

# معرفت‌سیاسی

سال چهاردهم، شماره دوم، پیاپی ۲۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۱



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

## سر دبیر

قاسم شبان‌نیا رکن‌آبادی

## مدیر اجرایی

سیدحسن حسینی امینی

## صفحه‌آرا

مهدی دهقان

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

Nashriyat.ir/SendArticle

شاپا الکترونیکی: ۸۳۹۱ - ۲۹۸۰

## اعضای هیئت تحریریه

### قاسم شبان‌نیا رکن‌آبادی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### محمد رحیم عیوضی

استاد دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

### منوچهر محمدی

استاد دانشگاه تهران

### شمس‌الله مریجی

استاد دانشگاه باقرالعلوم

### داود مهدوی‌زادگان

استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

### محمدعلی میرعلی

استاد جامعه المصطفی العالمیه

### محمدجواد نوروزی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

مشترکان: ۳۲۱۱۳۴۸۲

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

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

نمایه در:

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

## اهداف و رویکردهای نشریه معرفت سیاسی

**معرفت سیاسی** در قالب دوفصلنامه علمی پژوهشی در زمینه مطالعات سیاسی با هدف تبیین سیاست با رویکرد

اسلامی است که حوزه‌های گوناگون زیر را دربر می‌گیرد:

۱. تبیین فلسفه سیاسی اسلامی و بررسی مباحث فلسفه سیاسی غرب با رویکردی انتقادی؛
۲. تلاش در جهت تحلیل مباحث سیاسی در حوزه کلام، اخلاق و تفسیر سیاسی؛
۳. نقد و ارزیابی مباحث مطرح در جامعه شناسی سیاسی متعارف و کوشش در جهت تبیین آن از دیدگاه اسلامی؛
۴. تحلیل فقهی مسائل سیاسی با بهره‌گیری از منابع استنباطی، به‌ویژه در مسائل مستحدثه سیاسی و نیز ارائه چارچوب حاکم بر حل مسائل مذکور؛
۵. تحلیل مسائل ایران با تأکید بر تحولات تاریخ معاصر از مشروطه تا تحولات پس از انقلاب اسلامی؛
۶. ارائه چارچوبی برای تحلیل مسائل سیاست خارجی و روابط بین‌الملل براساس دیدگاه اسلام، و نقد و بررسی نظریات دیدگاه‌های رقیب.

**اشتراک:** قیمت هر شماره مجله، ۲۲۰،۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۴۴۰،۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار 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 تارنمای نشریه ارسال نمایید: <http://nashriyat.ir/SendArticle>
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً 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 مأخذ 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 - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
  - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
  - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
  - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه‌یابی‌های 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 مأخذ 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

---

الگوی بازدارندگی در دولت نبوی و ارزیابی الگوهای بازدارندگی معاصر / ۷

کلیه سیدعلی رضایی موسوی / محمدجواد نوروزی فرانی / سعید باغستانی

تحلیل حاکمیت بر مبنای اصل عقلی خودسامانی ملت و تطبیق آن با جمهوری اسلامی ایران / ۲۷

کلیه علی ابوالفضل / فیروز اصلانی / عباس کبکی / سیدابراهیم حسینی

فارابی و خوانش فلسفی حکومت نبوی / ۴۳

محسن مهاجرنیا

اعتبارسنجی صدور و دلالتی مشورت‌های سیاسی - اجتماعی پیامبر ﷺ در اعتبار رأی اکثریت / ۶۱

کلیه ابوالقاسم کریمی / قاسم شبان‌نیا رکن‌آبادی

نگرشی فقهی - اصولی بر اعتبار و حجیت عرف بین‌الملل / ۷۵

کلیه محمد قاسمی / محمد کنعانی

زامداری و حکمرانی مطلوب در منظومه فلسفی - سیاسی ابن سینا / ۹۳

احمد جهانی‌نسب

نمایه الفبایی مقالات و پدید آورندگان سال چهاردهم ( شماره‌های ۲۷-۲۸ ) / ۱۰۹

۱۱۶ / Abstracts



## الگوی بازدارندگی در دولت نبوی و ارزیابی الگوهای بازدارندگی معاصر

سعیدعلی رضایی موسوی / دکترای علوم سیاسی، گرایش اندیشه سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

rezaeimosavi@gmail.com  orcid.org/0000-0001-7522-5210

محمدجواد نوروزی فرانی / استاد گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Mohamadjavadnorozif@gmail.com

sbaghestani598@gmail.com

سعید باغستانی / استادیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰

### چکیده

بازدارندگی به‌مثابه اتخاذ راهبردهای دفاعی، مواجهه و خنثاسازی تهدید دشمن قبل از فعلیت یافتن آن است؛ به‌گونه‌ای که بتوان به مدد آن تهدیدکننده را منصرف کرد و هزینه تهاجم را بالا برد. هدف این پژوهش دستیابی به الگوی دینی بازدارندگی است. در این راستا جهت نیل به الگو، نخست به ارزیابی الگوهای بازدارندگی رئالیسم، نورتالیسم و لیبرالیسم به عنوان مهم‌ترین مکاتب بازدارندگی در روابط بین‌الملل اشاره شده است. افرون بر آن ناکامی عملی این الگوها در تأمین امنیت پایدار مورد تأکید قرار گرفته است. دال مرکزی این الگوها یعنی عرفی‌سازی، و بازوی عملیاتی‌شان یعنی قدرت‌افکنی نظامی، در بُعد تئوریک، با چالش روبه‌روست. در سایه نقد این الگوها تلاش برای دستیابی به الگویی منطبق با مکتب اسلام اهمیت می‌یابد. در مقاله حاضر، با کاربست ترکیبی از دو روش توصیفی - انتقادی و تفسیری، پس از بررسی الگوهای بازدارندگی؛ به واکاوی عملکرد الگوی امنیتی دولت اسلامی، یعنی دولت نبوی پرداخته‌ایم. نتیجه بررسی نشان داد که این دولت، تحقق بازدارندگی کامل را در گرو تقویت رابطه دوسویه مردم و حاکمیت الهی قلمداد کرده و برای نیل به بازدارندگی و امنیت، نگاه ابزاری به آن مواردی دارد که در سه مکتب مذکور به عنوان هدف، شمرده شده است.

کلیدواژه‌ها: الگوی بازدارندگی، دولت نبوی، رئالیسم، نورتالیسم، لیبرالیسم.

