهر است. و به عبارت دیگر، مظهریت از اسماء جلال یا مظهریت از اسماء جمال است... و چه در جلوه معارف الهیه و جلّوات توحید در قلب اهل معرفت، که عدالت در آن عبارت است از: عدم احتیاج از حق به خلق، و از خلق به حق. و به عبارت اخری، رؤیت وحدت در کثرت، و کثرت در وحدت... و چه در عقاید و حقایق ایمانیه باشد، که عدالت در آن عبارت است از: ادراک حقایق وجودیه علی ما هی علیه از غایه القصوای کمال اسمائی تا منتهی النهایه رجوع مظاهر به ظواهر، که حقیقت معاد است. و چه در اخلاق نفسانیه، که اعتدال قوای ثلاثه است؛ یعنی، قوه شهویه و غضبیه و شیطانیه (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۷-۱۴۸).

اگرچه امام خمینی علیه السلام در این بیان، به چگونگی استمرار عدل در حوزه زندگی اجتماعی انسان نپرداخته، لیکن توجه به این نکته که زندگی اجتماعی انسان نیز همچون زندگی فردی در راستای تبلور اسما و صفات الهی است، قابل تعمیم به این حوزه نیز می‌گردد.

از سوی دیگر، مباحث مطرح در خصوص ضرورت یا عدم ضرورت عدالت، بیشتر ناظر به ابعاد اجتماعی عدالت و اجرای آن در حوزه‌های گوناگون اجتماعی است، و در خصوص ضرورت رعایت عدالت توسط افراد جامعه در حوزه خصوصی و فردی مخالفت جدی وجود ندارد، بلکه مراعات عدالت توسط افراد همواره ستایش و تحسین می‌شود. این در حالی است که تحقّق عدالت در صحنه اجتماع، همواره محل بحث بوده و در خصوص جایگاه و اهمیت و ضرورت آن، نظریات متعددی ارائه گردیده است. اما در نگاه صحیح به عدالت، به مثابه یک ارزش ذاتی انسانی، تقسیمات عدالت ناظر به تقسیم حوزه‌های بحث و به سبب تعیین حد و مرزهای آن بوده و به هیچ عنوان، ناظر به تفکیک مفهومی بین این دسته از کاربردهای عدالت نیست.

بنابراین، در این نگرش، پذیرش رابطه طولی بین عالم تکوین و عالم تشریح، و در نتیجه، ارتباط ماهوی بین عدالت تکوینی و تشریحی، به معنای عمل مطابق با شریعت و التزام به احکام تشریحی الهی است. در این معنا، عدالت به مثابه یک ارزش ذاتی همواره از ارزش یکسان برخوردار بوده و پذیرش آن در حوزه‌های فردی به معنای ارزشمندی آن در حوزه ساختارهای اجتماعی و اصالت آن در ردیابی زندگی اجتماعی منطبق با اصول عقلانیت

است. اثبات این امر به لحاظ مفهومی، نیازمند برداشتی صحیح از عدالت و برخورداری از معیاری صحیح در تحلیل این مفهوم است.

## معیار عدالت

پذیرش اصل «عدالت به مثابه یک ارزش و هنجار»، اعم از ارزش فردی و ارزش اجتماعی، نیازمند امکان قضاوت در خصوص تحقق آن است. قضاوت در خصوص عادلانه بودن یک عمل یا رفتار نیز در گرو وجود معیاری برای این سنجش است. از این رو، سؤالاتی از این دست، ما را به دیدگاه‌های مطرح در این حوزه رهنمون می‌شود: کدام دسته از افعال را می‌توان متصف به صفت «عدالت» کرد؟ جامعه عادلانه چه جامعه‌ای است؟ دولت عادلانه کدام دولت است؟ و به عبارت دیگر، معیار عدالت چیست و وجه مخصص افعال عادلانه کجاست؟

در این خصوص، برخی عدالت را به معنای عمل بر اساس برابری دانسته، تحقق برابری را مساوی با تحقق عدالت در نظر گرفته‌اند. گروهی دیگر آن را بر اساس رفتار مبتنی بر استحقاق‌ها، لیاقت‌ها و شایستگی‌ها ارزیابی کرده‌اند و رفتار منطبق با استحقاق افراد و عمل بر اساس آن را به معنای رعایت عدالت داشته‌اند. دسته‌ای دیگر از نظریات نیز حق را محور و اساس عدالت قرار داده است. از آن رو که بررسی همه دیدگاه‌های وارد شده بر اساس این نظریات و نقد و ارزیابی آنها از حوصله این نوشتار بیرون است، تنها برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌های مرتبط با هر یک از محورهای مزبور بررسی می‌گردد:

## الف) برابری و مساوات

عدالت مبتنی بر برابری و مساوات بیشتر در رویکردهای مارکسیستی شکل گرفته و سپس در آن بازنگری و متحول شد. در تلقی ابتدایی از عدالت به مثابه برابری، استدلال بر محور اشتراک همه انسان‌ها در زندگی اجتماعی و در نتیجه، برابری و زندگی اشتراکی در برخورداری از مواهب آن استوار شده است. در این برداشت، هر نوع نابرابری، که به سبب برخورداری از ابزار تولید و منابع اقتصادی باشد، با اصل «عدالت» در تعارض است. اشکالات وارد شده بر این مبنا، از جمله عدم امکان وقوعی چنین سطحی از برابری، علاوه بر نامعقول بودن آن، برخی نویسندگان این طیف را بر آن داشت تا از «برابری پیچیده» به جای «برابری ساده» سخن بگویند. به اعتقاد این نویسندگان:

برابری ساده و آسان، ایده‌ای بسیار نحیف است که (تقریباً) در همه نظام‌های توزیعی، در اشکال مختلف تکرار [یا ظاهر] می‌شود و برای نقد بی‌عدالتی‌های ستبر مفید خواهد بود؛ اما مطلقاً نمی‌تواند تنها معیار توزیع همه خیرات باشد. این نوع برابری بیشتر به عنوان یک عامل بازدارنده، نوعی حداقل‌گرایی انتقادی عمل می‌کند (والز، ۱۳۸۹، ص ۵۲).

در مقابل، بر اساس ایده «برابری پیچیده»، تمایزها و تفاوت‌های اجتماعی به رسمیت شناخته شده (همان) و عدالت به مثابه برابری، صرفاً به این معناست که نابرابری دستاویزی برای دولت‌ها در برخورد نابرابر با افراد قرار نگیرد. این

تلقی از عدالت به مثابه برابری، در نوع افراطی خود، هر نوع برابری واقعی (Factual equality) حتی در پایه‌ای‌ترین خصوصیات را، که خصوصیات طبیعی باشد، بر نمی‌تابد. این دیدگاه نظریه «یگانگی فطرت انسانی» را نقد و طرد کرده است. دیدگاه مزبور از قبول عام برخوردار است و «در ظاهر با دموکراسی موافقت دارد، [زیرا] به وقت خود، می‌تواند آرمان‌های بنیادین آزادی و ارزش فرد را از اساس ویران کند و زندگی را بی‌معنا و تهی سازد». این دیدگاه همچنین معتقد است: این گزاره که می‌گوید: «همه افراد برابر زاده می‌شوند»، گزاره‌ای نادرست است (هایک، ۱۳۷۴، ص ۱۳۴).

بر این اساس، عدالت به مثابه برابری، صرفاً در محدوده اعمال قدرت توسط حاکمیت و به معنای برابری همه افراد جامعه در برابر قانون است. البته این اعمال قدرت به هیچ وجه نباید در جهت یکسان‌سازی بهره‌مندی افراد جامعه در برخورداری از مواهب مادی باشد؛ زیرا حرکت در این مسیر، به معنای اعمال زور و اجبار در خلاف جهت آزادی‌های اساسی افراد جامعه و نوعی تبعیض در جامعه آزاد است (همان، ص ۱۳۶). معنای این سخن آن است که برابری ذاتاً نمی‌تواند به‌عنوان یک ارزش تلقی شود، بلکه برابری خوب، آن نوع برابری است که منجر به ظلم و تبعیض نشود. به عبارت دیگر، برابری ارزشمند برابری عادلانه است. نتیجه این دیدگاه آن است که ارزش واقعی و حقیقی، ارزش عدالت است، نه ارزش برابری. از همین‌رو، در تحلیل نهایی برخی از این نویسندگان، «عدالت توزیعی»، به معنای «تلاش برای تحقق برابری در بهره‌مندی از منافع اجتماعی»، تلاشی بی‌ارزش بوده و «عدالت» به این معنا، امری فاقد ارزش و وجهت اجتماعی قلمداد گردیده است (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۳۶۶).

## ب) استحقاق

در مقابل این دیدگاه، برخی نویسندگان معیار تشخیص عدل را در استحقاق‌ها و شایستگی‌های اجتماعی جست‌وجو کرده‌اند. تعریف «عدالت» به «استحقاق» (Entitlement) به این معناست که:

مجازات تنها در صورتی مجاز است که فرد مجازات شونده مستحق باشد، نه بدین علت که او یا جامعه با این مجازات اصلاح می‌شوند یا بدین علت که در نتیجه اعمال مجازات امنیت و آسایش همه ما بیشتر می‌شوند. ممکن است اینها پیامدهای مطلوب اعمال مجازات باشند، اما دلیل اعمال مجازات نیستند (هاسپرس، ۱۳۷۹، ص ۶۳۰-۶۳۴).

این دیدگاه برخلاف دیدگاه مساوات‌طلبی، بر اصل «تمایز» بنا نهاده شده است. بر اساس این دیدگاه، همه اعضای جامعه سیاسی، متناسب با توانایی‌ها و استعدادهای کاملاً فردی خویش، از یک سلسله شایستگی‌ها یا ناشایستگی‌ها برخوردارند و دستیابی آنها به منافع یا ضررهای اجتماعی ناشی از این لیاقت‌ها و بی‌لیاقتی‌ها در نهایت، منجر به تحقق عدالت در سطح جامعه خواهد شد (کیکس، ۱۳۹۲، ص ۱۹۲).

از پیش‌فرض‌های اساسی این دیدگاه، تأکید بر عنصر «اختیار» در انسان به عنوان اصلی‌ترین عامل شکل‌دهنده واقعیت‌های اجتماعی است. از این‌رو، این دسته از نویسندگان عمدتاً با عنوان «اختیارگرا» یا «آزادی‌خواه»

(Libertarian) شناخته می‌شوند. در این نگاه، برای جامعه و اجتماع، به سبب عدم برخورداری از اراده و اختیار، هیچ سطحی از حقیقت و واقعیت نمی‌توان در نظر گرفت، بلکه تنها عامل مؤثر در صحنه اجتماع، تک‌تک افراد مختار هستند که آزادانه در شکل‌دهی مناسبات اجتماعی و سامان‌بخشی به زندگی خویش بر مبنای توافق و رضایت اقدام می‌کنند. تأکید بر عنصر «اختیار» موجب شده است تا هر عامل محدودکننده اختیار انسان در صحنه اجتماع عنصری نامطلوب تلقی شود که عملکرد آن باید محدود گردد. از این‌رو، دولت حداقلی (Minimal State) بهترین و کامل‌ترین نوع دولت در مسیر تحقق عدالت است (نوزیک، ۱۳۷۴، ص ۱۷۵).

در «عدالت استحقاقی»، مبنای تعیین استحقاق‌ها در یک فرایند تاریخی و به‌دور از هرگونه پیش‌داوری یا الگوی خاصی از زندگی خوب شکل می‌گیرد. نگاه فرایندی به عدالت برگرفته از یک الگوی معرفت‌شناختی است. همچنان‌که دست‌یابی به صدق معرفتی با استفاده از ابزار صحیح شناخت و طی مسیر صحیح آن امکان‌پذیر است، دست‌یابی به تصویری صحیح از عدالت نیز از طریق طی مراحل سه‌گانه «اکتساب صحیح»، «انتقال صحیح» و «تصحیح انحرافات از عدالت» به دست می‌آید. در این رویکرد، عادلانه بودن یا نبودن یک رفتار، به جای آنکه با توجه به یک غایت و هدف یا الگوی از پیش تعیین شده شکل گیرد، مبتنی بر اراده آزاد افراد و متناسب با توافقات و قراردادهای آنها در اکتساب، انتقال و تصحیح نقل و انتقالات مالی شکل می‌گیرد (همان، ص ۱۸۱-۱۸۴). در نتیجه، بهره‌مندی یا عدم بهره‌مندی افراد از مواهب اجتماعی و اقتصادی پیامد رفتارهای ارادی آنهاست و کسی نمی‌تواند دیگران را مجبور به حمایت از طبقات محروم کند و - مثلاً - دولت با اتخاذ سیاست‌های حمایتی و تأمین اجتماعی، نسبت به محرومیت‌زدایی از طریق مالیات‌ها و اموال ثروتمندان اقدام نماید.

آنچه در این دیدگاه از اهمیت برخوردار است، مسئله آزادی‌های فردی است و عدالت امری ثانوی و اصولاً غیرضروری به شمار می‌آید. این دیدگاه به نوعی، بازگشت به نگاه‌های کلاسیک لیبرال، و به‌طور خاص، دیدگاه‌های جان لاک در خصوص حقوق مالکیت است (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۳۲۱)؛ دیدگاهی که به سبب آن، در طول قرن‌ها، اندیشه «عدالت» در فضای لیبرالیسم به حاشیه رانده شده و به سبب تعارض با اصل اساسی «آزادی انسان»، مجال خودنمایی و ابراز وجود پیدا نکرده بود. ولی با مطرح شدن بحث «عدالت» در فضای لیبرالیسم و تلاش‌های افرادی مثل جان رالز برای احیای آن در یک قرن اخیر، اگرچه این دیدگاه نیز به نوعی بر تقدّم حق آزادی بر همه حقوق و خیرات انسانی تأکید دارد، لیکن دیدگاه «اختیارگرا» همین میزان توجه به حقوق اجتماعی انسان‌ها و توجه به مسئله عدالت را به سبب تنافی با اصل «اختیار و آزادی انسان»، برناتافته و به مخالفت اساسی با آن برخاسته است. در نتیجه این نوع نگاه به عدالت، عملاً موضوع آن در جامعه امری غیر لازم و بی‌ارزش تلقی شده است.

### ج) حق

سومین دیدگاه در معیار عدل، ابتدای آن بر «حق» است. «حق» برخلاف مساوات و استحقاق، از گستردگی و ابعاد و سطوح متفاوتی برخوردار است. به همین سبب، قضاوت در خصوص معیار بودن آن برای عدالت مشکل می‌شود.

یکی از مشکلات بررسی حق به مثابه معیاری برای عدالت، تصویری صحیح از مبنای حق است. در این زمینه، مبنای حق طبیعی، حق قراردادی و حق فطری قابل طرح است. بررسی هر یک از این سه دیدگاه، به مثابه معیاری برای سنجش عدالت، به سبب تمایز در تلقی از عدالت، از اهمیت برخوردار است.

#### د) حق طبیعی

دیدگاه «حقوق طبیعی» معتقد به وجود قوانین و اصول کلی حاکم بر آن در طبیعت انسان است. انسان‌ها در جهت سامان‌بخشی به زندگی اجتماعی خویش، باید به کشف این قوانین و استخراج آنها از هستی و تدوین قوانین حاکم بر جامعه اقدام کنند. دیدگاه «حقوق طبیعی» دارای سابقه‌ای طولانی در میان فلاسفه سیاسی است و از دوران یونان باستان تا دوران مدرن با قرائت‌های مختلف استمرار دارد.

هابز، از معتقدان به حقوق طبیعی در دوران مدرن، معتقد است: انسان‌ها ذاتاً نسبت به هر چیزی حق دارند (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱) و در این حق، همه با یکدیگر برابرند. از منظر وی، اولین و اساسی‌ترین حق، که عقل آن را کشف می‌کند، «حق آزادی» است. وی بر همین مبنا، قوانین نه‌گانه طبیعی را استخراج می‌کند که قانون سوم آن «قانون عدالت» است. بر اساس این قانون، انسان‌ها موظف‌اند نسبت به قراردادهای و پیمان‌های خویش و نیز حقوقی که به منظور حفظ امنیت و جان و مال خویش وضع کرده‌اند، پایبند باشند (همان، ص ۱۷۰).

هابز نظریه «قرارداد اجتماعی» خویش را بر این اصل کلی طبیعی بنا نهاده و آن را معیاری برای صحت یا عدم صحت قراردادهای می‌داند. از این رو، عدالت در نزد هابز، تابع اموری همچون مالکیت و حکومت است. عدالت زمانی معنا می‌یابد که انسان‌ها در نتیجه قرارداد، اقتدار یک حکومت مقتدر را بپذیرند و مالکیت بر اموال و دارایی‌ها درون حاکمیت تثبیت شود. در چنین فضایی، تبعیت از قوانین حاکم بر جامعه، که از سوی دولت مقتدر ارائه می‌شود، و به رسمیت شناختن حق مالکیت دیگران موجب تحقق عدالت در جامعه خواهد شد.

#### ه) حق قراردادی

«حق قراردادی» یا «حق وضعی» اگرچه دارای قدمتی طولانی بوده و قرائت‌های مختلفی از آن ارائه شده است، ناظر به اینکه: واضع قوانین چه کسی است؟ و آیا جعل‌کننده قوانین، خداوند است یا مردم و یا هر دو؟ امروزه به مدد نظریه «قرارداد اجتماعی» که توسط هابز و پس از وی لاک و روسو بسط یافت، تفسیری خاص از این حق مقبولیت گسترده یافته است. قرارداد اجتماعی هابز ریشه در «قانون طبیعی» داشته و التزام به تعهدات اجتماعی و قوانین حاکم بر آن، بر این قانون طبیعی مبتنی است. در مقابل، «حق قراردادی» به این معناست که آنچه در صحنه اجتماع و در میان اعضای جامعه سیاسی بر آن توافق و قرارداد می‌شود، از اصالت برخوردار بوده و این بر اصل دیگری مبتنی نیست. نگاه قراردادی، در جست‌وجوی مبنای حقوق اجتماعی، به جای جست‌وجو در هر عامل بیرونی، اعم از طبیعی یا ماورای طبیعی، مبنای حقوق انسان را در ماهیت خود وی جست‌وجو می‌کند.

(Subjectivism). در این نگاه، ویژگی‌های اساسی انسان عبارت است از: برخورداری از حق آزادی، برابری و همچنین عاقل و خیرخواه بودن (کیکس، ۱۳۹۲، ص ۲۳۲).

تقریرهای مختلفی از عدالت بر مبنای حقوق قراردادی ارائه گردیده که در اینجا به یکی از مهم‌ترین این نظریه‌ها اشاره می‌کنیم. بر اساس این تقریر، اصل «سودمندی» به عنوان یک اصل کلی، که همه انسان‌ها بر آن توافق دارند، به عنوان یک خیر عام برای جامعه مطرح می‌شود. این اصل تأمین‌کننده حقوق همه شهروندان جامعه است. اصل مزبور مبنای سنجش ارزش‌ها در جامعه بوده و بر همین مبنای عدالت از آن نظر برای جامعه ارزشمند است که می‌تواند تأمین‌کننده منافع جامعه و حافظ آن باشد (هیوم، ۱۳۸۸، ص ۳۳). از آن‌رو که سودمندی در یک رابطه تعاملی بین افراد در درون جامعه معنا می‌یابد، عرف و رضایت عمومی مبنای اساسی شکل‌دهی به مفهوم «عدالت» در جامعه تلقی می‌گردد. از این‌رو، عدالت زمانی معنا پیدا می‌کند که حافظ منافع عمومی مشترک در بین همه اعضای جامعه باشد (همان، ص ۱۷۱). به عبارت دیگر، عدالت در این نگاه، یک ارزش و هنجار طبیعی (Natural Virtue)، و در نتیجه، دائمی و ابدی نیست، بلکه به عنوان یک ارزش صناعی (Artificial Virtue) یا قراردادی شناخته می‌شود که در داورى انسان‌ها به خاطر تأمین منافع و سود ارزیابی می‌گردد. از این‌رو، عدالت دارای ارزش مطلق نیست، بلکه در شرایط خاصی، عمدتاً در ارتباط با حق مالکیت و در جهت حفظ این حق اساسی برای انسان، به عنوان یک فضیلت و ارزش شناخته می‌شود (واعظی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵). به عبارت دیگر، عدالت در این مبنای، دارای ارزش کارکردی و نسبی است که در شرایط خاصی معنا پیدا می‌کند.

از سوی دیگر، برخی دیدگاه‌های مبتنی بر قرارداد، با نفی هرگونه الگوی خیر عام به عنوان غایت جامعه سیاسی و تقدّم آن بر حق، به سبب تنافی با اصول اساسی لیبرالیسم، از جمله اصل «آزادی انسان»، بر خود حقوق، به عنوان اصل اساسی در تعیین خط مشی‌ها و راه‌کارهای دست‌یابی به اصول عدالت معتقد شده‌اند. براساس این دیدگاه، انسان‌های آزاد و عاقل زمانی که در شرایط بی‌طرفی و منصفانه قرار گرفته و در آن نسبت به منافع و امکانات خویش در جامعه در پس یک پرده جهل و بی‌خبری قرار داشته باشند، اصولی از عدالت را طرح‌ریزی می‌کنند که منصفانه‌ترین و عادلانه‌ترین اصول است (رالز، ۱۳۸۷، ص ۲۲۰). منصفانه بودن این وضعیت بدان روست که همه افراد حاضر در این وضعیت، نسبت به حقوق و منافع خویش در جامعه بی‌خبرند. در نتیجه، از آن‌رو که احتمال برخوردارى یا عدم برخوردارى از منافع در شرایط واقعی برای آنها به یک میزان محتمل است، سعی می‌کنند شرایطی را در نظر بگیرند که در هر دو صورت منصفانه باشد. از این‌رو، اولین اصلی که در این وضعیت طرح‌ریزی و ارائه می‌دهند، اصل «آزادی» به عنوان بالاترین و بالارزش‌ترین حق انسانی است که همه انسان‌ها به یک میزان از آن برخوردارند. دومین اصلی که در این شرایط ارائه می‌گردد ناظر به تمایز انسان‌ها در برخوردارى از حقوق است. این تمایز و تفاوت نیز باید منصفانه و معقول بوده و بیشترین سود را برای افراد کمتر بهره‌مند داشته باشد (همان، ص ۱۱۰).



در این نگاه، به دلیل متأخر بودن، تلاش شده است ضمن بهره‌مندی از ویژگی‌های مثبت نظریه‌های سابق، نقاط ضعف و اشکالات آنها را برطرف کند. از این‌رو، ضمن پذیرش نفع‌طلبی انسان و تمسک به «اصل سودمندی میانگین» (همان، ص ۲۵۲)، با طراحی پرده جهل و فرض غفلت انسان‌ها، از اشکال نامحدود بودن این ویژگی و نیز مسئله تعارض منافع و سهم‌خواهی افراد به سبب طمع‌ورزی، رهایی یابد. از سوی دیگر، از ویژگی‌های افراد حاضر در وضعیت پرده جهل، عقلانی و خردمند بودن آنهاست (همان، ص ۲۲۶). این ویژگی نیز از یک سو، ناظر به عقلانی بودن اصول عدالت است؛ و از سوی دیگر، ناظر به اشکالاتی که بر نظریه اخلاقی مبتنی بر عقل محض وارد شده است. این دیدگاه به جای تکیه بر عقل، بر انسان‌های عاقل و خردمند تأکید می‌ورزد تا از اشکال ذهنی، شهودی و غیر واقعی بودن مصون باشد.

بر اساس این دیدگاه، حق بر هر تلقی از خیر مقدم است. منظور از «حق» مجموعه «قواعدی است که شهروندان را قادر می‌سازد تا زندگی خود را به دلخواه خود بسازند»؛ و منظور از «خیر»، «آن چیزی است که شهروندان را در تلاش برای زندگی، منطبق با تلقی‌شان از آنچه زندگی باید باشد، هدایت می‌کند»، و منظور از «تقدم حق بر خیر» ناظر به تکلیف حکومت در تنظیم و برقراری این دسته از قواعد و اجتناب از هرگونه ارائه الگو و تلاش در جهت‌دهی زندگی اجتماعی به سمت یک خیر به عنوان تلقی عام و فراگیر است (کیکس، ۱۳۹۲، ص ۹). تقدم حق بر خیر مبتنی بر تصویری از جهات متعدد تقابل حق آزادی انسان با خیر عمومی است؛ از جمله اینکه خیر به سبب عام و مطلق بودن، تلاش می‌کند خود را بر همه گزینش‌های عقلانی تحمیل کند، در حالی که حق به مثابه آزادی در اختیار افراد بوده و اختیار گزینش را از آنها سلب نمی‌کند.

تقابل دوم حق و خیر در این است که افراد در یک جامعه تلقی‌ها و تصورات متفاوتی از خیر و سعادت خویش دارند. این درحالی است که حق امری ثابت است و همه افراد جامعه در آن اتفاق نظر دارند.

تقابل سومی که در این نگاه بین حق و خیر به آن توجه شده این است که در تبیین حق، به سبب وجود پرده جهل، حق محدودیت‌پذیر و قابل تحدید است، لیکن تصور افراد از خیر به صورت کاملاً مشهود و با وقوف کامل بوده و امکان محدود کردن آن از طریق قانون و غیر آن وجود ندارد (رالز، ۱۳۷۴، ص ۸۱-۸۳). در نتیجه، نظریه عدالت بر اساس حق آزادی و برآمده از توافق» در شرایط بی‌طرفی تعریف و تبیین شده است.

## و) حق فطری

نظریات برآمده از برابری، استحقاق و یا حقوق طبیعی و قراردادی، همگی از یک ویژگی مشترک برخوردارند و آن فقدان جامعیت در نگاه به انسان و ابعاد وجودی وی؛ کاستی‌های معرفتی حاصل از تمسک نجستن به وحی در دست‌یابی به ماهیت و محتوای عدالت؛ و نیز محدودیت نگاه به جهان هستی است که منجر به نگاه‌های محدود در زمینه عدالت شده است. در مقابل دیدگاه‌های فوق، دیدگاه «حق فطری» نظریه‌ای از عدالت ارائه می‌کند که بر مفهومی ثابت از «حق» استوار است. ویژگی این نظریه نگاه جامع به ابعاد وجودی انسان و نیز امکان بهره‌مندی از

منع وحی در کنار حس و عقل، به عنوان منبع معرفتی قابل اعتماد و فراهم آوردن مفهومی از عدالت مبتنی بر حقوق فطری است که اساسی‌ترین حقوق انسان به‌شمار می‌آید.

تبیین معنای «حق فطری» مستلزم بررسی دقیق مفهوم «حق» است. در جست‌وجوی معنای صحیح حق، این اصطلاح در معانی متعددی به‌کار رفته است. در یک معنای عام، اصطلاح «حق» به معنای امر ثابت و مطابقت واقعیت با حقیقت است (مصطفوی، ۱۳۳۰، ج ۲، ص ۳۰۵). این مفهوم در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی به معنای متفاوتی به‌کار رفته است و منشأ حق را «اختصاص» در ملکیت اشیا (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱) یا «سلطه» انسان بر دارایی‌ها (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۴-۲۵) و یا «مجاز بودن» (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۱۵۸) برای تصرف و انجام عمل یا ترک آن دانسته‌اند. بنابر تعریف اخیر، «حق داشتن» به معنای «مجاز بودن نسبت به انجام عمل و رفتاری خاص»، به سبب انطباق کلام یا رفتارهای فردی و اجتماعی انسان‌ها با حقیقت و واقعیت است که با تعبیر «کلام حق» و «عمل حق» از آن یاد می‌شود. از آن‌رو که واقعیت امری ثابت و غیر قابل تغییر است، وصف «مجاز بودن» و محدوده آن نیز امری ثابت و غیر متغیر بوده، و وابسته به توافق و خواست انسان و یا غرایض و امیال طبیعی وی نیست.

به گفته شهید مطهری:

«حق» ثابت است و قابل تغییر نیست؛ مثل دین است که اعم از اینکه مدیون بدهد یا ندهد، او ثابت است. لہذا، فرمود: و الحقّ القدیم لا یبطله شیء. اما «عدل» اعطا و رساندن حق است به ذی حق؛ نظیر کاری که خون می‌کند و غذا را به همه بدن می‌رساند به شکل عادلانه. در اینجا، طبیعی است؛ یعنی طبیعی است که - مثلاً - فلان قسمت بدن احتیاج به غذا دارد و به‌طور طبیعی هم عادلانه اجرا می‌شود؛ و اما در اجتماع حق طبیعی است؛ ولی عدالت و اجرا ارادی و اختیاری. پس عدالت مرحله اجرایی حق است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۲۱۶).

نظریه «حق فطری» بر یک مبنای انسان‌شناختی مبتنی است. بر اساس این دیدگاه، نفس انسان دارای مراتب گوناگون کمال و نقص بوده و از دو بعد کمال طلب فطری و نقص‌پذیر طبیعی برخوردار است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۷-۸). هر کدام از مراتب نفس انسانی دارای اقتضانات، نیازها و توانایی‌های خاص خود است. نظریه «حق فطری» به حقوقی نظر دارد که منشأ آنها شأنی از شئون نفس انسان بوده که در ارتباط با خلقت انسان و مبدأ خلقت وی است. از این‌رو، با حقوق طبیعی، که در یک سطح با برخی خصوصیات و تمایلات انسانی مرتبط می‌شود، متمایز است. شأن طبیعی نفس انسان، که متکفل تأمین نیازهای مادی و طبیعی وی است، به مقتضای نیازهای طبیعی و غریزی متغیر و متحوّل شده و بایدها و نبایدهای خاصی را درخواست می‌کند. لیکن شأن فطری انسان به مقتضای کمال جویی و کمال‌طلبی، بایدها و نبایدهای ثابت و مشترکی برای همه انسان‌ها ارائه می‌کند؛ زیرا مقصد و کمال همه انسان‌ها مشترک و یکسان است. از این‌رو، برخلاف نیازهای طبیعی، که در ارتباط با شرایط محیطی، طبیعی و غریزی انسان‌ها متغیر است و نمی‌توان از آن قوانین ثابت و یکسانی استخراج نمود، شأن فطری انسان‌ها همواره یکسان بوده و قوانین و بایدها و نبایدهای یکسان و ثابتی را اقتضا می‌کند.

بحث از عدالت مبتنی بر حق فطری، مستلزم پاسخ به پرسش از چیستی این حقوق است؛ زیرا صرف تعریف «عدالت» به «رساندن حق به ذی حق» تصویری روشن از عدالت ارائه نمی‌دهد. بر اساس این نگاه، انسان به مقتضای فطرت، از برخی حقوق ثابت و غیر قابل تغییر برخوردار است. از اساسی‌ترین حقوقی که همه انسان‌ها از آن برخوردارند، می‌توان از «حق حیات» «حق کرامت» و «حق آزادی‌های اساسی» نام برد (جعفری، ۱۳۶۹، ص ۳۳۱). درک این حقوق به مثابه اصلی‌ترین و اساسی‌ترین حقوق انسانی از طریق نوعی شهود و ادراک درونی و مراجعه انسان‌ها به درون خویش به دست می‌آید؛ به این معنا که هر انسانی به طور فطری و بدون اینکه نیاز به استدلال و برهان داشته باشد، بر ضرورت حفظ حیات و استمرار زندگی خویش، و یا حفظ کرامت خویش در درون اجتماع و همچنین حراست از آزادی‌های اساسی خویش مطالبه‌گری دارد.

این حقوق اساس همه حقوق انسان در زندگی اجتماعی بوده و سایر حقوق به نوعی بر این سه حق فطری مبتنی هستند. برای مثال «رفاه» و «امنیت» به عنوان دو حق اجتماعی برای همه انسان‌ها، مبتنی بر «حق حیات» و برآمده از آن هستند؛ زیرا حفظ حیات مبتنی بر وجود امنیت در جامعه بوده و استمرار آن و حفظ کیفیت حیات مستلزم وجود رفاه و آسایش انسان در حیات اجتماعی است؛ همچنان که حق آزادی‌های اساسی شامل آزادی عقیده، آزادی اندیشه، آزادی بیان و تبلیغ، آزادی رفتار و نیز آزادی‌های سیاسی، همچون حق مشارکت سیاسی آزادانه می‌شود. همچنین مبارزه با فساد و تبعیض و از بین بردن فقر اقتصادی و نیز فراهم ساختن رشد و تعالی معنوی جامعه در جهت دستیابی به کمال و سعادت همگانی برآمده از «حق کرامت» انسان است. این مسأله از ویژگی‌های خاص توجه به حق فطری در مقابل حق طبیعی و یا قراردادی است که علاوه بر توجه به حقوق مادی، به حقوق معنوی و نیازهای فطری انسان در کنار نیازهای مادی وی توجه می‌کند. بنابراین، هر کدام از این حقوق اساسی می‌تواند منشأ صدور اصولی کلی در جهت تحقق عدالت در صحنه اجتماع شود.

«فطری بودن» این حقوق به معنای ثابت، مطلق و غیر قابل تغییر و تحدید بودن آنهاست، مگر در جهت حفظ و حراست و تقویت نیازهای فطری انسان؛ همچنان که امروزه حقوق بین نسلی به رسمیت شناخته شده، و ایجاد محدودیت در بهره‌برداری از منابع طبیعی به منظور حفظ حقوق نسل‌های آینده به معنای امری غیر عادلانه تلقی نشده است و این دسته از محدودیت‌ها با توجه حفظ و استمرار حیات اعمال می‌گردد. همچنین قصاص و اعدام اگرچه به لحاظ ظاهری و بر مبنای حقوق طبیعی یا قراردادی، منافی با حق حیات یک انسان است، لیکن در واقع امر و بر مبنای نگاه فطری، در جهت حفظ حق زندگی واقعی برای انسانیت است. در خصوص محدودیت‌های حق مالکیت، مثل ممنوعیت ربا، سرقت و قمار نیز، از این نظر که در جهت حفظ و تقویت حق مالکیت صحیح در جامعه قرار دارد، در مسیر حفظ کرامت انسانی و برقراری روابط اقتصادی سالم در جامعه بوده، از منظر عدالت توجیه‌پذیر خواهد بود.

بر اساس مطالب فوق، به یک معنا می‌توان حق فطری را به نوعی بسط حق طبیعی دانست. دیدگاه‌های رایج حقوق طبیعی، انسان را موجودی دارای ویژگی‌های طبیعی و ذاتی می‌دانند و حقوقی که برای وی تصویر می‌کنند برآورنده نیازهای غریزی وی است. اما نگاه به انسان به عنوان موجودی ارادی، که نیازها و کمالات وی ورای زندگی طبیعی و بخشی از آن ناظر به حیات معنوی وی است، سرشت و طبیعتی از انسان تصویر می‌کند که دارای ابعاد وسیع‌تری نسبت به زندگی طبیعی است. به این معنا، می‌توانیم حقوق طبیعی انسان را بخشی از حقوق فطری قلمداد کنیم و به نوعی بسط حقوق طبیعی معتقد شویم. با این حال، تفکیک بین حقوق «طبیعی» و «فطری» مسئله را کاملاً روشن می‌کند.

یکی از تمایزات بین حقوق فطری و حقوق طبیعی در نوع قضاوت در بهره‌مندی انسان از برخی حقوق جلوه می‌کند. برای مثال، بر مبنای حقوق طبیعی، اموری همچون پیوند اعضا، رحم اجاره‌ای و به‌طور کلی، هر نوع اهدای عضو، که موجب نجات یک انسان از مرگ می‌شود، از این نظر که تصرف در خلقت الهی بوده و با ساختار طبیعی انسان ناسازگار است، ممنوع و غیر مجاز است؛ زیرا هر انسانی به اقتضای طبیعت خویش، طول عمر معینی دارد و زمانی که این مدت به پایان رسید باید از دنیا برود. دخالت انسان و تلاش برای استمرار حیات این شخص مقابله با طبیعت و دخالت در اموری است خارج از اراده و تصرف انسان (مرقاتی و نورمحمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۵). اما بر اساس حقوق فطری، حیات و زندگی امری اساسی و فطری در وجود انسان است که هر شخصی فطرتاً آن را مطلوب می‌داند. مطلوبیت ذاتی حیات و گرایش درونی به حفظ و استمرار زندگی، به عنوان حقی خدادادی، فطری و ذاتی، نشان از اثبات حقی برای انسان‌ها در این راستا، مشروط به عدم آسیب و تصرف در زندگی و حقوق سایر انسان‌ها دارد. این نگرش به حیات با نگرش طبیعی و مادی، کاملاً متفاوت است.

ویژگی دیگر نظریه عدالت مبتنی بر حق فطری شمول و گستردگی آن نسبت به سایر مبنای، از جمله مبنای مساوات، استحقاق، نیاز، لیاقت و شایستگی است. بر اساس این تلقی از حق، استحقاق‌های افراد بر اساس نیاز آنها یا لیاقت‌ها و قابلیت‌ها بازگشت به حق دارد. زمانی یک نیاز، نیاز واقعی محسوب می‌شود که در جهت برآورده شدن یکی از حقوق اساسی یا حقوق فرعی آنها تعریف شود. در غیر این صورت، نمی‌توان ملاک ثابتی برای استحقاق‌ها و نیازهای واقعی از نیازهای کاذب ارائه نمود؛ زیرا نیازها، لیاقت‌ها و استحقاق‌ها کاملاً تحت تأثیر خواست‌ها و امیال طبیعی انسان بوده، تشخیص آن در ارتباط با عوامل مختلف، متفاوت خواهد بود. مساوات و برابری نیز چنانچه در بررسی دیدگاه‌های برآمده از آن اشاره شد، و نظریه‌پردازان این نحله به آن اذعان داشتند، هرگز به صورت مطلق و دایم توان برقراری عدالت فراگیر را ندارد، بلکه صرفاً عدالت در امور مشترک و یکسان، از جمله برابری در برخورد حاکمیت با مردم، موجه و قابل پذیرش است. این امر به معنای تفکیک بین برابری عادلانه و برابری ناعادلانه و پذیرش برابری عادلانه است. پس برابری خود نیاز به یک مبنای دیگر برای عادلانه بودن دارد. تفاوت حقوق

فطری با حقوق طبیعی در آن است که در بحث حقوق طبیعی، تمرکز بر نیازها، امیال و خواست‌های طبیعی و غریزی انسان است؛ چنان‌که در دیدگاه هابز، عمده قوانین برآمده از حق طبیعی مبتنی بر هراس و ترس از به خطر افتادن منافع و خطر جان است؛ و نیز حقوق قراردادی برآمده از عقل ابزاری، در جهت تأمین منافع طبیعی وی ارزیابی می‌شود و بخشی از نیاز انسان به عدالت را برآورده می‌کند. اما فطرت امری ثابت و مشترک در همه انسان‌هاست که به مقتضای خلقت، از آن برخوردار بوده و فارغ از عوامل بیرونی یا درونی غریزی انسان، به صدور احکام عادلانه مبادرت می‌ورزد. بنابراین، حقوق برآمده از طبیعت یا قرارداد نیز زمانی به رسمیت شناخته می‌شود که برآمده از حقوق فطری انسان و در جهت آنها باشد. در غیر این صورت، از درجه اعتبار ساقط می‌شود.