الگوی حکمرانی، در ابعاد مختلف برگرفته از پژوهش‌های علوم انسانی می‌باشد که خود وابسته به ایدئولوژی سیاسی است. یکی از ابعاد مهم حکمرانی تأمین امنیت، است که هزینه سنگینی به دولت‌ها تحمیل می‌کند. کاستن از بار این هزینه، در گرو اجرای بازدارندگی، به عنوان عامل پیش‌گیرانه از خطر است. با بررسی الگوهای مطرح بازدارندگی در روابط بین‌الملل درمی‌یابیم که همگی تابع، مبانی و غایات مادی می‌باشند که با رویکرد اسلامی در مینا، غایت و روش متمایز است. نوشتار حاضر تلاش دارد در گام نخست به تبیین و نقد الگوهای بازدارندگی معاصر و به طور خاص رئالیسم، نورئالیسم و لیبرالیسم در روابط بین‌الملل بپردازد و در گام دوم الگوی بازدارندگی برخاسته از دولت نبوی را تبیین کند. بنابراین پرسش اصلی این مقاله عبارت است از: الگوی بازدارندگی دولت نبوی چیست؟ و با توجه به آن، چه ارزیابی‌ای می‌توان از الگوهای بازدارندگی معاصر ارائه داد؟ به منظور نیل به پاسخ، پس از توضیح مفاهیم مربوطه باید به این دو پرسش پاسخ دهیم:

۱. الگوی بازدارندگی دولت نبوی چیست؟

۲. از الگوهای رایج بازدارندگی معاصر (به‌ویژه رئالیسم، نورئالیسم و لیبرالیسم) چه ارزیابی‌ای می‌توان ارائه کرد؟

## ۱. مفهوم‌شناسی

در این قسمت، شایسته است دو مفهوم ترکیبی «الگوی بازدارندگی» و «دولت نبوی» را تبیین نماییم.

### ۱-۱. الگوی بازدارندگی

الگو به معنای طرح، سرمشق، نمونه، اسوه، مقتدا، مثال و نمونه آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه الگو). در معنای اصطلاحی تعریف این واژه در علوم گوناگون متفاوت و البته نزدیک به هم است. در حوزه تعلیم و تربیت، الگوی انسانی، به شخصیتی گفته می‌شود که شایسته تقلید و پیروی است. در علوم اجتماعی، الگوها همان سبک زندگی هستند که از فرهنگ نشئت می‌گیرند.

«پارادایم» به عنوان یکی از معانی الگو، با معنای لغوی «مدل» قرابت دارد. واژه مدل، به بُعد آرمان‌گرایانه یک پدیده اشاره دارد که به طور آگاهانه تلاش شده تا جنبه‌هایی از آن پدیده پررنگ و جنبه‌های دیگر آن کم‌رنگ جلوه داده شود (رحیق اغصان، ۱۳۸۴، ص ۲۲۸). کوهن معتقد است که مدل را می‌توان به عنوان الگویی شبیه واقعیت یا تفسیری از واقعیت در نظر گرفت. بنابراین تئوری بیانگر آن است که موضوع مورد مطالعه دارای ساختمان معینی است، ولی لزوماً آن ساختار را در خود متجلی نمی‌سازد. به عبارت دیگر، این مدلی است که ساختاری را ارائه می‌دهد که از خلال آن نظریه (به همراه محتوای خود) آزمایش می‌شود (کوهن، ۱۳۸۰، ص ۶۷).

در معنای دیگری واژه الگو به ارائه یک برش و مصداق از کل اشاره می‌کند. از این رو لازم است الگویی طراحی شود تا یک نظام سیاسی در ظروف و بستر تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و حتی سرزمینی و اقلیمی خاصی تحقق یابد؛ یعنی برای آن عنوان کلان قالبی ترسیم شود که در آن ویژگی‌های تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و اقلیمی هم در نظر گرفته شده باشد. به این کار طراحی الگو و الگوپردازی می‌گویند (کرمی و بیات، ۱۳۸۹).



مقام معظم رهبری بر این باورند که الگو یک وسیله و معیار و میزانی است برای اینکه آن کاری که انسان می‌خواهد انجام دهد، با آن الگو تطبیق داده شود (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۱/۰۶/۳۰). در نظر طراحان الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، الگو، نظام منسجم معنایی است که در آن، اقتضائات زندگی امروز با توجه به آموزه‌های اسلامی سامان می‌یابد. اگر بنا باشد این نظام در سبک زندگی و ظرف تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و جغرافیایی دیگری اجرا شود، ملاحظات و مراعات ویژگی‌هایی محدودکننده و متغیرهای متناسب با این وضعیت سبب می‌شود الگوی طرح‌شده برای آن، با الگوی پیشین تفاوت یابد. از این رو الگو، نظامی معنایی است که در ذیل نظام سیاسی مورد پذیرش طراحی و اجرا می‌گردد به تعبیر دیگر وقتی می‌گوییم حکومت دینی، یک سلسله ویژگی‌های ذاتی را در نظر می‌گیریم که با وجود آنها حکومت دینی محقق می‌شود، اما وقتی بخواهیم در محیطی خاص حکومت دینی را مستقر کنیم یک سلسله ویژگی‌های عارضی را که غیرذاتی هستند، باید در نظر بگیریم تا این حکومت در آن ظرف خاص بتواند صورت عملی پیدا کند؛

بنابراین الگو همان نظام معنایی است که توصیف، تعمیم و جهت‌گیری کلی سیاست را بر عهده دارد و می‌تواند در توسعه و تزیین مفاهیم نیز کمک کند (کگلی و ویتکف، ۱۳۸۲، ص ۱۱).

آنچه ما در این مقاله دنبال می‌کنیم، الگوی به معنای «سبک حکمرانی» است و ما به دنبال استخراج مفاهیمی برخاسته از فرهنگ اجتماعی - سیاسی در حوزه بازدارندگی هستیم. تبیین این نظام معنایی به دو صورت امکان دارد:

۱. رویکرد درجه اول: در این مقام با کنار گذاشتن مبانی، اصول و اهداف مسئله، به طور مستقیم به سراغ مدل و نقشه حرکت می‌رویم. یعنی با نگاه «ماکتینگ» به مسئله نگاه می‌کنیم و همچون ماکتی که در علوم مهندسی ترسیم می‌شود تا در آینده به پروژه ساختمانی بزرگ تبدیل شود؛ در اینجا نیز، سازمان مفهومی خاصی را در کنار هم می‌چینیم تا مدل حکمرانی در موضوعی خاص به دست آید؛

۲. رویکرد درجه دوم: در این مقام مبانی، اهداف، اصول، مؤلفه‌ها و شاخصه‌ها در کنار هم ذکر می‌شود که جمع اینها به عنوان الگو و نظام معنایی انگاشته می‌شود. البته باید از ذکر مبانی بعیده پرهیز نمود؛ زیرا ترسیم الگو در این رویکرد با بیان مبانی، اصول و اهداف نزدیک به موضوع بحث، تمام خواهد شد. ضمن اینکه می‌بایست به ارتباط آن مبانی، اصول و اهداف به موضوع بحث نیز تصریح شود.

در این مقاله رویکرد دوم موردنظر است. بدیهی است که به منظور رسیدن به نظام معنایی اسلام در موضوع بازدارندگی، بعد از مرور مبانی قریبه (مرتبط با سیاست خارجی) به سراغ تبیین الگو و مدل امنیتی در اسلام با تأکید بر دولت نبوی می‌رویم.

ریشه لاتین بازدارندگی (Deterrence) مشتق از کلمه Terror به معنای ترس، گرفته شده است و دو مفهوم «غافلگیری» و «ابهام» در بازدارندگی وجود دارند. در معنای اصطلاحی، به معنای «متقاعد ساختن حریف نسبت به اینکه هزینه‌ها و یا خطرات خطامشی احتمالی او از منافع آن بیشتر است» (دوئرتی و فالتزگراف، ۱۳۷۲، ص ۵۹۵). هدف نوشتار حاضر ترسیم نظام معنایی حاکم بر بازدارندگی (همان الگوی بازدارندگی) می‌باشد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

## ۲-۱. دولت نبوی

واژه دولت به معنای «دست‌به‌دست شدن مال» و به فتح دال یعنی «پیروزی در جنگ» آمده است (ابن منظور، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۴۴۴). بدین ترتیب، گردیدن از حالی به حال دیگر، خط محوری مفهوم دولت است که به معنای انتقال قدرت نیز می‌تواند باشد. در اصطلاح به معنای قدرت مسلط بر جامعه است که با گذر فرایندی خاص تغییر و تحول قدرت میان افراد و گروه‌ها اتفاق می‌افتد. این نهاد می‌تواند استقرار و ثبات را در جامعه استمرار بخشد. این مفهوم در اصطلاح سیاسی مدرن، چهار عنصر مردم، سرزمین، حکومت و حاکمیت را زیرمجموعه خود دارد و با جمع آنها تکوین می‌یابد.

حاکمیتی که ۱۴۰۰ سال پیش توسط پیامبر اکرم ﷺ در مدینه ایجاد شد تمامی این عناصر را دارا بود. جمعیت آن، مسلمانانی بودند که از اقصانقاط جزیره‌العرب به دارالاسلام پیوسته بودند و با عنوان جدید «مسلمانی» از پیوندهای قبیله‌ای خود می‌بریدند و شهروند دولت اسلامی می‌شدند. مرزهای آن نیز به دستور پیامبر اکرم ﷺ با برافراشتن پرچم‌هایی، تعیین گشت. تا حکومتی تشکیل شود که نظام تصمیم‌گیری، اقتصادی، مشورتی و ارتش منحصر به فرد خود را داشت. بنابراین اولین و کامل‌ترین دولت اسلامی، در یرث تشکیل شد. لزوم الگوگیری از آن از دو جنبه قابل درک است:

اول، تأکید خداوند متعال بر اینکه پیامبر، الگوی مسلمانان در تمام سطوح زندگی و در همه اعصار است (احزاب: ۲۱). به همین دلیل شهید مطهری بر لزوم بازخوانی سیره ایشان در هر عصری به منظور پاسخ‌گویی به نیازهای همان عصر، تأکید می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۵۷):

دوم به دلیل موفقیت‌های چشمگیری است که آن دولت در دوران خود به دست آورد؛ به گونه‌ای که در حدود ده سال، ریاست پیامبر اکرم ﷺ به قدرتی دست یافت که توانست در برابر ابرقدرت‌های زمان خودش، عرض اندام نماید.

## ۲. چارچوب نظری

به منظور استخراج الگوی بازدارندگی دولت نبوی سزاوار است ابتدا الگوهای رایج بازدارندگی در روابط بین‌الملل را بررسی و نقد کنیم تا ادبیات آکادمیک بازدارندگی روشن شود. از این رو مبتنی بر تعاریف مقبول در قسمت مفاهیم، می‌توان الگوهای متعددی را از بازدارندگی مطرح ساخت اما با توجه به صحنه روابط بین‌الملل به بیان مشهورترین این الگوها بسنده خواهیم کرد که برخاسته از مکاتب رئالیسم، نورئالیسم و لیبرالیسم است؛ زیرا این سه مکتب ترسیم کاملی از ادبیات بازدارندگی را به ما ارائه خواهند داد تا بتوانیم به سراغ دولت نبوی برویم و با واکاوی آن، براساس نیازها و ادبیات روز، الگوی بازدارندگی آن را استخراج کنیم.

## ۲-۱. ترسیم الگوها

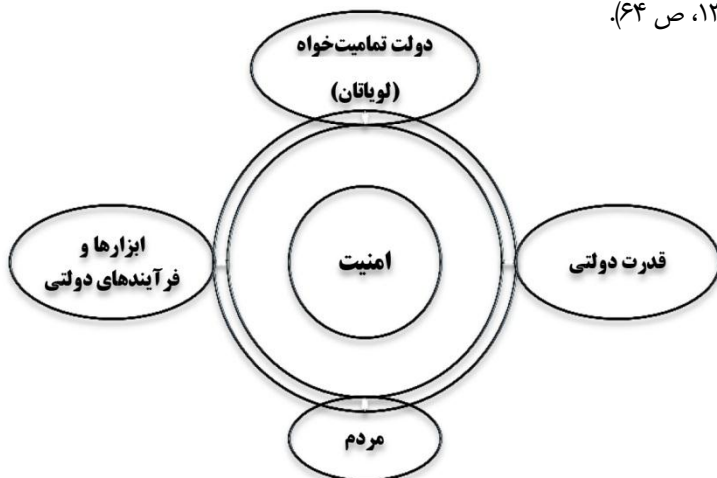
گفتیم به منظور ترسیم الگوی بازدارندگی و دستیابی به ادبیات علمی بازدارندگی، سه مکتب رئالیسم، نورئالیسم و لیبرالیسم را بررسی می‌کنیم. پرسش مهم درباره این سه مکتب، آن است که مطابق تعریفی که از الگو ارائه شد؛ چه تبیینی از الگوی بازدارندگی آن سه مکتب می‌توان ارائه کرد؟ در ادامه به تبیین و ارزیابی این الگوها اشاره می‌گردد:

۲-۱. ترسیم الگوی بازدارندگی رئالیستی

رئالیست‌ها مدعی هستند که میان حقیقت و عقیده (سوژه و ابژه) تمایز هست. ایشان خدا را موضوعی خارج از تفکر فلسفی و جایگاهی در مطالعات اجتماعی، ندارد و تنها باید به انسان توجه نمود زیرا هرچه هست همین انسان‌های شورو هستند. پس دولتی قوی لازم است تا از طبیعت (انواع قدرت) بهره ببرد و انسان حریص را کنترل کند. نگاه بدبینانه رئالیسم به انسان، سبب شد تا طرفداران بیشتری در روابط بین‌الملل پیدا کند. مفروضه‌های رئالیسم برای تحلیل روابط بین‌الملل عبارت‌اند از: دولت‌محوری، عقلانیت، قدرت‌محوری، منافع ملی و بقاء منطق هزینه - فایده، موازنه قوا و آنارشی در روابط بین‌الملل.