یکی دیگر از خصوصیات نظریه عدالت مبتنی بر حق فطری «تعمیم‌پذیری» آن است. امروزه مسئله تعمیم در به رسمیت شمردن تفاوت‌ها و تکثر فرهنگ‌ها و ارزش‌های جوامع گوناگون ارزیابی می‌گردد، در حالی‌که نظریه فطرت بر مشترکات بین همه انسان‌ها، اعم از اینکه در چه فرهنگ و جامعه‌ای زندگی کنند بنا نهاده شده است؛ به این معنا که هر انسانی فارغ از اینکه در چه فرهنگ و تمدنی زندگی می‌کند، بر به رسمیت شناخته شدن این سه حق اساسی اذعان دارد. حتی در فرهنگ‌هایی که برده‌داری را به رسمیت می‌شناسند، «حق آزادی» به عنوان یک اصل کلی پذیرفته شده و برده‌داری ناشی از یک استدلال خاص است که این عمل را استثنا می‌کند. همچنین در جوامعی که مجازات اعدام به رسمیت شناخته می‌شود نیز استثنا بودن آن مورد اتفاق است و هیچ‌کس جواز سلب حق حیات دیگران را به عنوان حق ثابت به رسمیت نمی‌شناسد. لیکن حقوق طبیعی یا حقوق قراردادی از چنین ظرفیتی برخوردار نیستند؛ زیرا حقوق قراردادی مبتنی بر توافق و رضایت اجتماعی، در هر جامعه‌ای متفاوت است و مبتنی بر نیازها و خواست‌های شهروندان تعیین می‌شود. حقوق طبیعی، اگرچه مدعی تعمیم است، اما این حقوق اجتماعی انسان در این دیدگاه مبتنی بر تفسیرهای متفاوت از طبیعت انسان و جایگاه وی در نظام طبیعت و ارتباطات طبیعی انسان بوده، نتایج متفاوتی به دست می‌دهد. بنابراین، توافق بر سر کلیات حقوق فطری و تمرکز بر تفاوت‌های موجود در نوع استدلال بر هر یک از این حقوق راه‌گشای مسئله «تعمیم‌پذیری اصول عدالت مبتنی بر حق فطری» است.

یکی دیگر از تمایزات عدالت مبتنی بر حق فطری با دیدگاه‌های دیگر آن است که نه تنها در تعارض با کمال و خیر عام نیست، بلکه برآمده از آن و در جهت تحقق آن خیر است. علاوه بر آن، خود حقوق نیز فارغ از غایات و خیرات، دارای ارزش ذاتی هستند؛ زیرا از یک‌سو، فارغ از اینکه خیر و سعادت واقعی انسان‌ها چیست و آیا ناشی از تلقی انسان‌ها از سعادت و خیر است یا ریشه بیرونی دارد، این حقوق قابل اثبات و مقبول همه انسان‌ها هستند. از سوی دیگر، درک صحیح از این حقوق آنها را در جهت تحقق خیر و کمال عمومی تعریف و تعیین می‌کند. بنابراین، این مسئله که ارائه تصویری از خیر به معنای تحمیل یک اراده بر سایر اراده‌ها و در نتیجه، محدودیت حق سایرین باشد، ریشه در درک روانی و شخصی نسبت به خیر و سعادت دارد. اما سعادت‌طلبی و خیرخواهی امری فطری

است. فقدان درک صحیح از تمایز بین امور روانی و فطری منجر به این تلقی شده است که خیر امری فردی و غیر قابل تعمیم است.

### جمع‌بندی و نتیجه

برداشت‌های مختلفی از ماهیت و چیستی «عدالت بر مبنای برابری، استحقاق و یا حق» از سوی اندیشمندان ارائه شده است. نظریه «عدالت مبتنی بر حق طبیعی» مهم‌ترین حقوق انسان را در نیازهای غریزی وی، از جمله حق مالکیت و امنیت و امثال آن جست‌وجو می‌کند؛ همچنان‌که نظریه «عدالت برآمده از حق قراردادی» بر حقوق وضعی مورد توافق اعضای جامعه سیاسی تأکید دارد و عدالت را در تحقق این حقوق در صحنه اجتماع پی‌جویی می‌کند. ناکارآمدی این نظریه‌ها در فقدان نگرش جامع به انسان و نبود درک از نیازهای واقعی وی و در نتیجه، عدم امکان تحقق کامل عدالت نهفته است. نظریه «عدالت مبتنی بر حق فطری» ضمن برخورداری از جامعیت نسبت به نظریه‌های سابق، نسبت به همه ابعاد وجودی انسان، اعطای ارزش ذاتی برای حقوق و واقعی دانستن بایدها و نبایدهای مترتب بر این برداشت از «عدالت» مفهومی متعالی از عدالت ترسیم می‌کند. بر اساس این نظریه، انسان موجودی است دارای ابعاد مادی و معنوی، و عدالت زمانی محقق می‌شود که همه نیازهای وی تأمین شود. بر اساس این نظریه، حق در پایه‌ای‌ترین و اساسی‌ترین سطح آن شامل حق حیات، حق کرامت انسانی و حق آزادی است. سایر حقوق سیاسی و اجتماعی انسان به نوعی در ارتباط با این سه حق معنا می‌یابد. برآورده ساختن این حقوق و در نظر گرفتن این سه حق اساسی در تأمین نیازهای انسان موجب تحقق عدالت در همه سطوح و ابعاد زندگی اجتماعی انسان می‌شود و از ظلم و اجحاف در جامعه جلوگیری می‌کند. توجه به این حقوق اساسی، همچنین به سبب فطری بودن، منجر به پذیرش همگانی و مقبولیت اصول و احکام آن خواهد شد. از این‌رو، تمرکز بر حقوق فطری نسبت به حقوق طبیعی و قراردادی و سایر برداشتها از عدالت، از جامعیت و شمول بیشتری برخوردار بوده، می‌تواند نظریه جامع‌تری نسبت به سایر نظریه‌های عدالت تلقی گردد.

- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *فلسفه حقوق بشر*، قم، مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *حق و تکلیف در اسلام*، قم، مرکز نشر اسراء.
- رالز، جان، ۱۳۳۴، «رویارویی حق با خیر»، در: *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ویراسته مایکل ساندل، ترجمه احمد تدین، تهران، علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *نظریه عدالت*، ترجمه محمدجمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی. روسو، ژان ژاک، ۱۳۷۹، *قرارداد اجتماعی: (متن و در زمینه متن)*، ترجمه مرتضی کالانتریان، تهران، آگاه.
- ساندل، مایکل، ۱۳۹۴، *عدالت: چه باید کرد؟*، ترجمه افشین خاکباز، تهران، فرهنگ نشر نو؛ آسیم.
- سن، آمارتیا کومار، ۱۳۹۱، *اندیشه عدالت*، ترجمه احمد عزیزی، تهران، نشر نی.
- سیدباقری، کاظم، ۱۳۹۳، *عدالت سیاسی*، تهران، سازمان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۰، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- فازابی، ابونصر، ۲۰۰۲م، *آراء اهل المدينة الفاضله*، با مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر، بیروت، دار المشرق.
- کنت اسپونویل، آندره، ۱۳۸۸، *رساله‌ای کوچک در باب فضیلت‌های بزرگ*، ترجمه مرتضی کالانتریان، تهران، آگاه.
- کیکس، جان، ۱۳۹۲، *علیه لیبرالیسم*، ترجمه محمدرضا طاهری، تهران، علمی و فرهنگی.
- مراقاتی، سید طه و نورمحمد نورمحمدی، ۱۳۹۵، «بررسی فقهی پیوند اعضا از دیدگاه مذاهب اسلامی»، *حبل المتین*، ش ۱۴، ص ۱۲۲-۱۳۹.
- 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.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۷، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- میل، جان استوارت، ۱۳۸۸، *فایده‌گرایی*، ترجمه و تعلیق مرتضی مردیها، تهران، نشر نی.
- نبویان، سید محمود، ۱۳۹۱، *چیستی حق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۱۳۶۴، *اخلاق ناصری*، تصحیح محتبی مینویی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.

نوزیک، رابرت، ۱۳۷۴، «محدودیت‌های اخلاقی و عدالت توزیعی»، در: *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ویراسته مایکل ساندل، ترجمه احمد تدین، تهران، علمی و فرهنگی.

واعظی، احمد، ۱۳۷۷، *جامعه دینی، جامعه مدنی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

—، ۱۳۸۸، *نقد و بررسی نظریه‌های عدالت*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

الزر، مایکل، ۱۳۸۹، *فربه و نحیف، خاستگاه هنجارهای اخلاقی*، ترجمه صادق حقیقت و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

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

هاسپرس، جان، ۱۳۷۹، *درآمدی بر تحلیل فلسفی*، ترجمه موسی اکرمی، تهران، طرح نو.

هایک، فردریش ا، ۱۳۷۴، «برابری، ارزش و شایستگی»، در: *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ویراسته مایکل ساندل، ترجمه احمد تدین، تهران، علمی و فرهنگی.

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



## بررسی و ارزیابی قاعده «سلطنت» در اثبات مشروعیت سیاسی

ghasemi\_m33@yahoo.com

محمد قاسمی / دانشجوی دکتری فلسفه سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

محمدجواد نوروزی قرانی / دانشیار گروه علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۰۲

### چکیده

نظریه «انتخاب اکثریت» به عنوان یکی از نظریه‌های کلان در مشروعیت سیاسی تلقی می‌شود. این نظریه در عین اینکه بازخوانی متفاوتی با نوع غربی خود دارد، مورد توجه و پیشنهاد برخی فقیهان شیعه قرار گرفته است. بر اساس این نظریه، در فقه سیاسی شیعه، رأی و اراده اکثریت در عصر غیبت به عنوان جزء العله یا تمام العله در مشروعیت سیاسی دخیل است. به جرئت می‌توان گفت: اصلی‌ترین مستند این نظریه، قاعده «سلطه» و یا اولویت مستفاد از این قاعده است. نظر به اهمیت این قاعده در اثبات نظریه «انتخاب اکثریت»، مقاله حاضر با رویکردی «تحلیلی - انتقادی» دلالت این قاعده را موضوع بحث قرار داده است تا نشان دهد که قاعده مذکور - به فرض آنکه سلطنت بر نفس را اثبات کند - تلازمی با حق اعطای آن به دیگری ندارد و در نتیجه، با استناد به آن، حق مردم در اعطای مشروعیت به حاکم سیاسی، قابل اثبات نخواهد بود.

**کلیدواژه‌ها:** قاعده، سلطه، مشروعیت، نظریه اکثریت، حق رأی.

در میان متکلمان و فقیهان شیعه - فی الجمله - این مطلب اجماعی است که در عصر حضور معصومان علیهم‌السلام منشأ مشروعیت حاکم سیاسی صرفاً الهی بوده و ارادهٔ مردم در آن نقشی ندارد، بلکه حتی نسبت به عصر غیبت نیز هیچ‌یک از متکلمان و فقیهان شیعه تا سدهٔ اخیر، مشروعیت حکومت را به امری غیر از ارادهٔ الهی، یعنی ارادهٔ مردم، مشروط ندانسته است. با این حال، نظریهٔ «انتخاب اکثریت» که امروزه مشهورترین نظریه در پاسخ به سؤال از مشروعیت سیاسی تلقی می‌شود - آراء سیاسی برخی از فقیهان معاصر را تحت تأثیر قرار داده و آنان را به تفکیک منشأ مشروعیت در عصر حضور و غیبت متمایل ساخته و برای عصر غیبت، حق مردم در اعطای مشروعیت سیاسی را پذیرفته‌اند (برای نمونه ر.ک: منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۰۷؛ شمس‌الدین، ۱۴۱۱ق، ص ۴۱۰؛ همو، ۱۴۱۹ق، ص ۹۷-۱۰۰ و ۲۴۱؛ مغنیه، ۱۹۷۹م، ص ۶۴-۶۸؛ سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۱۷؛ فیاض، ۱۴۲۶ق، ص ۲۴۳؛ آصفی، ۱۴۳۵ق، ص ۷۵ به بعد).

طرف داران نظریهٔ «انتخاب اکثریت» در فقه سیاسی شیعه، ادلهٔ مشروعیت الهی محض در عصر غیبت را ناکافی می‌دانند. برخی از اینان تا ۲۶ دلیل برای اثبات نظریهٔ «انتخاب اکثریت» اقامه نموده‌اند (منتظری، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۴۹۳-۵۱۲). از میان استدلال‌ات مطرح شده برای اثبات نظریهٔ مذکور، قاعدهٔ «سلطنت بر نفس» یا اولویتِ مستفاد از قاعده و دلیل «سلطنت بر مال»، یکی از اصلی‌ترین ادلهٔ نظریهٔ مذکور به شمار می‌آید. از منظر اینان، اعتبار «رضایت مردم» در مشروعیت سیاسی، یکی از مصادیق و تطبیقات قاعدهٔ «سلطنت بر نفس» است.

بر اساس تقریرهای سه‌گانهٔ قاعده «سلطنت» که در ادامه بیان خواهد شد، چنین استدلال می‌شود که انسان بر نفس خویش مسلط آفریده شده است. بنابراین، لازمهٔ پذیرش سلطنت انسان نسبت به نفس خویش این است که او را صاحب اختیار خودش بدانیم. در نتیجه، تنها او حق دارد دیگری را بر نفس خویش مسلط سازد. این حق مستلزم آن است که تعیین حاکم سیاسی به عهدهٔ خود افراد جامعه باشد؛ زیرا اعمال حاکمیت از سوی حاکم، ملازم با امر و نهی است، و این امر و نهی نوعی سلطه بر افراد جامعه تلقی می‌شود؛ بنابراین، در صورتی حاکمیت او مشروعیت می‌یابد که این سلطه از سوی افراد جامعه مقبول قرار گیرد.

از منظر طرف‌داران انتخاب اکثریت، اگرچه عمومیت استدلال فوق توسط ادلهٔ قطعی نسبت به عصر حضور معصوم مقید می‌شود، اما شمول آن برای عصر غیبت به حال خود باقی خواهد ماند. بنابراین، برای عصر غیبت یکی از ارکان مشروعیت سیاسی حاکمان جامعه، رأی و رضایت آنان خواهد بود. و چون اذن و رضایت عمومی عادتاً غیرممکن است، رأی و ارادهٔ اکثریت آنان ملاک مشروعیت قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد تلازم میان قاعدهٔ «سلطنت» و «حق اعطای مشروعیت از ناحیه مردم» با تردیدهای جدی مواجه است. بر این اساس، مقاله حاضر سعی خواهد کرد چگونگی تلازم میان قاعدهٔ «سلطنت» و «حق اعطای

مشروعیت» را به بحث گذاشته، صحت و سقم آن را ارزیابی نماید. در همین زمینه، ضمن مفهوم‌شناسی قاعده «سلطنت»، مستندات و مقدار دلالت آن، بررسی خواهد شد.

### مفهوم‌شناسی

اهل لغت «سلطه» را به معنای قدرت و توانایی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۹۵؛ طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۲۵۵) و حجت (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۹۵) معنا کرده‌اند. وقتی گفته می‌شود: سلطه علیه، یعنی: او را بر آن دیگری غلبه داد (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۹۰).

معانی لغوی یاد شده به راحتی از مفهوم قاعده «سلطه» قابل اصطیاد است. این قاعده به عنوان یک حکم شرعی کلی، یکی از قواعد مسلم فقهی محسوب می‌شود. از این قاعده، با عنوان قاعده «سلطنت» (غروی نائینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۵۵)، «تسلیط» (نراقی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۸۸)، «تسلط» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۱۰) و «سلطان» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۴، ص ۱۳۸) نیز تعبیر شده است.

متعلق قاعده سلطه، اموال شخصی و جان است. البته به نظر می‌رسد ذکر «مال» و «جان» در عبارات فقها از باب تغلیب است. بدین‌روی، چنان‌که از سوی برخی فقیهان نیز اشاره شده (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۱۶۵)، این قاعده حقوق شخصی، مانند حق خیار در بیع را نیز شامل می‌شود. بنابراین، با توجه به معنای لغوی «سلطه» و متعلق آن، مراد از «سلطنت بر مال یا جان» بدین معنا خواهد بود که صاحب مال یا جان نسبت به این دو دارای غلبه و برتری است؛ گو اینکه او اختیار جان و مال خویش را دارد و دیگران نسبت به آن حقی ندارند.

قاعده «سلطه» به لحاظ تقسیم‌بندی قواعد فقهی، ذیل قواعد خاص قرار می‌گیرد. منظور از «قواعد خاص» آن دسته از قواعد فقهی است که در تمام ابواب فقه بدان‌ها استناد نمی‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۲۶) و قاعده «سلطه» از آن نظر که در ابواب عبادی فقه بدان استناد نشده است، قاعده‌ای عام تلقی نمی‌شود، بلکه یکی از قواعد معاملات بمعنی الاعم خواهد بود.

### مستندات و تقریرات قاعده «سلطنت»

فقیهان شیعه در بحث از مستندات این قاعده، به منابع چهارگانه قرآن، سنت، اجماع و عقل استشهاد کرده‌اند (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۹). با این حال، باید توجه داشت که مستند اصلی برای این قاعده، عقل و بنای عقلاست (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۸۶؛ منتظری، ۱۴۳۱ق، ج ۲، ص ۴۹۵؛ ناصر مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۰). آنچه از سیره عملی و اعتقادی عقلا به دست می‌آید این است که همواره برای مالکیت فرد نسبت به اموالش، حریم قائل شده، تصرف در آن را بدون اجازه مالک قبیح و نامشروع می‌دانسته‌اند. این حکم عقل و سیره عقلایی نه تنها با سکوت شارع تأیید شده، بلکه با دلیل لفظی مؤکد گردیده است. در نتیجه، ادله نقلی دلیلی امضایی برای این قاعده محسوب شده، ارشاد به حکم عقل خواهند بود.

قاعده «سلطنت» از ناحیه سلطه بر مال - به عنوان یکی از مبانی نظریه «اکثریت» در فقه شیعه - چندان مورد اعتنا واقع نشده است. در واقع، استدلال به قاعده «سلطه» برای اثبات نظریه «انتخاب»، مبتنی بر تعمیم این قاعده به «سلطه بر نفس» است؛ یعنی مبتنی بر این است که قاعده مذکور را منحصر در سلطه بر اموال نکرده، تعمیم آن را به حوزه تسلط بر نفس نیز بپذیریم. بنابراین، آن دسته از فقیهانی که قائل هستند با استناد به قاعده «سلطه» می‌توان نظریه «انتخاب» را اثبات کرد، لزوماً در زمره کسانی قرار می‌گیرند که معتقدند قاعده مذکور حوزه تسلط بر نفس را نیز شامل می‌شود.

رابطه تعمیم قاعده سلطنت نسبت به جان و مال با نظریه «انتخاب اکثریت» عام و خاص مطلق است؛ زیرا اگرچه قول به نظریه «انتخاب اکثریت»، مستلزم تعمیم قاعده «سلطنت» به حوزه مال و جان است، اما عکس آن صادق نیست؛ چنان که بسیاری از فقیهان شیعه قاعده مذکور را به حوزه «تسلط بر نفس» نیز تعمیم داده‌اند (برای نمونه ر.ک: انصاری، ۱۴۲۲ق، ج ۶ ص ۲۱۶؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۳۸۱۰؛ مرتضوی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۴۹؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۲؛ آملی، ۱۳۸۰، ج ۱۱، ص ۴۳۴) و با وجود این، از قاعده مزبور برای اثبات نظریه «انتخاب اکثریت» استفاده نکرده و اساساً ذیل طرفداران نظریه «انتخاب اکثریت» نیز قرار نمی‌گیرند. حاصل آنکه برخلاف دلیل سلطنت انسان بر مال خویش، که مؤید به ادله لفظی از کتاب و سنت است، برای اثبات سلطنت انسان بر نفس خویش، دلیل لفظی معتبری بیان نشده است. با این حال، طرفداران تعمیم قاعده سلطه، به سه طریق برای اثبات تسلط انسان بر نفس خویش، استدلال کرده‌اند:

### ۱- عقلایی بودن تسلط انسان نسبت به نفس خویش

غالب فقهای که قاعده «سلطه» را به سلطه انسان بر نفس خویش تعمیم داده‌اند، به دلیل غیر لفظی - یعنی به بنای عقلا - استناد جسته‌اند (برای نمونه ر.ک: بروجردی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۱؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ص ۵۰؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۳۸۱۰). بر این اساس، مسلط بودن انسان بر نفس خویش، قبل از آنکه یک حکم و یا قاعده شرعی باشد، یک قاعده عقلاییه محسوب می‌شود.

### ۲- اولویت مستفاد از ادله نقلی

منظور از «دلیل نقلی» روایت «النَّاسُ مُسْلَطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ» است (حلی، ۱۹۸۱م، ص ۴۹۵). گفتنی است ادله نقلی دیگری که سنداً و دلالتاً تام هستند، در این زمینه وجود دارد، لکن روایت مذکور مورد استناد طرفداران نظریه انتخاب اکثریت قرار گرفته است، لذا تمرکز اصلی بحث بر همین روایت خواهد بود. این روایت علاوه بر آنکه به صورت مرسل است، در منابع حدیثی معتبر شیعه نیامده است. برای اولین بار در میان شیعه، شیخ طوسی در کتاب *الخلاص* با عبارت «رُوی» آن را نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۷۶). به هر حال، هر چند سند روایت ضعیف است، لیکن با توجه به عمل مشهور بر اساس آن، و مطابقت آن با سیره عقلا و حکم عقل و یا سایر روایاتی

که به همین مضمون هستند، واجد قوت، اعتبار و اعتماد کامل شده، به گونه‌ای که علی‌رغم ضعف روایی، از مسلمات فقهی تلقی شده است.

به لحاظ دلالتی، منطوق و معنای مستقیم روایت مذکور بیانگر آن است که انسان‌ها بر مال خویش سلطه دارند. معنای «سلطه بر مال» این است که صاحب مال حق دارد هرگونه تصرفی در مال خویش داشته باشد و دیگران حق تصرف در آن مال را ندارند، مگر با اجازه صاحب مال. جان و نفس انسان بر مال او مقدم، و از آن مهم‌تر است. بنابراین، به طریق اولی، انسان‌ها بر نفس خویش سلطه دارند (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۱۷). بر اساس این تفسیر، تسلط انسان بر نفس خویش، حکم و قاعده مستفاد از مفهوم دلیل شرعی لفظی است.

### ۳- اولویت مستفاد از قاعده «سلطه بر مال» (تناسب حکم و موضوع)

برخلاف تقریر دوم، که اولویت از مفهوم دلیل شرعی لفظی و نه حکم شرعی استنباط گردید، در تقریر سوم، اولویت از خود حکم شرعی استنباط می‌شود. بر اساس این تقریر، عقل عملی حکم می‌کند که انسان بر آن چیزی که بر اساس تلاش مشروع خود به دست آورده است، مالکیت دارد. به عبارت ساده‌تر، عقل مؤید به دلیل شرعی، حکم می‌کند که انسان نسبت به متعلقات خودش مالکیت دارد. پس از اینکه ثابت شد انسان نسبت به اموالش مالکیت و سلطنت دارد و دیگران حق ندارند بدون اذن و رضایت او در آن سلطه و تصرفی داشته باشند، فهم عقلایی از مناسبت حکم و موضوع چنین استنباط می‌کند که صرفاً متعلقات و اموال انسان موضوع سلطه نیست، بلکه موضوع سلطه به نفس نیز قابل تعمیم است، بلکه به طریق اولی، انسان بر نفس و جان خود سلطنت دارد و دیگران حق ندارند بدون اجازه و رضایتش بر او سلطه و تصرفی داشته باشند (منتظری، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۴۹۶؛ فیاض، ۱۴۲۶ق، ص ۲۴۳). بر اساس این تقریر، تسلط انسان بر نفس خویش، پیش از آنکه یک حکم شرعی باشد، حکمی عقلایی است که از باب تناسب حکم و موضوع استنتاج شده است (برای آگاهی بیشتر از چگونگی استنباط حکم شرعی از ناحیه مناسبت حکم و موضوع، ر.ک: صدر، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۹۶).

آن دسته از قائلان به نظریه «انتخاب» که قاعده «سلطه» را دلیل بر مدعای خویش تلقی نموده‌اند، از تقریر دوم و سوم بهره گرفته‌اند. بر اساس دو تقریر یاد شده، می‌توان نظریه «انتخاب» را چنین توجیه کرد: «حاکمیت سیاسی ملازم با سلطه بر نفس است. به بیان دیگر، نظام سیاسی بدون تصرف در اموال و انفس مردم تحقق‌ناپذیر است. تصرف در اموال و نفوس مردم بدون اذن آنان جایز نیست. بدین‌رو، در جایی که خود خداوند به عنوان مالک حقیقی، حکم دیگری صادر نکرده است، این حاکمیت فقط با اذن صاحبان نفوس - یعنی مردم - مجاز و مشروع خواهد شد. بنابراین، لازم است در عصر غیبت - که از طرف خدای متعال فرد خاصی تعیین نشده - حاکم سیاسی برآمده از اذن و خواست مردم (اکثریت رأی‌دهندگان) باشد.

توجه به این مطلب ضروری است که قاعده «تسلط بر نفس» - با این قرائت که لازمه آن داشتن حق تعیین حاکم از سوی مردم باشد - مقید به زمان غیبت معصوم علیه السلام خواهد بود؛ یعنی با وجود معصوم علیه السلام نمی‌توان به اطلاق

قاعده «تسلط بر نفس» تمسک جست، بلکه در این صورت، اگر بگوئیم قاعده حق اعطاء سلطه نفس بر دیگری را نیز دربر می‌گیرد، سلطه بر نفس از باب تخصیص و اگر بگوئیم قاعده سلطه بر نفس، حق اعطاء سلطه نفس بر دیگری را اثبات نمی‌کند، از باب تخصص، اعتبار خود را از دست می‌دهد. اما برای عصر غیبت، معنی از تمسک به این قاعده برای اثبات اینکه تعیین حاکم باید برآمده از اراده و خواست مردم باشد، وجود نخواهد داشت.

### ارزیابی نسبت سلطنت و مشروعیت

اشاره شد که آن دسته از طرف‌داران نظریه «انتخاب» که قاعده «سلطه» را به عنوان دلیلی برای نظریه خویش قرار داده‌اند، به اولویت تسلط بر نفس، نسبت به تسلط بر مال تمسک جسته‌اند؛ یعنی اگر انسان بر مال خویش مسلط است، بنابراین، قطعاً بر نفس خویش - به سبب مهم‌تر بودن نفس بر مال - مسلط خواهد بود؛ و لازمه «تسلط انسان بر نفس خویش» آن است که حق تعیین حاکم را داشته باشد؛ و چون میان تمام افراد جامعه در تعیین حاکم اتفاق نظر وجود ندارد، حق تعیین حاکم برای اکثریت خواهد بود. به نظر می‌رسد این استدلال نمی‌تواند بیانگر حق انتخاب، و در نتیجه، توجیه رأی و خواست اکثریت مردم حتی نسبت به عصر غیبت باشد؛ زیرا وقتی گفته می‌شود انسان بر مال خویش مسلط است و بر آن سلطه دارد، دو معنا محتمل است:

معنای اول: صاحب مال حق هرگونه تصرفی را در مال خویش دارد؛ می‌تواند آن را هبه کند، بفروشد، وقف نماید، و تصرفاتی از این قبیل را نسبت به مال خویش انجام دهد.

معنای فوق - یعنی حق تصرف نسبت به مال - با روایات نیز تأیید می‌شود. برای مثال، در روایت ابوبصیر از امام صادق علیه السلام چنین آمده است: «إِنَّ لِصَاحِبِ الْمَالِ أَنْ يُعْمَلَ بِمَالِهِ مَا شَاءَ مَا دَامَ حَيًّا، إِنْ شَاءَ وَهَبَهُ وَ إِنْ شَاءَ تَصَدَّقَ بِهِ وَ إِنْ شَاءَ تَرَكَهُ إِلَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ»؛ همانا صاحب مال تا زمانی که زنده است، حق دارد آن گونه مایل است، نسبت به اموالش رفتار کند. اگر بخواهد می‌تواند آن را ببخشد یا صدقه دهد و یا آن را در طول زندگی، بدون استفاده رها نماید (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۱۰۶).

روایت فوق به لحاظ دلالتی بر عمومیت حق تصرف صاحب مال نسبت به مالش، صراحت دارد. البته به لحاظ سندی موثقه محسوب می‌شود؛ راویان آن به ترتیب نقل عبارتند از: محمد بن یحیی‌ای عطار، محمد بن حسین بن ابی‌الخطاب، عبدالله بن جبلة، سماعه بن مهران، یحیی ابوبصیر اسدی. در این میان «عبدالله بن جبلة کنانی» واقفی است. با این حال توثیق شده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۱۶).

فقها نیز همین معنا - یعنی جواز هر نوع تصرفی در مال - را از قاعده برداشت کرده‌اند. برای مثال، *فاضل آبی* در مبحث «تصرف در مبیع» معتقد است: مبیع پس از معامله، ملک مشتری است و او حق دارد هر نوع تصرفی در آن انجام دهد (آبی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۶۵). محقق کرکی نیز در مبحث حفر چاه در منزل و ملک شخصی، در حالی که محل حفر چاه نزدیک به چاه منزل همسایه باشد و موجب کمبود آب چاه همسایه شود، حکم به جواز حفر داده

و به همین تصرف مطلق در ملک استناد کرده است (کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۵۷). شهید ثانی نیز در ذیل روایت «الناس مسلطون علی اموالهم» چنین بیان می‌دارد که مقتضای تسلط، جواز هر نوع تصرفی در مال مالک است (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۲۰۸).

طبق تفسیر فوق، معنای پذیرش اولویت نفس نسبت به مال، چنین خواهد بود: همان‌گونه که انسان حق دارد مال خویش را هبه کند، بفروشد، صدقه دهد، عاریه دهد، اجاره دهد و... پس به طریق اولی، حق چنین تصرفاتی را نسبت به نفس خویش دارد و بدین‌روی، می‌تواند نفس خویش را به دیگران بفروشد (خود را به رقیبت دیگران درآورد)، نفس خویش را هبه نماید، یا عاریه دهد، و بلکه هر نوع تصرفی که برای مال ثابت است، برای نفس هم ثابت خواهد بود.

توجه به این مطلب ضروری است که این نوع تفسیر از اولویت نفس، عقلاً و نقلاً ثابت نیست، و بدین‌روی هیچ‌یک از فقها - حتی قائلان به انتخاب اکثریت نیز - چنین تفسیری از اولویت فرد نسبت به نفس ارائه نکرده‌اند. علاوه بر آن، تقریر اول نیز قاصر از اثبات این سنخ تصرفات در نفس است؛ زیرا مستند ما یا خود دلیل عقلی است، و یا لازمه عدم جواز تصرف دیگری در نفس، که توسط دلیل عقلی اثبات می‌شود. در فرض اول، اثبات جواز تصرفات یاد شده، تمسک به اطلاق دلیل غیر لفظی خواهد بود؛ و تمسک به اطلاق دلیل غیر لفظی جایز نیست؛ و جواز تصرفات یاد شده برای نفس در فرض دوم نیز منوط به حجیت اصل مثبت خواهد بود؛ و اصل مثبت حجیت و اعتباری ندارد.

معنای دوم: کسی حق ندارد در مال دیگری (بدون اذن و اجازه) تصرف کند.

مقتضای سلطه مالک بر مال این است که بدون اذن و اجازه او، احدی نمی‌تواند در آن مال تصرف کند (انصاری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲۰). به عبارت دیگر، همان‌گونه که مرحوم نائینی اشاره کرده، معنای دوم لازمه معنای اول است (نائینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۷۸)؛ زیرا در صورتی فرد می‌تواند هر نوع تصرفی نسبت به مال خویش داشته باشد که دیگری حق نداشته باشد بدون اذن او تصرفی در مالش انجام دهد.

برداشت فوق با استناد به تقریر اول روشن است؛ و در تقریر دوم و سوم نیز معنای اولویت چنین خواهد شد: تصرف در مال بدون رضایت و اجازه مالک آن جایز نیست. نفس از مال مهم‌تر است. بنابراین، به طریق اولی، تصرف در نفس بدون اجازه و اذن مالک نفس، جایز نخواهد بود. حال که تصرف در نفس بدون اجازه مالک نفس جایز نیست، می‌گوییم: حاکمیت بر مردم مستلزم امر و نهی است؛ و امر و نهی نوعی تصرف در نفوس محکومان (مردم) محسوب می‌شود. بدین‌روی، حاکمیت حاکم سیاسی در صورتی مشروعیت خواهد داشت که - دست کم - با رضایت و اذن اکثریت مردم، محقق شده باشد. این تقریر منظور طرفداران نظریه «اکثریت» از اولویت است. لیکن این تفسیر نیز برای اثبات مشروعیت مردمی، از چند جهت مبتلا به اشکال است:

## اشکالات تقریر طرف‌داران نظریهٔ اکثریت از اولویت

## اول. عدم تلازم میان سلطه بر نفس و حق اعطای آن به دیگری

چنان‌که اشاره شد، استدلال‌کنندگان به قاعدهٔ «اولویت» درصددند تا از طریق اثبات عدم جواز سلطه در نفس دیگری - در صورتی که بدون اذن مالک باشد - جواز تصرف با اذن مالک یا حق اعطای سلطهٔ نفس به دیگری را اثبات نمایند، و حال آنکه لازمهٔ قول به عدم جواز تصرف در نفس از طریق امر و نهی و بدون اجازهٔ صاحب نفس، بدین معنا نیست که فرد حق دارد اجازهٔ تصرف در نفس خویش را - از طریق اعطای حق امر و نهی - به دیگری بدهد. به بیان دیگر، اهمیت نفس نسبت به مال، صرفاً مثبت عدم جواز تصرف دیگری در نفس انسان است؛ اما این بدان معنا نیست که انسان حق دارد هر کسی را که خود خواست، بر خویشان مسلط سازد و از او اطاعت کند؛ زیرا حق اعطای سلطهٔ نفس به دیگری، تخصصاً از ذیل قاعدهٔ «سلطنت بر نفس» خارج است.

توضیح مطلب آنکه سلطه و مالکیت انسان بر نفس و اموالش مالکیتی حقیقی نیست، بلکه اعتباری و در طول مالکیت الهی است. در واقع، مالکیت انسان بر نفس و اموالش، به نوع مالکیتی که از سوی خداوند اعتبار شده است، بستگی دارد؛ و اگرچه خداوند متعال به عنوان مالک حقیقی و خالق هستی، مالکیت بر نفس و مال (به معنای حق تصرف در آنها) را به انسان عطا کرده است، اما این بدان معنا نیست که نوع مالکیت انسان نسبت به نفس و مال، یکسان باشد، بلکه نوع مالکیتی که از طرف خداوند نسبت به اموال، امضا شده، به مراتب وسیع‌تر از نوع مالکیت انسان بر نفس خویش است. بنابراین، هرچند اهمیت نفس نسبت به مال بر کسی پوشیده نیست، اما نمی‌توان گفت که اگر انسان به گونه‌ای حق تصرف در مال خویش داشت که بتواند دیگری را بر مال خویش مسلط سازد، همین قسم حق سلطه و تصرف را نسبت به نفس خویش خواهد داشت.

در تعلیل این سخن، که حق تصرف در نفس - به معنای اعطای سلطنت و حق امر و نهی به دیگری - ذیل قاعدهٔ «سلطه» قرار نمی‌گیرد، باید گفت:

اولاً، لازمهٔ سلطهٔ دیگری بر نفس، اطاعت و پی‌روی از اراده اوست؛ و اطاعت از دیگری به اختیار و ارادهٔ فرد نهاده نشده، بلکه انسان منحصراً مکلف و موظف است تا از اوامر و نواهی خدای متعال اطاعت کند. به همین علت، حرام است که فرد از غیر خداوند اطاعت نماید و بدین‌رو، از چنین اطاعتی در قرآن کریم مذمت و نهی شده است. به عنوان شاهد، می‌توان به این آیه اشاره کرد: «اتَّخَذُوا أَوْلِيَاءَهُمْ وَ رَهْبَانَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ بْنِ مَرْيَمَ وَ مَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ»؛ (آنها) دانشمندان و راهبان خویش را معبودهایی در برابر خدا قرار دادند، و (همچنین) مسیح فرزند مریم را؛ در حالی که دستوری جز عبادت خداوند یکتا، که جز او خدایی نیست، نداشتند. او پاک و منزّه است از آنچه همتایش قرار می‌دهند (توبه: ۳۱).



کلمه «اجبار» جمع «جبر» - به فتح اول و هم به کسر آن - به معنای دانشمند است، و بیشتر در علمای یهود استعمال می‌شود. و کلمه «رهبان» جمع «راهب» است، و به کسی گویند که خود را به لباس رهبت و ترس از خدا درآورده باشد؛ و لیکن استعمال آن در عابدان نصرانی غلبه یافته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۲۶).

شیخ طوسی از مفسران شیعه (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۰۶) و فخر رازی از مفسران سنی (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۳۰) دیدگاه غالب مفسران در تفسیر آیه فوق را چنین دانسته‌اند که منظور از اینکه یهودیان و نصارا، علما و دانشمندان خویش را به عنوان رب و ارباب خویش برگزیده بودند، این نیست که آنان را پرستش می‌کردند، بلکه منظور این است که از دستورات آنان اطاعت می‌کردند، در حالی که دستورات آنان مخالف اوامر و نواهی الهی بود. البته مقصود از اینکه می‌فرماید: «وَالْمَسِيحَ بْنِ مَرْيَمَ»؛ (و مسیح پسر مریم را نیز به جای خدا، رب خود گرفتند) این است که آنها - همان‌گونه که معروف است - قائل به الوهیت مسیح شدند.

این برداشت مفسران از منظر قرآنی و روایی نیز قابل تأیید است. برای مثال، آیه: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَالِبِينَ»؛ و هرگز تو را بر بندگان (برگزیده) من تسلط و غلبه‌ای نخواهد بود. اقتدار و سلطه تو بر مردم گمراهی است، که پیرو تو شوند (حجر: ۴۲). همچنین در روایت صحیح‌السند از امام صادق علیه السلام نقل شده است که حضرت در معنای آیه مذکور، چنین فرمودند: «وَاللَّهِ مَا صَلَّوْا لَهُمْ وَ لَأَصَامُوا وَ لَكَيْفَهُمْ أَحَلُّوْا لَهُمْ حَرَامًا وَ حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ حَلَالًا فَاتَّبَعُوهُمْ»؛ به خدا قسم، برای آنان (علما و دانشمندان یهود و نصارا) نماز و یا روزه‌ای بجا نیاموردند، لکن آنان حرامی را حلال کرده و حرام را حلال می‌کردند، و اینان (یهود و نصارا)، پی‌روی و تبعیت می‌کردند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۵۳).

میان «اطاعت» و «عبادت» نیز نوعی رابطه تلازم وجود دارد. بنابراین، اگر مورد اطاعت، اوامر و دستورات الهی باشد، عبادت خدا، و اگر مورد اطاعت، اوامر و دستورات فردی باشد، هرچند فرد مطیع از روی میل و اراده خویش تن به این دستورات داده باشد - عبادت غیرخدا، و در نتیجه، نوعی شرک تلقی می‌گردد؛ چنان‌که در روایت صحیح‌السند از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «مَنْ أَطَاعَ رَجُلًا فِي مَعْصِيَةٍ فَقَدْ عَبَدَهُ»؛ هر کس دیگری را در معصیتی اطاعت نماید، در واقع او را بندگی و عبادت کرده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۹۸). گفتنی است که در این روایت، یکی از روایت‌ها، نامعین است لکن این امر ضروری به صحت سندی حدیث وارد نمی‌کند. به جهت اینکه محمد بن ابی‌عمیر که از اصحاب اجماع است، بی‌واسطه از او نقل روایت نموده است.

بنابراین، همان‌گونه که انسان حق عبادت غیر خدای متعال را ندارد، حق اطاعت از غیر خدای متعال را نیز نخواهد داشت. حال اگر انسان حق اطاعت از غیر خدای متعال را نداشت، حق تصرف در نفس، به معنای «حق اعطای سلطه به دیگری برای صدور امر و نهی» را نیز نخواهد داشت. به قول مرحوم علامه طباطبایی علیه السلام آن کسی که خود را تسلیم امر خدا می‌داند، ربوبیت را خاص معبودش می‌داند، و ربی دیگر سراغ ندارد، و تمکین او در برابر مثل خود و اینکه اجازه دهد کسی مثل او در او تصرف کند، بدون اینکه وی در او نظیر آن تصرف را کرده باشد،

مصدق پرستیدن معبودی غیر خدا و اتخاذ ربی غیر خدا خواهد بود (طباطبایی، ج ۳، ص ۳۹۵). در نتیجه، «تصرف در نفس» به معنای «حق اعطای سلطه به دیگران» تخصصاً از ذیل قاعده «سلطه» خارج خواهد شد.

ثانیاً، حاکم در حکومت اسلامی، اراده‌ای ورای امر و نهی خداوند متعال ندارد؛ «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ...»؛ حکم تنها از آن خداست. فرمان داده که غیر از او را نپرستید. این است آیین پابرجا (یوسف: ۴۰). به همین دلیل، سلطه حاکم از سنخ سلطه فرد بر دیگران نیست؛ اما با وجود این - حتی شخص نبی مکرم اسلام ﷺ نیز باید از طرف خدای متعال مأذون باشد؛ «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ»؛ ما هیچ پیامبری را نفرستادیم، مگر برای اینکه به فرمان خدا، از وی اطاعت شود (نساء: ۶۴). به بیان دیگر، اگر پذیرفتیم که خداوند حق اعطای سلطه (امر و نهی) را برای انسان‌ها امضا نکرده و این حق منحصرأً برای خود اوست (و لَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ؛ این خدا است که رسولان خود را بر هر کس که خواهد مسلط می‌کند که او بر هر چیزی قادر است) (حشر: ۶)، حتی انسان‌ها در اینکه دستورات الهی را از چه کسی اخذ نمایند نیز مختار نخواهند بود. بنابراین، همان‌گونه که در عصر حضور، مردم موظف و مکلف هستند که از معصوم ﷺ اطاعت کنند، در عصر غیبت نیز به سبب رعایت حق اطاعت خداوند، مکلف و موظف به رعایت احتیاط و نه تخییر و انتخاب، خواهند بود. و مقتضای احتیاط آن است که منصب حکومت در دست کسی باشد که در داشتن لوازم و شرایط حکومت، نزدیک‌ترین فرد به معصوم ﷺ باشد. به بیان دیگر، اگر دسترسی به معصوم ﷺ ممکن بود، مردم مکلف بودند که از او اطاعت نمایند؛ چنان که خداوند متعال در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اطاعت کنید خدا را، و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولو الامر [وصیای پیامبر] را (نساء: ۵۹)، اطاعت از دارندگان چنین خصوصیتی را واجب کرده است. اگر دسترسی به معصوم ﷺ به هر علتی امکان نداشت، مردم موظف - و نه مخیر - خواهند بود تا به کسی رجوع کنند که نزدیک‌ترین فرد به معصوم ﷺ است؛ یعنی از همه آگاه‌تر به اراده الهی و احکام شرعی بوده، و از همه در اجرای این احکام تواناتر است. علاوه بر آن، عقل بر این مطلب دلالت دارد، و می‌توان در تأیید آن به این بیان امیرالمؤمنین ﷺ «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِالْأَنْبِيَاءِ أَعْلَمُهُمْ بِمَا جَاءُوا بِهِ»؛ سزاوارترین افراد به [منصب] انبیا، آگاه‌ترین آنان است به آنچه آورده‌اند (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۸۴) نیز استشهاد نمود.

## دوم. اصل مثبت بودن دلیل اولویت

به فرض اینکه حق اعطای سلطه بر نفس از ذیل قاعده «سلطنت» خروج تخصصی نداشته باشد، لازمه عدم جواز سلطه در نفوس دیگران، جواز سلطه با اذن آنان خواهد بود. اما این لازمه توسط اولویت دلیل سلطه اثبات نمی‌شود؛ زیرا لوازم یک دلیل در صورتی حجیت داشته، لازم الاتباع هستند که آن دلیل، لفظی باشد. در حالی که دلیل ما غیرلفظی است، لوازم عقلی و عادی آن حجیت ندارد و به واسطه دلیل غیر لفظی قابل اثبات نخواهد بود. در محل بحث ما، دلیل سلطه بر نفس - اعم از آنکه مستند به بنای عقلا و یا مستند به اولویت مستفاد از متن روایت باشد،

دلیل غیر لفظی محسوب می‌شود. بنابراین، حق تصرف در نفس به معنای حق اعطای امر و نهی به دیگری، با استناد به اولویت دلیل سلطه، اثبات نخواهد شد.

توضیح مطلب آنکه استدلال به عمومیت و اطلاق ادله غیر لفظی منزلزل است؛ یعنی تنها در صورتی که دلیل غیر لفظی بر عمومیت صراحت داشته باشد، قابل استناد است. اما چنان که در این عمومیت تردید ایجاد شود و یا حتی احتمال قرینه بر تخصیص وجود داشته باشد، تمسک به عمومیت و یا اطلاق دلیل جایز نیست. در این حالت، وظیفه مکلفان صرفاً تمسک به قدر متیقن از دلیل است. بنابراین، به فرض آنکه قاعده مذکور سلطه بر نفس را شامل شود، نمی‌توان آن را به گونه‌ای تعمیم داد که حق اعطای آن به دیگری را نیز اثبات کند؛ زیرا عدم شمول دلیل نسبت به این مورد، اگر قطعی نباشد، مشکوک است؛ و با فرض شک، موظف به اخذ قدر متیقن خواهیم شد. قدر متیقن در سلطه بر نفس هم، صرفاً عدم جواز تسلط دیگری بر نفس خواهد بود. روشن است که این مقدار از دلالت برای استدلال به نظریه «انتخاب اکثریت» کافی نیست.

### سوم. موارد نقض در حق اعطای سلطه نفس به دیگری

به فرض آنکه از اشکال خروج تخصصی صرف نظر نموده، دلالت ادله یاد شده برای اثبات حق اعطای سلطه نفس به دیگری را بپذیریم، اثبات چنین حقی مبتلا به اشکال نقضی خواهد بود؛ زیرا:

اولاً، از یک سو نظریه «انتخاب»، رضایت و اذن اکثریت رأی دهنده‌گان را مجوزی برای سلطه حاکم نسبت به تمام افراد جامعه می‌داند، و از سوی دیگر، به مقتضای سلطه فرد بر نفس خویش - به معنای حق اعطای امر و نهی به دیگری - دیگری نمی‌تواند بدون اذن مالک نفس سلطه‌ای بر او داشته باشد. حال اگر رضایت و اذن اکثریت رأی دهنده‌گان و بلکه حتی شرکت کنندگان در انتخابات را مجوز سلطه بر تمام افراد جامعه تلقی کنیم، سبب تضييع حق کسانی خواهد بود که به هر دلیلی در فرایند رأی‌گیری شرکت نکرده‌اند، به‌ویژه که گاهی تعداد کسانی که در این فرایند شرکت نکرده‌اند از مجموع شرکت کنندگان در فرایند انتخابات بیشتر است.

ممکن است به اشکال فوق چنین پاسخ داده شود که شرکت نکردن در فرایند تصمیم‌گیری‌های جمعی - از جمله انتخاب حاکم و قانون‌گذاری - به منزله اعراض از حق است. بدین‌روی، افرادی که در فرایند رأی‌گیری مشارکت نداشته‌اند، حقی نخواهند داشت. بنابراین، با مشارکت و اعمال اراده اکثریت، حقی از آنان ضایع نخواهد شد. اما این پاسخ مقبول نیست؛ زیرا ما دلیلی نداریم که بتواند به لحاظ عقلی و یا نقلی اثبات کند که میان اعراض از حق و عدم مشارکت در فرایند رأی‌گیری رابطه تلازم وجود دارد تا بتوانیم نتیجه بگیریم که با منتفی شدن یکی (عدم مشارکت)، انتفای دیگری اثبات می‌شود.

ثانیاً، مقتضای حق سلطه بر نفس این است که فرد در اعطای این حق به دیگری ممنوعیتی نداشته باشد؛ یعنی همان‌گونه که صاحب مال می‌تواند به هر کس که مایل بود - حتی به دیوانه و دشمن خویش - اذن تصرف در مالش را بدهد، در اعطای حق سلطه بر نفس نیز چنین خواهد بود. بنابراین، وجهی ندارد که این حق را منحصر به

عصر غیبت، و در عصر غیبت نیز منحصر به فقها نماییم. به بیان دیگر، وجهی ندارد که بگوییم که انسان در زمان حضور معصوم، حق سلطه بر نفس ندارد و همچنین در زمان غیبت هم اگر حق سلطه بر نفس دارد، موظف و مکلف است آن را به هر کدام از فقیهان که مایل بود، عطا نماید. و اگر گفته شود که به لحاظ زمانی عصر حضور و به لحاظ افراد، غیر فقها از باب تخصیص و تقیید، از ذیل عمومیت حق استثنا شده‌اند، لازمه‌اش تخصیص اکثر خواهد بود که حتی قائلان به نظریه «انتخاب» نیز (برای نمونه، منتظری، ۱۴۳۱ق، ج ۴، ص ۲۳۶؛ سبحانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۵۹؛ فیاض، ۱۴۰۱ق، ص ۲۳۵) آن را قبیح و مستهجن می‌دانند؛ و تفسیر یک دلیل به معنایی که مستلزم تخصیص اکثر در آن دلیل باشد، علامت نادرستی آن تفسیر است.

توضیح مطلب آنکه پذیرش حق اعطای سلطه نفس به دیگری بر اساس مبنای آن دسته از فقیهانی که میان عصر غیبت و حضور در مشروعیت تمایز قائل هستند، و برای عصر غیبت عقل کامل، ایمان و اسلام، مرد بودن، عدالت، علم به احکام و قوانین الهی، مدیر بودن، حلال‌زادگی و زهد را برای متصدیان حکومت شرط می‌دانند (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۰۷)، مستلزم تخصیص اکثر خواهد بود؛ زیرا لازم می‌آید وجود این حق را از غیر واجدان شرایط حاکمیت - که به لحاظ تعداد، بسیار اندک هستند - استثنا کنیم؛ یعنی بگوییم: انسان حق اعطای سلطه نفس به دیگری را در غیر واجدان شرایط دارد، و چنین حکمی تخصیص اکثر بوده، از حکیم صادر نمی‌شود.

### جمع‌بندی و نتیجه

سلطه بر نفس دو حیثیت «ایجابی» و «سلبی» دارد. برای اثبات نظریه «انتخاب اکثریت»، باید هر دو حیثیت را از دلیل سلطه بر نفس، اصطیاد نمود. تقریرهای سه‌گانه از قاعده «سلطه بر نفس»، صرفاً مثبت حیثیت سلبی آن است. در واقع، قاعده مذکور بیانگر آن است که هر نوع سلطه‌ای از ناحیه دیگری جایز نیست. اما حیثیت ایجابی آن، یعنی جواز اعطای سلطه به دیگری، از تقریرهای یاد شده به دست نمی‌آید.

تفکیک میان عصر حضور و غیبت در تفسیر قاعده «سلطه بر نفس»، وجیه نیست؛ زیرا حتی اگر ادله نصب را برای عصر غیبت انکار کنیم، ملاک نصب قابل انکار نیست. در واقع، به همان ملاک که در عصر حضور حق اعطای سلطه به دیگری از سوی صاحب نفس منتفی است، در عصر غیبت نیز منتفی خواهد بود.

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، قم، هجرت.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، معجم مقاییس اللغة، تصحیح هارون عبدالسلام محمد، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- انصاری (شیخ)، مرتضی، ۱۴۱۵ق، القضاء و الشهادات، قم، کنگره شیخ انصاری.
- ، ۱۴۲۲ق، کتاب المکاسب، قم، مجمع اندیشه اسلامی.
- آبی (فاضل)، حسن بن ابی طالب، ۱۴۱۷ق، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، مصحح علی پناه اشتهااردی و حسین یزدی، چ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- آصفی، محمدمهدی، ۱۴۳۵ق، الآثار الفقهیه، قم، بوستان کتاب.
- آملی، میرزا محمدتقی، ۱۳۸۰، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، تهران، بی نا.
- بروجردی، سیدحسین، ۱۴۱۳ق، تقریرات ثلاث، مقرر علی پناه اشتهااردی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۹۸۲م، نهج الحق و کشف الصدق، بیروت، دارالکتاب.
- سیحانی، جعفر، ۱۴۱۴ق، المحصول فی علم الاصول، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ، ۱۴۲۱ق، مفاهیم القرآن، چ چهارم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- شیرازی، سید موسی، ۱۴۱۹ق، کتاب نکاح، قم، مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
- صدر (شهید)، محمداقبر، ۱۴۰۵ق، دروس فی علم الاصول، بیروت، دارالمنتظر.
- طباطبایی (حکیم)، سیدمحسن، ۱۴۱۶ق، مستمسک عروة الوثقی، قم، دارالتفسیر.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۶ق، مجمع البحرین، مصحح سید احمد حسینی، چ سوم، تهران، کتاب فروشی مرتضوی.
- طوسی (شیخ)، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، الخلاف، قم، جامعه مدرسین.
- ، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، ۱۴۱۳ق، مسالک الأفهام إلى تنقیح سوانح الإسلام، قم، مؤسسه معارف اسلامی.
- عاملی، (محقق کرکی)، علی بن حسین، ۱۴۱۳ق، المکاسب و البیع، تقریر میرزا محمدتقی آملی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ، ۱۴۱۴ق، جامع المقاصد فی شرح القواعد، چ دوم، قم، آل البیت.
- غروی نائینی، محمدحسین، ۱۳۷۳ق، منیه الطالب فی حاشیه المکاسب، تهران، مکتبه المحمديه.
- ، ۱۴۱۳ق، المکاسب و البیع، تقریر میرزا محمدتقی آملی، قم، جامعه مدرسین.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیاض (کابلی)، محمد اسحاق، ۱۴۰۱ق، مجموعه دراسات و بحوث فقهیه اسلامیة، قم، دارالکتاب.
- ، ۱۴۲۶ق، المسائل المستحدثه، کویت، مؤسسه محمد رفیع حسین.

قرشی، سید علی اکبر، ۱۴۱۲ق، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مرتضوی لنگرودی، سید محمدحسن، ۱۴۱۲ق، الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقليد، قم، مؤسسه انصاریان.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۱ق، القواعد الفقهیه، چ سوم، قم، مدرسه امیرالمؤمنین علیه السلام.

\_\_\_\_\_، ۱۴۲۴ق، کتاب نکاح، قم، امیرالمؤمنین علیه السلام.

منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۹ق، کتاب الزکاه، چ دوم، قم، مرکز جهانی مطالعات اسلامی.

\_\_\_\_\_، ۱۴۳۱ق، دراسات فی ولایة الفقیه، چ دوم، قم، نشر فکر.

موسوی خمینی، سید روح‌الله، ۱۴۱۸ق، کتاب البیع (تقریرات خرم‌آبادی)، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام علیه السلام.

نجاشی، احمد بن علی، ۱۴۰۷ق، رجال النجاشی، قم، جامعه مدرسین.

نجفی، محمدحسن، ۱۴۰۴ق، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

نراقی، محمد بن احمد، ۱۴۲۲ق، مشارق الاحکام، مصحح سید حسن وحدتی، چ دوم، قم، کنگره نراقیین.

## نقش نخبگان سیاسی و فرهنگی در آسیب‌های اجتماعی

mariji44@bou.ac.ir

شمس‌الله مریجی / دانشیار دانشگاه باقرالعلوم ع

دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۱۲

### چکیده

بی‌تردید، جامعه ظرفِ فعلیتِ قوهٔ کمال و سعادت‌مندی انسان است؛ اما این ظرف در طول حیات خود، مبتلا به آسیب‌هایی بوده که مسیر نیل به سعادت و کمال انسانی را ناهموار ساخته است؛ شناسایی عوامل تأثیرگذار در این مسئله یکی از ضروریات جامعهٔ علمی است. بر این اساس، در این مقاله، ابتدا شیوهٔ اثرگذاری نخبگان در ایجاد آسیب‌های اجتماعی مطرح گردیده، سپس با روش «توصیفی و تحلیلی»، از طریق اسناد و شواهد تاریخی، با مراجعه به *نهج‌البلاغه* و برخی از آثار محققان اجتماعی، نشان داده شده است که نخبگان چگونه در آسیب‌های اجتماعی ایفای نقش می‌کنند. با عنایت به اینکه فتنه، یکی از مصادیق مهم آسیب‌های اجتماعی، و به نوعی منشأ بسیاری از آسیب‌های دیگر است، به عنوان موضوع مطالعه، بررسی می‌گردد تا از طریق شواهد تاریخی و اجتماعی، نشان داده شود که نخبگان سیاسی و فرهنگی چگونه می‌توانند از این طریق، کیان و هستی جامعه و ارزش‌های حاکم بر آن را در معرض خطر و حتی اضمحلال قرار دهند.

**کلیدواژه‌ها:** جامعه، تغییرات، آسیب‌های اجتماعی، نخبگان سیاسی - فرهنگی، فتنهٔ سیاسی - فرهنگی.

زندگی انفرادی و بدون ارتباط با دیگر هم‌نوعان برای انسان‌ها، نه تنها مطلوب نیست، بلکه به اعتقاد اندیشمندانی همچون *فارابی*، آنها را از رسیدن به کمال و سعادت محتومشان نیز محروم می‌کند. از این‌رو، در اندیشه رفتارشناسان اجتماعی، زندگی انفرادی نوعی مجازات به شمار می‌آید، تا جایی که حتی زندان انفرادی را یکی از شیوه‌های جلوگیری از وقوع جرم دانسته، بر ضرورت وجود آن تأکید کرده‌اند، هرچند بر خطرات طولانی شدن زندان انفرادی نیز هشدار داده‌اند؛ زیرا بر اساس تحقیقی که از زندان‌های غالب کشورهای اروپایی به عمل آمده، ثابت گردیده است که مدت زندانی بودن یک فرد به صورت انفرادی باید محدود باشد، وگرنه بیماری‌های روانی و جسمی در او ایجاد می‌شود و در نهایت، به تعداد مجرمان و بیماران اضافه می‌گردد (هومن، ۱۳۳۹، ص ۳).

دورکیم نیز در این زمینه بر این باور است که اگر از آدمی آنچه را در پرتو زندگانی اجتماعی نصیبش شده است، بازستانند، به درجه حیوانات و جانوران تنزل خواهد یافت (ترابی، ۱۳۵۳، ص ۲).

از سوی دیگر، جامعه آسیب دیده از کج‌روی و کج‌روان، نه تنها نمی‌تواند سعادت بشر را تضمین کند، بلکه حتی اجازه نمی‌دهد تا افراد بتوانند توانمندی‌های خدادادی خود را آشکار ساخته و در ساحل امنیت آرام بگیرند. به همین دلیل خداوند نیز در ردّ ادعای کسانی که آلودگی محیط را عامل انحراف خود بیان می‌کنند، می‌فرماید: «أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسَعَةً فَتُهَاجِرُوا؟» مگر زمین خدا گسترده نبود تا در آن مهاجرت کنید؟ (نساء/۹۷).

انسان‌ها همواره تلاش می‌کنند تا جامعه را، که ظرف به فعلیت رسیدن قوه کمال آنهاست، صیانت کنند تا در پرتو آن بتوانند به اهداف خود نایل آیند. آسیب‌های اجتماعی از جمله مسائلی است که موجب تزلزل زندگی جمعی می‌گردد، و بدین‌روی اندیشمندان اجتماعی در تلاش‌اند تا عوامل مؤثر در آسیب‌ها را شناسایی کنند و مسیر حل آن را هموار سازند. این تحقیق نیز درصدد است تا نقش‌نخبگان سیاسی و فرهنگی را در شکل‌گیری آسیب‌های اجتماعی تبیین نماید.

در این تحقیق نگارنده بنا دارد با استفاده از آثار علمی به جای مانده از اندیشمندان اجتماعی و در بهره‌گیری از کلام معصومین به‌ویژه امیرالمومنین علیه السلام در نهج‌البلاغه، بتواند نقش‌نخبگان را در موضوع مورد نظر بررسی کند.

## مفاهیم

### ۱. «آسیب اجتماعی»

مراد از «آسیب اجتماعی» هر نوع عمل فردی یا جمعی است که در چارچوب اصول اخلاقی و قواعد عام عمل جمعی رسمی و یا غیر رسمی جامعه محل فعالیت کنشگران قرار نمی‌گیرد و در نتیجه، با منع قانونی یا قبح اخلاقی و اجتماعی روبه‌رو می‌گردد. به اعتقاد جامعه‌شناسان، یک رفتار انحرافی با توجه به هنجارهای موجود در فرهنگ



حاکم بر جامعه تعریف می‌شود؛ زیرا ممکن است رفتاری که در یک فرهنگ خاص قابل قبول است، در جاهای دیگر ناروا و غیر قابل قبول باشد.

البته امروزه بسیاری از جوامع بشری با یک سلسله آسیب‌هایی نوپدید مواجه‌اند؛ آسیب‌هایی که مرتبط با فناوری‌های جدید هستند؛ از جمله آسیب‌های ناشی از استفاده از ماهواره، بازی‌های رایانه‌ای، تلفن همراه و اینترنت که می‌توانند در این مجموعه قرار گیرند و به نوبه خود، زمینه‌ساز نوع جدیدی از آسیب‌های اجتماعی و روانی باشند. حریم خصوصی افراد آن قدر اهمیت دارد که احترام به آن در قرن حاضر، از مرزهای سنتی دین و اخلاق فراتر رفته و در بیشتر کشورهای جهان ضمانت قانونی پیدا کرده است. در مقابل، شئون انسانی و اهمیت حفظ آن در فضای مجازی و امنیت اطلاعات مبادله شده با چالش‌هایی مواجه شده و سلامت اخلاقی و حتی جسمانی کودکان و نوجوانان را در جامعه به مخاطره افکنده است (مجله اینترنتی اظهار، ۱۳۹۶، ص ۷).

ایران به عنوان یک کشور در حال توسعه، برای گذار از مرحله سنتی به مدرنیسم، دگرگونی‌های سریع و وسیعی را در ساختارهای اصلی خود، به‌ویژه ساختار فرهنگی و اجتماعی، پشت سر گذاشته که نتیجه آن تغییرات شتاب‌آلود و تغییر ساختارهای موجود در ابعاد فرهنگی - اجتماعی بوده است. این امر سبب شده است آسیب‌ها و تهدیدات اجتماعی متنوعی بر جامعه ایران تحمیل شود؛ چنان‌که طبق آمارهای به‌زیستی کشور، طی سال‌های اخیر، به طور متوسط هر سال ۱۵ درصد رشد آسیب‌های اجتماعی داشته‌ایم. از آن‌رو که میزان پیشرفت و توسعه هر کشوری در سایه امنیت و ثبات اجتماعی حاصل می‌شود، تهدیدها و آسیب‌پذیری‌های اجتماعی ایران و بررسی روند و ابعاد گوناگون آن و چگونگی تحول و اولویت‌بندی زمان حال و آینده نه تنها راه را برای برنامه‌ریزی‌های ملی هموار کرده، بلکه موجب شده است تا اقدامات بموقع و تصمیم‌گیری‌های صحیحی قبل از وقوع هرگونه بحران اتخاذ و تعامل و امنیت اجتماعی تا حد امکان حفظ شود (حاج بابایی، ۱۳۸۲).

آسیب‌شناسی اجتماعی در واقع، مطالعه و ریشه‌یابی بی‌نظمی‌ها، ناهنجاری‌ها و آسیب‌هایی نظیر اعتیاد، فقر، طلاق و بزه‌کاری فکری و اخلاقی، همراه با علل و شیوه‌های پیش‌گیری و درمان آنها، و همچنین بررسی شرایط بیمارگونه و نابسامانی اجتماعی است. به عبارت دیگر، خاستگاه اختلال‌ها، بی‌نظمی‌ها و نابسامانی‌های اجتماعی، آسیب‌شناسی اجتماعی است؛ زیرا اگر در جامعه‌ای هنجارها مراعات نشود، رفتارها آسیب می‌بیند؛ یعنی آسیب زمانی آشکار می‌شود که از هنجارهای مقبول اجتماعی تخلفی صورت پذیرد؛ زیرا نبود پای‌بندی به رفتارهای اجتماعی موجب پیدایش آسیب اجتماعی می‌شود.

## ۲. «نخبگان سیاسی»

از نظر موسکا جامعه‌شناس ایتالیایی، «نخبگان» گروهی برگزیده و متشکل از اقلیتی از اشخاص هستند که قدرت را در جامعه‌ای به دست می‌گیرند. این اقلیت با یک طبقه اجتماعی واقعی، یا یک طبقه حاکم یا مسلط قابل مقایسه است؛ زیرا آنچه به اقلیت قدرت می‌بخشد و به آن امکان رسیدن به قدرت را می‌دهد، سازمان و ساخت آن است.

موسکا معتقد است: روابط گوناگونی نظیر روابط خویشاوندی، روابط انتفاعی، روابط فرهنگی و امثال آن اعضای این اقلیت مسلط را به هم پیوند می‌دهد، و با توجه به وحدتی که پیدا کرده‌اند، از قدرت سیاسی برخوردار می‌گردند و تأثیر فرهنگی خود را بر اکثریت سازمان نیافته استوار می‌سازند (گی روشه، ۱۳۷۳، ص ۱۱۷).

به اعتقاد گی روشه، «نخبگان» اشخاص و گروه‌هایی هستند که با توجه به قدرت و تأثیری که بر جای می‌گذارند، یا به وسیله تصمیماتی که اتخاذ می‌کنند و یا به وسیله ایده‌ها، احساسات و یا هیجاناتی که به وجود می‌آورند، در کنش تاریخی جامعه‌ای مؤثر واقع می‌شوند. به اعتقاد وی، نخبگان را بر اساس دو ملاک «اقتدار» (اتوریت) و «نفوذ» می‌توان به شش طبقه (نخبگان سنتی و مذهبی، نخبگان تکنوکراتیک، نخبگان مالکیت، نخبگان کاریزمایی، نخبگان ایدئولوژیکی، و نخبگان سمبولیک) طبقه‌بندی می‌کرد (همان، ص ۱۲۱-۱۲۵).

با توجه به ویژگی‌های نخبگان، می‌توان گفت: «نخبگان سیاسی» کسانی هستند که در امور مربوط به تدبیر و قدرت در اجتماع انسانی نقش‌آفرین بوده و به نوعی می‌توانند چراغ راه سایر اعضای جامعه باشند. اگر نخبگان سیاسی جامعه به قوانین و هنجارهای جامعه پایبند نباشند این حالت به افراد تحت نفوذ آنان نیز سرایت خواهد کرد. نخبگان فرهنگی همچنین با توجه به نقش خود در تدوین، تبیین، ترویج و تبلیغ باورها و ارزش‌ها، راه هدایت رفتار اعضای جامعه را هموار می‌سازند و در سلامت و یا بیماری فکری و رفتاری افراد جامعه تأثیر گذارند.

### ۳. سازوکار تأثیر گذاری نخبگان

به اعتقاد جامعه‌شناسان، آسیب‌های اجتماعی از حیث مطالعات جامعه‌شناختی، در حوزه تغییرات اجتماعی قرار می‌گیرد. دانشمندان حوزه تغییرات اجتماعی معتقدند: برای شناخت نقش نخبگان در تغییرات و آسیب‌های اجتماعی، باید به سازوکاری که آنان برای ایفای نقش خویش به کار می‌گیرند، توجه کرد. بر اساس طبقه‌بندی نخبگان، می‌توان راه‌های مشارکت آنها در جامعه را به دو صورت کلی «تصمیم‌گیری» و «الگوسازی» بررسی کرد:

#### الف) تصمیم‌گیری

برخی از نخبگان به سبب دارا بودن نقشی در مجموعه تصمیم‌گیری‌های درون جامعه، در کنش تاریخی آن مشارکت دارند و بدین‌روی، اثر آنها مستقیماً ظاهر می‌شود. همین جنبه است که به ویژه در تحصیل نخبگان قدرت مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد. در واقع، می‌توان تغییرات اجتماعی یا مقاومت در مقابل تغییر را به منزله نتیجه مجموع تصمیمات اتخاذ شده توسط بازیگران اجتماعی فوق‌العاده قدرتمندی در نظر گرفت که پست‌های مهم و راهبردی را اشغال می‌کنند و این خود به هر حال، جنبه‌ای با اهمیت یا اساسی از کنش تاریخی است. در طول عمر نهادها و جوامع، غالباً تصمیمات عمده به وسیله معدودی از افراد، که دارای کنش تاریخی کم و بیش طولانی هستند، اتخاذ شده است.

نخبگان نفوذ خود را از طریق نوعی الگوسازی در جامعه اعمال می‌کنند؛ یعنی به سبب آنکه نمادهای زنده‌ای از طرز تفکر، نحوه عمل و الگوی آرمانی پیاده شده در جامعه هستند، نسبت به گروهی از افراد و یا بر کل جامعه، قدرت و جاذبه‌ای دارند که دیگران از آنها تقلید می‌کنند و تلاش می‌کنند که خود را همانند آنها ساخته، از آنها در فکر و عمل الگو بگیرند. این، خود زمینه‌ای را فراهم می‌کند که نخبگان بتوانند با فکر و عمل خویش، در جامعه تغییر ایجاد کنند و یا در برابر تغییرات مقاومت کرده، افراد را با خود همراه سازند (همان، ص ۱۱۴-۱۲۵).

نمونه‌های فراوانی وجود دارد که این حقیقت را به خوبی آشکار می‌کند. برای مثال، رفتاری که طلحه و زبیر انجام دادند، موجب گردید تا گروهی از مسلمانانی که به برکت ارزش‌های الهی و همت نبوی و ایشار علوی راه هدایت را یافته بودند، از حق منحرف گشته، در مقابل امام معصوم قرار گیرند. جنگ جمل بی‌تردید، یکی از آسیب‌های بزرگ اجتماعی بود که در جامعه نوپنیا نبوی رخ نمود، و نتیجه رفتار افرادی همچون طلحه و زبیر و اقدامات کسی بود که مسلمانان در جامعه اسلامی او را به برکت بهره‌گیری از بیت نورانی پیامبر ﷺ ام‌المومنین خطاب می‌کردند.

واضح است که نخبگی از حیث جنسیت، منحصر در مردان نیست. در نخبه بودن، فرقی بین مردان و زنان نیست. در طول زندگی بشر، زنان صاحب نفوذ فراوانی بوده‌اند که در امور اجتماعی، از جمله آسیب‌های اجتماعی نقش آفرین بوده‌اند، اگرچه در جامعه امروزی نقش آفرینی زنان صاحب نفوذ سیاسی به لحاظ کثرت عددی بیش از گذشته است. در جامعه ایران معاصر، نقش افرادی همچون مادر ناصرالدین شاه در دوره قاجار، و اشرف در دوره پهلوی را می‌توان نمونه‌ای از نقش آفرینی زنان صاحب نفوذ سیاسی در آسیب‌های اجتماعی برشمرد.

نکته قابل ذکر اینکه در ادبیات روایی و در لسان اهل بیت علیهم‌السلام نیز به شیوه تأثیرگذاری نخبگان و صاحبان نفوذ در آسیب‌های اجتماعی اشاره شده است. برای نمونه، حضرت علی علیه‌السلام در بخشی از خطبه ۱۹۴ *نهج البلاغه* درباره عمل و شیوه تأثیرگذاری نخبگان می‌فرماید: شما را از منافقان برحذر می‌دارم؛ زیرا آنها گمراه‌اند و گمراه‌کننده، خطاکارند و به خطا انداز. هر زمان به رنگی درمی‌آیند و به قیافه‌ای خودنمایی می‌کنند... و همچون خزنده‌ای که در میان بوته‌های درهم پیچیده، خود را مخفی ساخته، پیش می‌روند. بیانشان در ظاهر درمان و گفتارشان شفافبخش است، ولی کردارشان درد بی‌درمان است... پیوسته تخم ناامیدی بر دل‌ها می‌پاشند... پیوسته مدح و ثنا به هم وام می‌دهند و انتظار پاداش و جزا می‌کشند. هرگاه چیزی را طلب کنند اصرار می‌ورزند. اگر کسی را ملامت کنند پرده‌داری می‌کنند، و اگر مقامی به آنها سپرده شود، راه اسراف در پیش می‌گیرند» (*نهج البلاغه*، ۱۳۸۷، خ ۱۹۴).

ممکن است گفته شود که در این خطبه، ویژگی عمومی منافقان بیان شده و ربطی به نقش نخبگان در انحراف جامعه ندارد؛ پاسخ این است که منافقان از لحاظ اجتماعی، معمولاً از جایگاه اجتماعی و سیاسی ویژه‌ای برخوردارند

و با بهره‌گیری از آن جایگاه اجتماعی، دیگران را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند، به همین سبب، امام می‌فرماید: اینها، هم گم‌راهند و هم گمراه‌کننده، هم خطاکارند و هم به خطانداز.

واضح است که کسانی می‌توانند دیگران را به گمراهی و انحراف بکشانند که در جامعه جایگاه و موقعیت اجتماعی داشته باشند، و گرنه شخص گم‌نام و مجهول در جامعه نمی‌تواند برای جمع خطرناک باشد؛ نهایت این است که خود به بیراهه می‌رود. اما حضرت می‌فرماید: دیگران را هم به انحراف و خطا می‌کشانند. «مضَلَّون» اشاره به کسانی است که آگاهانه در گمراهی گام می‌نهند، و چون در «ضال» آگاهی لحاظ شده است، معلوم می‌شود انحراف همیشه از طرف ساختارها بر فرد تحمیل نمی‌شود و فرد اراده و اختیار در پذیرش و عدم پذیرش آن دارد. و اینکه از نگاه دین اسلام، اراده خود افراد عامل مهمی در انحراف محسوب می‌شود، این موضوع پررنگ‌تر می‌گردد. روشن است که وقتی تهمت و دروغ در جامعه رواج پیدا کرد، اعتماد، که یکی از سرمایه‌های اجتماعی مهم حیات جمعی است، از بین می‌رود. وقتی اعتماد از بین رفت روابط اجتماعی مخدوش می‌شود، و این خود زمینه‌ساز آسیب‌های بزرگی است که بنیان جامعه را سست می‌کند و بستر بسیاری از انحرافات و آسیب‌ها را فراهم می‌سازد.

امیرالمؤمنین علیه السلام در جای دیگر می‌فرماید:

بترسید از پی‌روی و اطاعت (کورکورانانه) بزرگ‌ترها و رهبران ناصالحان را، همان‌ها که به سبب موقعت خود، تکبر می‌ورزند و خویش را بالاتر از نسب خود می‌شمرند؛ اعمال نادرست خود را به خدا نسبت می‌دهند و به انکار نعمت‌های او برمی‌خیزند، تا با قضایش ستیز کنند و بر نعمت‌هایش چیره شوند؛ زیرا آنها اساس و بنیان تعصب و ستون و ارکان فتنه و فساد و شمشیرهای تکبر جاهلیت‌اند... (همان، خ ۱۹۲).

#### ۴. آسیب سیاسی و نخبگان

جامعه‌شناسان بر این باورند که پدیده‌های اجتماعی دارای نوعی جبر اجتماعی‌اند، به گونه‌ای که غالب افراد جامعه در مقابل آن، منفعل بوده، رفتارهای خود را بر اساس آن تنظیم می‌کنند. فتنه، خواه سیاسی و خواه فکری، از جمله آسیب‌های مهم اجتماعی است که چنین شرایطی را پدید می‌آورد، و حتی ممکن است ساختار غلطی را شکل دهد و بر افراد چنان فشار وارد کند که آنها نتوانند در مقابل آن مقاومت نمایند و یا برخلاف آن عمل کنند. اساساً حالت دیگری را نمی‌بینند که بخواهند بر اساس آن عمل کنند. در نتیجه، مقهور این پدیده اجتماعی می‌شوند.

بی‌تردید، وجود فتنه یکی از آسیب‌های بزرگی است که آرامش جوامع را متزلزل ساخته و مسیر هموار زندگی در آن را پر مخاطره گردانده است. نخبگان در شکل‌گیری فتنه به عنوان یک آسیب اجتماعی نقش اساسی دارند و تلاش می‌کنند در سایه آن، به مقاصد شخصی و گروهی خود نایل آیند؛ زیرا در پی به هم ریختن اوضاع و غبار آلود شدن فضا زمینه برای انواع رفتارهای انحرافی فراهم می‌شود. علت اصلی وقوع این حوادث و پدید آمدن این شرایط برای به قدرت رسیدن عده‌ای از بانیان فتنه است. امیرالمؤمنین علیه السلام در این باره می‌فرماید: «هنگامی که فتنه‌ها روی می‌آورد به شکل حق خودنمایی می‌کنند، و هنگامی که پشت می‌کنند (مردم را از ماهیت خود) آگاه می‌سازد. در

حال روی آوردن ناشناخته است و به هنگام پشت کردن شناخته می‌شود؛ مانند گردبادها که به بعضی از شهرها اصابت می‌کند و از بعضی می‌گذرد» (همان، خ ۹۳).

برای تبیین نقش نخبگان در شکل‌گیری فتنه، باید ویژگی‌ها و پیامدهای این پدیده را از منظر نهج‌البلاغه جست‌وجو کرد تا در پرتو آن، بهتر بتوان نقش آنها را ترسیم کرد. یکی از ویژگی‌های فتنه این است که در آن حق و باطل، ارزش و ضد ارزش با یکدیگر درمی‌آمیزد؛ زیرا عاملان و کارگزاران فتنه بخشی از حق و بخشی از باطل را با هم درآمیخته، افراد جامعه را سرگردان می‌سازند، به گونه‌ای که نمی‌دانند در برابر شرایط پدید آمده، چه واکنشی باید نشان دهند. به تعبیر جامعه‌شناسان، جامعه در شرایط «آنومیک» قرار گرفته و افراد جامعه در شرایط آنومی، با فقدان هنجار یا اجمال هنجار و یا تعارض هنجار مواجه می‌گردند. فتنه نیز جامعه را در شرایط «آنومیک» قرار می‌دهد که بدون شک، زمینه‌ساز انحراف خواهد بود. امیرالمؤمنین علیه السلام درباره این شرایط می‌فرماید: «اگر باطل با حق در نمی‌آمیخت، بر طالبان حق پوشیده نمی‌ماند، و اگر حق از آمیزه باطل پاک و خالص می‌شد زبان دشمنان و معاندان از آن قطع می‌گشت، اما بخشی از این گرفته می‌شود و بخشی از آن، و این دو را به هم می‌آمیزند، و اینجاست که شیطان بر دوستان و پیروان خود مسلط می‌شود. و تنها کسانی که مشمول رحمت خدا بودند از آن نجات می‌یابند» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۵۴).