در روش‌شناختی رئالیستی نه مانند کارل مارکس تنها بر «ساختار» تأکید می‌شود و نه مانند ماکس وبر، نقش «فرد» برجسته می‌شود. در مکتب رئالیسم، فرد و ساختار در تکوین و تکامل یکدیگر مؤثر هستند (افتخاری و نصری، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸).

مفهوم قدرت در تفکر رئالیسم نقش محوری ایفا می‌کند. تحلیل سیاست داخلی و بین‌الملل از طریق منافع ملی صورت می‌گیرد که خود براساس قدرت ملی تعریف می‌شود. قدرت عبارت است از هر چیزی که کنترل انسان بر انسان دیگر را ایجاد و حفظ نماید. براساس قدرت‌محوری، الگویی استخراج می‌شود که «دولت» در آن، یگانه بازیگر است. براساس تصویری که رئالیسم از انسان در وضع طبیعی می‌سازد؛ کارویژه دولت تصمیم‌گیری براساس اصل هزینه - فایده و تأمین امنیت خواهد بود. بنابراین هر گونه تلاش برای امنیت، نه یک انتخاب سیاسی بلکه یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر زندگی انسان است (جیمز، ۱۳۸۰). دولت می‌تواند با وضع قوانین، امنیت را برقرار کند و به دنبال منافع ملی باشد. پس در الگوی موردنظر رئالیسم، نظم و امنیت به مرکز ثقل مردم و دولت تبدیل می‌شود. از این‌رو هر گونه مخالفت با حاکم (لویاتان) ممنوع خواهد بود. در عرصه بین‌الملل نیز عدم اطمینان نسبت به مقاصد دیگر کشورها و محاسبه احتمال تجاوز نظامی مفروضه دیگری است که از محوریت قدرت نشئت گرفته است (عبدالله‌خانی، ۱۳۸۳، ص ۶۴).



شکل ۱. الگوی حکمرانی رئالیسم

رنالیست‌ها سیاست بین‌الملل را صحنه رقابت و تعارض منافع ترسیم می‌کنند. این رقابت شدید میان دولت‌ها، بازی با حاصل جمع جبری صفر را رقم می‌زند. فقدان یک مرجع فوق ملی، تعارض منافع و رقابت دائمی برای تأمین منافع، از اصول مسلم و پذیرفته شده در روابط بین‌الملل محسوب می‌شود. رنالیست‌ها، امنیت ملی را با قدرت ملی برابر می‌دانند و معتقدند هر بازیگر برای تأمین منافع خود در پی حذف رقیبانش بوده و هر بازیگر کسب قدرت را شرط نخست بقا تلقی می‌کند (مورگنتا، ۱۹۷۳، ص ۹۵). در فضای جبری که رنالیسم تصویر می‌نماید، رابطه میان امنیت و قدرت، همیشگی و مستقیم خواهد بود و این قدرت‌افکنی در روابط بین‌الملل سبب ایجاد موازنه قدرت، بازدارندگی و امنیت دسته‌جمعی خواهد شد. همچنین هدف این الگو تأمین امنیت لویاتان و تضمین بقای حاکمیت بلامنازع آن است.

الگوی بازدارندگی رنالیسم			
مبانی رنالیسم	اهداف مورد نظر رنالیسم	اصول مفروضه رنالیسم	ابزارها در نگاه رنالیسم
تمیز حقیقت و عقیده	حل معمای امنیت	اصل منفعت‌محوری	دولت (لویاتان)
اصالت نتیجه	تضمین بقاء دولت	اصل قدرت‌محوری	قدرت‌افکنی
مادباوری	کسب منفعت (قدرت نظامی بیشتر)	اصل منطلق هزینه - فایده	افزایش توان نظامی
انسان‌محوری	حاکمیت بلامنازع لویاتان	اصل دولت‌محوری	ایجاد موازنه قوای ارادی
ذات پلید انسان	ممنوعیت سرپیچی مردم از دستورات لویاتان	اصل آنا‌رشی (فقدان اقتدار مرکزی در سطح بین‌الملل)	تولید سلاح‌های غیرمتعارف (سلاح هسته‌ای)
بازدارندگی موفق از منظر رنالیسم یعنی:			
			
دولت تمامیت‌خواه		امنیت نسبی	قدرت سخت (نظامی)

### شکل ۲. الگوی بازدارندگی رنالیسم

در نتیجه دستیابی به توان فوق‌العاده و سلاح‌های نامتعارف، مانند قدرت هسته‌ای برای حل معمای امنیت لازم است. در این فضا یا باید همه دولت‌ها هسته‌ای شوند یا با یک قدرت هسته‌ای ائتلاف کنند. نظم دوران جنگ سرد نیز بر همین ایده بنا شد که حاصل آن تشکیل نظام دوقطبی بود.

### ۲-۱-۲. ترسیم الگوی بازدارندگی نورنالیستی

نواقعی‌گرایی یا همان واقع‌گرایی ساختاری، توسط کنت وولتز تبیین گشت. به منظور درک بهتر و ارائه الگوی بازدارندگی، تنها به بیان تفاوت‌های آن با رنالیسم کلاسیک بسنده می‌کنیم:

تفاوت مبنایی آن با رنالیسم در سطح تحلیل است. رنالیسم دیدگاهی در سطح خرد می‌باشد اما نواقعی‌گرایی دیدگاهی در سطح کلان یا تصویر سوم است که با رویکردی برون به درون به برابری نظام

بین الملل می‌نگرد. این دیدگاه عامل اصلی را نه ذات پلید انسان، بلکه ساختار آنارشیک روابط بین الملل می‌داند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۲، ص ۳۴).

نورنالیسم بر تجربه‌گرایی (پوزیتیویسم) برای ارائه نظریه روابط بین الملل تأکید دارد. برخلاف رئالیسم که طرفدار تأمل عام فلسفی است. از این رو *والتر* تلاش می‌کند که دیدگاه‌های گسترده فلسفی واقع‌گرایی را در قالب یک نظریه مشخص و نظام‌مند ارائه دهد.

رئالیسم در عین اعتقاد به نظام آنارشیک بین الملل، آزادی بیشتری برای عملکرد دولتمردان قائل است؛ اما نورنالیسم جبرگراتر بوده و تصمیم‌گیرندگان را در تأثیرگذاری بر حوادث بین‌المللی ناتوان می‌داند.

از نگاه نورنالیسم ساختار نظام بین الملل اگرچه از تعامل کشورها بر مبنای میزان قدرت آنها سربر می‌آورد، ولی مجموع واحدها متمایز از یکدیگرند؛ یعنی سیاست بین الملل یک «کل» واحد متشکل از دو سطح متفاوت واحد و ساختار است که خودمختاری را در کنار سیاست بین الملل ممکن می‌سازد. این نظام، انگیزه‌ها و محرک عمل یکسانی برای کشورها ایجاد می‌کند، بنابراین تمایزات فرهنگی، ایدئولوژیکی و غیره، تأثیر چندانی در رفتار کشورها ندارند.

در نورنالیسم قدرت نقش کانونی ایفا می‌کند؛ اما قدرت نورنالیستی دو تفاوت مهم با کلاسیک دارد:

۱. قدرت از ذات پلید انسان نشئت نمی‌گیرد؛

۲. قدرت به‌تنهایی یک هدف نیست و ابزاری برای تأمین امنیت و تضمین بقا در فضای آنارشیک بین الملل

است (والتر، ۱۹۷۹، ص ۱۱۵).

برخلاف واقع‌گرایی سنتی که ریشه قدرت را در طبیعت انسان جست‌وجو می‌کند، نوواقع‌گرایی به نبود اقتدار مرکزی در نظام بین الملل تأکید دارد و از همین رو، «نباشت قدرت» را به دولت‌ها توصیه می‌کنند. موازنه قوای نورنالیستی به صورت ناخواسته و در اثر قدرت‌طلبی کشورها حاصل می‌شود برخلاف رئالیسم کلاسیک که به صورت ارادی و با هدف موازنه‌سازی اعمال می‌شود. فقدان اقتدار مرکزی در نظام بین الملل سبب شده که برخلاف دگرگونی‌های عظیم رخ داده در ترکیب داخلی دولت‌ها، رفتار آنان به یکدیگر شبیه باشد و همگی براساس تقویت قدرت نظامی و خودیاری امنیت خود را حفظ کنند (همان، ص ۱۱۷).

در ترسیم الگوی بازدارندگی، نوواقع‌گرایی دو رویکرد متفاوت را اتخاذ نموده که عبارت‌اند از:

نوواقع‌گرایی تدافعی: *والتر* می‌گوید کشورها بازیگران کلیدی سیاست بین الملل هستند که در فضای آنارشیک به صورت عاقلانه رفتار می‌کنند. هدفشان تأمین امنیت و تضمین بقاست و معتقدند جنگ و خونریزی برای تأمین این هدف عاقلانه و هوشمندانه نیست. آغاز جنگ به‌مثابه شروع اشتباه و ورود به فضای غیرعقلانی است (همان، ص ۱۲۶).

برخلاف نوواقع‌گرایی تهاجمی، اینان آنارشی بین‌المللی را خوش‌خیم می‌دانند؛ یعنی امنیت چندان نایاب نیست. در نتیجه دولت‌ها، رفتاری تهاجمی نخواهند داشت و تنها در شرایط احساس تهدید، واکنش نشان می‌دهند. این

واکنش نیز اغلب در سطح ایجاد موازنه و بازداشتن تهدیدگر است و تنها در شرایطی که معضل امنیت خیلی جدی شود واکنش‌های سخت‌تری رخ خواهد داد. پس اگر کشوری قصد برهم زدن موازنه را داشته باشد، دیگر کشورها باید نسبت به افزایش قدرت و دستیابی به موازنه جدید اقدام نمایند.

برخلاف رویکرد تهاجمی که بی‌اعتمادی را شرط اصلی حل معمای امنیت می‌داند؛ اینان معتقدند بی‌اعتمادی تنها یک عامل تشدیدکننده ناامنی می‌باشد. بنابراین اگر دولتی از خود رویکرد تدافعی بروز دهد، امکان ایجاد اعتماد موقت میان بازیگران موردنظر وجود دارد و احتمال وقوع جنگ نیز کاهش می‌یابد.

الگوی بازدارندگی نورنالیسم تدافعی			
مبانی نورنالیسم تدافعی	اهداف نورنالیسم تدافعی	اصول مفروضه نورنالیسم تدافعی	ابزارها در نگاه نورنالیسم تدافعی
تمیز حقیقت و عقیده	حل معمای امنیت	اصل منفعت‌محوری	دولت (لویاتان)
اصالت نتیجه	کاستن از احتمال منازعه	اصل قدرت‌محوری	داشتن رفتار تدافعی
ماده‌پاوری	تضمین بقا دولت	اصل منطق هزینه - فایده	تلاش بین‌المللی برای ایجاد موازنه قوای نسبی
انسان‌محوری	اعتمادسازی در روابط بین‌الملل	اصل دولت‌محوری	قدرت دفاعی نسبی (با توجه به دیگر بازیگران)
ذات‌پلید انسان		اصل انارشی (فقدان اقتدار مرکزی در سطح بین‌الملل)	
بازدارندگی موفق از منظر نورنالیسم تدافعی یعنی:			
			
همکاری دسته‌جمعی دولت‌ها در مسائل دفاعی - امنیتی	←	امنیت نسبی	→ میان تعداد معینی از بازیگران (توجیحا بازیگران منطقه‌ای) تلاش برای نیل به موازنه قوای نسبی

شکل ۳: الگوی بازدارندگی نوواقع‌گرای تدافعی

بنابراین میزان برخورداری از امنیت نسبی بوده و به میزان همکاری و میزان اجرای موفق موازنه قوا بستگی دارد؛

۲. نوواقع‌گرایی تهاجمی: این رویکرد تلاش کرد برداشتی امنیتی و گسترده از نظریه رئالیسم ساختاری و *التر* ارائه دهد. *مرشایمر*، *اریک لیس* و *فرید زکریا* از متفکران این مکتب هستند. نورنالیسم تهاجمی امنیت‌سازی را مهم‌ترین مسئله برای دولت‌ها می‌داند. از نظر ایشان احتمال وقوع جنگ همواره وجود دارد و تنها قدرت است که می‌تواند از خطر وقوع جنگ جلوگیری نماید و در صورت بروز جنگ، مانع شکست در جنگ شود (مرشایمر، ۱۹۹۶، ص ۴۶-۱۱۲).

به طور کلی این نظریه بر چهار مفروضه استوار است:

- دولت بازیگر اصلی روابط بین‌الملل است که در فضای آنارشیک، در پی یک هدف یعنی بقاست؛
- کسب قدرت توسط یک دولت به معنای از دست رفتن قدرت توسط دولت دیگر است، بنابراین قدرت‌طلبی، دولت‌ها را وارد بازی با حاصل جمع صفر می‌کند که نتیجه طبیعی آن، تضاد و کشمکش است؛

۳. کشورها نمی‌توانند از نیت یکدیگر مطمئن باشند؛ زیرا این امر به صورت تجربی قابل بررسی نیست؛

۴. کشورها کنشگران عاقل هستند و میان آنان بی‌اعتمادی نسبت به انگیزه‌های یکدیگر قرار دارد.