در شرایط فتنه، از نمادهای مقدس و موقعیت مقبول افراد جامعه سوء استفاده می‌شود؛ همان‌گونه که در جنگ جمل از انتساب عایشه، به بیت رسالت و سابقه همراهی زبیر با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای انحراف افراد سوء استفاده شد؛ زیرا زبیر از خواص حضرت رسول صلی الله علیه و آله بود (مربی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۲). و یا اینکه در جنگ صفین، قرآن را به عنوان نماد اسلام بر سر نیزه کردند و آن فتنه را در تاریخ صدر اسلام پدید آوردند.

در سال ۱۳۸۸ نیز از شیوه مذکور بهره‌گیری کردند؛ زیرا از یک سو، به رنگ سبز (که در فرهنگ عمومی شیعه، نمادی متعلق به اهل بیت علیهم السلام است) متمسک شدند و از دیگر سو نیز افرادی را که در ابتدای انقلاب تلاش‌های قابل قبولی داشتند در رأس خیمه فتنه قرار دادند. سرانجام فتنه‌ای پدید آوردند که چشم تاریخ در آن وقایعی را ثبت کرد که آیندگان به خوبی خواهند دید که چگونه جامعه اسلامی مقتدر شیعه جهان را، مبتلا به آسیب‌های اجتماعی و فرهنگی و حتی اقتصادی و تحریم‌های ظالمانه کرده است.

## ۵. اختلال اجتماعی و نخبگان

اختلال اجتماعی یکی از آسیب‌هایی است که آرامش اجتماعی زندگی جمعی را مختل ساخته و مسیر فعلیت کمال بشری را متزلزل می‌سازد. نخبگان سیاسی با ایجاد فتنه، جامعه بشری را به نابهنجاری مبتلا می‌کنند، و در این شرایط، انجام رفتارهای بهنجار و همنوایی افراد جامعه ناممکن گردیده، اختلال اجتماعی پدید خواهد آمد که این خود سرآغاز بسیاری از نابسامانی‌هاست. امام علی علیه السلام در توصیف شرایط فتنه، آن را به گردبادی تشبیه فرمودند: «يَحْمُنُ حَوْمَ الرِّيحِ»؛ گردو خاک شدید و در پیچش باد قرار گرفته (نهج‌البلاغه، ۱۳۶۵، خ ۹۳). از این تشبیه نکاتی

استفاده می‌شود که به‌وجود آمدن انحراف بر اثر شرایط فتنه را تبیین می‌کند؛ زیرا در فضای گردباد، بر اثر گرد و غبار و دانه‌های شن معلق در هوا روشنایی کافی به افراد نمی‌رسد، و در این تاریکی است که آدم‌ها خط مستقیم (هنجارهای سابق) را نمی‌بینند یا بر اثر تبلیغات فتنه‌گران، افکار عمومی دربارهٔ اعتبارشان دچار شبهه می‌شود. در نتیجه، به چاله‌های کنار جاده سقوط می‌کنند. چون گردباد در و دیوار و درختان را به هم می‌زند و صدای زیاد تولید می‌کند. از این‌رو، آسیب‌دیدگان از ورای گردباد صدای امدادگران را که می‌خواهند به آنها کمک کنند، نمی‌شنوند. اوضاع و احوال جامعه نیز به هنگام فتنه، به سمت نابسامانی سوق داده شده و افرادی که در این شرایط سخت گرفتار شده‌اند، حتی صدای رهبران راستین را نمی‌شنوند.

### ۶. تشکیلات انحرافی و نخبگان

گرچه ساختاری که در شرایط فتنه شکل می‌گیرد، موقت است، ولی مادام که برقرار است افراد را بی‌اختیار مانند گردباد به سمت نابودی و انحراف می‌برد، هر چند این ساختار به صورت کوتاه‌مدت باشد؛ همان‌گونه که در فتنهٔ سال ۱۳۸۸ مشاهده شد، همهٔ امور کشور تحت‌الشعاع آن قرار گرفت و در پس غبار پدید آمده، حتی فریادهای روشنگرانهٔ علمدار انقلاب به گوش فریب‌خوردگان نمی‌رسید، تا آنجا که در پس شعله‌های آتش پرچم‌های عزای سالار شهیدان، برخی به هوش آمدند و حرکت عظیم و مردمی یوم‌الله ۹ دی را رقم زدند و بساط فتنه برچیده شد، اما پیامدهای آن همچنان دامنگیر جامعهٔ اسلامی است.

به تعبیر امیرالمؤمنین (ع) در وضعیتی که جامعه با فتنه مواجه است، فتنه‌گران نیروها و امکانات پراکندهٔ خود را جمع می‌کنند و به یک انسجام گروهی می‌رسند و تشکیلات خود را پایه‌گذاری کرده، در جهت تحکیم آن تلاش می‌کنند و می‌کوشند تا نیروهای خود را در بدنهٔ جامعه، جاسازی کنند؛ آنجا که می‌فرماید: «پرچم گم‌راهی بر جایگاه خود نصب و محکم شده، و طرف‌داران آن همه جا پراکنده گشته‌اند» (همان، خ ۱۰۸).

اندیشمندان اجتماعی در تحلیل جامعه‌شناختی‌شان معتقدند که هرگاه جامعه در شرایط «آنومیک» (شبهه آنچه در هنگام فتنه پدید می‌آید) قرار گیرد، نخبگان و صاحبان نفوذ سیاسی فرصت‌طلب، تلاش می‌کنند از وضعیت موجود، که حاکمیت سیاسی در شرایط سخت قرار گرفته است و تلاش می‌کند تا اوضاع جامعه را به حالت آرامش قبل برگردانند؛ نیروهای همسوی خود را بسیج کرده و تشکیلات خود را سامان می‌دهند و از این طریق حاکمیت سیاسی را به چالش کشانده و خود و تشکیلات نوپدیدشان را بر جامعه حاکم می‌کنند تا ارزش‌های سازمانی خویش را حاکم نمایند.

در شرایط فتنه، ارزش‌های حاکم بر جامعه توسط فتنه‌گران آماج تعرض قرار می‌گیرد و هتک حرمت‌ها رونق پیدا می‌کند؛ چنان‌که در فتنهٔ سال ۱۳۸۸ همگان به خوبی مشاهده کردیم که چگونه فتنه‌گران پرچم‌های عزای حسینی را آتش زدند، حتی به حسینیه‌ها نیز تعرض کردند و در این میان، سران فتنه، یعنی همان صاحبان نفوذ سیاسی، نه تنها این حرکات را تکذیب نکردند، بلکه با بیانیه‌های حمایتی خود، مهر تأیید بر آن هجمه‌ها زدند.

امام علی علیه السلام نیز در این باره می‌فرماید: «وَأِنَّهُ سَيَأْتِي عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِي زَمَانٌ لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ أَخْفَى مِنْ الْحَقِّ، وَلَا أَظْهَرَ مِنَ الْبَاطِلِ، وَلَا أَكْثَرَ مِنَ الْكُذْبِ عَلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ؛ وَلَيْسَ عِنْدَ أَهْلِ ذَلِكَ الزَّمَانِ سِلْعَةٌ تُبَوَّرُ مِنَ الْكِتَابِ إِذَا تَلَى حَقًّا تَلَاوَتَهُ، وَلَا أَنْفَقَ مِنْهُ إِذَا حُرْفَ عَنْ مَوَاضِعِهِ، وَلَا فِي الْبِلَادِ شَيْءٌ أَنْكَرَ مِنَ الْمَعْرُوفِ» (همان، خ ۱۴۷).

یکی از پیامدهای فتنه این است که در سایه شرایط پدید آمده آن، افراد سودجو و ناصالح بر امور جاری جامعه مسلط می‌شوند، به گونه‌ای که حتی زمام امور را در دست گرفته، بر اریکه قدرت تکیه می‌زنند. این حقیقت را حضرت علی علیه السلام این گونه بیان می‌کند: «آگاه باشید! بعد از من، مردی گشاده گلو، و شکم بزرگ بر شما مسلط خواهد شد که هر چه بیاید می‌خورد، و آنچه را نمی‌یابد جست‌وجو می‌کند» (همان، خ ۵۷). منظور حضرت، حاکم شدن معاویه بر امت است. و تاریخ نیز به خوبی گواهی می‌دهد که چگونه مردم سخنان گهربار آن حضرت را چراغ راه خود قرار ندادند و به بنی‌امیه و بنی‌عباس مبتلا شدند، و جامعه اسلامی به انحراف عظیم کشیده شد.

## ۷. آسیب فرهنگی و نخبگان

به اعتقاد جامعه‌شناسان، «فرهنگ» تنها عاملی است که می‌تواند افراد متعدد را در کنار هم قرار داده، بنایی به نام «جامعه» به وجود آورد؛ زیرا افراد مختلف الشخصیه و متعدد الرأی تنها در پرتو فرهنگ عامه، که توسط غالب افراد پذیرفته شده، می‌توانند ارتباطات و مناسبات میان خویش را سامان بخشند. از این رو، می‌گویند: تفکیک فرهنگ و جامعه تنها به لحاظ مفهومی است، و گرنه در واقع از هم جدا نیستند (مریجی، ۱۳۹۷، ص ۵۶).  
آنتونی گیلنر می‌نویسد:

فرهنگ را می‌توان به لحاظ مفهومی، از جامعه متمایز کرد؛ اما ارتباط بسیار نزدیکی بین این مفاهیم وجود دارد. «فرهنگ» به شیوه زندگی اعضای یک جامعه معین مربوط می‌شود. «جامعه» به نظام روابط متقابل اطلاق می‌گردد که افرادی را که دارای فرهنگ مشترکی هستند، به همدیگر مربوط می‌سازد. هیچ فرهنگی نمی‌تواند بدون جامعه وجود داشته باشد؛ همان گونه که هیچ جامعه‌ای بدون فرهنگ وجود ندارد. بدون فرهنگ، نه زبانی خواهیم داشته و نه هیچ گونه احساس خودآگاهی. توانایی تفکر یا تعقل ما نیز به شدت محدود خواهد بود (گیدنز، ۱۳۷۴، ص ۳۶).

فرهنگ دارای سه عنصر «شناختیب، «مادی» و «قواعد سازمانی» است که جنبه شناختی‌اش، شامل ارزش‌ها، ایدئولوژی‌ها و دانش‌ها، و جنبه مادی‌اش شامل مهارت‌های فنی، هنرها، ابزارها و وسایل و اشیای مادی دیگری است که اعضای آن جامعه از آن استفاده می‌کنند. قواعد سازمانی فرهنگ هم شامل مقررات، نظام‌ها و آیین‌هایی است که انتظار می‌رود اعضای گروه هنگام فعالیت‌های روزمره زندگی از آنها پی‌روی کنند (گولد، ۱۳۷۶، ص ۶۳۱ و ۲۶۷).

با توجه به اهمیت و کارکرد فرهنگ در جامعه، می‌توان دریافت که نخبگان فرهنگی چه جایگاه و نقش تأثیرگذاری در جامعه دارند. نخبگان فرهنگی کسانی هستند که در حوزه تدوین، تبیین و ترویج فرهنگ و

ارزش‌های فرهنگی جامعه فعالیت می‌کنند. بنابراین، اگر گفته شود: قوام جامعه به نوعی، به عملکرد نخبگان و صاحب‌نفوذان فرهنگی وابسته است، کلام ناصوابی نیست؛ زیرا آنان با عمل بهنجار و درست خود، می‌توانند در استحکام و استمرار فرهنگ و ارزش‌های حاکم بر جامعه مؤثر بوده، از این طریق، به عنوان الگوی نمونه، ایفای نقش نمایند؛ همان‌گونه که رفتار نامناسب و نابهنجارشان نیز می‌تواند موجبات تزلزل و ناپایداری ارزش‌ها و فرهنگ را فراهم سازد و از این طریق، جامعه را متزلزل کرده، افراد را دچار سرگردانی و انحراف گرداند.

پیامبر گرامی ﷺ در یک کلام کوتاه و گویا، تأثیر نخبگان سیاسی و فرهنگی را این‌گونه بیان می‌کنند: «دو طایفه از این امت اگر صالح گشتند همه امت صالح می‌گردند، و اگر فاسد شدند همه امت فاسد می‌شوند». عرض شد: یا رسول‌الله، آن دو طایفه کدامند؟ فرمودند: «دانشمندان دینی و فرمان‌روایان» (حرر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۸۳).

فقه‌ها در حقیقت، نخبگانی هستند که در تدوین و یا تبیین و ترویج ارزش‌ها و فرهنگ جامعه، نقش ویژه و برگزیده‌ای دارند و با توجه به ویژگی‌های شخصی و توانمندی‌های حرفه‌ای خود، می‌توانند در عرصه رفتار عملی و کنش‌های اجتماعی، هم‌نوایی و یا ناهم‌نوایی و یا هنجارمندی و نابهنجاری در جامعه را گسترش دهند و یا در عرصه فکر و اندیشه نیز می‌توانند بسیار تأثیرگذار بوده، منشأ شکل‌گیری اندیشه و یا حتی مکتب و مرام جدیدی در جامعه منسجم فکری و دینی باشند.

علی بن حمزه بطائنی یک نخبه و صاحب نفوذ فرهنگی و از بنیان‌گذاران فرقه «واقفیه» بود. «واقفیه» به گروهی گفته می‌شود که پس از شهادت امام موسی بن جعفر علیه السلام در امامت علی بن موسی علیه السلام تردید کردند و در امام هفتم توقف کردند. وی برای اینکه بتواند در بیت‌المال تصرف کند و به تمکن مالی برسد، شهادت امام کاظم علیه السلام را انکار کرد و ادعا نمود: امام کاظم علیه السلام همان مهدی منتظر مورد نظر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. شیخ طوسی در کتاب *الغیبه* می‌نویسد: علی بن حمزه بطائنی، زیاد بن مروان قندی و عثمان بن عیسی رومی، نخستین کسانی بودند که عقیده واقفی‌گری را مطرح کردند. آنها به دنیا حرص ورزیدند و به مال دنیا علاقه‌مند گشتند و دسته‌ای از افراد را به خود متمایل ساختند و از اموالی که با خیانت به امام موسی بن جعفر علیه السلام تصاحب کرده بودند، مقداری هم به آنها بخشیدند (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۳-۶۴).

علی بن حمزه بطائنی عالم و محدثی بود که در زمینه فقه و حدیث آثاری دارد. وی از اصحاب نزدیک امام هفتم و وکیل رسمی آن حضرت بود (نعیم‌آبادی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۲). به همین سبب، اموال بسیاری در دست او بود. هنگامی که امام کاظم علیه السلام در زندان هارون، خلیفه عباسی به شهادت رسید، وی و زیاد بن مروان قندی و عثمان بن عیسی اموالی را که از سوی امام در دست آنها بود، با حرص و دنیاطلبی ضبط کردند و برخلاف وصیت امام که فرموده بودند به مصارف خاص خود برسانند، نزد خود نگه داشتند و از پرداخت آن خودداری کردند. هنگامی که امام رضا علیه السلام به آنان نامه نوشتند تا اموال یاد شده را به ایشان برگردانند که در جهت وصیت امام مصرف شود و به



وارثان واقعی آن برسد، در پاسخ نامهٔ امام، انکار کرده، گفتند: «ما چیزی نداریم». عثمان بن عیسیٰ پا را فراتر گذاشت و سخن باطلی گفت: «به فرض هم که پدرت در گذشته باشد، او به من نگفته بود اموالی را که در دست دارم به شما واگذار کنم؛ ولی کنیزان را آزاد نموده، با آنها ازدواج کردم» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۵).

این صاحب‌نفوذ فرهنگی و فکری، که در اثر مصاحبت و همراهی با امام معصوم علیه السلام به این ویژگی دست یافته بود، برای سود چند روزهٔ خود، مکتبی بنا نهاد و فرقه‌ای را در مقابل حجت حق علّم کرد که در سایهٔ آن راه مستقیم و همواری را که بسیاری از افراد در پرتو هدایتگری امام معصوم علیه السلام به دست آورده بودند، به کج‌راه تبدیل ساخت و خود و دیگران را از رسیدن به ساحل نجات محروم گردانید. این امر از بعد از رحلت رسول گرامی صلی الله علیه و آله توسط صاحبان نفوذ سیاسی و فرهنگی بارها تکرار شد و نتیجه‌اش هفتاد و دو فرقه‌ای است که در اسلام پدیدار گشته است.

اگر بخواهیم در عصر حاضر پدیدهٔ مذکور را سطح پایین‌تر پی‌گیری کنیم، مثنوی هفتاد من خواهد شد. گروه‌های فرهنگی و اجتماعی متعددی در اثر نقش‌آفرینی صاحب‌نفوذان عرصهٔ سیاست و فرهنگ، در جوامع اسلامی و یا حتی در جامعهٔ اسلامی ایران پدید آمدند. اینان بدون شک، خود منشأ بسیاری از آسیب‌های اجتماعی شده‌اند که «عدم انسجام و همبستگی» یکی از آنهاست.

جامعهٔ بشری همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، اهدافی را دنبال می‌کند که مهم‌ترین آن «امنیت روانی و آسایش مادی» است، و این مهم زمانی محقق خواهد شد که انسان‌ها در اندیشه تفاهم باشند و در پرتو آن، بتوانند امیدوار به تحقق هدف مورد نظر خود باشند. در غیر این صورت، بدون شک، شاهد هرج و مرج بوده و در حسرت آرامش و امنیت خاطر خواهند ماند. بنابراین، انحراف فکری می‌تواند یکی از آسیب‌های بزرگی باشد که خود کلید و منشأ آسیب‌های اجتماعی متعدد دیگری است. در ادامه، به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم.

## ۸. از هم گسیختگی اجتماعی و نخبگان

بی‌تردید، انسجام اجتماعی و همبستگی جمعی عامل اصلی استمرار و تداوم حیات اجتماعی بشر است. به همین دلیل، یکی از دغدغه‌های اصلی جوامع بشری، به ویژه جوامع صنعتی امروز است. امیرالمؤمنین علیه السلام نیز به این مهم توجه ویژه‌ای داشته و در خطبه‌ها و بیانات متعدد بر اهمیت آن تأکید کرده و با صراحت بیان داشته‌اند که نبود انسجام و همدلی موجب انحطاط جوامع می‌شود و ظرف رسیدن کمال انسانی را از بین می‌برد. البته این فقدان همدلی و از هم گسیختگی می‌تواند در قالب کینه‌توزی، بخل و حسد، و پشت کردن و کمک نکردن به یکدیگر در جامعه رخ نشان دهد. برای مثال، در خطبهٔ ۲۹ می‌فرمایند: «... ای مردمی که بدن‌هایتان جمع و افکار و خواسته‌هایتان پراکنده است، سخنان داغ شما سنگ‌های سخت را در هم می‌شکند، ولی اعمال سست شما دشمنانتان را به طمع می‌اندازد، در مجالس و محافل می‌گویید: چنین و چنان خواهیم کرد، اما هنگام جنگ فریاد می‌زنید: ای جنگ، از ما دور شو!» (نهج‌البلاغه، ۱۳۶۵، خ ۲۹).

نمود انسجام و همدلی آسیبی است که در اثر ایجاد انحراف در فکر و اندیشهٔ اجتماع پدید می‌آید. جامعهٔ بدوی در عصر جاهلیت، به صورت قبایل بزرگ و کوچک روزگار سر می‌کرد و قبایل کوچک‌تر دائم در ترس و وحشت بودند و از سوی قبایل بزرگ‌تر چپاول می‌شدند. با طلوع آفتاب رسالت و در پرتو آموزه‌های وحیانی «انْ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتِّقَاكُم» (حجرات: ۱۳) به صورت امت واحد درآمدند و با اتحاد در اندیشه و فکر در قامت ارزش‌های وحیانی و دین واحد، با آرامش روانی بر سر سفرهٔ انسجام و همدلی، طعم شیرین آسایش را چشیدند. اما این انسجام و همبستگی پس از رحلت نبی مکرم ﷺ در اثر انحراف فکری ایجاد شده توسط صاحب‌نفوذان سیاسی و فرهنگی، جای خود را به از هم‌گسیختگی اجتماعی داد و امت واحد را به هفتاد و سه فرقه تبدیل کرد که امت اسلام تا به امروز نیز از آن رنج می‌برد.

این حقیقت را امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبهٔ قاصعه به زیبایی بیان کرده، می‌فرمایند:

در شرح حال مؤمنان پیشین تدبّر کنید که چگونه در حال آزمایش و امتحان بودند! آیا بیش از همه مشکلات بر دوش آنان نبود؟ و آیا بیش از همه مردم در شدت و زحمت نبودند؟ و آیا از همهٔ جهانیان در تنگنای بیشتری قرار نداشتند؟ فرعون‌ها آنان را برده خویش ساخته بودند و همواره در بدترین شکنجه‌ها قرار داشتند. تلخی‌های روزگار را به آنها چشانده و این همچنان با ذلت هلاکت و مقهوریت ادامه داشت. نه راهی داشتند که از این وضع سر باز زنند و نه طریقی برای دفاع از خود می‌یافتند، تا آنگاه که خداوند جدیت و استقامت و صبر در برابر ناملایمات به‌خاطر محبتش و تحمل ناراحتی‌ها از خوف و خشیتش را در آنها یافت. در این هنگام، از درون حلقه‌های تنگ بلا راه نجاتی برایشان گشود و ذلت را به عزت، و ترس را به امنیت تبدیل کرد؛ یعنی آنها را حاکم، زمامدار و پیشوا گردانید. آن‌قدر کرامت و احترام از ناحیهٔ خداوند به آنان رسید که حتی خیال آن را هم در سر نمی‌پروراندند! بنگرید آنها چگونه بودند هنگامی که جمعیت‌هاشان متحد، خواسته‌ها متفق، قلب‌ها و اندیشه‌ها معتدل، دست‌ها پشتیبان هم، شمشیرها یاری‌کنندهٔ یکدیگر، دیده‌ها نافذ، و عزم‌ها و مقصودهاشان همه یکی بود. آیا مالک و سرپرست اقطار زمین نگردیدند؟ و آیا زمامدار و رئیس همهٔ جهانیان نشدند؟ از آن طرف، پایان کار آنان را نیز نگاه کنید! آن هنگام که پراکندگی در میان آنها واقع شد، الفتشان به تشّت گرایید، اهداف و دل‌ها اختلاف پیدا کرد، به گروه‌های متعددی تقسیم شدند و در عین پراکندگی، با هم به نبرد پرداختند. [در این هنگام بود] که خدا لباس کرامت و عزت از تشنان بیرون کرد و وسعت نعمت را از آنان سلب نمود. تنها آنچه از آنها باقی مانده سرگذشت آنان است در بین شما، درس عبرتی برای آنها که بخواهند عبرت گیرند. از امت‌ها عبرت گیرید! از حال فرزندان اسماعیل، فرزندان اسحاق و فرزندان یعقوب عبرت گیرید! (همان، خ ۱۹۲).

پس از انقلاب شکوهمند اسلامی ایران، علی‌رغم جنگِ نابرابری که به رهبری استکبار جهانی علیه آن شکل گرفته بود، مردم با همدلی و انسجام مثال‌زدنی توانستند هشت سال در مقابل همهٔ آن نابرابری‌ها ایستادگی کنند و دشمنان را در حسرت رسیدن حتی کوچک‌ترین هدفشان بگذارند و علیرغم مرارت‌های جنگ، در پرتو رحمت واسعه الهی امنیت روانی فوق‌العاده‌ای را نیز تجربه کردند که این البته بر دشمنان کینه‌توز، گران آمده و راه دیگری را

برای جنگ با ملت منسجم انتخاب کرده‌اند و آن، به‌کارگیری صاحب نفوذان فرهنگی از طریق ابزار اندیشه و صد البته کژ اندیشی در مقابل جامعه انقلابی قرار گرفتند. پس از فروکش کردن جنگ تحمیلی و به‌ویژه بعد از رحلت معمار انقلاب، قلم به دستان ذی‌نفوذ و صاحبان تربیون، سخن از قرائت‌های دیگر به میان آوردند و اندیشه‌ی واحد انقلاب اسلامی را نشانه گرفته، به صد تأسف در انسجام اجتماعی و همدلی بی‌نظیر اوایل انقلاب و دوران جنگ تحمیلی، اختلال ایجاد کرده، موجبات امیدواری دشمنان و استکبار جهانی را فراهم آوردند و بی‌تردید، اگر نبود علمدار روشن ضمیر انقلاب و رهبر فرزانه‌ای همچون حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، معلوم نبود چه بر سر این نظام و کشور می‌آمد، هرچند در این رهگذر توان سخت و سنگینی متوجه مردم و نظام شده است.

## ۹. اختلال در امنیت خارجی و نخبگان

یکی دیگر از پیامدهای انحراف در اندیشه و فکر اعضای یک جامعه، اختلال در امنیت خارجی خواهد بود؛ زیرا افراد در اثر تشّت در تفکر و اندیشه، در پی رسیدن به اهداف و منافع شخصی خود برخوانند آمد و از خصومت خارجی غافل شده، حتی در مواقعی مبتلا به توهم دوستی دشمن گشته، هشدارهای دل‌سوزان جامعه را نادیده می‌گیرند. در این زمان، دشمن بیرونی از تشّت و اختلاف فکری و سستی افراد جامعه، سوء استفاده کرده، مرز سیاسی و نظامی کشور را نشانه می‌گیرد و تا تسلیم کامل آن پیش می‌رود.

امیرالمؤمنین علیه السلام با توجه به این واقعیت، مردم را سرزنش کرده، می‌فرماید:

... ای مردمی که بدن‌هایتان جمع و افکار و خواسته‌های شما پراکنده است! سخنان داغ شما سنگ‌های سخت را در هم می‌شکنند، ولی اعمال سست شما دشمنانتان را به طمع می‌اندازد. در مجالس و محافل می‌گویید: چنین و چنان خواهیم کرد، اما هنگام جنگ فریاد می‌زنید: ای جنگ، از ما دور شو! آن‌کس که شما را بخواند فریاد او به جایی نمی‌رسد، و کسی که شما را رها کند قلب او از آزار شما در امان نخواهد بود. به عذرهای گم‌راه‌کننده‌ای متشبّث می‌شوید؛ همچون بده‌کاری که [با عذرهای نابجا] از ادای دین خود سر باز می‌زند. [بدانید] افراد ضعیف و ناتوان هرگز نمی‌توانند ظلم را از خود دور کنند (همان، خ ۲۹).

ایشان در جای دیگر می‌فرمایند:

ای مردم، اگر دست از حمایت یکدیگر در یاری حق بر نمی‌داشتید و برای تضعیف و زبون ساختن باطل سستی نمی‌کردید، هیچ‌گاه آنان که در پایه‌ی شما نیستند در نابودی شما طمع نمی‌ورزیدند و هیچ نیرومندی بر شما قدرت پیدا نمی‌کرد؛ اما همچون بنی‌اسرائیل در حیرت و سرگردانی قرار گرفتید. به جانم سوگند که سرگردانی‌تان پس از من چند برابر خواهد شد، و این به خاطر آن است که حق را پشت سر انداخته‌اید. از نزدیک‌ترین افراد به پیامبر صلی الله علیه و آله [که من هستم] بریده و به دورترین فرد [که معاویه است] پیوند خورده‌اید. آگاه باشید اگر از پیشوا [و رهبر] خود پی‌روی می‌کردید، شما را به همان راهی می‌برد که رسول خدا صلی الله علیه و آله رفته بود، و از رنج‌های بیراهه رفتن در آسایش بودید و بار سنگین مشکلات را از دوش خود برمی‌داشتید... (همان، خ ۱۶۶).

در عصر حاضر نیز جوامع اسلامی با اختلافی که همچنان بر آن دامن می‌زنند، راه تسلط بیگانگان را بر مسلمانان و اُمت اسلامی هموار ساخته، علی‌رغم سرمایه‌بزرگ دینی و ثروت انباشته‌ای که خداوند به آنها ارزانی داشته است، تحت سلطه استکبار به سر برده، امنیت داخلی و خارجی‌شان متزلزل گردیده است.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

انسان با عقل خدادادی و تجربه زندگی، دریافته که جامعه بهترین و اساساً تنها ظرفی است که می‌تواند بستر کمال او را فراهم سازد، هرچند در طول زندگی جمعی خود نیز به عیان دیده است که این ظرف وجودی در طول حیات خود، همواره به آسیب‌ها و ابتلائاتی مبتلا بوده که مسیر نیل او به کمال را دشوار ساخته است. این تحقیق نشان داد که نخبگان سیاسی و فرهنگی از جمله عوامل مهم و مؤثری هستند که از دو طریق «الگوسازی» و «مشارکت در پیدایش آسیب‌های اجتماعی» نقش‌آفرینی می‌کنند.

با بهره‌گیری از *نهج‌البلاغه*، نشان داده شد که نخبگان سیاسی و فرهنگی با ایجاد فتنه، باب انواع آسیب‌های اجتماعی را به روی جامعه نوپای نبوی باز کردند و موجب انشقاق و چنددستگی مسلمانان شدند و با جنگ‌های متعدد، جامعه مستحکم اسلامی را در معرض خطر قرار دادند و زبان‌های زیادی را متوجه ملت اسلامی ساختند. همچنین با بهره‌گیری از واقعیت تاریخی، نشان داده شد که صاحبان نفوذ فرهنگی با چه سازوکاری جامعه را به آسیب‌های اجتماعی مبتلا گردانیدند. معلوم گردید که چگونه نخبگان فکری با توجه به نقش خود در تدوین و تبیین ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی، توانسته‌اند با ایجاد انحراف در دین و ارزش‌های حاکم بر جامعه اسلامی، آسیب زبان‌باری به نام «انشقاق و از هم گسیختگی اجتماعی» از یک سو، و «تزلزل و ناپایداری در امنیت داخلی و خارجی» از دیگر سو، بر جامعه اسلامی تحمیل نمایند.

در پایان، لازم به یادآوری است که دو عامل مذکور در هر عصری از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار در ایجاد آسیب‌های اجتماعی بوده که همواره با بهره‌گیری از ابزارها و سازوکارهای به‌روز شده، نقش‌آفرینی می‌کنند.

- نهج البلاغه، ۱۳۶۵، ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی، قم، امیرالمؤمنین علیه السلام.
- ترابی، علی اکبر، ۱۳۵۳، *مبانی جامعه‌شناسی*، تهران، دانشگاه تهران.
- جولیوس گولد، ۱۳۷۶، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران، مازیار.
- حاج بابایی، حسین، ۱۳۸۲، «تحقیق در آسیب‌های اجتماعی»، *مددکاری اجتماعی*، ش ۱۲، ص ۳۴-۳۶.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت.
- روح‌الامینی، محمود، ۱۳۷۴، *مبانی انسان‌شناسی*، تهران، عطاء.
- سالمی، احمد، ۱۳۹۰، *عوامل مؤثر بر اتحرافات اجتماعی از دیدگاه امام علی علیه السلام*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.
- سلیمی، علی و محمد داوری، ۱۳۸۵، *جامعه‌شناسی کج‌روی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۸، *موج فتنه*، تهران، کانون اندیشه جوان.
- شیخ طوسی، ۱۴۱۱ق، *کتاب الغیبه*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، ۱۳۶۵، *اصول الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.
- گی‌روشه، ۱۳۷۳، *تغییرات اجتماعی*، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نشر نی.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۴، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۱۱ق، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- بی‌نام، ۱۳۹۶، «انواع آسیب‌های اجتماعی و علل آنها»، در: *مجله اینترنتی اظهار*.
- میریچی، شمس‌الله، ۱۳۸۰، *علل نادیده‌گرفتن ارزش‌ها*، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، «نقش امام باقر علیه السلام در تغییرات فرهنگی اجتماعی»، *علوم سیاسی*، ش ۵۰، ص ۲۷-۵۶.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *بررسی عوامل مؤثر در کج‌روی و نقش خانواده در آن*، قم، نشر معارف.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۷، *جامعه‌شناسی در عرصه تبلیغ دینی*، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- نعیم‌آبادی، غلامعلی، ۱۳۷۹، *آسیب‌شناسی خواص*، تهران، سروش مهر.
- هومن، احمد، ۱۳۳۹، *زندادان و زندانی‌ها*، تهران، دانشگاه تهران.



## حکمرانی فضای مجازی و قاعده فقهی «نفی سبیل» با تأکید بر بایسته‌های نظام جمهوری اسلامی ایران

Aghightsart@yahoo.com

سیدعلیرضا طباطبایی / دکتری حقوق عمومی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

عباس کعبی نسب / استاد سطح عالی حوزه علمیه قم و استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۱۸

### چکیده

«حکمرانی فضای مجازی» از موضوعاتی است که به تازگی در علم سیاست و حقوق وارد شده است. حکمرانی فضای مجازی موجود، که در بستر اینترنت جهانی سامان یافته، یکی از مباحث پرچالش دنیای معاصر است. سرشت مکتبی نظام جمهوری اسلامی ایران می‌تولد تا با نظر به شالوده‌های فقه اسلام، وظایف حکومت اسلامی در حکمرانی فضای مجازی ترسیم گردد. اصول قانون اساسی، برگرفته از فقه پویای اسلام، حاکی از آن است که نظام جمهوری اسلامی وظایفی برعهده دارد؛ همچون: نفی هرگونه سلطه‌پذیری، طرد کامل استعمار و جلوگیری از نفوذ بیگانگان، تأمین خودکفایی در زمینه علوم و فنون و صنعت، و ایجاد محیط مناسب برای رویش فضایل اخلاقی. این پژوهش با روش «توصیفی - تحلیلی» و «اجتهادی» در مقام تبیین آن است که با توجه به چیرگی بیگانگان بر فضای مجازی اینترنت محور، که در دو بستر «ساختار» و «محتوا» ترسیم می‌شود، قاعده «نفی سبیل» که در فقه اسلام و اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بازتاب یافته است، تکالیف گرانی را بر دوش نظام جمهوری اسلامی در مواجهه با این پدیده نوظهور می‌گذارد که از جمله آنها، آفرینش شبکه ملی اطلاعات و پی‌ریزی نظام امامت و امت از راه هم‌افزایی با دیگر کشورهای اسلامی است.

**کلیدواژه‌ها:** فضای مجازی، اینترنت، شبکه ملی اطلاعات، حکمرانی، نفی سبیل، وظایف حکومت اسلامی، امامت و امت.

با توجه به تعیین‌کننده بودن شناخت موضوعات در شناسایی احکام، شناخت فضای مجازی و فلسفه آن، اهمیت ویژه‌ای در نگرش به آن از منظر فقه حکومتی دارد. فضای مجازی یا «سایبر»، فضایی است که در آن واژه‌ها، پیوندها، داده‌ها، ثروت و قدرت از راه ارتباطات به‌وسیله رایانه‌ها پدیدار می‌شود. این فضا در حقیقت، ارتباط داخلی کلان افراد بشر و نیز ایشیا را - با توجه به ظهور اینترنت ایشیا - از طریق رایانه و ارتباطات راه دور، بدون نگرش به گیاتاشناسی فیزیکی بر عهده دارد. بنابراین، فضای مجازی مجموعه‌هایی از ارتباطات درونی انسان‌ها از راه رایانه‌ها و سازویرگ مخابراتی بدون در نظر گرفتن جغرافیای فیزیکی است. به دیگر سخن، فضای مجازی، امتداد اجتماع انسانی در بستر فناوری اطلاعات و ارتباطات است. وجه انسانی فضای مجازی، بنیاد و مبنای آن است و از شاخصه‌هایی همچون ظرفیت جهانی، در و پنجره‌های همیشه‌باز، دیجیتال بودن، همه‌جا حاضر بودن، شبکه‌ای بودن، توانایی تعامل بافاصله و تعامل همزمان، غیر مرکزی بودن و حافظه مجازی برخوردار است که منجر به پیدایش «واقعیت مجازی» (Virtual Reality) در کنار «واقعیت فیزیکی» (Physical Reality) شده است (عاملی، ۱۳۹۰، ص ۲۴). «فضای مجازی» که مفهومی انتزاعی میان شبکه‌های رایانه‌ای است، چیزی فراتر از شبکه اینترنت است و به‌راستی، اینترنت مهم‌ترین بستری است که فضای مجازی موجود در آن سامان یافته است (www.defence.gov).

سیاست رسانه‌ای و ارتباطی بخشی از سیاست عمومی است. سیاست‌ها و گونه برخورد دولت‌ها با پدیده فضای مجازی در «ساختار» و «محتوا» با توجه به نوع حکومت‌ها نوسان دارد و سیاست‌گذاری‌های دولت‌ها با توجه به جوهره سیاسی، فرهنگی و اقتصادی و مانند آنها انجام می‌پذیرد. همچنین اینکه آیا فضای مجازی موجود، بدون جهت است و ابزار تلقی می‌گردد و یا خود، دارای فرهنگ حاکمی است، مسئله‌ای تعیین‌کننده در تکلیف دولت‌ها در مواجهه با این پدیده نورسیده است.

با نگرش به درون مایه مکتبی نظام جمهوری اسلامی، باید چگونگی مواجهه خردمندانه نظام جمهوری اسلامی با حاکمیت این پدیده نوظهور، تبیین، و وظایف آن در حوزه حاکمیت، بر ساختار و محتوای فضای مجازی ترسیم گردد. بر این اساس، با توجه به گسترش فزاینده فناوری‌های اطلاعاتی و رسانی و آثار چشم‌گیر آن در ابعاد زندگی فردی و اجتماعی، سرمایه‌گذاری وسیع و هدفمند در جهت بهره‌گیری حداکثری از فرصت‌های برآمده از آن در جهت تحقق اهداف نظام اسلامی و پیشرفت کشور لازم است؛ چنان‌که صیانت از آسیب‌های آن نیز ضرورت دارد (فرمان حکومتی رهبری در ایجاد نهاد شورای عالی فضای مجازی، اسفند ۱۳۹۰ www.khamenei.ir).

سوگمندانه باید گفت: در بیشتر پژوهش‌های انجام‌یافته، مدیریت شبکه یا راهبری اینترنت، که مهم‌ترین بستر جریان فضای مجازی موجود است، به فراموشی سپرده شده است، در حالی که نخستین و برجسته‌ترین مسئله در فضای مجازی، راهبری شبکه اینترنت است. پژوهش فرارو با گام نهادن به پدیده فضای مجازی از ساحت فقه



حکومتی، به تبیین مهم‌ترین وظایف نظام جمهوری اسلامی در حکمرانی فضای مجازی بر پایه قاعده «نفی سبیل» می‌پردازد. هرگونه کم‌توجهی به این وظایف در برابر این پدیده نورسیده، موجب به چالش کشیده شدن نظام جمهوری اسلامی ایران در عرصه‌های گوناگون خواهد شد.

محدوده و مصادیق بارز فضای مجازی در این پژوهش، شامل وبگاه‌ها، وبلاگ‌ها، تالارهای گفت‌وگو، شبکه‌های اجتماعی و پست الکترونیکی است که بر مبنای پروتکل اینترنت سامان یافته‌اند.

بر این اساس، پرسش‌های پژوهش عبارت است از: حکمرانی فضای مجازی در «ساختار» و «محتوا» چیست و در اختیار کیست؟ قاعده «نفی سبیل» چگونه بر حکمرانی فضای مجازی تطبیق داده می‌شود؟ بایسته‌های دولت جمهوری اسلامی ایران در حکمرانی فضای مجازی با توجه به قاعده «نفی سبیل» کدام است؟

این پژوهش در سه بخش سامان می‌یابد: بخش نخست عهده‌دار واکاوی وضعیت موجود «حکمرانی ساختاری» فضای مجازی است. بخش دوم واکاوی وضعیت موجود «حکمرانی محتوایی» فضای مجازی را تبیین می‌کند. و بخش پایانی به چگونگی تطبیق قاعده فقهی «نفی سبیل» و بایسته‌های نظام جمهوری اسلامی در برابر وضعیت حکمرانی موجود می‌پردازد.

## واکاوی وضعیت موجود «حکمرانی ساختاری» فضای مجازی

### الف) مفهوم «حاکمیت» و «حکمرانی» در فضای مجازی

برای کاوش درباره «حکمرانی فضای مجازی» شایسته است نخست مفهوم «حاکمیت» (Sovereignty) و حکمرانی (Governance) تبیین گردد. بر اساس تعریف حقوق دانان و اندیشمندان سیاسی، «حاکمیت» همان قدرت برتر و عالی‌ای است که در هر جامعه، مافوق همه قدرت‌ها به شمار می‌رود و دارای دو بعد اساسی است: نخست بعد ملی، که موجب اطاعت مردم از این قوه برتر است، و سپس بعد بین‌المللی که بر پایه آن، کشورهای دیگر حاکمیت یک کشور را به رسمیت می‌شناسند (پروین، ۱۳۹۳، ص ۳۴۸).

توجه به این نکته لازم است که در تنظیم روابط حاکم بر فضای مجازی، از «حاکمیت فضای مجازی» سخن گفته می‌شود و نه از «حق حاکمیت فضای مجازی». به نظر می‌رسد که در انتخاب این مفهوم، گونه‌ای فراسط وجود دارد؛ زیرا واژه «حق حاکمیت» از واژه لاتینی «سوپرانوس» (Superanus) به معنای «برتر» گرفته شده است که بیشتر در خصوص دولت - ملت‌های مدرن به کار می‌رود، اما در فضای مجازی به سبب بی‌قلمرو بودن یا به عبارت رساتر، کم‌رنگ بودن مرزها، چندان مصداق ندارد و با تصویری که از حق حاکمیت در دانش سیاست وجود دارد، اصطلاح «حکمرانی فضای مجازی» که به معنای تنظیم روابط، کنترل کردن با استفاده از اختیار و همچنین بودن در حکومت است، مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

آیا فضای مجازی «حکمرانی‌پذیر» است؟ مفهوم «حاکمیت» در فضای مجازی موجود به چه شکلی می‌تواند باشد؟ در فضای مجازی، که از عمده‌ترین ویژگی‌های آن، بی‌مکانی یا ناپیدایی مرزهای جغرافیایی است، حکمرانی چگونه اعمال می‌شود؟ چه نهادهایی دارای صلاحیت حکمرانی هستند؟

ظهور نموده‌های جدیدی از حکمرانی مانند «حکمرانی فضای مجازی» تغییری پارادایمی در قدرت میان افراد، دولت‌ها و نهادهای اجتماعی پدید آورده است. چنین گفتمانی ناشی از ظهور فناوری‌های نوین اطلاعاتی و ارتباطاتی به‌عنوان ابزاری برای آسان کردن اشکال مدرنیستی حکمرانی بر پایه قلمرو، کنترل سلسله‌مراتبی جوامع و نظارت است. بنابراین، مرزهای دولت - ملت، هم به سبب گسترش اقتصاد جهانی و هم به سبب کمبود کنترل به وسیله دولت‌های ملی بر ارتباطات در فضای مجازی تضعیف شده است (لودر، ۱۹۹۷م، ص ۷۳). باید توجه کرد که اینترنت ابزاری است که فضای مجازی موجود در نظام بین‌الملل در بستر آن سیلان دارد. بنابراین، حاکمیت «فضای مجازی موجود» با حاکمیت اینترنت گره‌خورده است که بستر جریان آن است. اگر اینترنت را به زمینی تشبیه کنیم، حاکمیت فضای مجازی موجود، در پهنه زمین اینترنت صورت می‌پذیرد. اینترنت و اقدام‌های آن برجسته‌ترین ابزار در فضای مجازی موجودند. حاکمیت و راهبری این بزرگ‌ترین و کارآمدترین ابزار فضای مجازی، بسیار پیچیده و بحث‌انگیز است.

به پُرسمان‌های مرتبط با حکمرانی بر اینترنت، به دو شیوه نگریسته می‌شود: رویکرد صرفاً فنی و رویکرد کل‌نگرانه. بر اساس «رویکرد فنی»، حکمرانی اینترنت موضوعی فنی است و باید به مهندسان و برنامه‌ریزان واگذار شود. اما در «رویکرد کل‌نگرانه»، پیامدهای اجتماعی، سیاسی، حقوقی و اقتصادی تصمیم‌های فنی مد نظر قرار می‌گیرد. در این میان، دسته‌ای قدرت انحصاری را به حکومت‌های ملی می‌دهند، و گروهی دیگر، در کنار حکومت، بازیگران دیگری (شامل جامعه مدنی و بخش خصوصی) را نقش‌آفرین می‌دانند یا آنکه به‌طور کامل نقش حکومت را حذف می‌کنند (کاپور، ۲۰۰۵م، ص ۶۴).

یک روش برای مفهوم‌سازی «رویکرد کل‌نگرانه»، ارجاع به «لایه‌های حکمرانی» است. در این روش، باور بر این است که شبکه‌های رسانشی نوین را باید به‌منزله مجموعه‌ای از لایه‌ها در نظر گرفت. سه دسته از چنین لایه‌هایی شناسایی و معرفی شده است: «زیرساخت فیزیکی» (Physical Infrastructure) که داده‌ها از رهگذر آن جابه‌جا می‌شود؛ لایه «رمزگان» یا «منطقی» که زیرساخت را بازرسی می‌کند و لایه «محتوا» که دربرگیرنده داده‌هایی است که از راه شبکه جابه‌جا می‌شوند (اکدنیز، ۲۰۰۱م، ص ۸).

گرچه راهبری بحث‌برانگیز اینترنت به‌وسیله شرکت غیردولتی «آیکان» گسترش یافت، اما به تدریج، ساختار بین‌دولتی نیز در حاکمیت اینترنت مطرح نظر قرار گرفت. اتحادیه «ارتباطات از راه دور» (آی.تی.یو) (International Telecommunication Union) نیز آغاز به مشارکت در سیاست‌گذاری مسائل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در پیوند با اینترنت کرد. در اجلاسی که در سال ۱۹۹۸ در «مینیا پلیس» ایالت

«مینه‌سوتا» برگزار شد، یکی از موضوعات توافق‌نامه آن بود که اجلاس جهانی سران در جامعه اطلاعاتی برگزار شود (www.itu.int). برپایی این اجلاس را می‌توان سرآغاز پیدایش موضوع «حکمرانی اینترنت» به شمار آورد. هنگامی که در سال ۲۰۰۳ موضوع «حکمرانی اینترنت» در اجلاس سران درباره جامعه اطلاعاتی در ژنو مطرح گشت، مقرر شد کارگروهی زیر نظر دبیر کل سازمان ملل متحد برای تعریف کاربردی از حکمرانی اینترنت تشکیل شود. این کارگروه شماری از پُرسمان‌های سیاست‌گذاری را پیشنهاد کرد که باید در حکمرانی اینترنت بدان‌ها توجه شود. این پُرسمان‌ها عبارت است از: مدیریت فایل‌ها و سیستم ناحیه اصلی (Root Zone) هزینه‌های تماس، متقابل، ثبات اینترنت، امنیت و جرم مجازی، هرزنامه‌ها، مشارکت معنادار در گسترش سیاست‌گذاری، ظرفیت‌سازی، ویژه کردن نام دامنه‌ها، نشانی‌های آی. پی. حقوق مالکیت معنوی، آزادی بیان، نگهداری داده‌ها و حقوق در پیوند با حریم خصوصی، حقوق مصرف‌کننده، تجارت الکترونیک، و همگرایی و شبکه‌های نسل بعدی (www.itu.int).

در سال ۲۰۰۵ نیز در سند پایانی اجلاس جهانی سران جامعه اطلاعاتی در تونس به «حاکمیت اینترنت» توجه شد. در این سند، افزون بر تأکید دوباره بر اصول اعلام شده در ژنو، حکمرانی بر اینترنت این‌گونه تعریف شد: «گسترش و کاربرد قواعد، هنجارها، قوانین، رویه‌های تصمیم‌گیری و برنامه‌هایی که دولت، بخش خصوصی و جامعه مدنی در نقش‌های مرتبطشان در زمینه تکامل و کاربرد اینترنت تدوین می‌کنند» (https://en.unesco.org).

## ب) نهادهای حکمران در فضای مجازی اینترنت محور

نهادهایی که حکمرانی ساختاری اینترنت را در فضای مجازی موجود سامان می‌دهند، عبارت‌اند از:

### ۱. جامعه اینترنت «آیسوک» (ISOC, 2006) Internet Society

سازمانی که بیش از همه در ساخت بنیادین اینترنت نقش داشته، «جامعه اینترنت» است؛ سازمانی غیرانتفاعی که ستاد آن در واشنگتن‌دی‌سی و ژنو است. از زمان برپایی (۱۹۹۲)، «آیسوک» به‌عنوان یک سازمان فرامرزی در نگارش استانداردها و سیاست‌گذاری‌های مربوط به اینترنت عمل کرده است (www.internet society.org).

### ۲. هیأت معماری اینترنت «آیب» (IAB, 2005) Internet Architecture Board

از بالاترین سطوح راهبری سیاست داخلی شبکه، «هیأت معماری اینترنت» است. این نهاد برای نخستین بار در سال ۱۹۷۹ از سوی وزارت دفاع آمریکا و آژانس تحقیقات طرح‌های پیشرفته دفاعی، به‌عنوان «هیأت کنترل پیکربندی اینترنت» و سرانجام در ۱۹۹۲ به‌عنوان گذار، با نام تازه «هیأت مدیره معماری اینترنت» بخشی از انجمن اینترنت شد. سرپرستی «آیب» دربرگیرنده پایش معماری پروتکل‌ها و فراگردهای استفاده شده به وسیله اینترنت؛ نظارت بر فراگرد استفاده شده به‌منظور ایجاد استانداردهای اینترنت؛ و ارائه راه‌کار به جامعه اینترنت در سیاست‌گذاری‌های ویژه، مسائل فنی، معماری، و فراگردهای مرتبط با اینترنت و فناوری‌های بهینه‌ساز آن است (www.iab.org).

### ۳. ستاد عملیات مهندسی اینترنت «آیتف» (Internet Engineering Task Force (IETF))

«آیتف» یک جامعه بین‌المللی باز از شالوده‌ریزان شبکه، کارگزاران صنعت تولیدی محصولات فناوری اطلاعات و پژوهشگران برای دگرگون کردن معماری و پایداری عملیات اینترنت است که ایجاد و گسترش استانداردهای اینترنت را با همکاری کنسرسیوم تار جهان نما و ISO/IEC به‌ویژه در زمینه «پروتکل کنترل انتقال» و «پروتکل اینترنت» (تی‌سی‌پی / آی‌پی) بر دوش دارد (www.ietf.org).

### ۴. ستاد پژوهشی اینترنت «آرتف» (Internet research Task Force (IRTF))

«آرتف» هم‌تای «آیتف» شمرده می‌شود و در زمینه پروتکل‌های اینترنت، درخواست‌های رسمی، معماری و فناوری پژوهش می‌کند و به‌وسیله «گروه هدایت‌کننده پژوهش‌های اینترنت» (آرسج) (Internet Research Steering Group) مدیریت می‌شود (www.irtf.org).

### ۵. انجمن اینترنت برای اسامی و شماره‌های تعیین‌شده «آیکان»

#### Internet Corporation for Assigned Names and Numbers - ICANN

این نهاد اتحادیه‌ای غیر دولتی است که بر اساس قوانین ایالت کالیفرنیا تأسیس شده و تابع قوانین این ایالت است. این نهاد کارگزار گزینش نشانی‌های اینترنت (IP) اختصاص فضای اینترنت، گزینش مقادیر پروتکل، نام دامنه، مدیریت پیکره، مدیریت عملیات سیستم و تعیین «کارگزار - خادم ریشه» است. همچنین «کمیته مشورت دولت» و یک سازواره به نام «کد کشوری برای ثبت دامنه سطح بالا» وجود دارد که ساختار آن بسیار خردمندانه ایجاد شده است. بنابراین، رایانه‌های پیوسته به اینترنت تنها از راه نشانی و شماره پروتکل‌های اینترنتی به یکدیگر متصل‌اند. این کار را «سیستم نام‌های دامنه» (DNS-Domain Names System) فراهم می‌کند. این فناوری توانایی برگرداندن نام دامنه را به عدد و شماره برابر با نشانی و شماره IP و در نتیجه، امکان پیوند دادن رایانه را به سایت مورد جست‌وجو فراهم می‌کند و به دیگر اندام‌های فضای مجازی پیوسته می‌شود. به‌منظور تأمین کارکرد این سامانه، نشانی و شماره همگی پروتکل‌های اینترنتی در سروری (Server) به نام سرور A (Root Server) در شهر «دالس» (Dulles) در ایالت «ویرجینیا» نگهداری می‌شود (کیم جی ون، ۲۰۰۳م، ص ۴-۵).

از نظرگاه حقوقی، «آیکان» و سایر سازمان‌هایی که حکم‌رانی اینترنت را در دست دارند، سازمان‌هایی غیردولتی‌اند و دولت آمریکا نباید به‌طور مستقیم بر فعالیت‌های آنها نظارت کند؛ اما بر پایه پیمان امضاشده میان وزارت بازرگانی آمریکا و این نهادها، دولت آمریکا بر همه تکاپوهای آنها، به‌ویژه بر «آیکان»، نظارت دارد. سراسر شبکه اینترنت تحت راهبری و مدیریت این سازمان است که خود، در سرپرستی وزارت بازرگانی ایالات متحده است. هرچند دولت آمریکا مؤسسه «آیکان» را برگزیده و مدیریت نامی دامنه را به آن واگذار کرده است، اما با توجه به کوتاه بودن زمان واگذاری، دولت ایالات متحده می‌تواند مؤسسه دیگری را جایگزین کند. دولت آمریکا بر اساس قرارداد، راهبری خود را بر سرور A استوار کرده است. بر اساس این پیمان، «آیکان» و نهادهای زیرمجموعه‌اش،

پیش از انجام هرگونه حذف، پیرایش، یا افزودن داده‌هایی در فایل سرور، باید نظر مقامات ذی صلاح دولت آمریکا را کسب کنند (شاهان، ۲۰۰۷م، ص ۳۳۴-۳۳۵).

افزون بر سیطره بر نهادهای دیگر کارگزار اینترنت، اهرم دیگری نیز در اختیار ایالات متحده است که با توجه به اعمال حکومتی دولت‌ها در حقوق اداری، می‌تواند بر مؤسسات تحت تابعیت خود، حکمرانی کند، تا آنجا که با صلاحیت سرزمینی، آنها را ملزم به مفادی خارج از پیمان‌نامه‌های فیمابین نماید؛ زیرا قراردادهای دولت‌ها با تابعان خود از نظام ویژه‌ای پی‌روی می‌کند و از لحاظ تشریفات انعقاد و از لحاظ محتوا، یعنی برای حفظ منافع عمومی و غبطه دولت، دربردارنده شروط و احکام ویژه‌ای هستند که اختیارات گسترده‌ای را به دولت‌ها می‌دهد و او را در جایگاه برتری در مقایسه با طرف خصوصی قرارداد خود قرار می‌دهد (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۹۰، ص ۳۴۷).

در عمل نیز دخالت‌های مکرر دولت ایالات متحده در کارکرد سازمان «آیکان»، نکته مهم حقوقی پیش‌گفته را بیش از پیش ثابت می‌کند. جلوگیری از ایجاد نام دامنه با پسوند XXX از سوی دولت آمریکا، با آنکه مورد موافقت «آیکان» قرار گرفته بود، نمونه‌ای از این اعمال حکمرانی است. چنان‌که حذف پسوند اینترنتی ZA از سوی «آیکان» در سال ۲۰۰۱ به دنبال تغییر نام کشور «زئیر» به جمهوری «کنگو» شاهدی دیگر بر این اعمال اقتدار است (فلوج، ۲۰۰۵م، ص ۴۷۲-۴۷۳).

به راستی، حکمرانی اینترنت و روادید وجود اشخاص، نهادها و دولت‌ها در فضای مجازی موجود، به‌گونه‌ای است که هرگاه ایالات متحده اراده کند، می‌تواند از راه اعمال قدرت حقوقی و سیاسی بر «آیکان» و دیگر سازمان‌ها، از ایجاد دامنه جدید جلوگیری کند؛ چنان‌که حذف دامنه‌ها به ناپدید شدن هستی اشخاص حقیقی و حقوقی در فضای مجازی خواهد انجامید.

این دولت با اعمال نفوذ بر این سازمان‌ها، می‌تواند از ایجاد پسوند اینترنتی جدید، که بسان پروانه حضور در فضای مجازی است، جلوگیری کند، و یا حتی آن را با تأخیر انجام دهد؛ چنان‌که اتحادیه اروپا پس از سال‌ها کوشش، موفق به دریافت دامنه اینترنتی تازه با پسوند EU شد. همچنین مدیریت و ثبت دامنه اینترنتی با پسوند Iq برای کشور عراق در سال ۱۹۹۷ به شرکت آمریکایی «اینفو کام» (Infocom) که ستاد آن در تگزاس بود، واگذار شد؛ پس از سه سال، مدیر این شرکت، که یک فلسطینی تبار بود، دستگیر و زندانی شد و پس از آن برای پنج سال، یعنی تا سال ۲۰۰۵ امکان ایجاد پایگاه اینترنتی یا ایمیل با پسوند Iq برای عراقی‌ها انجام‌پذیر نبود (همان).

افزون بر این، قدرت اطلاعاتی بی‌بدیلی در اختیار ایالات متحده قرار گرفته؛ زیرا سلسله اعصاب اینترنت یا پایگاه بنیادین این شبکه، سرور A است که نشانی و شماره همه پروتکل‌های اینترنتی در آن نگهداری می‌شود. این همان فایلی است که اگر یکی از نام‌های دامنه کشوری از آن پاک شود، تمام نشانی‌های اینترنتی آن کشور از دسترس خارج خواهد شد. هم‌اکنون در جهان، دوازده پایگاه دیگر وجود دارند که ده پایگاه آن در ایالات متحده، یکی در انگلستان و سوئد و دیگری در ژاپن قرار دارد. با توجه به اینکه از میان کارگزاران، سه تایی آن بیرون از گستره

صلاحیت سرزمینی دولت آمریکا قرار دارند، در صورت بروز ناسازگاری میان دولت آمریکا و متحدان سنتی این کشور، ایالات متحده توانایی محروم کردن آنان از دسترسی به شبکه را ندارد. برای نمونه، زمانی که فرانسه با یورش نظامی آمریکا به عراق مخالفت کرد، دولت ایالات متحده موضوع پاک کردن نام دامنه کشور فرانسه را موضوع کار خود قرار داد، اما به سبب آنکه کارگزارانی که خارج از قلمرو حاکمیت آمریکا قرار دارند، حاضر به فرمان‌بری از فرمان کارگزار اصلی، یعنی سرور A نبودند، تحریم اطلاعاتی فرانسه منتفی شد (شکرخواه، ۱۳۹۰، ص ۹۳).

صرف‌نظر از رهبری وزارت بازرگانی آمریکا، برجسته‌ترین سازمان بین‌المللی پویا در این زمینه، «سازمان جهانی مالکیت فکری» است که یک سازمان تخصصی در سازمان ملل متحد است. نقش این سازمان در طراحی اینترنت بسیار محدود است و صلاحیت انحصاری قضایی آمریکا در آن به وجود آمده است. شاید بتوان پذیرفت که کدهای استاندارد انتقال داده در سراسر اینترنت، به‌طور غیر قابل اجتنابی منجر به نگارش یک ساختار بنیادی قاعده‌مند بسان قانون اساسی شده است (اکدنیز، ۲۰۰۱م، ص ۸).

حاصل آنکه امروزه حق حاکمیت تنها در معنای «اعمال اقتدار در قلمرو سرزمینی، هوایی و دریایی» نیست، بلکه این حق، به‌منزله حق دسترسی به فضای مجازی تخصیص یافته در اینترنت نیز تفسیر شدنی است و بی‌بهره ساختن دولت‌ها از آن، اقدام سیاسی خصمانه و بی‌شک، نقض حاکمیت ملی است (شکرخواه، ۱۳۹۰، ص ۹۴).

با توجه به اینکه مدیریت و راهبری اینترنت در دست سازمان‌هایی است که در کنترل وزارت بازرگانی ایالات متحده هستند، این شیوه حکمرانی مورد انتقاد گسترده جهانی قرار گرفته است و گفت‌وگوهای انتقادی درباره ساختار «آیکان» و دیگر سازمان‌های حکمران، میان دولت‌ها و نهادهای خصوصی جریان دارد که منجر به دو اجلاس جهانی درباره «جامعه اطلاعاتی» در ژنو (۲۰۰۳) و تونس (۲۰۰۵) شده است. در این اجلاس‌ها، شیوه حکمرانی اینترنت، مطمح نظر قرار گرفته و گفت‌وگوهای انتقادی در خصوص ساختار «آیکان» در دستور کار قرار داده شده است؛ اما با وجود این، در نهایت، ساختار این نهاد بدون تغییر باقی مانده است.

مطابق اصل ۴۸ اعلامیه اجلاس ۲۰۰۳، حکمرانی اینترنت باید «چندجانبه، شفاف و مردم‌سالارانه بوده و با همکاری همه‌گیر دولت‌ها، بخش خصوصی، انجمن‌های مدنی و سازمان‌های بین‌المللی» باشد. در این اجلاس، مقرر شد «کارگروه حکمرانی اینترنت» زیر نظر دبیر کل سازمان ملل متحد پایه‌ریزی شود و کارگزار ارائه پیشنهاد درباره مسائل مربوط به حکمرانی اینترنت باشد. این اصول در نتایج اجلاس تونس در سال ۲۰۰۵ نیز دیگر بار تأیید شد (<https://en.unesco.org>).

دولت ایالات متحده رسماً خواهان حفظ نقش تاریخی خود در راهبری شبکه جهانی اینترنت است. در جریان برگزاری اجلاس سران در جامعه اطلاعاتی در کشور تونس، هر چند دولت این کشور پس از سرسختی‌های فراوان

ناچار به عقب‌نشینی شد، اما مدیریت شبکه در عمل به دست «آیکان» و سازمان‌های تابع آن است و ایالات متحده بر شبکه جهانی اینترنت، که اساس و بستر جریان فضای مجازی موجود است، سیطره کامل دارد.

## واکاوی وضعیت موجود «حکمرانی محتوایی» بر فضای مجازی

### ۱. مفهوم «حکمرانی محتوایی»

سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی ملل متحد (یونسکو) معتقد است که حکمرانی اینترنت، فقط یک موضوعی فنی نیست، بلکه مسائل اخلاقی، اجتماعی، فرهنگی و حقوقی را نیز دربرمی‌گیرد (<https://en.unesco.org>). در چند دهه‌ای که از روزگار ایجاد فضای مجازی جهانی اینترنت محور می‌گذرد، دولت‌ها به شکل فزاینده‌ای با طیف گسترده‌ای از مسائل در فضای مجازی مواجه شده‌اند که گستره وسیعی از موضوعات را دربر می‌گیرد؛ از یافتن راهی برای اطمینان از اینکه شهروندان و تابعان حاکمیت‌ها به‌طور شایسته از مزایای اینترنت بهره می‌برند، تا سروکار داشتن با محتوای غیرقانونی و نیز نیاز به معیارهای مناسب برای حمایت از کاربران، و رسیدگی به دشواری‌های مربوط به صلاحیت قضایی.

برخی از موضوعاتی که در دنیای فیزیکی برای حاکمیت‌ها اهمیت دارد، در فضای مجازی نیز اهمیت یافته که شامل مسائل مرتبط با محتوا و درون‌مایه فضای مجازی است. بدین روی، فضای مجازی به کانون توجه برای حکمرانی تبدیل گشته و دولت‌ها به این نتیجه رسیده‌اند که ساختارهای کنونی پاسخگوی موضوعاتی نیست که در این فضا پدید آمده است. با توجه به تفسیر عام سازمان «یونسکو» از حکمرانی فضای مجازی - که ذکر آن گذشت - حکمرانی این فضا به «حکمرانی محتوایی» و قالب‌های درون‌مایه‌ای آن هم جریان می‌یابد که درک این نوع حکمرانی در گرو درک دو امر مهم است: نخست فلسفه فناوری، و دیگری فلسفه فناوری فضای مجازی.

### ۲. فلسفه فناوری

فضای مجازی یکی از نمودهای فناوری‌های نوپدید است. پیدایش فناوری و تعامل آن با فرهنگ، از برجسته‌ترین بحث‌های چالشی سده حاضر در دامنه علوم اجتماعی بوده که پژوهش‌های فراوانی درباره آن صورت گرفته است. جامعه‌شناسان بر این باورند که ابزارها بر پایه شالوده‌های فلسفی سامان یافته‌اند. این نظام‌های باور و اندیشه ما هستند که عمل ما را شکل می‌دهند و رفتارها و اعمال ما پردازهای از دیدگاه‌ها و مبانی نظری ماست. پیکرهای شناختی همان چارچوب‌های ذهنی ما هستند که در خط‌مشی‌گذاری، شناخت آنها شایان توجه است (حاجی‌ملا میرزایی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۳). مصنوعات بشر رویه ظاهری و نمایان فرهنگ هستند که بر پایه ارزش‌ها و هنجارهای رفتاری بنا شده‌اند. این ارزش‌ها و هنجارها، خود برآمده از هسته‌ای از پیش‌فرض‌ها و باورهای ژرفی هستند که بیشتر بدیهی انگاشته شده و غیر نمایان هستند. بنابراین، فناوری‌ها به‌عنوان مصنوع بشر، همچون گدازه‌های سرد

بر جامانده پس از فعالیت آتش‌فشان، آثار ملموس رفتار متجلی شده در هنجارها، ارزش‌ها و پیش‌فرض‌های فرهنگی را نمایان می‌سازند (هچ، ۱۳۹۰، ص ۵۹).

با انتقال ابزار اندیشه از خرد انسان به ماشین، فناوری دارای ابزار اندیشه شده و هم‌اوردی فرهنگ و فناوری، پایان یافته و فناوری، خود فرهنگی چیره گشته است. نیل پستمن، نظامی را که کلیت فرهنگ بشری را هدف قرار داده است «تکنوپولی» می‌نامد؛ زیرا انحصار قدرت در همهٔ ابعاد و زمینه‌ها منحصر به فناوری، ماشین و رایانه است، و از جامعه در زمینه‌های گفته‌شده، سلب اختیار و مسئولیت شده است. وی این واژه را از هم‌آمیزی دو واژهٔ «تکنولوژی» و «منوپولی» ساخته و در مفهوم «چیرگی بی‌مانند و حکومت تمام‌عیار فناوری بدون اخلاق بر جامعهٔ انسانی» به کار برده است. همچنین لیونار، نظریه‌پرداز پست‌مدرن، انحصار فناوری و چیره شدن آن بر فرهنگ را به‌عنوان استیلای رایانه‌ها می‌انگارد و در اثر استیلای فناوری و انحصار آن، ارزش‌ها تغییر می‌یابند. برای نمونه، ارزش‌هایی مانند حقیقت و عدالت، به کارایی تحوّل می‌یابند. به دیگر بیان، در یک رویکرد بازاری به ارزش، آنچه سودمند به نظر می‌رسد، اهمیت دارد، نه آنچه درست و حقیقت است (حاجی‌ملا میرزایی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۵).

از دیدگاه ساموئل داکتوروز، اقتباس از فناوری به دو شیوه انجام‌پذیر است: یکی اقتباس و کاربرد نوآورانه، و دیگری اقتباس به شیوهٔ قیاسی. اقتباس گونهٔ نخست مستلزم مشارکت به‌گونه‌ای است که نوع استفاده در محیط دوم کاملاً ناهمسان باشد؛ یعنی در فرایند انتقال، گونه‌ای نوآفرینی در برنامه‌ریزی و ساختاردهی به دست انتقال‌دهنده صورت پذیرد. در برداشت گونهٔ دوم، به‌کارگیری فناوری بسان استفاده‌ای است که فناوری از آن برخاسته است (الوانی، دانایی فرد، ۱۳۹۳، ص ۱۰۱-۱۰۲).

جنبش جهانی ارتباطات افزون بر افزایش رسانه‌های ارتباط‌جمعی، دگرگونی در نمادها و باورها را نیز به ارمغان آورده و پدیدآورندهٔ ارزش‌های فردی در میان فرهنگ‌هایی است که توانایی پدیدار کردن بیشتر این ارزش‌ها را در جهان دارند (موسوی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۰۱-۱۰۲). بنابراین، اگر فناوری را امری خنثی و بی‌سو تلقی کنیم، به بدترین نوع، تسلیم آن خواهیم شد؛ زیرا چنین پنداری از فناوری که به‌ویژه امروزه مورد ستایش است، چشم ما را بر چپستی فناوری فرو می‌بندد. بنابراین، اثر فناوری بر جامعه بی‌سو نیست و دامنهٔ آثار مثبت یا منفی آن در جامعه، بسته به ماهیت فناوری متفاوت است (هاپدگر، ۱۳۸۶، ص ۵).

### ۳. فلسفهٔ فناوری فضای مجازی

فضای مجازی دارای خاستگاهی فلسفی است که نیازمند تبیینی ژرف‌نگر بر اساس شالوده‌های نظری غرب و فلسفهٔ حاکم بر تمدن غرب است. این فلسفه تعارضی بنیادین با بن‌مایه‌های اسلامی و اصالت آخرت دارد. این ابزار، فرهنگ و گونهٔ نگرش به طبیعت و جهان هستی و فرجام انسان را با خود، به جوامع بیگانه از این فرهنگ آورده و تهاجمی خاموش را سامان داده است (کیان‌خواه و علوی وفا، ۱۳۹۱، ص ۲).



فضای مجازی اینترنت محور را باید در پیکر مصنوعات غرب در روزگار مدرنیته دید؛ روزگاری که به گزارش *مارتین هایدگر*، این گونه تعریف شده که «انسان کانون ارزش‌هاست». جوهر انسان‌گرایی (اومانیزم) استیلاجویی خودبنیادانه و نفسانیت‌مدار است و انسان را رها از روح ملکوتی‌اش، حیوانی هوشمند می‌انگارد که توانایی چیرگی بر جهان مادی دارد. این فناوری نوین ابزار نیست، بلکه خود، تجسم و چهره متجسد اندیشه خودبنیادانگاری نفسانی است. این فناوری مانند دیگر فناوری‌ها، وجودی سراسر فرهنگی دارد. این فرهنگ، فرهنگ اومانیزم و سکولاریسم است که رشته زمین و آسمان را گسسته و انسان را پیامبر روزگار جدید می‌انگارد (زرشناس، ۱۳۸۷، ص ۵۲ و ۴۱). فضای مجازی موجود امتداد این نگرش به هستی در بستر فناوری اطلاعات و ارتباطات است.

چنان که به تفصیل گذشت، تبارشناسی اینترنت به صورت مستقیم به استیلا ایالات متحده از بستر وزارت دفاع این کشور بازمی‌گردد و تأثیرات این اصل و نسب افزون بر ساختار، در محتوای فضای مجازی اینترنت محور ملاحظه می‌شود (بل دیوید، ۱۳۸۹، ص ۱۶۹). برخی پیکره‌های فضای مجازی موجود، مانند شبکه‌های اجتماعی مجازی همچون «فیس‌بوک»، «توییتر»، «تلگرام» و «گوگل پلاس»، که فضای چیره را در فضای مجازی به خود اختصاص داده‌اند، با ارزش‌های اومانیزمی و لیبرالیستی غربی، سامان یافته‌اند؛ ارزش‌های اجتماعی را متحول ساخته و دگرگونی گسترده‌ای در شیوه‌های شکل‌گیری هویت دینی افراد و گروه‌ها پدید آورده‌اند.

چنان که گذشت، وجه شاخص فضای مجازی، انسان محور بودن آن است. روشن است که نگاه به انسان از دیدگاه «اومانیزم» با نگاه به انسان از دیدگاه مکاتب الهی متفاوت است. فضای مجازی موجود آرمان شهر آزادی از نوع لیبرالیستی و اومانیزمی است و این آزادی به طور عمده، مرهون شاخصه گم‌نامی و بی‌هویتی کاربران در فضای مجازی موجود است که یکی از آسیب‌های بنیادین آن از میان بردن تعهد و مسئولیت‌پذیری است. انسان در این فضا، به کاربری تنزل می‌یابد که نه هویتی دارد و نه تعهدی. دستاوردهای پژوهش‌های پیمایشی حاکی است که میان مدت‌زمان عضویت، میزان به‌کارگیری و میزان مشارکت و فعالیت کاربران در به‌کارگیری برخی از شبکه‌های اجتماعی مجازی موجود، رابطه معنادار معکوس است؛ چنان که میان واقعی انگاشتن محتوای این ساحت‌های فضای مجازی و هویت دینی کاربران رابطه معنادار هماهنگی وجود دارد؛ یعنی هرچه زمان عضویت، میزان به‌کارگیری و تراز فعالیت کاربران در استفاده از این شبکه‌ها افزایش می‌یابد، از برجستگی هویت دینی آنها کاسته می‌شود و خوانش‌های دینی ناهمگون در آنها افزایش می‌یابد. این یافته‌ها گواه بر وجود فلسفه لیبرالیستی در این فضا است (قاسمی، وحید و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۵-۳۶).

محتوای مشوق فساد، تبلیغات پاپ‌آپ، تصاویر و فیلم‌هایی که بدون درخواست فرد در صفحه رایانه پدیدار می‌شود، درخواست‌های عضویت بی‌شمار در گروه‌های ضالّه و هرزنامه‌هایی که به تبلیغ در دامنه‌های جنسی و هرزه‌نگاری بدون توجه به بسترهای فرهنگی کاربران می‌پردازند، گواه بر آن است که محتوای فضای مجازی

موجود بازتابی از درک منحصر به فرد جامعه آمریکایی در زمینه فلسفه فردگرایی و آزادی لیبرالیستی است که بی‌نیامت در قانون اساسی این کشور گرامی شمرده شده است.

فرهنگ لیبرالیستی چنان بر فضای مجازی موجود چیره گشته که به‌صورت بالقوه، در هر لحظه و با هر کلیک، این امکان وجود دارد که فرد وارد حوزه آسیب‌زای فضای مجازی شود. می‌توان گفت: در فضای فیزیکی، گونه‌ای آسیب‌گرایی ارادی وجود دارد؛ اما در فضای مجازی، اثرپذیری از آسیب در بسیاری از موارد، به شکلی غیرارادی و ناخواسته است. برخی از اسناد بین‌المللی نیز بر آسیب‌های فزاینده این فضا صحه گذارده‌اند. در قطع‌نامه پایانی گردهمایی جهانی حمایت از کودکان در برابر سوءاستفاده‌های جنسی در سال ۱۹۹۹ آمده است: «هرچه اینترنت بیشتر گسترش یابد، کودکان بیشتر در معرض محتویات خطرناک آن قرار خواهند گرفت» (اکبری، ۱۳۹۰، ص ۱۶۳).

حاصل آنکه هرچند فضای مجازی امکانات مناسبی در اختیار دولت‌ها می‌گذارد، اما فضای مجازی موجود، که متأثر از مبانی اندیشه‌ای پدیدآورندگان آن است، به چیرگی ارزش‌های اومانیستی در محتوای فضای مجازی انجامیده است. این، خود حکمرانی محتوایی بر فضای مجازی است. اهمیت این‌گونه از حکمرانی آنگاه آشکار می‌شود که دانسته شود «جنگ‌هایی که در آینده رخ خواهد داد به‌وسیله تسلیحات جنگی و در میدان‌های نبرد نخواهد بود، بلکه این جنگ‌ها به دلیل تصویری رخ خواهد داد که رسانه‌های گروهی به مردم القا می‌کنند» (لوهان، مارشال، ۱۳۷۷، ص ۴۰).

### تطبیق قاعده «نفی سبیل» در حکمرانی فضای مجازی و بایسته‌های نظام جمهوری اسلامی

در نظام جمهوری اسلامی ایران، دین مبنای چیدمان روابط اجتماعی است و دست‌کم - با تبیین شالوده‌ها و تعیین قواعد و موازین کلی، راه تعامل با هر پدیده نوسیده، از جمله فضای مجازی را نشان می‌دهد. این نگرش نسبت به دین، شالوده این بخش از پژوهش است که با پندار سکولاریستی غریبان نسبت به دین متفاوت است. بخش سترگی از منظومه غنی فقه، که به‌طور ویژه به فقه سیاسی پرداخته است، ظرفیت تبیین چگونگی مواجهه با موضوع حاکمیت فضای مجازی را دارد. در این زمینه، با دست‌مایه قاعده «نفی سبیل»، بایسته‌های نظام جمهوری اسلامی ایران در این زمینه تبیین می‌شود:

#### الف) تبیین قاعده

قاعده «نفی سبیل» از قواعد فقهی نام‌داری است که در باب معاملات، به‌ویژه در سیاسات و اقتصادیات و نیز در تمام پیوندهای میان جامعه اسلامی و جوامع غیرمسلمان و نیز در روابط فردی مسلمانان با کافران به‌صورت یک قانون کلی، حاکم است. اصل «استقلال و آزادی مسلمانان» و «پاس‌داری از عزت و کرامت جامعه اسلامی» و «تحقق آرمان پیروزی اسلام» (لیظهره علی‌الدین کله) (توبه: ۳۳) و هدف فرجامی جهاد «حتی لاتکون فتنه»

(انفال: ۳۹)، به اجرای ژرف‌بینانه این قاعده در همه مناسبات و روابط بستگی دارد. بسیاری از روابط و مناسبات جهان اسلام و جهان کفر در ابعاد فرهنگی، اقتصادی، نظامی و اجتماعی تحت تأثیر این قاعده قرار می‌گیرد و با قاطعیت می‌توان گفت که این قاعده در روابط خارجی دولت اسلامی و مسلمانان، حق و تو دارد. روشن است که نابسامانی‌ها و انحطاطات مسلمانان و چیرگی‌هایی که جهان استکبار بر جهان اسلام یافته، از کم‌توجهی به مصادیق این قاعده در هر عصر صورت پذیرفته است.

«سبیل» گونه‌ای ولایت است که به صاحب آن مشروعیت می‌دهد تا بر دیگری برتری یابد و اعمال اقتدار کند. هرگاه چنین اختیار سلطه‌آمیزی از سوی غیر مسلمانان بر مسلمانان اعمال گردد، موضوع نفی سبیل مطرح خواهد شد و بر اساس قاعده، هر موضوعی که در اسلام مستلزم این چیرگی باشد، منتفی است (عمید زنجانی، ۱۳۹۰، ص ۲۵). این قاعده به هریک از ادله چهارگانه (کتاب، سنت، عقل، اجماع) قابل استناد است و سرچشمه آن آیه ۱۴۱ سوره نساء است: «و لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً» (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۲۷-۳۳۱). از دیدگاه فقیهان، گستره قاعده «نفی سبیل» هرگونه سلطه در عرصه‌های گوناگون سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، نظامی و جز آنها را دربر می‌گیرد و رابطه سلطه‌آور را در هر اندازه و شکلی نفی می‌کند. برخی از فقیهان تا آنجا پیش می‌روند که تصدی مؤسسات عام‌المنفعه‌ای را که برای مسلمانان وقف شده و همچنین تدریس و تربیت کودکان و جوانان مسلمان به وسیله کافران را مشمول این قاعده دانسته و ناروا شمرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۷۴).