معنای مجموع این مفروضه‌ها این است که در دولت‌ها نه تنها دغدغه حفظ موازنه قوا، بلکه یک انگیزه قوی برای پیشینه‌سازی قدرت براساس محاسبات هزینه - فایده به وجود می‌آید؛ تا جایی که به ظهور هژمونی منجر می‌شود. در نتیجه تهاجم، توسعه‌طلبی و تجدیدنظرطلبی به عنوان یک وضعیت طبیعی قلمداد می‌شود (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۵). اگرچه نورثالیست‌های تهاجمی به استلزامات آنارشو و فشارهای ساختاری (همچون رئالیست‌های کلاسیک) معتقدند، اما در نگاه آنها «قدرت نسبی» برای دولت‌ها از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ زیرا آنارشیسم، دولت‌ها را وادار می‌سازد قدرت یا نفوذ نسبی خود را به حداکثر برسانند.

نورثالیست‌های تهاجمی به نهادهای بین‌المللی اهمیت نمی‌دهند؛ زیرا آن را ابزار قدرت‌های بزرگ برای دستیابی به اهدافشان می‌دانند و توزیع قدرت میان کشورها برای آنان اهمیت بیشتری دارد. از این رو نورثالیسم تهاجمی با مفهوم خلع سلاح موافق نیست و استراتژی‌های مبتنی بر کاهش جنگ را کارآمد نمی‌داند؛ زیرا کاهش قدرت دولت‌های بزرگ سبب طمع دیگران برای توسعه‌طلبی و آغاز تهاجم است. در مقابل بر استراتژی کاهش احتمال شکست در جنگ تکیه می‌زند.

الگوی بازدارندگی نورثالیسم تهاجمی			
مبانی نورثالیسم تهاجمی	اهداف مورد نظر نورثالیسم تهاجمی	اصول مفروضه نورثالیسم تهاجمی	ابزارها در نگاه نورثالیسم تهاجمی
تمیز حقیقت و عقیده	حلّ معمای امنیت	اصل منفعت‌محوری	دولت (لویاتان)
اصالت نتیجه	توسعه‌طلبی	اصل قدرت‌محوری	داشتن قدرت تهاجمی
ماده‌باوری	تضمین بقاء دولت	اصل منطقی هزینه - فایده	پیشینه‌سازی توان نظامی
ذات پلید انسان	رسیدن به قدرت نسبی (قدرت سخت)	اصل بی‌اعتمادی	پدیدار شدن موازنه قوا
انسان‌محوری	تجدید نظرطلبی در روابط خارجی	اصل پذیرش دولت در چارچوب ساختار بین‌الملل	تولید سلاح‌های غیرمتعارف (سلاح هسته‌ای)
		اصل آنارشو (فقدان اقتدار مرکزی در سطح بین‌الملل)	
بازدارندگی در نورثالیسم تهاجمی، نتیجه جبری منازعات موجود در سطح بین‌الملل می‌باشد که از دو طریق امنیت می‌آورد:			
			
پیشینه‌سازی قدرت	←	امنیت نسبی	→ آمادگی کامل برای جنگ

شکل ۴: الگوی بازدارندگی رئالیسم تهاجمی

مطابق این الگو، توصیه جدی نورثالیسم تهاجمی به آمادگی برای جنگ، روابط بین‌الملل را در معرض مخاطره و منازعه قرار می‌دهد.

بررسی الگوی لیبرالیستی بازدارندگی از چند بُعد اهمیت دارد:

اول اینکه در فرایند جهانی، به‌ویژه در رسانه‌ها دولت‌های غیرلیبرال همواره تضعیف می‌شوند؛

دوم اینکه لیبرال‌ها تلاش دارند مفهوم امنیت ملی را به مشروعیت سیاسی گره بزنند (گری، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳). علاوه بر اینکه شاهد هستیم برخی از ارزش‌های لیبرالیستی همچون حقوق بشر، منع شکنجه، منع تبعیض علیه زنان و غیره امروزه به ارزش‌های جهانی تبدیل شده‌اند که اهمیت پرداختن به الگوی لیبرالیسم را مضاعف می‌نماید.

لیبرالیسم از عناصر آرمان‌گرایی محسوب شده و بیشترین جدال را با واقع‌گرایی انجام داده است. اوج این جدال‌ها به دهه ۱۹۷۰ بازمی‌گردد؛ زیرا اهمیت یافتن قدرت اقتصادی و افزایش نقش بازیگران فراملی و فروملی در عرصه بین‌الملل، باعث شد تا لیبرالیسم بتواند سه اصل رئالیستی قدرت‌محوری، دولت‌محوری و یکپارچه بودن دولت‌ها را به چالش بکشد.

آزادی، فردگرایی و اصالت انسان عناصر این مکتب هستند. کانت معتقد است انسان فی‌نفسه غایت است؛ او از نظر اخلاقی خود مختار و آزاد بوده و عقلانیت او همان الوهیت اوست (کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۸).

از این‌رو هر گونه برنامه‌ریزی برای آینده کشور باید با محوریت انسان درک شود، نه اینکه صرفاً با سنت‌ها و ایدئولوژی مطابقت داشته باشد. همچنین لازمه اصالت انسان، پذیرش «تساهل» به معنای احترام به خرد انسانی است. این مطلب تحت عنوان «پلورالیسم» مورد پذیرش لیبرال‌ها قرار گرفته است (حسینی بهشتی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۶). از این‌رو معتقدند، بازیگران عرصه بین‌الملل متعدد بوده و علاوه بر دولت‌ها شامل بازیگران غیردولتی فروملی و فراملی نیز می‌شوند. سیاست داخلی نیز یکدست نیست و از شبکه‌ای از بازیگران فروملی، در تعریف منافع ملی و راهبردهای سیاست خارجی تأثیر می‌پذیرند.

به هنگام بروز منازعه، لیبرال‌ها هر دو مسیر جنگ و صلح را ممکن می‌دانند؛ زیرا سیاست خارجی ممکن است همیشه به نتایج مطلوب و بهینه ختم نشود. اما روابط بین‌الملل قابلیت اصلاح و حرکت به سمت صلح را دارد. این مهم از طریق گسترش همکاری و روابط دوستانه اقتصادی رخ خواهد داد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۰). از نظر آنان پرداختن به مطالعات اقتصاد سیاسی، نسبت به امنیت‌پژوهی اولویت دارد؛ زیرا پژوهش در این زمینه، قابلیت‌های تجاری کشورها و تأثیر آن بر فضای سیاست را بررسی می‌کند. این قابلیت‌ها اهداف میانی هستند که می‌توانند به اهداف اصلی کمک کند که عبارت‌اند از: ترویج آزادی سیاسی، تجارت آزاد، تبادل آزاد اطلاعات، تشکیل نظام دموکراتیک و اقتصاد لیبرالی.

بنابراین نگاه لیبرالیسم به امنیت و بازدارندگی، متفاوت از نگاه‌های پیشین است. پیش از این، امنیت پایدار هر واحد سیاسی به معنای پاسداری از تمامیت ارضی، انسجام اجتماعی و حاکمیت سیاسی آن بود. از این‌رو تهدید همواره از «خارج» بوده و به دنبال تصرف سرزمین و براندازی می‌باشد و تنها دولت، می‌تواند با آن مقابله کند. این



رویکرد، امنیت و بازدارندگی را همواره در بُد نظامی آن و در خارج از مرزهای سرزمینی می‌سنجد و هیچ‌نگاهی به آسیب‌های داخلی نظام حاکم ندارد (نصری، ۱۳۸۰، ص ۳۲-۳۳)؛ نگاهی که تا پس‌انگس سرد ادامه داشت و مورد انتقاد لیبرال‌ها واقع شد. آنان معتقد بودند که منشأ تهدید همیشه خارج از مرزها نیست بلکه در بسیاری از موارد، آسیب درونی یک دولت خطرناک‌تر از آسیب‌های خارجی است. دوم اینکه تهدید، همیشه نظامی نبوده و مضلالت اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حتی زیست محیطی را نیز شامل می‌شود. سوم اینکه هدف تهدیدگر نیز همیشه براندازی نیست، بلکه اعمال فشار اقتصادی، سیاسی و غیره می‌تواند در زمره اهداف وی باشد. و بالاخره تنها دولت، اقدام به برقراری امنیت یا به مخاطره انداختن آن نمی‌کند بلکه افراد، گروه‌ها و فرایندها نیز در این میان مؤثرند (تاری، ۱۹۹۹، ص ۱-۳). بدین‌وسبب لیبرالیسم مفهوم امنیت را وسعت بخشیده و مفاهیم جدیدی همچون امنیت اجتماعی، امنیت اقتصادی، امنیت زیست‌محیطی، امنیت انسانی و امنیت سیاسی را وارد مطالعات امنیتی نموده است که لزوم بازدارندگی در مقابله با خطرات متعدد را ایجاب می‌نماید.

عملکرد لیبرالیسم از رهگذر «کنترل افکار عمومی» و «دائقه‌سازی» انجام می‌گردد. دائقه‌سازی یعنی مفاهیم مطلوب دولت را به ذهن مردم نفوذ دهند تا همان عقیده صاحبان قدرت، از زبان مردم شنیده شود؛ یعنی حکومت‌های لیبرالی در واقع به صورت رئالیستی و لویاتانی رفتار می‌کنند. از این‌رو لیبرالیسم کنونی همان لویاتان است که با استیلای خود دنیا را در عمل به دو بخش کشورهای پیشرفته و عقب‌مانده تقسیم نموده است. نسخه امنیت و رفاه برای کشورهای پیشرفته و در مقابل، نسخه ناامنی، خشونت و تروریسم از آن کشورهای عقب‌مانده می‌شود. این یعنی لیبرالیسم ناامنی و بحران را به جهان خارج از خود صادر می‌کند (گری، ۱۳۸۱، ص ۱۲). معنای این حرکت، تکرار رئالیسم کلاسیک با ابزارهای پیچیده و گستره مفهومی بیشتر است. بدین ترتیب لیبرالیسم زمین بازی وسیع‌تری را برای خود طراحی کرده که در آن انواع مختلف امنیت را دنبال می‌کند و با وجود تکنولوژی و رسانه، ابزارهای پیچیده‌ای برای نیل به «فایده» دارد (افتخاری، ۱۳۸۲).

براساس طرح لیبرالیستی سیاست بین‌الملل، قدرت هژمون جهانی می‌تواند با ارائه تفاسیر خود در موضوعات مختلف، اجازه پیشرفت از یک ملت خاص را بگیرد و علیه او ائتلاف جهانی درست کند. پیش‌فرض این ائتلاف، ارزش‌های جهان‌شمولی است که لیبرالیسم ارائه می‌دهد و از همین رهگذر تلاش می‌کند تا تنوع ارزش‌های اخلاقی و سنت‌های ملی را نابود سازد. بنابراین لیبرالیسم در همان ریل رئالیسم پیش می‌رود. با این تفاوت که لیبرالیسم حیطه امنیت را گسترده‌تر از رئالیسم تعریف می‌کند و با قانون‌زدایی و مقررات‌گریزی در صحنه بین‌الملل، جای‌گزینی منطق سود به جای منفعت محوری رئالیستی و بالاخره جای‌گزینی «من سوداگر» به جای «من غایت‌مند»، به تمام مسائل کشورها با برچسب‌هایی همچون آزادی، حقوق بشر، محیط‌زیست و... صبغه امنیتی می‌بخشد و تلاش می‌کند مرزها را درنور دیده و دولت‌ها را تضعیف کند. در نتیجه فرمول عمل لیبرالیستی همان فرمول رئالیستی می‌باشد با این تفاوت که در اینجا «فایده‌انگاری» در همه عرصه‌های زندگی جای خود را به «منفعت‌محوری» دولتی رئالیسم می‌دهد (ویور و بوزان باری، ۲۰۲۰، ص ۳).

الگوی بازدارندگی لیبرالیسم			
اهداف لیبرالیسم	اصول لیبرالیسم در سیاست خارجی	ابزارها در نگاه لیبرالیسم	مبانی لیبرالیسم
گسترش مفهوم امنیت	اصل تعدد بازیگران بین‌الملل	مکانیسم بازار	اومانیسم
تقویت روابط اقتصادی	اصل عدم یک‌پارچگی کشورها	سرمایه انباشته	تساهل و تسامح
کنترل افکار عمومی	اصل امکان واگرایی و هم‌گرایی	رسانه (ثائقه‌سازی)	برابری
تقویت آزادی و کنش‌گری غیر دولتی	اصل عدم استقلال منافع ملی	افزایش کنش بازیگران غیر دولتی فراملی و فروملی	فردگرایی
گلوبالیسم (صدور بحران به جهان سوم) کسب سود بیشتر	اصل برتری هم‌گرایی	روابط متقابل اقتصادی (دیپلماسی اقتصادی)	مطلق آزادی
	اصل منطبق‌فایده‌گرایی		
بازدارندگی موفق از منظر لیبرالیسم در گرو چند چیز تحقق می‌یابد:			
			
سود بیشینه و انباشت سرمایه از طریق مکانیسم بازار آزاد	گسترش امنیت نسبی (به میزان تحقق موارد مذکور)	جلب رضایت شهروندان (با ترویج آزادی)	←
افزایش توان دولت در همه زمینه‌ها به‌ویژه توان نظامی		→	تلاش برای صدور بحران و منازعه به ورای حوزه امنیتی

شکل ۵: الگوی بازدارندگی لیبرالیسم

صدور بحران به مناطق ضعیف‌تر در پوشش آزادی، حقوق بشر و غیره، از ویژگی‌های خاص لیبرالیسم است که به ظرافت، جنگ را از مناطق خود دور کرده و در دیگر نقاط دنیا پیاده‌سازی می‌کند.