از زاویه دیگر، گستره این قاعده، نه تنها حکم تکلیفی را دربر می‌گیرد، بلکه حکم وضعی را نیز شامل می‌شود. بنابراین، انجام آنچه دستاویز چیرگی کافران بر مسلمانان گردد، نه تنها مغضوب شارع است و انجام آن سبب سزاواری عقاب، بلکه شارع مقدس دادوستد، انتخاب و انتصاب، و دیگر صورت‌هایی را که حکم وضعی در پی دارد، به رسمیت نمی‌شمارد (عمید زنجانی، ۱۳۹۰، ص ۳۷).

از منظر کلی دیگر، می‌توان گستره این قاعده را در دو جنبه مثبت و منفی عام دانست؛ اقدامات سلبی و مقاومت‌های منفی در برابر مداخله‌جویی بیگانگان، همچون عدم پذیرش تحت‌الحماگی چهره سلبی قاعده، و راه‌کارهای حفظ استقلال و عدم وابستگی، چهره اثباتی این قاعده است (شریعتی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۶).

## ب) کاربردهای قاعده

فقیهان با دست‌مایه قاعده «نفی سبیل» در حوزه‌های گوناگون، احکامی ناسازگار با مقتضای ادله نخستین استنباط کرده‌اند. قاعده «نفی سبیل» در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به طور عمده، مبنای قانونگذاری قرار گرفته است؛ اصول ۳، ۹، ۷۷، ۸۱، ۸۰، ۷۸، ۸۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴ مستقیماً یا غیرمستقیماً بر مبنای این قاعده فقهی تدوین شده‌اند. فقیهان با دست‌مایه قاعده «نفی سبیل» در حوزه‌های گوناگون، احکامی ناسازگار با مقتضای ادله نخستین استنباط کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌گردد:

## ۱. حوزه سیاسی

نفی ولایت کافر بر مسلمان به گونه‌ای که بتواند بر وی حکم‌ران باشد، از مصادیق این قاعده است. نفی سرپرستی کافر در حوزه سیاسی در چند زمینه ذکر شده است:

نخست. ولایت و حکومت: تصدی حکومت و زمام‌داری سیاسی کافران در جامعه اسلامی نفی شده و گردن نهادن به آن نامشروع تلقی شده است.

دوم. ولایت در قضا: در محاکمی که حقوق مسلمان در آن مطرح است در اختیار گذاردن امر قضاوت به کافران ممنوع است.

سوم. عوامل دولتی نفوذی در کشورهای اسلامی: این افراد اگر به صورت عامل نفوذ بیگانگان قرار گیرند و مایه نفوذ و چیرگی آنان بر مسلمانان گردند و یا برای استیلائی آینده جبهه کفر زمینه‌سازی کنند، از مقام خود معزول هستند (موسوی خمینی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۳۱).

## ۲. حوزه اقتصادی

اگر روابط بازرگانی با بیگانگان مایه چیرگی اقتصادی کفار بر بازار مسلمانان و بازرگانی کشور اسلامی گردد، واجب است تمام پیمان‌ها در این زمینه لغو و به هر شکل در برابر آن ایستادگی شود. حساسیت اسلام به نفی چیرگی اقتصادی تا جایی است که در «حق شفعه»، اگر شریک - چه کافر و چه مسلمان - سهم خود را به مسلمانی بفروشد، شریک کافر نمی‌تواند با «حق شفعه» آن را به طور قهری بخرد؛ زیرا چنین حقی مایه چیرگی کافر محسوب شده است.

اگر امت اسلام از سوی بیگانگان در خطر استیلائی اقتصادی قرار بگیرد که به وهن اسلام و مسلمانان بینجامد، دفاع بر یکایک مسلمانان دارای شرایط، واجب است و باید با ابزارهای همسان و پایداری منفی، همچون مصرف نکردن کالاهای آنان و خودداری از روابط و رفت‌وآمد و هرگونه دادوستد با آنها در جهت دور کردن این خطر اقدام کنند (همان).

## ۳. حوزه اجتماعی

بیشتر مصادیقی که فقیهان برای قاعده «نفی سبیل» ذکر کرده‌اند، در این حوزه است که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

ولایت پدر کافر درباره اجازه ازدواج دختر مسلمان دوشیزه‌اش منتفی است. زن مسلمان نمی‌تواند همسر مرد کافر باشد؛ نه به صورت آغازین و نه به طور استدامه. احکام التقاط طفل محکوم به اسلام، نسبت به یابنده کافر جریان ندارد.

اگر ولیّ مقتول مسلمان، کافر باشد، نمی‌تواند قاتل مسلمان را قصاص کند؛ زیرا حق قصاص بنابر قاعده «نفی سبیل» به مسلمانان اختصاص دارد، و اگر مقتول مسلمان، وارث مسلمانی نداشته باشد، یا حق قصاص ساقط می‌گردد و به خون‌بها تبدیل می‌گردد یا آنکه اختیار آن با حاکم شرع خواهد بود.

اگر کودک نابالغ مسلمان، پدر یا نیای پدری اش کافر باشد، نباید وی سرپرست فرزند نابالغ خویش باشد. ولایت فرزند کافر بر تجهیز جنازه پدر مسلمان خود به دلیل همین قاعده، به فرزندان مسلمان وی اختصاص یافته است (همان).

#### ۴. حوزه فرهنگی

آنچه در عصر ارتباطات اهمیت مضاعفی یافته آن است که در حوزه فرهنگ، کفّار نباید از طریق بی‌ارزش جلوه‌دادن فرهنگ اسلام به وسیله رسانه‌های جمعی، سینما و سایر آموزه‌های هنری و نیز تربیت افراد، بر مسلمانان سلطه یابند و خطر این تسلط با قابلیت‌ها و ظرفیت‌های شگفت‌انگیز فضای مجازی مضاعف شده است. سلطه فرهنگی، سایر انواع سلطه از جمله سلطه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و جز آنها را در پی خواهد داشت. از این رو، برخی از فقیهان با توجه به دو چهره مثبت و منفی قاعده گفته‌اند: «وظیفه مسلمانان نفی سلطه فرهنگی اجنبی و نشر فرهنگ غنی اسلام است» (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۱۹).

#### ۵. حوزه امنیتی و نظامی

وابستگی تسلیحاتی و مستعمره قرار گرفتن در قراردادهای و پذیرش سلطه نظامی و امنیتی کافران به سبب این قاعده نفی می‌شود. اگر روابط سیاسی و ارتباطات و پیمان‌های نظامی و تعهدات با کافران به چیرگی امنیتی و نظامی استعمار و دربند گرفتار شدن مسلمانان بینجامد، حرام و چنین قراردادهایی باطل و فاقد ارزش قانونی است و بر همه مسلمانان واجب است در ارشاد رؤسای مسلمانان، که به چنان پیمان‌هایی پایبند شده‌اند، بکوشند و با پایداری منفی در برابر آن بایستند. بر اساس قاعده «نفی سبیل»، هرگاه یکی از کشورهای اسلامی آماج تاخت‌وتاز قرار گیرد، بر همه مسلمانان واجب است که با هر ابزاری که در دست دارند، به دفاع برخیزند (موسوی خمینی، ۱۳۲۵، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۳۱).

### ج) تطبیق قاعده فقهی «نفی سبیل» در حکمرانی فضای مجازی و بایسته‌های نظام جمهوری اسلامی

#### ۱- تطبیق قاعده «نفی سبیل» بر حکمرانی فضای مجازی

فقیهان، نه تنها به حرمت وضعی و تکلیفی «سبیل» فتوا داده‌اند، بلکه همچنین اقداماتی که مسلمانان را در معرض سبیل قرار می‌دهد یا «خطر سبیل» در پی دارد، ممنوع دانسته‌اند. از سوی دیگر، مفهوم «سبیل» با آنکه مفهومی ایستا و ثابت است، اما در تحقق و عینیت یافتن و مصادیق، متغیر و تابع شرایط زمان و مکان است. این مفهوم به اقتضای لایه‌دار و پیچیده بودنش، به شدت متأثر از شرایط و ظرفیت‌هاست. فضای مجازی - به تفصیلی که گذشت -

امتداد زندگی انسان بر بستر فناوری اطلاعاتی و ارتباطاتی است و در این فضا، اجتماع و فرهنگ نوین انسانی در بستر فناوری اطلاعات و ارتباطات شکل گرفته و چهره سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، امنیتی، نظامی و فرهنگی زندگی اجتماعی بشر را سخت تحت تأثیر قرار داده است.

مفاد قاعده «نفی سبیل» و تطبیقاتی که فقیهان در مصادیق آن انجام داده‌اند و توجه به وضعیت حکم‌رانی فضای مجازی در «ساختار» و «محتوا» گواه بر آن است که فضای مجازی موجود، فضای مجازی مطلوب نیست. کمترین سبیل بیگانگان در این فضا، با توجه به حاکمیت ساختاری بر آن، تسلط بر اصل وجود و حضور نظام جمهوری اسلامی در فضای مجازی است؛ با این تبیین که اگر نهادی به نام «ایکان» یا دیگر نهادهایی که زیر نظر وزارت بازرگانی ایالات متحده به سامان‌دهی فضای مجازی در بستر اینترنت مشغولند، هرگاه اراده کنند، می‌توانند با حذف نام دامنه هر کشوری آن را در فضای مجازی از دسترس خارج کنند و آن را مختل نمایند. با توجه به اینکه امروزه تمام عرصه‌های زندگی اقتصادی، سیاسی، امنیتی، نظامی، اجتماعی و فرهنگی و جز آنها، با فناوری فضای مجازی درهم تنیده شده است، و با دقت در آنچه در بحث کاربردهای قاعده فقهی «نفی سبیل» گذشت، باید اذعان کرد انواعی از سبیل در فضای مجازی در حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و امنیتی در جریان است. هر یک از این سبیل‌ها به تنهایی برای جریان قاعده فقهی «نفی سبیل» در فضای مجازی کافی است. افشای ابعاد گسترده جاسوسی‌های سایبری آمریکا از سوی *ادوارد/اسنودن* پیمانکار پیشین آژانس امنیت ملی آمریکا، در ژوئن ۲۰۱۳ گواه دیگری بر وجود انواع سبیل در فضای مجازی اینترنت‌محور است ([www.majazi.ir](http://www.majazi.ir)).

با قیاس اولویت، باید گفت: از اینکه فقیهان در مواردی همچون سرپرستی و ولایت کافران بر مؤسسات عام‌المنفعه، تجهیز جنازه مسلمان، ولایت بر سفیه و مجنون مسلمان، اجازه ازدواج دختر مسلمان و نذر فرزند مسلمان، «حق شفعه» یا حتی جریان احکام التقاط طفل محکوم به اسلام نسبت به یابنده کافر، سبیل کافران را دریافته و فتوا به حرمت هرگونه مصداق آن داده‌اند، استفاده می‌شود که به‌طریق اولی، باید «سبیل» در فضای مجازی موجود راه، که با «سبیل» در موارد پیش گفته قیاس‌پذیر نیست، منطبق دانست. اگر فرضاً از قطعیت این سبیل هم چشم‌پوشی کنیم و از معرض سبیل بودن یا وجود خطر سبیل سخن بگوییم، بازهم در کلام فقیهان، سدّ چنین محملی واجب است (عمید زنجانی، ۱۳۹۰، ص ۳۹).

توجه به این نکته در حکم‌رانی محتوایی لازم است که در دیدگاه توحیدی، بشر نیازمند ابزار است تا به‌آسانی نیازهای این‌جهانی خود را برآورده سازد. اما در عین نیاز به ابزار، روح تربیت دینی یادآور آن است که ابزارها را نشاید که جای مقصد اصلی قرار گیرند (طاهرزاده، ۱۳۸۷، ص ۲۵). گرچه اسلام فناوری را ابزار می‌انگارد، اما فضای مجازی موجود بر پایه ارزش‌های اومانستی و لیبرالیستی بنا گشته و دارای فرهنگ حاکمی است. برای نمونه، می‌توان به آزادی ارتباطات از نوع لیبرالیستی در طراحی انواع شبکه‌های اجتماعی موجود در بستر فضای مجازی اشاره کرد که امکان ارتباطات نامحدود با محتوای نامحدود و بدون الزام به ابراز هویت واقعی اشخاص را پدید می‌آورند. بایسته

است که نظام اسلامی افزون بر نفی حکمرانی ساختاری، در جهت نفی حکمرانی محتوایی نیز چاره‌ای بیندیشد تا پیوندهایی که در ارتباطات مجازی کشور جریان دارد، بر پایه فرهنگ ایران اسلامی سامان یابد.

## ۲- بایسته‌های نظام جمهوری اسلامی در حکمرانی فضای مجازی

ویژگی «مکتبی» مهم‌ترین شاخصه نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران است. بر این اساس، در مقدمه قانون اساسی ذکر شده است که ابزارهای ارتباط جمعی (راديو - تلویزیون) باید در جهت روند تکاملی انقلاب اسلامی در خدمت گسترش فرهنگ اسلامی قرار گیرد و از گسترش و رواج خصلت‌های تخریبی و ناسازگار با اسلام بپرهیزد. نام بردن «راديو و تلویزیون» در کمانک و پس از «وسایل ارتباط جمعی» باتوجه به مشروح مذاکرات مجلس تدوین قانون اساسی، به معنای تأیید اهمیت و کارایی ویژه صدا و سیما از نظر نویسندگان قانون اساسی است. به دیگر سخن، سیاق مقدمه قانون اساسی، ذکر خاص پس از عام است و نه تخصیص و محدودکردن ابزارهای ارتباط جمعی در «راديو و تلویزیون». از این رو، در اصول قانون اساسی، رسالت‌گرا بودن وسایل ارتباط جمعی، هم از جنبه سلبی و هم جنبه ایجابی برای تمام فناوری‌هایی که ارتباطات را پدید می‌آورد، صادق است. قید «وسایل دیگر»، که نشان از درایت نویسندگان قانون اساسی دارد، به‌طور قطع بر فضای مجازی صادق است. از نظر سلبی هم چنان‌که از اصل ۲۴ و ۱۷۵ قانون اساسی دریافت می‌شود، در زمینه فناوری‌های نوین اطلاعاتی و ارتباطی، دولت جمهوری اسلامی مکلف به رعایت موازین اسلامی و چارچوب شرعی است. در این قانون، نفی سلطه‌پذیری و استقلال فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی از پایه‌های نظام اسلامی است.

فضای مجازی اینترنت محور، که هم فلسفه وجودی‌اش و هم حاکمیت ساختار و محتوای آن - به تفصیلی که گذشت - در دست دولت ایالات متحده است، مایه سيطرة همه‌جانبه اطلاعاتی، فرهنگی، اجتماعی، نظامی و امنیتی و به‌دیگر بیان، حاکمیتی بر نظام اسلامی گشته است. بر اساس قاعده «نفی سبیل»، باید ساختارهای موجود، که دستاویز انواع چیرگی کفار بر مسلمانان است، با مدیریت جهانی، به‌ویژه با هم‌افزایی کشورهای اسلامی، از انحصار بیگانگان خارج شود و فضای مجازی سازگار با شالوده‌های نظام اسلامی طراحی گردد تا امت اسلامی افزون بر بهره‌مندی از مزایای شبکه جهانی، از آسیب‌ها و تهدیدهای این فضا در امان باشد و استقلال کشورهای اسلامی در ابعاد گوناگون حفظ شود. چهره اثباتی قاعده فقهی «نفی سبیل» مستلزم اقدامات ایجابی در فضای مجازی است که از بایسته‌های نظام جمهوری اسلامی ایران در فضای مجازی است. در این زمینه، از دیدگاه کارشناسان، ایجاد «شبکه ملی اطلاعات» پیش‌نیاز حفظ استقلال و خودسالاری کشور در فضای مجازی است (مصوبه شورای عالی فضای مجازی، ش. ۲۴۰۵/۹۲/۱۰ ش، مورخ ۱۳۹۲/۱۰/۳۰). این امر در راستای بند ۱۳ اصل دوم قانون اساسی است که تأمین خودکفایی در علوم و فنون و صنعت را از تکالیف دولت جمهوری اسلامی ایران بر شمرده است.

برخلاف تلقی عامیانه، «شبکه ملی اطلاعات» به معنای گسستگی از فضای مجازی موجود و اینترنت جهانی نیست. «شبکه ملی اطلاعات» زیرساخت و بستر فضای مجازی کشور است که همگی سرویس‌ها، خدمات محتوا،

کاربر، امنیت، مدیریت و حاکمیت را دربر می‌گیرد. یکی از خدماتی که در «شبکه ملی اطلاعات» به‌طور ایمن و پرشتاب و با هزینه کمتر در اختیار مردم قرار می‌گیرد، اینترنت جهانی است.

ضرورت‌های بسیاری برای راه‌اندازی این شبکه ملی وجود دارد که بسیاری از دولت‌ها را بر آن داشته است که زیرساخت بومی برای تبادل داده‌ها داشته باشند. این ضرورت‌ها از استقلال کشور در پهنه‌های امنیت، اقتصاد و فرهنگ آغاز می‌شود و به ارائه خدمات گوناگون، همچون جویسگر ملی، رایانامه بومی، پیام‌رسان‌های بومی، دولت الکترونیک، و دیگر سرویس‌های بنیادی که نیازمند داشتن شبکه ملی است، منتهی می‌شود. هم‌اکنون برخی از کشورها پویای آفرینش شبکه ملی اطلاعات را آغاز کرده‌اند. این امر به معنای تجزیه شبکه جهانی اینترنت و فروپاشی فضای مجازی آمریکایی خواهد بود.

«شبکه ملی اطلاعات» در ایران باید مجهز به تازه‌ترین فناوری‌های نوین و بومی برای تحقق فضای مجازی اسلامی و ایرانی و زمینه‌ساز دستیابی ایران به اهداف چشم انداز ۱۴۰۴ باشد. این شبکه دربرگیرنده مراکز داده ملی، زیرساخت‌های رسانی و خدمات نرم‌افزاری است تا خدمات اشخاص حقوقی و حقیقی را از راه بستر ارتباطی کشور میان مردم با مردم، و مردم و دستگاه‌های حاکمیتی کشور ارائه نماید.

راه‌اندازی «شبکه ملی اطلاعات»، راه‌کار بنیادین برای خودسالاری و تملک واقعی کشور بر داده‌ها و زیرساخت‌های رسانی و اطلاعاتی است که در دنیای امروز به‌عنوان یک راهبرد کلیدی از سوی کشورهای تراز اول جهان دنبال می‌شود. به دیگر سخن، در «شبکه ملی اطلاعات» افزون بر حفظ استقلال ساختاری و محتوایی، پیوند با شبکه جهانی اینترنت به‌عنوان یکی از خدمات «شبکه ملی اطلاعات» انجام‌پذیر است که در آن با کاهش هزینه‌های تأمین پهنای باند بین‌الملل، افزایش امنیت اطلاعات ملی، حفظ حریم خصوصی کاربران داخلی، توسعه تجهیزات و اطلاعاتی، تبدیل شدن به کانون انتقال اطلاعات منطقه، گسترش نرم‌افزاری و مقوله‌هایی از این دست، به امنیت پایدار و استقلال در شبکه تعاملی خدمات و اطلاعات الکترونیک بر پایه توانمندی‌های ملی دست خواهیم یافت ([www.majazi.ir](http://www.majazi.ir)).

«شبکه ملی اطلاعات» با الزامات مصوبی مانند داشتن توانایی عرضه انواع خدمات امن، مانند رمزنگاری و امضای دیجیتال به همه کاربران، امکان برقراری پیوندهای امن و پایدار و کاملاً مستقل را با دستگاه‌ها و مراکز حیاتی کشور می‌دهد. این شبکه توانایی تعامل مدیریت شده با فضای مجازی اینترنت‌محور را دارد و می‌تواند همزمان با آفرینش ارزش‌های مثبت و پیش‌رانی اقتصاد ملی، تراز قابل‌پذیرشی از حاکمیت «ساختاری» و «محتوایی» را پدید آورد.

اکنون زیرساخت ارتباطی و اطلاعاتی کشور دارای کاستی‌های جدی است که تحقق استقلال و اکوسیستم پویای مبتنی بر ارزش‌های دینی را با دشواری مواجه کرده و تأمین‌کنندگان خدمات و محتوای فضای مجازی،



به زیرساخت‌های بیرون از کشور وابسته‌اند. وضع موجود و مطلوب برای زیرساخت ارتباطی فضای مجازی از این قرار است:



تصویر ذیل با تبیین الزامات کارکردی و غیر کارکردی «شبکه ملی اطلاعات» به اجمال، گویای کارآمدی این شبکه در ایجاد انواع استقلال و خودسالاری‌های برجسته در فضای مجازی است.



همچنین «شبکه ملی اطلاعات» همه الزامات پدافند غیرعامل را تحقق بخشیده است تا گونه‌های حفاظت پیش‌گیرانه فعال را نسبت به تهدیدات شبکه جهانی اینترنت پدید آورد و حکمرانی امنیتی بیگانگان را در فضای مجازی نفی کند.

توجه به این نکته لازم است که طراحی لیبرالیستی ساختار فضای مجازی موجود، که بی‌چهرگی و ناشناختگی بزه‌کاران سایبری را در پی داشته است، به آسیب‌های فرهنگی و اجتماعی در این فضا دامن می‌زند. به دیگر سخن، از یک سو، ناشناخته ماندن بزه‌کاران اجتماعی و فرهنگی سبب دشواری کشف بزه‌کاران می‌شود، و از دیگر سوی،

این گم‌نامی افزایش بی‌باکی بزه‌کاران را به همراه دارد. جعل پروتکل اینترنتی و استتار برخط، از شیوه‌های مرسوم تغییر هویت در فضای مجازی است که از لحاظ سهولت، با شیوه‌های همسان آن در بزه‌های سنتی، مانند گریم، جراحی پلاستیک و جعل سند، قابل مقایسه نیست (جوان جعفری، ۱۳۸۵، ص ۱۵۶). ویژگی احراز هویت کاربران در الگوی «شبکه‌ی ملی اطلاعات» و توانایی شناسایی دارندگان پایگاه‌های گوناگون و میزبان‌ها، که به معنای نفی حکمرانی لیبرالیستی فضای مجازی کنونی است، یکی از راه‌های پیش‌گیری وضعی از ناهنجاری‌ها و نفی حکمرانی فرهنگی بیگانگان در فضای مجازی کشور است (طباطبایی، ۲۰۱۸م، ص ۱۰).

از دیگر بایسته‌های اساسی و مهم در حکمرانی فضای مجازی، که بایسته‌ی نخست می‌تواند مقدمه‌ای برای آن محسوب شود، همگرایی اسلامی و تشکیل امت اسلامی در فضای مجازی به منظور نفی انواع سبیل در ساختار و محتوای فضای مجازی است؛ چنان‌که فقیهان ابراز کرده‌اند، هرگاه مسلمانان از سوی کافران در خطر استیلا سیاسی یا اقتصادی یا فرهنگی قرار گیرند، به‌گونه‌ای که منجر به اسارت سیاسی، اقتصادی یا فرهنگی آنان گردد و یا منتهی به وهن اسلام و مسلمانان باشد، دفاع بر همه‌ی آنان واجب می‌گردد (موسوی خمینی، ۱۳۲۵ق، ج ۱، ص ۴۸۵-۴۸۷). صغری این امر، یعنی حکمرانی بیگانگان در ساختار و محتوای فضای مجازی موجود اثبات شد، اما اندیشه‌ی امت اسلامی، که در دوره‌ی معاصر نخست در کشور مصر توسط سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، و در شبه قاره توسط اقبال لاهوری مطرح شد و طرح آن بر مبنای اندیشه‌ی امام خمینی<sup>ع</sup> در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز مشاهده می‌شود، چگونه در فضای مجازی امکان پیاده شدن دارد؟ و این امر چه تأثیری بر نفی حکمرانی بیگانگان در فضای مجازی دارد؟

چالش مهم امکان تشکیل امت اسلامی در فضای فیزیکی، وجود مرزهای ملی و جغرافیایی است. لیکن توجه به دو مسئله، چالش مذکور در فضای مجازی را مرتفع می‌کند:

نخست آنکه در اسلام، مرزها اعتقادی است و بر همین اساس، همه‌ی مسلمانان موظف‌اند از تمام دارالاسلام و امت اسلامی حفاظت و حمایت کنند (حسینی، ۱۳۹۶، ص ۴۵۶). امام خمینی<sup>ع</sup> در وصیت‌نامه‌ی الهی - سیاسی خود، از کشورهای جهان اسلام می‌خواهد به سمت تأسیس امت اسلامی بروند و هر کدام بر اساس مذهب اکثریت‌شان با شعارهای اسلامی زندگی کنند، ولی با هم همکاری نمایند و یک خط را بروند (وصیت‌نامه‌ی الهی سیاسی امام خمینی<sup>ع</sup>، ۱۳۶۸، [www.imam-khomeini.ir](http://www.imam-khomeini.ir)).

دوم آنکه ماهیت مرزها در فضای مجازی، با ماهیت مرزهای جغرافیایی در فضای فیزیکی متفاوت است و تشکیل «امت اسلامی سایبری یا مجازی» بدون آنکه در مرزهای جغرافیایی موجود خللی وارد سازد، امکان‌پذیر است. بر این اساس، بر مسلمانان و بنا بر قاعده‌ی فقهی «اشتراک تکلیف»، بر دولت‌های کشورهای اسلامی، واجب شرعی و عقلی است نخست در راستای نفی سبیل و از باب «مقدمه‌ی واجب» برای ایجاد «شبکه‌ی ملی اطلاعات» گام بردارند و از آن‌رو که نفی سبیل کامل در ساختار و محتوای فضای مجازی متوقف بر هم‌افزایی دولت‌ها و ملت‌های

مسلمان است، بر آنان لازم است که با همپوشانی شبکه‌های ملی اطلاعات یکدیگر و ایجاد محیط مشترک مجازی بر مبنای موازین مسلم قرآن و مشترکات فقهی، یعنی ایجاد «فضای مجازی امت اسلامی»، ضمن تأکید بر نظام سیاسی مستقل، به منظور نفی سبیل بیگانگان از این فضا، اقدام به تشکیل امت اسلامی در فضای مجازی کنند. این امر چهره اثباتی دیگری در قاعده «نفی سبیل» در فضای مجازی است. پیوستگی ساختارهای فضای مجازی کشورها در شبکه امت اسلامی مجازی و پشتیبانی محتوایی یکدیگر در سپهری که بر مبنای مشترکات ارزشی بنا شده است، سبب ایجاد بلوک مستحکم و حکمرانی مستقل تر و کارآمدتر در فضای مجازی خواهد شد که خود به گفتمان برتر در فضای مجازی می‌انجامد.

از آن رو که وضعیت آرمانی نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران، نظام «امامت و امت» است که در مقدمه قانون اساسی و اصول ۵، ۵۷، ۱۰۷ و ۱۷۷ ذکر شده، یکی از بایسته‌های مهم نظام جمهوری اسلامی ایران، حرکت به سوی تشکیل این نظام و حمایت و بسترسازی امت اسلامی در فضای مجازی یا امت اسلامی سایبری است. به نظر می‌رسد در دنیای کنونی، ایجاد نظام امامت و امت در گام نخست، متوقف بر ایجاد مقدمه آن در فضای مجازی است که پیش درآمدی بر تشکیل این نوع نظام در فضای فیزیکی خواهد بود، و این مهم، خود متوقف بر آفرینش «شبکه ملی اطلاعات» در ایران و دیگر کشورهای اسلامی و هم‌افزایی آنها با شاخصه‌های پیش‌گفته است.

از بایسته‌های دیگر نظام جمهوری اسلامی ایران برای نفی حکمرانی محتوایی فضای مجازی، که در بستر شبکه ملی اطلاعات انجام‌پذیر است، ایجاد امکان عرضه انواع محتوا و خدمات ارتباطی سراسری با کیفیت با درون‌مایه فرهنگ ایران اسلامی است که محافظت از آن با عرضه انواع خدمات امن، مانند رمزنگاری انجام‌پذیر است. همچنین اعمال تعرفه تبعیضی مثبت در جهت انگیزش کاربران به زایش محتوای اسلامی از دیگر جنبه‌های اثباتی قاعده «نفی سبیل» در حکمرانی محتوایی فضای مجازی است.

### جمع‌بندی و نتیجه

در فضای مجازی موجود، سلطه کامل بیگانگان در دو بستر «ساختار» و «محتوا» در جریان است. حکمرانی بر ساختار فضای مجازی از خلال سازمان‌هایی به ظاهر غیردولتی در ایالت متحده سامان‌یافته است. سلطه دیگر در محتوای فضای مجازی است؛ زیرا فضای مجازی موجود را باید در پیکره مصنوعات غرب در روزگار مدرنیته دید. یافته‌های میدانی پژوهش‌ها گواه بر آن است که پیکره‌های فضای مجازی موجود مانند شبکه‌های اجتماعی، که با ارزش‌های اومانیستی و لیبرالیستی، سامان یافته، ارزش‌های اجتماعی را متحول ساخته و دگرگونی گسترده‌ای در شیوه‌های شکل‌گیری هویت دینی افراد و گروه‌ها پدید آورده است.

در مواجهه با این سلطه آشکار در حکمرانی، قاعده فقهی «نفی سبیل» که بسان روحی در قوانین جمهوری اسلامی دمیده شده است، تکالیف گرانی را بر دوش نظام جمهوری اسلامی می‌نهد. این بایسته‌ها عبارت‌اند از:

– ایجاد ساختار «شبکه ملی اطلاعات»؛ شبکه‌ای شکل گرفته از زیرساخت‌های ارتباطی با مدیریت مستقل داخلی که امکان اعمال حاکمیت بیگانگان و نقض استقلال کشور و انواع سلطه فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و قضایی را سد کند.

– از دیگر بایسته‌های اساسی نظام جمهوری اسلامی ایران، حمایت و بسترسازی «فضای مجازی امت اسلامی» یا به عبارت دقیق‌تر، «امت اسلامی سایبری» است. با این توضیح، بنابر قاعده فقهی «اشتراک تکلیف»، بر مسلمانان و بر دولت‌های کشورهای اسلامی واجب است نخست در راستای «نفی سبیل» و از باب مقدمه واجب، برای ایجاد شبکه ملی اطلاعات گام بردارند، و از آن‌رو که نفی سبیل کامل در ساختار و محتوای فضای مجازی متوقف بر هم‌افزایی دولت‌ها و ملت‌های مسلمان است، بر آنان تکلیف است که با هم‌افزایی شبکه‌های ملی اطلاعات و ایجاد محیط مشترک مجازی بر مبنای موازین قرآن و مشترکات فقهی، یعنی ایجاد «فضای مجازی امت اسلامی»، اقدام به تشکیل امت اسلامی سایبری برای نفی سبیل کارآمدتر بیگانگان در ساختار و محتوای فضای مجازی کنند. از مقدمه قانون اساسی و اصول ۵، ۵۷، ۱۰۷ و ۱۷۷ استفاده می‌شود جمهوری اسلامی در حمایت و بسترسازی «فضای مجازی امت اسلامی» مکلف است.

– از بایسته‌های دیگر نظام اسلامی، که برای نفی سلطه در حکمرانی محتوایی فضای مجازی لازم است، می‌توان به ایجاد امکان عرضه انواع محتوا و خدمات ارتباطی با محتوای فرهنگ ایران اسلامی، گسترش سواد رسانه‌ای، اعمال تعرفه تبعیضی مثبت و پالایش فضای مجازی اشاره کرد.

## منابع

- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران  
 قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران  
 اکبری، ابوالقاسم و اکبری، مینا، ۱۳۹۰، *آسیب‌شناسی اجتماعی*، تهران، رشد و توسعه.  
 پروین، خیرالله، ۱۳۹۳، *مبانی حقوق عمومی*، چ دوم، تهران، سمت.  
 جهانگرد، نصرالله، ۱۳۸۳، *مجموعه قوانین و مقررات فن‌آوری اطلاعات و ارتباطات ایران*، تهران، شورای عالی اطلاع‌رسانی.  
 جوان جعفری، عبدالرضا، ۱۳۸۵، *جرائم سایبر و چالش‌های نوین سیاست کیفری (مجموعه مقالات همایش جهانی شدن حقوق و چالش‌های آن)*، مشهد، دانشگاه فردوسی.  
 حاجی ملامیرزایی، حامد، ۱۳۹۳، «تدوین الگوی خط مشی گذاری فضای مجازی کشور ارائه مدل مفهومی و اعتبار بخشی آن» (رساله دکتری)، دانشگاه تهران، پردیس فارابی.  
 حسینی، سیدابراهیم، ۱۳۹۶، *تسریع و تقنین در کشورهای اسلامی (ایران، عربستان و پاکستان)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.  
 دانایی‌فرد حسن و الوانی، سید مهدی، ۱۳۹۳، *درآمدی بر نظریه‌های مدیریت دولتی*، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.  
 دیوید، بل، ۱۳۸۹، *درآمدی بر فرهنگ سایبر*، ترجمه مسعود کوثری و حسین قمی، تهران، جامعه‌شناسان.  
 زرشناس، شهریار، ۱۳۸۷، *مبانی نظری غرب مدرن*، تهران، صبح.  
 شریعتی، روح‌الله، ۱۳۹۳، *فقه سیاسی*، چ دوم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.  
 شکرخواه یونس و دیگران، ۱۳۹۰، *فضای مجازی (مجموعه مقالات)*، تهران، دانشگاه تهران.  
 طاهرزاده، اصغر، ۱۳۸۷، *گزینش تکنولوژی از دریچه بینش توحیدی*، اصفهان، اُلبالمیزان.  
 طباطبایی مؤتمنی، منوچهر، ۱۳۹۰، *حقوق اداری*، چ شانزدهم، تهران، سمت.  
 طباطبایی، سیدعلیرضا، ۱۳۹۶، *قواعد فقهی پالیسی فضای مجازی در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران (رساله دکتری)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.  
 عاملی، سید سعیدرضا، ۱۳۹۰، *رویکرد دو فضایی به آسیب‌ها، جرائم، قوانین و سیاست‌های فضای مجازی*، تهران، مؤسسه امیرکبیر.  
 عباسی قادری، مجتبی و مرتضی خلیلی کاشانی، ۱۳۹۰، *تأثیر اینترنت بر هویت ملی*، چ دوم، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.  
 علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۸۳، «قاعده نفی سبیل»، *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۷۶، ص ۲۳۱-۲۵۳.  
 عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۹۰، *قواعد فقه بخش حقوق عمومی*، چ سوم، تهران، سمت.  
 قاجار قیونلو، سیامک، ۱۳۹۱، *مقدمه حقوق سایبر*، تهران، بنیاد حقوقی میزان.  
 قاسمی، وحید و صمد عدلی‌پور و مسعود کیان پور، ۱۳۹۱، «تعامل در فضای مجازی شبکه‌های اجتماعی اینترنتی و تأثیر آن بر هویت دینی جوانان»، *دین و ارتباطات*، ش ۴۲، ص ۵-۳۶.  
 کیان‌خواه، احسان و سعید علوی وفا، ۱۳۹۱، *مجموعه مقالات نخستین همایش ملی دفاع سایبری*، چ دوم، تهران، جهاد دانشگاهی.  
 لوهان، مک و مارشال، هربرت، ۱۳۷۷، *برای درک رسانه‌ها*، تهران، مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامه‌های صداوسیما جمهوری اسلامی ایران.  
 مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۱ق، *القواعد الفقهیه*، چ سوم، قم، مدرسه الامام امیرالمؤمنین.  
 موسوی، سیدمحمدعلی و همکاران، ۱۳۹۰، «بررسی تأثیر شبکه‌های مد روی دانشجویان دختر، مطالعه موردی دانشگاه تهران»، *تحقیقات فرهنگی*، ش ۳، ص ۹۹-۱۱۶.  
 موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۲۱ق، *کتاب البیع*، چ اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

—، ۱۳۶۸، *صحیفه نور*، ج ۲ و ۶ تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

—، ۱۴۲۵ق، *تحریر الوسیله*، چ بیست و یکم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

هایدگر، مارتین و دیگران، ۱۳۸۶، *فلسفه تکنولوژی*، ترجمه شاپور اعتماد، چ دوم، تهران، نشر مرکز.

هچ، ماری جو، ۱۳۹۰، *تنوری سازمان، مدرن، نمادین - تفسیری و پیست مدرن*، ترجمه حسین دانایی فرد، تهران، مؤسسه کتاب مهربان نشر.

Akdeniz, Yaman, Waiker, Clive and Wall, David, 2001, *The Internet Law and Society*, s.l.: Longman.

Kapur, A, 2005, *Internet Governace: A Primer; Asia-Pacific Development Information Program; E Primers for the Information Economy*, Society and Polity United Nations Development Program; -Asia-Pasific Development.

Le Floch G, 2005, *Le Sommet Mondial De Tunis Sur La Societe De I Information A.F.D.I.*

Loader, B.D. 1997, *Cyberspace: Politics, technology and global restructuring*, london and New York: Routlege.

Shahan T. D, 2007, *The World Semmit on International Society And the Future of Internet Governace*, Vol X, Comp. L. Rev&Tech.Jpurnal,

Tabatabaei, Seyed Alireza, 2018, "Situational Prevention Policy on Cyber Crime within the Framework of Clark's Techniques with Emphasis on the Legal Systems of Iran and India" Freedom of Speech and Expression, Progressive Education Society's, the 19(1) a, p 6- 14.

Von Arx K.G ICANN-Now and Then: ICANNS Reform and its Problem duke L. &Tech.rev.2003 [www.law.duke.edu/journals/dltr/articles/pdf/2003DLRT\\_0007.pdf](http://www.law.duke.edu/journals/dltr/articles/pdf/2003DLRT_0007.pdf)

<http://www.defence.gov> Department of defence strategy for operating in cyberspace, July 2011, available pdf.

[www.khamenei.ir](http://www.khamenei.ir)

[www.majazi.ir](http://www.majazi.ir)

[www.afkarpress.ir](http://www.afkarpress.ir)

[www.itu.int](http://www.itu.int)

[www.irtf.org](http://www.irtf.org)

[www.ietf.org](http://www.ietf.org)

[www.iab.org](http://www.iab.org)

[www.internet.society.org](http://www.internet.society.org)

<https://en.unesco.org>

## بررسی مسئله رابطه با «شیطان عصر» بر اساس خطمشی سیاسی قرآن

mirarab@isca.ac.ir

کج فرج‌الله میرعرب / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن، پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن  
محمد مهدی فیروز مهر / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن  
دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۱۶

### چکیده

قرآن مرجع تمام خطمشی‌های سیاسی نظام اسلامی است. قرآن رابطه با شیطان را ممنوع کرده است. شیطان، که دشمن قسم خورده انسان است، یک فرد مشخص نیست، بلکه عنوانی برای مجموعه‌ای از خصوصیات است؛ مانند: دشمنی با دین و رهبران الهی، ترویج دشمنی میان بندگان خدا، بدعه‌دیی، فساد، فریب‌کاری، گمراه ساختن. مسئله این است شیطان در هر روزگاری، در قالب فرد، گروه یا دولت، چگونه می‌تواند ظهور کند؟ معیار امام خمینی علیه السلام که «شیطان بزرگ» را بر آمریکا تطبیق کرد، و مقام معظم رهبری، که بر تداوم تطبیق تأکید دارد، برای اثبات ادعا چیست؟ اثبات ادعا بر مبنای وحی قرآنی مستلزم ممنوعیت روابط با آمریکا خواهد بود. هدف این پژوهش نشان دادن مستند بودن نظر امام راحل و مقام معظم رهبری بر معیارهای قرآنی است که با روش «توصیفی، تحلیلی و تطبیقی» انجام شده است. تثبیت این اندیشه مستلزم مقاومت و مبارزه با این دشمن خطرناک است. البته به سبب داشتن ظاهر انسانی و امکان فریب افکار عمومی، در مواقعی، نوعی تعامل با شیطان انسانی، با هدف تضعیف جبهه او، بر اساس راهبردهای رهبری نظام اسلامی ممکن است ضروری شود.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، شیطان، آمریکا، خطمشی سیاسی قرآن.

قرآن کتاب همه عصرها و نسل‌هاست. جامعیت قرآن و راهگشا بودن خطمشی‌ها و راهبردهای آن برای تأمین نیازهای سیاسی بشر، اصلی مسلم است. البته این تأمین نیاز قواعدی دارد که باید شناخته و مراعات شود. یکی از قواعد استفاده عصری از قرآن کریم، برای به‌دست آوردن خطمشی سیاسی قرآن، «جری و تطبیق» است.

قرآن دو دسته شیطان (جنّی و انسانی) معرفی کرده و ارتباط دوستانه با هر دو را ممنوع کرده است. بر اساس روایات، شیطان بزرگ و کوچک دارد که نوع انسانی آن، ممکن است بر شخص، قبیله، طایفه یا کشوری حکومت کند. شیاطین کوچک‌تر با بزرگشان هماهنگ می‌شوند تا بتوانند افزون بر مردمان خود، مردمان سایر کشورها را نیز پیرو افکار و فرهنگ شیطانی خود کنند. قرآن اوصاف شیطان و اصول روابط را بیان کرده است، و مردمان و رهبران هر عصری باید با جری و تطبیق، شیطان بزرگ و کوچک زمان خود را بشناسند تا بتوانند خطمشی سیاسی قرآن را بر آن منطبق و عملی کنند. / امام خمینی ره آمریکا را «شیطان بزرگ» می‌دانست (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۲۱ و ۴۹۱ و ص ۴۹۳ و ص ۴۹۶) و در نظریه خود، چنان راسخ بود که گفت:

اگر ما با دست جنایت‌کار آمریکا... از صفحه روزگار محو شویم و با خون سرخ شرافتمندانه با خدای خویش ملاقات کنیم، بهتر از آن است که در زیر پرچم... سیاه غرب، زندگی اشرافی مرفه داشته باشیم (همان، ص ۴۴۰).

کاربست عنوان «شیطان بزرگ» در ادبیات سیاسی / امام خمینی ره درباره آمریکا و استمرار آن از سوی مقام معظم رهبری، اگر حقیقی تلقی شود، اقتضاتاتی دارد که نظام اسلامی باید به آن پایبند باشد. مقام معظم رهبری می‌گوید:

واژه «شیطان بزرگ» برای آمریکا، ابداع عجیبی از سوی امام بود. امتداد معرفتی و عملی تعبیر «شیطان بزرگ» خیلی زیاد است. وقتی شما یک کسی را، یک دستگاهی را شیطان دانستید، معلوم است که باید رفتار شما در مقابل او چگونه باشد؛ باید احساسات شما نسبت به او چگونه باشد. امام تا روز آخر، نسبت به آمریکا همین احساس را داشت. عنوان «شیطان بزرگ» را هم به کار می‌برد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۱۱/۱۹).

از سوی دیگر، دولت آمریکا ظاهری انسانی و متمدن دارد و نقش مهمی در تأمین برخی از نیازهای جامعه بشری ایفا می‌کند. ابهامات بسیاری در ذهن مردم درباره منع از مذاکره و رابطه با آمریکا وجود دارد که نظر رهبری را برای عده‌ای تبدیل به مسئله کرده است. از این‌رو، مسئله نیازمند تبیین دینی است تا جامعه اسلامی بدانند که نظریه امام راحل و مقام معظم رهبری معیار دارد و واجب‌الاتباع بوده و نفع واقعی در اطاعت از رهبری است. این پژوهش می‌کوشد به روش «اسنادی» و «جری و تطبیق» تبیین مناسبی برای مسئله و فهم بهتر آن داشته باشد.

### پیشینه پژوهش

درباره شیطان و نقش مخرب آن در زندگی بشر، کتاب‌های آسمانی، به‌ویژه قرآن، که سالم از تحریف است، به‌روشنی سخن گفته‌اند و منابع اساسی برای شناخت شیطان و وظایف انسان در نوع تعامل با او هستند. تفاسیر کتاب‌های مقدّس و به‌ویژه تفاسیر قرآن کریم، منابعی غنی در شیطان‌شناسی و تفهیم وظایف انبای بشر در قبال او



هستند. در تک‌نگاری‌ها نیز منابع خوبی در خصوص شیطان در قرآن وجود دارد؛ مانند: *شیطان‌شناسی از دیدگاه قرآن کریم*، اثر محمد بیستونی که نشر بیان جوان در سال ۱۳۸۲ در تهران، آن را چاپ کرده است.

درباره شیطان بزرگ آمریکا نیز کتاب‌ها و مقالات متعددی منتشر شده که بیشتر جنبه گزارشی و افشاگرانه دارند:

۱. *آمریکا شیطان بزرگ از فاطمه رحیبی* که مجموعه‌ای تطبیقی از افشاگری‌های امام خمینی \* درباره دخالت‌های سلطه‌جویانه آمریکا در ایران و جهان، همراه با اعترافات مقامات و محققان سیاسی دنیاست.
۲. *وسوسه شیطان*، اثر محمدتقی کرمانی که به جریان‌شناسی فعالان رابطه با آمریکا از دولت موقت تا دولت اصلاحات پرداخته است.
۳. سه اثر از *صالح قاسمی* با عناوین: *اسرار شیطان (ناگفته‌هایی از ایالات متحده آمریکا)*، *کارنامه شیطان (جنایات ایالات متحده آمریکا در ایران)*، و *خاطرات شیطان (جنایات ایالات متحده آمریکا در جهان)*.

بهترین مقاله همسو، گونه‌شناسی فقهی مذاکره سیاسی با دشمنان به استناد تاریخ (با تطبیق بر مذاکره با آمریکا)، اثر مرتضی توکلی محمدی است که در *معرفت سیاسی*، ش ۱۶، ص ۲۵-۳۹، چاپ شده است. این مقاله «مذاکره» به معنای امروزی را ممنوع دانسته است. آثار و مقالات دیگری نیز منتشر شده که هیچ نوع نگاه قرآنی نداشته‌اند.

## مفاهیم و تعاریف

### ۱. «روابط»

«روابط» از «رابطه» به معنای پیوند، پیوستگی، ارتباط و علاقه [بین دو تن یا دو چیز] است (بستانی، ۱۳۷۶، ص ۳۹). این واژه در دانش سیاسی، معادل «Diplomatic relation» و به معنای «داشتن مناسبات سیاسی» است که مستلزم برقراری ارتباطات و سروکار داشتن دو ملت و دولت با یکدیگر است (طلوعی، ۱۳۷۷، «روابط سیاسی»). همچنین در اصطلاح روابط بین‌الملل، به مجموعه اقدامات و کنش‌های متقابل واحدهای حکومتی و یا نهادهای غیر دولتی و همچنین روندهای سیاسی میان ملت‌ها، گفته می‌شود (جمالی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۸).

### ۲. «شیطان»

«شیطان» در لغت، به معنای موجودی سرکش و متمرد، از جن، انسان و حیوان است (ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۳، ص ۲۳۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵۴). و گاهی به خصلت بد انسان «شیطان» اطلاق شده است؛ مانند «حسد شیطان است؛ غضب شیطان است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵۵).

همچنین گفته شده است: «شیطان» به معنای «دشمن» و ترجمه لفظ یونانی دیابولوس (Diabolos) به معنای «سخن‌چین» است، و در کتاب مقدس، نام‌ها و القاب متعددی برای او ذکر شده است (مسترهاکس، ۱۳۷۷، ص ۵۴۵).

بعضی گفته‌اند: «شیطان» در اصطلاح، موجودی است که به چشم دیده نمی‌شود و از سنخ جن است (شعرانی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۱۰). این معنا در بین پیروان ادیان آسمانی رایج است. برخی معتقدند: شیطان چیزی جز قوای انسان، که به شر و بدی دعوت می‌کند، نیست، و وجود مستقل خارجی ندارد (نک: طیب، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۱۳۷). این تعریف از «شیطان» با ظواهر قرآن هماهنگ نیست.

واژه «شیطان» به صورت مفرد، هفتادبار و به صورت جمع (شیاطین) هجده‌بار (عبدالباقی، ۱۳۷۴، شطن) در قرآن تکرار شده است. گفته شده: «الشیطان» با «ال تعریف» در قرآن، مرادف / بلیس است (خزائلی، ۱۳۷۱، ص ۸۳). بعضی شیطان را به اعتبار دوری از خیر و رحمت حق تعالی، وصف روح شریر دانسته‌اند (قرشی، ۱۳۸۶، ص ۳۳).

از قرآن استفاده می‌شود که شیطان یک صفت است و نامی برای موجود خاص نیست؛ چنان‌که «شیاطین» دربارهٔ رهبران دینی یهود «خَلَوْا إِلَى شِیَاطِينِهِمْ» (بقره: ۱۴) (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۴۰) و سرکشان و طغیانگران در برابر حق از جن و انس «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شِیَاطِیْنَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ» (انعام: ۱۱۲) (دامغانی، ۱۴۱۹، ص ۲۴۳) و وسوسه‌کنندگان و فتنه‌گران از دانشمندان کافر و رؤسای سرکش آنان «وَ إِنْ الشَّیَاطِیْنَ لَیُؤْخِنُ إِلَىٰ أُولِیَائِهِمْ لَیُجَادِلُوْكُمْ» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۵۳) استعمال شده است.

پس «شیطان» صفتی است که می‌تواند انسان و جن را شامل شود؛ چنان‌که امام خمینی علیه السلام و مقام معظم رهبری آن را صفت آمریکا قرار داده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۲۲۱؛ حسینی خامنه‌ای، بیانات ۱۳۹۲/۱۱/۱۹).

### ۳. «خطمشی سیاسی»

«خطمشی» عبارت است از: خط سیر و راهی که انسان پیش‌رو دارد (معین، ۱۳۸۶، «خطمشی»). «سیاست» واژه‌ای عربی، از ریشه «سَوَسَ» به معنای ریاست و رسیدن به حکومت است (ابن‌منظور، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۱۰۷). در فارسی، «سیاست» به معنای «پاس داشتن مُلک، حکم راندن بر رعیت، رعیت‌داری کردن، ریاست و داوری و...» است (دهخدا، بی‌تا، ج ۹). براساس معنای لغوی، معنای ترکیبی «خطمشی سیاسی» می‌تواند ریاست و داوری، حکمرانی و کشورداری در مسیر مشخص برای رسیدن به مقصد باشد.

«خط مشی سیاسی» در اصطلاح، اساس‌نامه، نظام‌نامه و اصول یک حکومت یا نظام سیاسی است که مراجع قانونی کشور وضع می‌کنند که اقدامات و فعالیت‌های لازم در جامعه براساس آن جهت داده می‌شود (الوانی، ۱۳۸۷، ص ۲۲).

این تعریف براساس قانون اساسی جمهوری اسلامی، در اصل یکصد و دهم جهت می‌یابد و تعیین «سیاست‌های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران» و نظارت بر حسن اجرای «سیاست‌های کلی نظام» از «اختیارات رهبری» است.

### جریان خطمشی‌های قرآن تا قیامت بر اساس جری و تطبیق

از آن رو که قرآن کتاب خاتم پیامبران «خَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب: ۴۰) است، جاودانگی و جامعیت آن از مباحث بسیار مهم است. کتابی که «خَتَمَ بِهِ الْوَحْيِ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خ ۱۳۳) و به بیان امام صادق علیه السلام «با کتاب شما کتاب‌ها را پایان داد؛ پس کتابی بعد از آن نخواهد بود» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۷، ص ۱۶۹)، باید پاسخگوی همه نیازهای عصری تا قیامت باشد. قرآن چنین است که امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «خداوند آنچه را که اَمّت تا روز قیامت بدان احتیاج دارند، در قرآن آورده و برای رسولش بیان کرده است...» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۸). به تعبیر امام رضا علیه السلام «... قرآن برای زمانی خاص قرار داده نشده، بلکه برهان و حجتی است بر همه انسان، در تمام زمان‌ها...» (عطاردی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۰۹).

چگونگی جاودانگی قرآن در بیان امام باقر علیه السلام با تعبیر «يَجْرِي كَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ»؛ همچون خورشید و ماه همواره جاری است» (صَفَّار، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۶) بیان شده و فرموده‌اند: «... اگر چنین بود که آیه‌ای درباره قومی نازل می‌گشت و با از بین رفتن آن قوم، آیه هم از بین می‌رفت، از قرآن چیزی باقی نمی‌ماند، لیکن قرآن تا زمانی که آسمان‌ها و زمین برپاست، اول تا آخر آن جریان و سریان دارد» (عباشی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰). امام صادق علیه السلام نیز علت جاودانگی را «زنده‌بودن قرآن» و روش عملیاتی شدن این جاودانگی را همان «جریانش درباره مسائل آیندگان» بیان کرده‌اند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۹۲).

بر این اساس، امیرالمؤمنین علیه السلام پس از ذکر آیه نخست سوره ممتحنه، که خطاب به مؤمنان می‌فرماید: «ای اهل ایمان، دشمنان من و دشمنان خودتان را دوستان خود مگیرید...»، یادآور شده‌اند که گرچه نزول اولیه درباره حاطب بن ابی‌لیتعه بوده، ولی آیه درباره همه مردم جاری است (مجلسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹۰، ص ۲۴). همچنین وقتی از امام صادق علیه السلام سؤال شد که عقل چیست؟ فرمودند: چیزی است که به آن خدای رحمان عبادت و بهشت کسب می‌شود. سؤال شد: پس آنچه در معاویه بود، چه بود؟ فرمودند: آن زشتی و شیطنت بود که شبیه عقل بود، نه عقل (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۱).

این تشخیص کار امام است. پس خط مشی‌های قرآن عصری نیست، بلکه تا قیامت جریان دارند.

### حجیت جری و تطبیق ولی فقیه

با این وصف از قرآن، سؤال این است که مسئول تعیین معیار و تشخیص مسئله کیست؟ امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «قرآن تأویلاتی دارد که بعضی زمانش رسیده و بعضی نرسیده است. هرگاه زمان وقوع آن تأویل، در زمان امامی از ائمه برسد، امام آن زمان عارف به آن تأویل است (و جری و تطبیق عصری و وظیفه را بیان می‌کند) (صَفَّار، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۵).

این تشخیص حجت و لازم الاجراست؛ زیرا خدای متعال فرموده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ...» (نساء: ۵۹) و روایات ذی‌ربط ثابت

می‌کند که در عصر غیبت، تشخیص و حکم ولیّ فقیه حجت و نافذ است. / امام خمینی علیه السلام بر اساس منابع اسلامی، معتقد بودند:

همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه علیهم السلام در تدارک و بسیج سپاه، تعیین ولات و استان داران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است، منتها شخص معینی نیست، روی عنوان «عالم عادل» است (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۵۱).

اختیارات به‌حدّی است که «حکومت می‌تواند از حج، که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص ۴۵۱-۴۵۲).

براین اساس، تشخیص شیطان عصر و خط مشی تعامل با او با رهبر جامع‌الشرائط هر عصر است و حکم او نافذ و واجب‌الاتباع است.

### تبيين مبنای شیطان شدن انسان و وجود شیطان در جامعه بشری

ممکن است برای بعضی سؤال باشد که چگونه ممکن است انسان شیطان شود و اطلاق «شیطان» بر انسان بر چه مبنایی است؟

گفته شد که در کاربردهای لغوی، واژه «شیطان» بر هر موجود متمرّد و سرکش، اعم از جن و انس: «شَیَاطِينُ الْاِنْسِ وَ الْجِنِّ» (انعام: ۱۱۲) به کار می‌رود: (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۴۱). در روایتی، پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله به /بوذر فرمودند: خود را در پناه خدا قرار ده از شرّ شیطان‌های جنّی و انسانی: «تَعَوَّذْ مِنْ شَرِّ شَیَاطِينِ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ». /بوذر گفت: آیا از جنس انسان هم شیاطین داریم؟ فرمودند: بلی (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۶۵). همچنین آمده است که پیامبر صلی الله علیه و آله ضمن تأیید وجود شیاطین انسی فرمودند: «شیطان انسی بدتر از شیطان جنی است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۶۲۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۵).

بدتر بودن شیاطین انسی بدان سبب است که شیاطین جنی با پناه بردن به خدا می‌روند و انسان را رها می‌کنند، ولی شیاطین انسی آشکارا انسان را وادار به گناه می‌کنند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۶۸).

برخی مفسران از آیه «وَ اَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ» (اعراف: ۱۷۵) که درباره بلعم باعورا است، استفاده کرده‌اند که چه‌بسا انسان منحرف امام و پیشوای شیطان جنی می‌شود؛ زیرا قرآن فرموده است: «شیطان پیرو او شد: فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ» (میرزاخسروانی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۵۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۰۴). پس مقصود از «شیطان انسانی» کسی است که بر باطل لباس حق می‌پوشاند و مردم را به باطل می‌کشاند (مغنیه، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۴۹).

اما چگونه ممکن است انسان شیطان شود و ماهیت شیطانی پیدا کند؟

در اخلاق اسلامی، قوای اساسی نفس را به چهار قوه تقسیم می‌کنند؛ یکی از این قوا، «قوه واهمه» است که کارش ادراک جزئیات امور است. قوه واهمه کارکرد مثبت و منفی دارد. کارکرد منفی این قوه کشف راه‌های مکر و

حیله‌گری و رسیدن به مقاصد از طریق فریب و نیرنگ است (نراقی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۱-۴۲؛ همو، بی‌تا، ص ۲۸-۲۹). در این حالت، این قوه ابزار دست شیطان است، و آنگاه که سیطره پیدا می‌کند وجود آدمی به شیطان تبدیل می‌گردد (نراقی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۵۰).

گفته شده که قوه واهمه، برخلاف سامعه و باصره تابع عقل نیست. اگر عقل می‌گوید «از مرده نباید ترسید، چون جماد است»، واهمه نمی‌پذیرد و می‌ترسد. سایر قوا به منزله فرشتگان اند در عالم بدن و قوه واهمه به منزله شیطان است (شعرانی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۶). انسان با داشتن قوه وهم، زمینه مسخ و تبدیل به شیطان شدن را دارد. بعضی نیز معتقدند:

تعبیر رایج «حیوان ناطق» در تعریف انسان، ناظر به حال اکثری افراد است، اما در کل، برخی بهیمة ناطق، بعضی سبُع ناطق، گروهی شیطان ناطق، عده‌ای انسان و بعضی فرشته ناطق اند؛ زیرا آنگاه که در مسیر انسانیت قرار می‌گیرد، پیش روی او چهارراه است: یا همین انسانیت را شکوفا کرده، انسان برتر و نمونه، همانند فرشته می‌شود؛ یا در مسیر افکار و سیاست‌های مشموم می‌افتد و شیطان می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۷۶-۷۷؛ نیز ر.ک: ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۳۳-۲۳۴).

ملاصدرا نیز معتقد است: با راسخ شدن ردایی که مربوط به قوه نطقیه (قوه عاقله و شناخت) است، انسان تبدیل به شیطان مطرود می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۱۰).

به نظر امام خمینی<sup>ع</sup> اگر نفس به میزان شرع رفتار کرده، عملش مطابق آن باشد، قوه عقلیه در تجرد زیاد می‌گردد، و اگر به میزان شرع رفتار نکند، قوه واهمه تقویت می‌شود و به طرف «شیطان الکلی» که «وهم الکلی» است، نزدیک می‌شود. از این رو، شخصی که شرور است، نفسش مادامی که جوان است، چون آلات قوای شیطنت جوان است، با غضب و شهوت و زور و زدن و کشتن و تعدیات همراه است؛ و وقتی آلت غضب، که آلت زدن و حمله است، به تدریج سست می‌شود و آلت شهوت ضعیف می‌گردد و می‌بیند از این راه‌ها دیگر نمی‌شود آن شیطنت و قوه وهمیه کار کند، همین قوه به آن طرفی می‌رود که ممکن است با آن قوه اظهار شیطنت بشود. به نظر ایشان، هر چه سایر قوا ضعیف‌تر شود، توجه به واهمه زیادتر می‌شود. از این رو، پیرمرد حریص می‌شود و حب ریاستش زیادتر می‌گردد تا بالاخره قوه واهمه بزرگ‌تر می‌شود و به شیطان الکلی، که وهم الکلی است، نزدیک می‌گردد (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۵).

بنابراین، قوه واهمه، که یکی از قوای انسان است و باید در مسیر رشد و تعالی او فعال باشد، در صورت انحراف از نظام عقل، کار شیطان را از درون انسان انجام می‌دهد و به تدریج، انسان را تبدیل به شیطان می‌کند؛ همان موجودی که از شرّ و سوسه‌اش باید به خدا پناه برد. کسانی که به این حد برسند، هیچ نسبتی با جریان الهی ندارند و در نتیجه، حیثیت انسانی‌شان مسخ و همانند شیطان، نماد سقوط و پستی می‌شوند: «وَ إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ»؛ هنگامی که با شیطانهای خود خلوت می‌کنند، می‌گویند: «ما با شما هستیم! ما فقط (آنها را) مسخره می‌کنیم!» (بقره: ۱۴) و جامعه را وارد بحث‌های انحرافی و سرگرم مجادلات

مخرب می‌کنند: «... وَ إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُؤْخُونَ إِلَىٰ أُولِيَاءِهِمْ لِجَادَلِوَكُمْ...»؛ شیاطین به دوستان خود مطالبی مخفیانه القا می‌کنند تا با شما به مجادله برخیزند (انعام: ۱۲۱). این گروه با ابلیس هماهنگ‌اند: «وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ...»؛ به یقین، ابلیس گمان خود را درباره آنها محقق یافت که همگی از او پیروی کردند، جز گروه اندکی از مؤمنان (سبا: ۲۰).

### معیارهای قرآنی در اتخاذ خط مشی ممنوعیت روابط با شیطان

بحث علمی ثابت کرد که انسان می‌تواند شیطان شود و دشمن هم‌نوع خود گردد: «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (اعراف: ۲۲). دشمنی او چنان است که لحظه‌ای غفلت در مرادۀ او با او ممکن است انسان را از بهشت محروم کند. این بیان کلی باید عینی و جزئی شود تا برای ممنوعیت روابط، ملاک به‌دست دهد. قرآن به‌طور عینی و مشخص، ملاک به‌دست داده و امام خمینی علیه السلام و امام *خاصه‌ای* به‌عنوان رهبران الهی، ملاک‌های عینی را بر آمریکا تطبیق کرده و در عینیت جامعه نشان داده‌اند:

#### ۱. دشمنی با دین و رهبران الهی

قرآن تذکر داده که شیاطین جنی و انسانی با دعوت‌کنندگان به مکتب خدای متعال دشمن‌اند: «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا...»؛ این چنین در برابر هر پیامبری، دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم؛ آنها به یکدیگر، درگوشی سخنان فریبنده و بی‌اساس (برای اغفال مردم) می‌گفتند (انعام: ۱۱۲). آیه نشان می‌دهد که وقتی جامعه به سمت الهی شدن پیش می‌رود، شیاطین جنی و انسانی به یاری هم می‌شتابند و با ترفندهای فرهنگی (باطل بزک شده: زُخْرُفُ الْقَوْلِ) و (فریب‌کاری، غرور)، برای دور کردن مردم از رهبران الهی تلاش می‌کنند تا مکتب الهی مستقر نشود. امیرالمؤمنین علیه السلام نیز هشدار داده که «شیطان بزرگ‌ترین مانع برای دین‌داری است» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خ ۱۹۲).

امام خمینی علیه السلام نیز ضمن اشاره به حقیقت یاد شده، فرموده‌اند:

اولی که اسلام بنا شد که تحقق پیدا بکند، شیطان بزرگ رفت و شیاطین را فریاد زد که اگر این اسلام درست بشود، کارها همه لنگ است. حالا هم فریاد بلند شده است. فریاد بلند کردند برای اینکه قانون اساسی را به تعویق بیندازند... اینها شیاطینی هستند که در صدر اسلام هم شیطان بزرگشان فریاد زد و همه را با هم مجتمع کرد. الان هم می‌خواهند همین کار را بکنند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۱۶۲-۱۶۳).

به نظر ایشان «آمریکا هم بنایش بر این است که اسلام نباشد» (همان، ج ۱۶، ص ۴۳۳).

مقام معظم رهبری نیز علت دشمنی با نظام اسلامی را «استقلال، ایمان، اعتقاد به اسلام، اعتقاد به حاکمیت دین خدا در زمین و در جامعه» (حسینی خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۵/۷/۷) می‌داند. به نظر ایشان، آمریکا و طرفدارانش «از قدرت اسلامی و قدرت انقلابی می‌ترسند» (همان، بیانات، ۱۳۹۷/۷/۱۲) و می‌خواهند جلوی «حضور ملت،

حاکمیت ملی، نفوذ افکار قرآنی و اسلامی در میان مردم» را بگیرند. دشمنی آنها برای «زنده کردن» روح غرور اسلامی، روح افتخار و تفاخر به اسلام» است (همان، بیانات، ۱۳۸۵/۱۰/۲۵).

پس چنان که شیطان مورد نظر قرآن با دین و آیین الهی و آورنده آن دشمن است، آمریکا و ادناش هم با همین حقیقت دشمن هستند.

## ۲. دام گذاشتن و فریب انسان‌ها

از قرآن استفاده می‌شود که شیطان و پیروانش اهل فریب و دغل کاری هستند. فریب و دغل، روش‌ها و شکل‌های بسیار متنوعی دارد:

(الف) رفتار منافقان، به‌ویژه منافقان یهود، در روابط با مسلمانان چنین بود. آنان که مسلمانان را سفیه و سبک‌عقل می‌خواندند و برای فریب آنان ادعای ایمان می‌کردند، ولی در پنهان همدست شیطان‌هایی بودند که به آنان درس «فریب» می‌دادند: «وَ إِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ»؛ هنگامی که با شیطان‌های خود خلوت می‌کنند، می‌گویند: ما با شما هستیم! ما فقط (آنها را) مسخره می‌کنیم (بقره: ۱۴).

(ب) شیطان با سوگند و تأکید فراوان، اعتماد آدم و حوا را جلب کرد و ایشان را فریب داد: «وَ قَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِٰنٌ النَّاصِحِينَ، فَذَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ...» و برای آنها سوگند یاد کرد که من از خیرخواهان شمایم، و به این ترتیب، آنها را با فریب (از مقامشان) فرود آورد (اعراف: ۲۱-۲۲).

(ج) شیطان انسان را در قبال وعده به حل مشکل، به کفر دعوت کرد، ولی همین که کفر بورزد او را تنها می‌گذارد و از او بیزاری می‌جوید: «كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكَ...»؛ کار آنها همچون شیطان است که به انسان گفت: کافر شو (تا مشکلات تو را حل کنم)! اما هنگامی که کافر شد گفت: من از تو بیزارم (حشر: ۱۶). «در آیه، نوع انسان و شیطان مراد است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۱۳).

(د) قرآن در آیه «وَ إِذْ زَيْنُّ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَ قَالَ لِأَغْلِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَ إِنِّي جَارٌ لَّكُمْ فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِئْتَانِ نَكَصَ عَلَىٰ عَقِيْبِهِ وَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكُمْ...»؛ هنگامی که شیطان، اعمال آنها [مشرکان] را در نظرشان جلوه داد... من، پناه‌دهنده شما هستم! اما هنگامی که دو گروه (کافران و مؤمنان مورد حمایت فرشتگان) در برابر یکدیگر قرار گرفتند، به عقب برگشت و گفت: من از شما (دوستان و پیروانم) بیزارم (انفال: ۴۸). می‌فرماید: در داستان جنگ بدر، شیطان برای مشرکان قریش مجسم شد و ایشان را فریب داد و بر جنگ با مؤمنان تشجیع کرد و عمل ایشان را در نظرشان زینت داد و گفت: با عِدّه و عَدّه‌ایی که دارید، کسی نمی‌تواند بر شما پیروز گردد و من هم شما را حمایت می‌کنم. اما همین که دو لشکر رودرروی هم قرار گرفتند، پا به فرار گذاشت و به‌صراحت گفت: من از شما بیزارم. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۹۸).

ه) در روایات متعدد نقل شده است در روز جنگ بدر، شیطان به شکل سُرّاقه‌بن مالک برای مشرکان قریش مجسم شد و ایشان را آن گونه که در آیه آمده است، به جنگ با مؤمنان تشویق کرد (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۷۰۳). مشرکان وقتی مسلمان شدند، فهمیدند که در آن روز شیطان بوده که به صورت سُرّاقه مجسم شده است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۴۴).

و) نمونه تاریخی را باید در رفتار معاویه دید. او ابتدا با قلدری در مقابل امیرالمؤمنین علیه السلام ایستاد، ولی وقتی دریافت که توان جنگیدن و زور گفتن ندارد، به حيله، قرآن را بر سر نیزه‌ها بالا برد و در لشکر امیرمؤمنان علیه السلام تفرقه ایجاد کرد (ابن‌الوقت، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۱۲۰-۱۲۱).

آمریکا نیز چنین است. امام خمینی علیه السلام ادعای صلح‌طلبی آمریکا را فریب ملت‌ها دانسته است: «آمریکا در هر نقطه‌ای که دستش برسد، می‌گوید ما برای صلح می‌خواهیم برویم، و لکن فساد ایجاد می‌کند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۲۳۷).

همین معیار در بیان رهبر معظم انقلاب نیز آمده است: «بزرگ‌ترین جرم استکبار جهانی این است که دروغ‌گویی، فریب، تقلب و باطل‌گرایی را با رفتار خود در دنیا توسعه و رشد می‌دهد و ترویج می‌کند» (حسینی خامنه‌ای، بیانات ۱۳۷۵/۹/۱۹).

رهبر معظم انقلاب توجه داده‌اند که حتی درخواست مذاکره ممکن است مانند قرآن بر نیزه کردن معاویه دامی خطرناک برای مسلمانان و حتی بشر باشد:

اگر جمهوری اسلامی با آمریکا پشت میز مذاکره بنشیند، آمریکایی‌ها خیالشان از این جهت راحت می‌شود؛ به هر جایی در دنیا می‌گویند: شما برای چه تلاش می‌کنید؟ شما که مثل ایران نخواهید شد! به پای ایران که نخواهید رسید! هر چه بشوید، یک ملت و یک نظام و آن شکوه و شجاعت را که پیدا نخواهید کرد! آنها هم بالاخره مجبور شدند و اینجا پای میز مذاکره آمدند؛ شما دیگر چه می‌گویید؟ یعنی با تسلیم ملت ایران و نظام جمهوری اسلامی ایران، به نشستن پای میز مذاکره با آمریکا، خیال آمریکا از بسیاری از این مبارزات دنیای اسلام آسوده خواهد شد (همان، بیانات ۱۳۷۶/۱۰/۲۶).

### ۳. بدعه‌دی

بدترین خصیصه شیطان در روابط فردی، سیاسی و اجتماعی «بدعه‌دی» است. شیاطین اگر پیمان حمایت ببندند، وفا نمی‌کنند: «وَ إِذْ رَّبَّنَا لَهْمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالُهُمْ... إِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِتْنَانَ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ وَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكُمْ...» (انفال: ۴۸). در روز قیامت نیز شیطان به یاران و دوستانش می‌گوید: «وَ قَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ (ابراهیم: ۲۲)؛ ... خدا به شما وعده داد وعده حق، و من به شما وعده دادم و تخلف کردم.

امام خمینی علیه السلام ریشه بدعه‌دی شیطان بزرگ را به خوبی تبیین کرده است:



## ۱۰۵ ❖ بررسی مسئله رابطه با «شیطان عصر» بر اساس خط مشی سیاسی قرآن

آمریکا از شما نفت... و... نفع می‌خواهد و می‌خواهد شما بازار باشید برای او... آن روزی که ببینند این به نفع نیست، ولو دوست‌شان باشد کنارش می‌گذارند... آن روزی که ببینند... دیگری بهتر از این است و این برایشان دیگر خوب نیست... پرتش می‌کنند دور، یا می‌زنندش به زمین... کسی که به خدا اعتقاد ندارد، کسی که به معاد اعتقاد ندارد، کسی که نمی‌شناسد آن ارزش‌های انسانی را، ... نمی‌شود بهش اعتماد کرد (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۱۲۷).

مقام معظم رهبری نیز معتقد است آمریکا مانند شیطان بدعهد است. ایشان در بیان عدم امکان تعامل با آمریکا می‌گویند:

دولت جمهوری اسلامی نمی‌تواند با آمریکا تعامل کند؛ چرا؟ برای اینکه آمریکا بایند به تعهدات خودش نیست. نگویند اینها کار این دولت است و کار ترامپ است؛ نه، دولت قبل هم ... نقض کردند؛ آنها هم تحریم کردند، آنها هم برخلاف تعهدات خودشان عمل کردند (حسینی خامنه‌ای، بیانات ۹۷/۳/۲)

به معنای واقعی کلمه، اینها کسانی هستند که قرآن در حشمان می‌گوید «أَنَّهُمْ لَا إِيْمَانَ لَهُمْ» (توبه: ۱۲)؛ هیچ عهد و پیمانی در اینها مورد اعتماد نیست (همان، بیانات ۹۷/۳/۳۰).

### ۴. تفرقه افکنی و دور کردن بندگان خدا از یکدیگر

شیطان در پی شکستن پیوندهای اجتماعی و درهم ریختن نظام جامعه مردمانی است که از او پی‌روی نمی‌کنند: «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ» (مائده: ۹۱). روزگاری اتحاد و همبستگی فرزندان یعقوب برای شیطان یک خطر بود. شیطان وارد شد تا آن نهاد را بشکند. خدای متعال از زبان حضرت یوسف علیه السلام نقل کرده است: «نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي» (یوسف: ۱۰۰). «نزغ» به معنای وارد شدن در کاری برای افساد و اخلال در آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۹۸).

امام خمینی علیه السلام بر اساس تعالیم الهی، منشأ فتنه و تفرقه در جامعه اسلامی را شیاطین وابسته به آمریکا می‌دانستند: «شیاطین درصدد اختلاف انداختن هستند... اینها، که بین اقشار ملت در اطراف مملکت آشوب می‌کنند و درصدد اختلاف انداختن هستند... عمال آمریکا هستند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۳۴۲).

بر اساس همین معیار قرآنی است که رهبر معظم انقلاب هشدار داده‌اند: «با بیداری دنیای اسلام، انگیزه و داعی اختلاف‌افکنان و جبهه استکبار برای ایجاد اختلاف، شدیدتر و قوی‌تر شد» (حسینی خامنه‌ای، بیانات ۱۳۸۸/۲/۲۲) و تأکید کردند: «هر پرچم اختلافی که بلند شد، شما آن را متهم کنید که نفوذی دشمن است» (همان، بیانات ۱۳۶۸/۴/۱۳).

### ۵. شرارت

شیطان موجودی شرور و فاقد خیر است. قرآن شیطان را «مَرِيدٌ» (نساء: ۱۱۷) به معنای «خیث، متمرّد و شرور» (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۴۰۰) خوانده است.

امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه ۱۹۲ *نهج البلاغه*، به نقش شیطان در شرارت‌های اجتماعی، مانند برادرکشی اشاره کرده است که در اثر دمیدن باد کبر و غرور در دماغ آدمی هدفش را محقق می‌کند. این صفت در آمریکا وجود دارد. به بیان *امام خمینی* علیه السلام: «در داخل دانشگاه‌ها، بیابند شیطنت کنند؛ عمالشان بیابند شیطنت کنند. به نظر من، اکثر عمال آمریکا هستند (که) به صورت‌های اسلامی، ... کمونیستی؛ به هر صورتی درمی‌آیند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۲۱۳).

مقام معظم رهبری نیز بارها درباره شرارت‌های آمریکا هشدار داده‌اند. از جمله درباره درگیری‌های ایجاد شده در ایران و نابسامانی‌های اقتصادی به وجود آمده برای مردم، آن شیطان را مسبب اصلی معرفی کرده‌اند (حسینی خامنه‌ای، بیانات ۱۳۹۷/۵/۲۲؛ همان، ۱۳۹۷/۱/۲). رهبری معظم اهانت به پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله را «حرکت شرارت‌بار» خوانده و پشت صحنه این حرکت را سیاست‌های خصمانه صهیونیسم و آمریکا معرفی کرد. همچنین ایشان به حمایت‌های آنان از *سلمان رشدی* کاریکاتوریست دانمارکی و کشیش‌های آمریکایی آتش زنده قرآن اشاره کرده و اینها را مصادیقی از شرارت‌های آمریکا و صهیونیسم دانسته‌اند (همان، ۱۳۹۱/۶/۲۳).

## ۶. پنهان کاری

قرآن تصریح می‌کند که نگاه شیطان به انسان از زاویه خاص و با برنامه است: «...إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ...» (اعراف: ۳۷). شیطان در توطئه علیه انسان مخفی کاری دارد و به گونه‌ای انسان را از نعمت‌ها محروم می‌کند که متوجه نمی‌شود.

موجودی که بتواند خودش را پنهان کند، می‌تواند فتنه‌ها و توطئه‌های بسیاری طراحی کند، ولی خودش دیده نشود. این رهبری الهی است که پشت صحنه‌ها را می‌بیند. *امام خمینی* علیه السلام از آغاز انقلاب، همواره به این موضوع توجه می‌داد: «امروز خیانت‌های زیرزمینی است. یک توطئه‌های زیرزمینی است... که مهم‌ش و عمده‌اش مال شیطان بزرگ است که آمریکا باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۴۹۷-۴۸۹).

مقام معظم رهبری این معیار منع روابط با شیطان عصر را چنین توضیح داده‌اند: اظهاراتی که رئیس جمهور جدید ایالات متحده آمریکا می‌کند و می‌گوید: ما دست دوستی را دراز می‌کنیم... ما نگاه می‌کنیم، ببینیم آیا واقعاً دست دوستی است؟ آیا واقعاً نیت، نیت دوستانه است، یا نیت خصمانه در قالب الفاظ فریبرگر؟... اگر در زیر دستکش مخملی، دست چدنی و پنجه چدنی باشد، ما دستمان را دراز نمی‌کنیم؛ دوستی را قبول نمی‌کنیم. اگر با لبخندی که زده می‌شود، خنجری در پشت پنهان شده باشد، ما حواسمان جمع است (حسینی خامنه‌ای، بیانات ۱۳۸۹/۱/۱).

## ۷. یارگیری سازمان‌یافته

*ابلیس* در فعالیت‌های اغوايي، پیاده‌نظام و سواره‌نظام دارد: «...وَاجِبٌ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجْلِكَ...» (اسراء: ۶۴).

شیطان بر گروهی از مردم مسلط می شود و آنان را از یاد خدا غافل می کند و آنان حزب شیطان می شوند: «اَسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ...» (مجادله: ۱۹). این حزب در خدمت شیطان است. امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه «قاصعه» متذکر شده اند که در آغاز اسلام، شیطان نیروهای خود را جمع کرد تا در مقابل اسلام توطئه کنند (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ج ۲۳۴).

امام خمینی علیه السلام در تطبیق این صفت شیطانی بر آمریکا می گویند:

در این انقلاب، شیطان بزرگ، که آمریکاست، شیاطین را با فریاد دور خودش دارد جمع می کند. و چه بچه شیطان هایی که در ایران هستند و چه شیطان هایی که در خارج هستند، جمع کرده است و می خواهد به راه انداخته است (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۴۸۹).

همچنین می گویند: «شیطان بزرگ جوجه های خود را فراخوانده است تا با هر حیلۀ متصور، بین مسلمین تفرقه افکند» (همان، ج ۱۳، ص ۲۰۸).

امام خمینی علیه السلام توقع داشت که جوانان یاران «خناس» آمریکا را بشناسند: «جوان های ما باید متوجه این معنا باشند که شیاطین را بشناسند... و به خدا پناه ببرند از وسواس خناس، که در رأسشان آمریکاست و اذتاب او، تا برسد به آنهایی که در بین قشرهای ما هم از اذتابشان موجود است» (همان، ج ۱۰، ص ۴۷۱).

مقام معظم رهبری صحنۀ دنیا را در حال حاضر چنین می بینند: «قدرت های مستکبر [که در رأسشان آمریکاست] در یک طرف قرار گرفته اند، با همان توان های مادی ای که دارند، با ارعابی که می کنند، با هیبتی که از خودشان نشان می دهند و دیگران را مقهور هیبت خودشان می کنند» (حسینی خامنه ای، بیانات ۱۳۹۴/۸/۱۲).

## ۸. استکبار و سلطه طلبی بی حد و مرز

شیطان جنس خود را برتر می داند و نژادپرست است: «قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (خداوند به او) فرمود: در آن هنگام که به تو فرمان دادم، چه چیز تو را مانع شد که سجده کنی؟ گفت: من از او بهترم؛ مرا از آتش آفریده ای و او را از گل! (اعراف: ۱۲).

امام خمینی علیه السلام ضمن اشاره به این صفت شیطان بزرگ، نمادهای سلطه طلبی آمریکا را نشان داده اند:

آمریکا برای سیطرۀ سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و نظامی خویش بر جهان زیر سلطه، از هیچ جنایتی خودداری نمی نماید. او مردم مظلوم جهان را با تبلیغات وسیعش، که به وسیله صهیونیسم بین الملل سازمان دهی می گردد، استثمار می نماید. او با ایادی مرموز و خیانت کارش، چنان خون مردم بی پناه را می مکد که گویی در جهان هیچ کس جز او و اقمارش حق حیات ندارند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۲۱۲).

از نظر مقام معظم رهبری نیز دولت آمریکا همانند شیطان، روحیۀ استکباری دارد:

آمریکایی ها نسبت به همه جای دنیا روح استکباری دارند (حسینی خامنه ای، بیانات ۱۳۸۸/۸/۱۲). یکی از ویژگی های نظام استکبار، خودپرتر بینی است. وقتی خودشان را محور دانستند، همه چیز را فرع بر خودشان

دانستند، یک معادله غلط و خطرناکی در تعاملات جهانی به وجود می‌آید؛ برای خود حق مداخله در امور بقیه انسان‌ها و ملت‌ها را قائل می‌شود (همان، بیانات ۱۳۹۲/۸/۲۹).

## ۹. زیرپا گذاشتن تشریحات و قوانین

شیطان، آنجا که فرمان الهی با استکبار و خودبرتربینی‌اش منافات داشت، ربوبیت تشریحی خداوند را منکر شد و حکم خلاف میل خود را نپذیرفت و با فرمان سجده مخالفت نمود! (اسراء: ۶۱) و در برابر خدای رحمان عصیان کرد: «إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا» (مریم: ۴۴)، به تبع این حق ناپذیری، او کمترین انعطافی در برابر حقوق انسان نشان نمی‌دهد.

در بیان امام خمینی<sup>ره</sup> و رهبری انقلاب، انعکاس این ویژگی شیطانی در شیطان عصر، به شکل کامل قابل مشاهده است. از نظر ایشان، آمریکا نیز مانند شیطان، هیچ مرز و حد و قانونی نمی‌شناسد و تجاوز به منافع دیگران و استعمار و استثمار و بردگی ملت‌ها را امری ضروری و کاملاً توجیه شده و منطقی و منطبق با همه اصول و موازین خودساخته و بین‌المللی می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۷۹). همچنین ایشان متذکر شده است که آمریکا قوانین بین‌المللی را قبول ندارد:

این اعلامیه حقوق بشر... آمریکا یکی از آنهاست که تصویب کردند... و امضا کردند... که حقوق بشر باید محفوظ بماند و یکی از حقوق بشر آزادی است. همین آمریکایی که اعلامیه حقوق بشر را - به اصطلاح - امضا کرده است، شما ببینید چه جنایاتی بر این بشر واقع کرده است... در هر مرکزی از مراکز مسلمین و غیر مسلمین، یک مأموری نصب کرده‌اند که سلب آزادی از همه آن اشخاصی که در آن محیط هستند، کرده‌اند... اعلامیه حقوق بشر... برای اغفال است (همان، ج ۳، ص ۳۳۲).

امام راحل معتقد بود آمریکا از عنوان «قانون» به نفع خود سوء استفاده کرده است و هر استعمار و استثماری بکند، قانونی جلوه می‌دهد و هر کاری را نخواهد بکند غیرقانونی می‌خواند (همان، ج ۱۱، ص ۱۵۷).

مقام معظم رهبری نیز به‌طور کلی، می‌گوید: «خصوصیت و شاخص دیگر استکبار، «حق ناپذیری» است؛ نه حرف حق را می‌پذیرند، نه حق ملت‌ها را می‌پذیرند؛ حق ناپذیری مطلق» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۸/۲۹).

## ۱۰. دروغ‌گویی

یکی از خصلت‌های شیطان این است که از ابزار دروغ و فریب برای رسیدن به اهداف خود در گمراه کردن مردم و کشاندن آنان به دنبال خود، بهره می‌گیرد: (نساء: ۱۲؛ اعراف: ۲۰-۲۲؛ لقمان: ۳۳).

از دیدگاه امام خمینی<sup>ره</sup> آمریکا و ادناش نیز اگر منافعشان اقتضا کند از دروغ و تهمت ابایی ندارند؛ چنان‌که در قصه گروگان‌های جاسوس، «آمریکا و اقمارش از هیچ دروغ و افترا و تهمتی... فروگذار نکردند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۲۱۴).



پس آمریکا به سطح محدودی از فساد مردم ایران قانع نمی‌شود تا فساد به جایی برسد که اهداف شیطنانی‌اش محقق شود.

## ۱۲. ترساندن ملت‌ها

از ویژگی شیطان این است که در دل وابستگان خود رعب و وحشت ایجاد می‌کند: «إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ» (آل عمران: ۱۷۵) و از این رهگذر، به هدف خود که پی‌روی مردم از خود است، دست می‌یابد. امام خمینی علیه السلام که بارها به عربده‌های آمریکا (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۶۱) توجه داده، معتقد بودند: «آنها همیشه بنا بر این است که ارباب کنند، بترسانند» (همان، ج ۹، ص ۴۳۱). ایشان همه تهدیدات را برای ترساندن مردم می‌دانستند. از این رو، برای خنثا کردن جوسازی روانی آمریکایی‌ها می‌فرمودند: «ما نمی‌ترسیم از اینکه آمریکا توطئه کند، یا فرض کنید تهدید کند ما را... ملت ما هم نمی‌ترسد» (همان، ج ۱، ص ۱۴).

مقام معظم رهبری نیز می‌گویند:

آمریکایی‌ها با ادعای اینکه موشک‌های آمریکایی و اسرائیلی هدف‌های داخل ایران را نشانه گرفته‌اند و یک اشاره کافی است تا ایران را منهدم کنند، هدفشان این بود که در مقابل این تهدیدها و ارباب... مسئولان بترسند و تسلیم شوند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۲۲۲) و شیخ جنگ را بزرگ می‌کنند برای اینکه، یا ملت را بترسانند یا ترسوها را بترسانند (حسینی خامنه‌ای، بیانات ۱۳۹۷/۵/۲۲).

آنچه ارائه شد بخش مهمی از اوصاف و ویژگی‌های شیطان و مصداق عصری آن است که ملاک و دلایل ممنوعیت رابطه با اوست. بر این اساس، رهبران الهی همچون امام خمینی علیه السلام که معیارها و خصوصیات را منطبق بر آمریکا دیده‌اند، روابط با او را ممنوع اعلام کرده‌اند. پس حکم، منطبق بر معیارهای قرآنی است.

## امکان تجویز حداقل روابط با شیطان عصر

رهبری نظام اسلامی، که راهبردهای آن را ترسیم می‌کند، ممکن است به عللی، نوعی از روابط را با دولتی که شیطان خوانده است، تجویز کند. این تجویز مبتنی بر عللی است؛ از جمله:

### یک) طراحی مبارزه در قالب مذاکره

رهبر الهی برای اقدام علیه شیطان و قطع روابط با او، باید چهره‌اش را به مردم بشناساند تا عوارض ناشی از قطع روابط پذیرفته شود. این افشای چهره، خود نبردی فرهنگی است که نیازمند طراحی و به‌کارگیری روشی کارساز است. پیامبر الهی، حضرت ابراهیم علیه السلام تشخیص داده بود که نمرود صفات شیطنانی دارد، ولی برای آگاه شدن مردم با او، وارد گفت‌وگو شد: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ...؟» آیا ندیدی (و آگاهی نداری از) کسی [نمرود] که با ابراهیم درباره پروردگارش محاجّه و گفت‌وگو کرد؟ زیرا خداوند به او حکومت داده بود؛ (و بر اثر کمی ظرفیت، از باده غرور سرمست شده بود؛) هنگامی که ابراهیم گفت... (بقره: ۲۵۸).

آیات سوره طه نشان می‌دهد که فرعون صفات شیطانی داشته است؛ مانند طغیان (طه: ۴۳)، نیرنگ و مبارزه با حق (طه: ۶۰)، فریب مردم و استکبار (طه: ۷۱). اما حضرت موسی علیه السلام که می‌دانست او مردم را فریب داده، تحقیر کرده و مستکبرانه آنان را به عبودیت خود کشانده، برای اتمام حجت و بیداری جامعه، به امر خدا با او گفت‌وگو و مذاکره، ولی در نهایت، مبارزه کرد.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با سران مشرک مکه وارد مذاکره شدند و حتی تفاهم‌نامه‌ای امضا کردند که ظاهرش در نظر مسلمانان کوتاه‌بین شکست بود، ولی نرمش قهرمانانه و سیاست به‌کار رفته در این مذاکره و معاهده، نابودی شرک و مستکبران شیطان‌صفت مکه را رقم زد.

پس گرچه مذاکره برای توافق و ایجاد روابط ممنوع است، ولی گاهی به اقتضای شرایط، از باب نرمش قهرمانانه و به هدف شکست و رسوا کردن شیطان انجام می‌شود؛ چنان‌که در *تبیین راهبرد نرمش قهرمانانه در کلام مقام معظم رهبری* (میر عرب، ۱۳۹۴) توضیح داده شده است. حدیث نبوی نیرنگ در جنگ «الحرب خدعه»؛ جنگ نیرنگ است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۴۶۰) نیز بعضی از مذاکرات تضعیف‌کننده دشمن را تجویز می‌کند. اساساً از ابتدا باید طراحی مذاکره در جهت افشای چهره پنهان شیطان انسانی باشد که با نیرنگ‌هایش چهره‌ای موجه از خود به جهان بشری معرفی کرده است. آنچه در جریان گفت‌وگو با شیطان عصر مهم است، تبعیت از راهبردهای رهبر الهی و اجرای منویات او در گفت‌وگوهاست.

## دو) روابط در صورت تغییر رفتار

گفته شد که مصداق ذکر شده برای عنوان شیطان ذاتی نیست و به اعتبار اوصاف است؛ زیرا انسان بالذات فطرت الهی دارد و گناه انسان به هراندازه که باشد، باب توبه بر او بسته نیست و امکان بازگشت به ساحت انسانی وجود دارد (زمر: ۵۳). قرآن که منافقان را شایسته پایین‌ترین درکات دوزخ معرفی می‌کند و آنان را از هرگونه یابوری از جانب خدا محروم می‌داند (نساء: ۱۴۵) بازگشت آنان را به جمع مؤمنان با توبه و اصلاح گذشته ممکن می‌بیند (نساء: ۱۴۶).

پس اگر مصداقی انسانی برای شیطان معرفی می‌شود، عصری و زمانی است و امکان تغییر وجود دارد. میزان تغییر بر اساس تشخیص رهبری، ممکن است حدی از مذاکرات و روابط را مجاز کند. برای نمونه، حکومت آفریقایی جنوبی صفت شیطانی (نژادپرست) داشت و به حکم *امام خمینی* علیه السلام روابط با او نامشروع بود، ولی با تغییر حکومت، موضوع حکم برداشته شد. درباره افراد و حکومت‌های دیگر نیز همین قاعده جاری است. *امام خمینی* علیه السلام در نامه‌ای به «شورای انقلاب» درباره درخواست آمریکایی‌ها برای مذاکره، تصریح می‌کند:

اگر چنانچه آمریکا، شاه مخلوع - این دشمن شماره یک ملت عزیز ما - را به ایران تحویل دهد و دست از جاسوسی بر ضد نهضت ما بردارد، راه مذاکره در موضوع بعضی از روابطی که به نفع ملت است، باز می‌باشد (موسوی، خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۵۰۳).

چند سال بعد نیز گفتند: «با آمریکا روابط ایجاد نخواهیم کرد، مگر اینکه آدم بشود و از ظلم کردن دست بردارد» (همان، ج ۱۹، ص ۹۵).

هماهنگ با امام خمینی علیه السلام مقام معظّم رهبری خطاب به آمریکایی‌ها گفتند: «شما تغییر کنید! ما هم رفتارمان تغییر خواهد کرد» (حسینی خامنه‌ای، ۸۸/۱/۱). پس ممنوعیت تا زمان صدق عنوان «شیطان» است.

### سه) تشخیص عدم قطعیت خطر

آنچه بیان شد در خصوص حکومتی است که شیطان بودنش قطعی است. ولی اگر دولتی به هر علت ظاهراً توبه نکرد، ولی رهبری نظام اسلامی تشخیص داد که این دولت توانایی شیطنت ندارد و خطری از جانب او مسلمانان را تهدید نمی‌کند، بنابر اصل اولی، که همه انسان‌ها می‌توانند با هم رابطه داشته باشند، ممکن است مجوز روابط صادر شود. قرآن کریم درباره دشمنان پیامبر صلی الله علیه و آله که حتی پیمان شکنی کردند، می‌فرماید: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»؛ و اگر به صلح تمایل نشان دادند، تو نیز از در صلح درآی، و بر خدا توکل کن، که او شنوا و داناست (انفال: ۶۱). پس تمایل اصلی باید به سمت صلح و آشتی باشد. قرآن درباره علت این تمایل، حتی احتمال نیرنگ را رد نمی‌کند: «وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ»؛ گرچه بخواهند تو را فریب دهند. ولی دل رهبری اسلام را محکم می‌کند: «وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِبَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ»؛ و اگر بخواهند تو را فریب دهند، خدا برای تو کافی است. او همان کسی است که تو را با یاری خود و مؤمنان تقویت کرد» (انفال: ۶۲) تا صلح را نادیده نگیرد.

قرآن کریم اساساً نزاع و درگیری را در بسیاری از شرایط نمی‌پسندد. قرآن درباره مشرکان لجوج می‌فرماید: «و با آنان بجنگید تا فتنه [شُرک، بت‌پرستی و حاکمیت کفار] بر جای نماند و دین فقط ویژه خدا باشد. پس اگر بازایستند [به جنگ با آنان پایان دهید و از آن پس] تجاوزی جز بر ضد ستم‌کاران جایز نیست (بقره: ۱۹۳). پس فقط کافی است که فتنه نکنند و دست از جنگ بردارند. در سوره انفال نیز بر همین منش تأکید شده است (انفال: ۳۹).

بالتر از این، از قرآن فهمیده می‌شود که خدای متعال امید به دوستی و رفع دشمنی را اصل اولی قرار داده و بندگان را به داشتن این منش تشویق کرده است: «عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً وَ اللَّهُ قَدِيرٌ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ امید است خدا میان شما و کسانی از کافران که با آنان دشمنی داشتید [به‌وسیله اسلام آوردنشان] دوستی قرار دهد، و خدا تواناست، و خدا بسیار آمرزنده و مهربان است (ممتحنه: ۷). مهر تأیید این منش آن است که در آیه بعد درباره کافران و مشرکان می‌فرماید: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»؛ خدا شما را از رفتار نیک (مانند احترام متقابل و روابط) و عدالت نسبت به کسانی که در کار دین با شما نجنگیدند و شما را از دیارتان بیرون نکردند، باز نمی‌دارد؛ زیرا خدا عدالت‌پیشگان را دوست دارد (ممتحنه: ۸).



پس در سنت الهی، روابط عادلانه آن قدر مهم است که حتی کفر طرف مقابل نمی تواند مانع آن باشد. ادله یاد شده بیانگر آن است که رهبری می تواند با احتمال رفع شیطنت، سطحی از روابط را تجویز کند.

### جمع بندی و نتیجه

باتوجه به داده های پژوهش و براساس مبانی و خطمشی سیاسی متقن و روشن قرآن، اگر یک نظام سیاسی و دولتی، شیطان در لباس انسان باشد، روابط با او ممنوع است. یکی از دولت ها آمریکاست که امام خمینی علیه السلام آن را «شیطان بزرگ» خوانده؛ زیرا سردمداران آمریکا خصلت های شیطانی همچون مبارزه با اسلام، استکبار، دروغ گویی، فریب کاری، بدعهدی، اغواگری؛ یعنی در مجموع کارکرد شیطانی دارند. از این رو، با نگاه قرآنی - چنان که شواهدش در متن ارائه شد - این عنوان برای آمریکا، نه تشبیه است و نه مجاز، بلکه کاربرد کلمه در معنای حقیقی است؛ چنان که در قرآن، اطلاق «شیطان» بر فردی از جن با توجه به اوصاف و معیار است.

۱. با بهره گیری از قاعده «جری و تطبیق» آمریکا شیطان است. این تطبیق زمانی حجت است که از سوی معصوم یا نایب جامع الشرایط او، مانند امام خمینی علیه السلام و مقام معظم رهبری انجام شود.

۲. تعامل یا عدم تعامل با آمریکا دایر مدار بقا یا عدم بقای وصف شیطنت در اوست.

۳. هر نوع رابطه، حتی مذاکره با شیطان، که دشمنی اش با انسان قطعی است، با نگاه مثبت (امکان اعتماد و حل مشکلات) ممنوع است؛ چنان که رهبر معظم معتقد است: «مذاکره با آمریکا نه تنها فایده ندارد، بلکه ضرر هم دارد» (حسینی خامنه ای، بیانات ۹۵/۶/۲۸)؛ زیرا آمریکا همین مذاکره را سامانه ای برای تقویت جایگاه خود در شیطنت قرار خواهد داد.

۴. با اعتقاد به درستی نظریه و بر اساس اینکه دولت آمریکا ظاهر انسانی و ادعاهای فریبنده دارد، رهبر نظام اسلامی ممکن است جنگی را در قالب مذاکره، برای شکستن اجماع کاذبی که آمریکا، با تکیه بر امپراتوری رسانه ای خود ضد جمهوری اسلامی ایران ایجاد کرده و برای آشکار ساختن دشمنی اش برای زودباوران در برخی شرایط تجویز کند؛ چنان که رسول خاتم علیه السلام یا امام حسن مجتبی علیه السلام نوعی از این تعامل را داشته اند. این روش خود نوعی نرمش قهرمانانه و از باب «الحرب خدعه» است و تأمین کننده منافع جبهه حق در روابط بین الملل است.

۵. عنصر اساسی و سرنوشت ساز در روابط تجویزی، نماینده جبهه حق است که اگر عمّار باشد که حضرت علی علیه السلام معرفی می کنند، یک ثمره دارد، و اگر با فشار منافقان /بوموسی /شعری باشد، فاجعه ای در پی خواهد داشت.

پس روابط با شیطان عصر از نظر مشی سیاسی قرآن، به یقین ممنوع است؛ زیرا «کوتاه آمدن در برابر استکبار چیزی جز تسلیم و زبونی به همراه ندارد» (حسینی خامنه ای، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۲۲۲) و «دشمنی اینها تمام نمی شود» (حسینی خامنه ای، بیانات ۱۳۹۴/۶/۱۸).

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- ابن حنبل، احمد، بی‌تا، *مسند احمد*، بیروت، دارصادر.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۷۶، *مناقب آل ابی طالب*، نجف اشرف، المكتبة الحیدریه.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *مقاییس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۵ق، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه.
- ابوالقاء، ایوب بن موسی حسینی کفوی، ۱۴۱۲ق، *الکلیات*، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالفکر.
- الوانی، سید مهدی، ۱۳۸۷، *تصمیم‌گیری و تعیین خط مشی دولتی*، تهران، سمت.
- آقابخش، علی و مینو افشاری‌راد، ۱۳۷۶، *فرهنگ اصطلاحات علوم سیاسی*، تهران، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.
- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی*، بیروت، دارالکتب الاسلامیه.
- باطنی، محمدرضا، ۱۳۷۶، *فرهنگ معاصر انگلیسی - فارسی*، تهران، فرهنگ معاصر.
- بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- بستانی، فؤاد افرام، ۱۳۷۶، *فرهنگ ابجدی*، ترجمه رضا مهیار، تهران، اسلامی.
- جمالی، حسین، ۱۳۸۵، *تاریخ و اصول روابط بین‌المللی*، قم، پژوهشکده تحقیقات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، *تفسیر تسنیم*، قم، نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *سرچشمه اندیشه*، قم، نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل، ۱۴۰۷ق، *الصحاح*، بیروت، دارالملايين.
- حر عاملی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۴ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البيت لإحياء التراث.
- حسینی خامنه‌ای، سید علی، ۱۳۸۳، *راهبردهای ولایت*، تهران، نسل کوثر.
- \_\_\_\_\_، بیانات، سایت [khamenei.ir](http://khamenei.ir).
- خزائلی، محمد، ۱۳۷۱، *اعلام القرآن*، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- دامغانی، حسین، ۱۴۱۹ق، *الوجه والنظائر*، دمشق، مکتبه الفارابی.
- دهخدا، علی‌اکبر، بی‌تا، *لغت‌نامه*، تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.
- راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالسامیه.
- زبیدی، مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس*، بیروت، دارالفکر.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴ق، *الدر المشور*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- شبستری، عبدالحسین، ۱۴۲۱ق، *اعلام القرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- شعرانی، میرزا ابوالحسن، ۱۳۹۸، *نثر طوبی*، تهران، اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ۱۴۰۴ق، *عیون أخبار الرضا*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- صفا، محمد بن الحسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات*، تهران، مشورات الأعلمی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه.
- طلوعی، محمود، ۱۳۷۷، *فرهنگ جامع سیاسی*، تهران، نشر علم.

- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، *التبیان*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- طیب، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام.
- عبدالباقی، محمدفواد، ۱۳۷۴، *المعجم المفهرس*، بی جا، اسلامی.
- عطاردی، عزیزالله، ۱۴۰۶ق، *مسند الإمام الرضا*، مشهد، المؤتمر العالمی الإمام الرضا.
- عیاشی، محمد بن مسعود، بی تا، *تفسیر عیاشی*، تحقیق رسولی محلاتی، تهران، المکتبة العلمیة الإسلامیة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۳۰۹ق، *العین*، قم، دارالهجره.
- قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۸۶، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
- قرطبی، محمدبن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۳، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۳، *دائرة المعارف قرآن کریم*، قم، بوستان کتاب.
- مسترهاکس، ۱۳۷۷، *قاموس کتاب مقدس*، بی جا، اساطیر.
- معین، محمد، ۱۳۸۶، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم شیرازی، ۱۳۶۶، *تفسیرالقرآن الکریم*، قم، بیدار.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۸۵، *تقریرات فلسفه*، تقریر: سیدعبدالغنی اردبیلی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *ولایت فقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- میرزاخسروانی، علی رضا، ۱۳۹۰ق، *تفسیر خسروی*، تهران، اسلامیة.
- میرعرب، فرج الله، ۱۳۹۴، «تبیین راهبرد نرمش قهرمانانه در کلام مقام معظم رهبری»، *معرفت سیاسی*، ش ۱۳، ص ۱۲۷-۱۴۴.
- نراقی، احمد، بی تا، *معراج السعاده*، تهران، رشیدی.
- نراقی، محمدمهدی، ۱۳۷۹، *جامع السعادات*، قم، اسماعیلیان.



## نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال دهم (شماره ۱۹ - ۲۰)

### الف - نمایه مقالات

- اصل «وحدت سرزمینی»: استلزومات و چالش‌ها، قاسم شبان‌نیا، ش ۱۹، ص ۶۱-۷۶
- اقتضانات حضور عقل برهانی در معرفت سیاسی آیت‌الله جوادی آملی، مرتضی علویان، محمد صالح زارع‌پور، ش ۲۰، ص ۵-۲۲
- انقلاب اسلامی و بازیابی میراث درون‌فرهنگی و برون‌فرهنگی در تمدن‌سازی نوین، ابوذر مظاهری‌مقدم، ش ۱۹، ص ۵-۲۲
- بررسی مسئله رابطه با «شیطان عصر» بر اساس خط‌مشی سیاسی قرآن، فرج‌الله میرعرب، محمدمهدی فیروزمهر، ش ۲۰، ص ۹۵-۱۱۵
- بررسی نقش مبانی انسان‌شناختی صدرالمتألهین در تحلیل مدینه فاضله، سید احمد هاشمی، احمدحسین شریفی، ش ۱۹، ص ۷۷-۸۸
- بررسی و ارزیابی قاعده «سلطنت» در اثبات مشروعیت سیاسی، محمد قاسمی، محمدجواد نوروزی فرانی، ش ۲۰، ص ۴۱-۵۴
- تحلیل ماهیت عدالت بر مبنای حق فطری، محمدتقی کریمی، محسن رضوانی، ش ۲۰، ص ۲۳-۴۰
- حکمرانی فضای مجازی و قاعده فقهی «نفی سیل» با تأکید بر بایسته‌های نظام جمهوری اسلامی ایران، سید علیرضا طباطبایی، عباس کعبی‌نسب، ش ۲۰، ص ۷۱-۹۴
- شيوه‌ها و بسترهای مشارکت سیاسی در الگوی پیشرفت، مجتبی نوروزی، سعید صفی شلمزاری، عباسعلی رهبر، ش ۱۹، ص ۴۳-۵۸
- نقد و بررسی الگوهای حل بحران هویت و تطبیق آن بر افغانستان معاصر، محمدجواد محسنی، سید حسین شرف‌الدین، ش ۱۹، ص ۸۹-۱۱۲
- نقش پرویگاندا در کودتای ۲۸ مرداد بر اساس اسناد دیپلماتیک آمریکا، حکیمه سقایی‌بی‌ریا، ش ۱۹، ص ۲۳-۴۲
- نقش نخبگان سیاسی و فرهنگی در آسیب‌های اجتماعی، شمس‌الله مریجی، ش ۲۰، ص ۵۵-۷۰

### ب - نمایه پدیدآورندگان

- سقایی‌بی‌ریا، حکیمه، نقش پرویگاندا در کودتای ۲۸ مرداد بر اساس اسناد دیپلماتیک آمریکا، ش ۱۹، ص ۲۳-۴۲
- شبان‌نیا، قاسم، اصل «وحدت سرزمینی»: استلزومات و چالش‌ها، ش ۱۹، ص ۶۱-۷۶
- طباطبایی، سید علیرضا، عباس کعبی‌نسب، حکمرانی فضای مجازی و قاعده فقهی «نفی سیل» با تأکید بر بایسته‌های نظام جمهوری اسلامی ایران، ش ۲۰، ص ۷۱-۹۴
- علویان، مرتضی، محمد صالح زارع‌پور، اقتضانات حضور عقل برهانی در معرفت سیاسی آیت‌الله جوادی آملی، ش ۲۰، ص ۵-۲۲
- قاسمی، محمد، محمدجواد نوروزی فرانی، بررسی و ارزیابی قاعده «سلطنت» در اثبات مشروعیت سیاسی، ش ۲۰، ص ۴۱-۵۴
- کریمی، محمدتقی، محسن رضوانی، تحلیل ماهیت عدالت بر مبنای حق فطری، ش ۲۰، ص ۲۳-۴۰
- محسنی، محمدجواد، سید حسین شرف‌الدین، نقد و بررسی الگوهای حل بحران هویت و تطبیق آن بر افغانستان معاصر، ش ۱۹، ص ۸۹-۱۱۲
- مریجی، شمس‌الله، نقش نخبگان سیاسی و فرهنگی در آسیب‌های اجتماعی، ش ۲۰، ص ۵۵-۷۰
- مظاهری‌مقدم، ابوذر، انقلاب اسلامی و بازیابی میراث درون‌فرهنگی و برون‌فرهنگی در تمدن‌سازی نوین، ش ۱۹، ص ۵-۲۲
- میرعرب، فرج‌الله، محمدمهدی فیروزمهر، بررسی مسئله رابطه با «شیطان عصر» بر اساس خط‌مشی سیاسی قرآن، ش ۲۰، ص ۹۵-۱۱۵
- نوروزی، مجتبی، سعید صفی شلمزاری، عباسعلی رهبر، شیوه‌ها و بسترهای مشارکت سیاسی در الگوی پیشرفت، ش ۱۹، ص ۴۳-۵۸
- هاشمی، سید احمد، احمدحسین شریفی، بررسی نقش مبانی انسان‌شناختی صدرالمتألهین در تحلیل مدینه فاضله، ش ۱۹، ص ۷۷-۸۸



## **An Analysis of the Issue of Relationship with "the Satan of the Time" Based on the Political Policy of the Quran**

✦ **Farajullah Mirarab** / Associate Professor, Interpretation and Quranic Science Department,  
Institute of Culture and Quran mirarab@isca.ac.ir

**Mohammad Mahdi Firoozmehr** / Assistant Professor, Interpretation and Quranic Science  
Department, Institute of Culture and Quran

**Received:** 2018/04/09 - **Accepted:** 2018/10/08

### **Abstract**

The Quran is the source of all political policies of the Islamic system. The Quran has forbidden the relationship with Satan. The devil, who is the sworn enemy of the human being, is not an individual, but a title for a set of characteristics; such as: enmity with religion and Divine leaders, promoting hostility among the servants of God, abjuration, corruption, deception and misleading. The issue is that, how Satan can appear every time, in the form of a person, group or government? What was the criterion of Imam Khomeini, which adapted "the Great Satan" to the United States, and the Supreme Leader, who emphasized on this idea? Proving the claim based on the Quran will require a ban on relations with the United States. Using a descriptive-analytical and comparative method, this paper shows that, the ideas of Imam Khomeini and the Supreme Leader are based on the Quranic foundations. The institutionalization of this idea requires resistance and the fight against this dangerous enemy. Of course, due to the human appearance and the possibility of deceiving public opinion, in some cases, a kind of interaction with the human devil to weaken his front, may be necessary based on the strategies of leadership of the Islamic system.

**Keywords:** Quran, Satan, America, Political Quran.

## **The Governance of Cyberspace and the Juridical Rule of "Nafy al-Sabil" (Denying the Domination of Unbelievers over Believers) with an Emphasis on the Requirements of the Islamic Republic of Iran**

✉ **Seyyed Alireza Tabatabaee** / PhD. in Public Law, IKI

Aghighsart@yahoo.com

**Abbas Ka'abinasab** / Assistant Professor, IKI

**Received:** 2017/07/02 - **Accepted:** 2017/12/09

### **Abstract**

The governance of cyberspace is one of the newly added topics to the political science and law. The governance of existing cyberspace, which is organized in the bed of the global internet, is one of the most challenging issues of the contemporary world. The religious nature of the Islamic Republic of Iran requires that, to propose the duties of the Islamic government in the management of cyberspace with regard to the foundations of Islamic jurisprudence. The principles of the constitution, derived from the dynamic Islamic jurisprudence, indicate that the Islamic Republic system has duties; such as: denial of domination, rejection of colonialism totally, prevention of the penetration of aliens, providing the conditions for self-sufficiency in the fields of science, technology and industry and creating suitable conditions for the growth of moral virtues. Using a descriptive-analytical and Ijtihadi method, and given the dominance of the aliens on cyberspace in two platforms of structure and content, this paper seeks to study the important duties of the Islamic Republic system towards this new phenomenon such as, creating the national information network, establishing the system of Imamate and the Ummah through co-operation with other Islamic countries, under the light of the juridical rule of "nafy al-sabil" (denying the domination of unbelievers over believers) and the constitutional principles of the Islamic Republic of Iran.

**Keywords:** Cyberspace, internet, national information network, governance, denying the domination of unbelievers over believers, duties of Islamic government, Imamate and Ummah.



## The Role of Political and Cultural Elites in Social Damages

**Shamsullah Muriji** / Associate Professor, Baqir al-Olum University

mariji44@bou.ac.ir

**Received:** 2018/07/05 - **Accepted:** 2018/12/03

### Abstract

Undoubtedly, society is the room of human perfection and happiness; but this room has been suffering from damages during his life, which has created problems on the path to human happiness, identifying the influential factors in this issue is one of the requirements of the scientific society. Accordingly, using descriptive-analytical method and focusing on historical documents and evidence such as Nahj al-Balagha, the elite's influence on social harm has been discussed in this paper. Given that sedition is one of the most important examples of social damages and in some way the source of many other damages, it is considered as the subject of the study to show, through historical and social evidence, how political and cultural elites can put society and its values at risk and ruin.

**Keywords:** society, changes, social damages, political-cultural elites, political cultural sedition.

## **An In-depth Analysis of the Rule of "Saltanat" (Sovereignty) in Proving Political Legitimacy**

✉ **Mohammad Ghasemi** / Ph.D. Student of Political Philosophy, IKI      ghasemi\_m33@yahoo.com

**Mohammad Javad Norouzi Farani** / Associate Professor, Political Science Department, IKI

**Received:** 2018/03/04 - **Accepted:** 2018/07/24

### **Abstract**

The theory of "electing by majority" is regarded as one of the major theories in political legitimacy. This theory, while having a different version with its western form, has been considered and proposed by some Shia Jurists. According to this theory, in Shi'a political jurisprudence, the vote and the will of the majority are involved at the time of Occultation as a part or the whole of cause in political legitimacy. It seems that, the main doctrine of this theory is the rule of nafy al-sabil (denying the domination of unbelievers over believers). Given the importance of this rule in proving the theory of "electing by majority" this article discussed the implication of this rule with a "critical-analysis" approach to show that the above rule does not have correlation with the right to grant it to another one and, consequently, according to it, the people's right to grant legitimacy to the political ruler cannot be proved.

**Keywords:** rule, domination, legitimacy, theory of majority, right to vote.

## An Analysis of the Nature of Justice Based on the Innate Right

✦ **Mohammad Taqi Karimi** / PhD. Student in Islamic Political Philosophy, IKI

mtkarimi56@gmail.com

**Mohsen Rezvani** / Associate Professor, Political Science Department, IKI

**Received:** 2017/11/27 - **Accepted:** 2018/04/16

### Abstract

Several explanations have been provided by theorists on the concept of "justice" based on "equality", "worthiness", or "right." On justice as a "right," theorists have also provided notions of justice as "natural right" or "contractual right". Each of these theories has provided different ideas about the nature of justice and the ways of its realization in society. The theory of justice based on the innate right, is more extensive and comprehensive than competing theories by presenting a general view of "justice" with regard to the most basic and important needs and human rights. According to this theory, the right in the most basic and status, is not a natural and contractual issue, but intrinsic and innate one. Paying attention to the innate features of the right provides the conditions for proposing an acceptable and applicable universal concept of justice.

**Keywords:** justice, equality, worthiness, natural right, contractual right, innate right.

## Abstracts

### Requirements for the Presence of Demonstrable Reason in Political Knowledge of Ayatollah Javadi Amoli

✉ **Morteza Alavian** / Assistant Professor, Political Science Department, Mazandaran University  
m.alavian@umz.ac.ir

**Mohammad Zarepour** / M.A. in Islamic Political Thought, Mazandaran University

**Received:** 2018/06/18 - **Accepted:** 2018/10/31

#### Abstract

The determination of the cognitive foundations of a thinker takes place in a variety of conditions. The structure of political thought is one of those conditions. The firmness of the universal thought of a thinker on his cognitive foundations and frameworks is such that some scholars consider the history of political systems and thought as the history of identifying cognitive systems. The status, limits and borderlines of demonstrable reason among the sources and means of knowledge have been the source of various branches in theology and political philosophy. Given that Ayatollah Javadi Amoli is one of the well-known thinkers of the Islamic world, the main question in the research is that, how the cognitive requirements of Javadi's demonstrable reason are determined in his political theory? The hypothesis of this article is that, equating of the demonstrable reason and religion in the political thought of Ayatollah Javadi Amoli, with an emphasis on the complementary role of the revelatory source, has led to the convergence of reason and revelation in response to the current socio-political problems. Using a desk-research and documentary method, with a content analysis approach, this paper seeks to prove its claim. Research findings indicate that Javadi's politics is a demonstrable politics, which has considered the definitive achievements of empirical reason, the faculty of imagination and abstractional intellect in the field of politics as part of the religious orders, and eliminates its intrinsic shortcomings with the revelatory politics.

**Keywords:** reason, Rationalism, Javadi Amoli, political thought, epistemology.

## Table of Contents

<b>Requirements for the Presence of Demonstrable Reason in Political Knowledge of Ayatollah Javadi Amoli / Morteza Alavian / Mohammad Zarepour .....</b>	<b>5</b>
<b>An Analysis of the Nature of Justice Based on the Innate Right / Mohammad Taqi Karimi / Mohsen Rezvani .....</b>	<b>23</b>
<b>An In-depth Analysis of the Rule of "Saltanat" (Sovereignty) in Proving Political Legitimacy / Mohammad Ghasemi / Mohammad Javad Norouzi Farani .....</b>	<b>41</b>
<b>The Role of Political and Cultural Elites in Social Damages / Shamsullah Muriji .....</b>	<b>55</b>
<b>The Governance of Cyberspace and the Juridical Rule of "Nafy al-Sabil" (Denying the Domination of Unbelievers over Believers) with an Emphasis on the Requirements of the Islamic Republic of Iran / Seyyed Alireza Tabatabaee / Abbas Ka'abinasab .....</b>	<b>71</b>
<b>An Analysis of the Issue of Relationship with "the Satan of the Time" Based on the Political Policy of the Quran / Farajullah Mirarb / Mohammad Mahdi Firoozmehr .....</b>	<b>95</b>
<b>Abstract / Mohammad javad noroozi .....</b>	<b>124</b>

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

**Manager:** *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.*
- ☐ **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 Mahdavidadegan:** *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 IKI.*

---

**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](http://nashriyat.ir) / [SendArticle](#)

Politicsmag@qabas.net  
[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

---