## ۲-۲. نقد و بررسی الگوها

مکاتب فوق را می‌توان از دو بُعد نقد نمود: اول در بُعد مبانی، اصول، ابزارها و اهداف. دوم در بُعد الگوی بازدارندگی. درباره بُعد اول به صورت خلاصه باید گفت مکاتب مادی از چند موضوع رنج می‌برند که عبارت‌اند از: جزئی‌نگری نسبت به هستی و انسان، همچنین از انکار خدا، انکار معاد، دین‌گریزی و برداشت ناصحیح از عدل و هدف خلقت انسان و برخوردارگی از معرفت‌شناسی ناقص با انکار معرفت دینی.

اما درباره بُعد دوم، می‌توان نقدهایی را بدین شرح بیان نمود:

۱. ناتوانی این الگوها در ایجاد بازدارندگی: واقعیت پیش چشم ما در قرن اخیر نشان می‌دهد این الگوها توانایی جلوگیری از جنگ را ندارند و با وجود پیشرفت‌های علمی و تمدنی بشر؛ بازهم شاهد برخورد انسان‌های به ظاهر متمدن با یکدیگر و بروز جنگ‌های خونین هستیم. جنگ‌هایی که نظیر آن در قرون وسطی نیز دیده نشده است؛

۲. بازدارندگی، هدف محدود: الگوهای رایج بازدارندگی، هدف را تنها جلوگیری از بروز جنگ می‌دانند که البته همان‌طور که گذشت به آن هم نرسیده‌اند. درحالی‌که در الگوی نبوی، بازدارندگی وسیله‌ای برای نیل به اهداف بلند می‌باشد؛

۳. ایجاد بازدارندگی دولتی - سرمایه‌ای: نتیجه اجرای الگوهای رئالیسم و شاخه‌های آن، ایجاد بازدارندگی برای حفظ دولت‌هاست نه امنیت مردم. از این رو ممکن است با تصمیم‌های خودخواهانه سران دولت‌ها، آرامش و امنیت مردم آسیب ببیند. همچنین نتیجه اجرای الگوی لیبرالیسم، بقای سرمایه است؛ زیرا محورهای لیبرالیسم مانند سودمحوری، سوداگری و اصالت سرمایه باید حفظ شوند؛

۴. بی‌معنا بودن بازدارندگی در برخی از این الگوها: نکته مهم اینجاست که مبانی موجود در الگوی لیبرالیسم، بازدارندگی را بی‌معنا می‌کند؛ زیرا تفکر تساهل و تسامح که بازدارندگی ندارد. این تفکر، دست‌کم در شعار، آغوش خود را برای هر عقیده و نظری باز می‌کند. بنابراین نباید تقابل دوست و دشمن در دل خود ترسیم نماید؛ زیرا مفهوم «خودی» و «غیرخودی» در این قاموس، بی‌معناست؛

۵. یک بام و دو هوایی در الگوی بازدارندگی: به عنوان نمونه، لیبرالیسم که از مردم، آزادی و حقوق بشر دم می‌زند ولی در حقیقت منفعت‌محور، سوداگر، و سرمایه‌محور هستند. بنابراین بازدارندگی برای جامعه را در نظر ندارد. همچنین ابتکار لیبرال‌ها در وسعت بخشیدن به مفهوم امنیت و بازدارندگی گرچه خوش به نظر می‌رسد؛ اما اشکال مهم آن خوش‌بینی مفرطی است که لیبرالیسم نسبت به انسان و سازوکارهای برخاسته از آزادی وی (همچون دست نامرئی بازار رقابتی) دارد. علاوه بر اینکه تلاش برای انکار نقش دولت پیهوده است؛ چراکه حتی در نظام‌های دموکراتیک، صاحبان قدرت، با بهره‌گیری از ابزارهایی همچون رسانه، توانایی «دائقه‌سازی» اجتماعی و سیاسی نسبت به مردم را دارند؛

۶. ناامن‌سازی محیط پیرامون با هدف امنیت‌آفرینی برای درون: لیبرالیسم در پوشش‌های مختلف حقوق بشر، روابط دوجانبه و غیره، تلاش دارد تا عوامل بحران‌زا را از حیطه امنیتی خود دور کرده و به مناطق دیگر منتقل کند. بدین ترتیب از بروز منازعه و جنگ در حیطه امنیتی خود جلوگیری کرده و نوعی بازدارندگی را اجرا می‌کند. اکنون که نقدهای این مکاتب را به صورت خلاصه از نظر گذرانیم، سزاوار است به بیان الگوی موردنظر این مقاله بپردازیم.

### ۳. الگوی بازدارندگی در دولت نبوی

درهم‌تنیدگی ایدئولوژی و جهان‌بینی اسلام سبب شده تا سطوح فردی و اجتماعی آن به هم پیوند بخورد و یکپارچگی‌ای ایجاد شود که تفکیک اجزای آن از یکدیگر غیرممکن بوده و به معنای خروج از چارچوب دین باشد. از این رو باور به مبدأ، معاد، دوگانه معرفتی عقل و وحی، عدل و ولایت تشریحی خداوند رویکردهای الحادی در ترسیم الگوی بازدارندگی را به چالش می‌کشد؛ چراکه مبدأ و منتهای فرامادی را برای بازدارندگی دنبال می‌کند.

با پیش‌فرض مواردی همچون برنامه‌های اسلام برای سعادت دنیوی و اخروی، وجود تمام نیازهای مرتبط با سعادت انسان در متن دین، جامعیت و جاودانگی اسلام، پویایی و امکان تطبیق آن بر شرایط زندگی در همه دوران‌ها؛ می‌توان توان مکتب اسلام را در تشکیل یک تمدن بزرگ، بهتر درک کرد. ظرفیتی که قرن‌هاست به دلایل متعدد مغفول مانده است؛ تا آنجا که جوامع اسلامی در قرن بیستم سهم اندکی از قدرت جهانی را دارا هستند.

در صورتی که دین تمدن‌ساز اسلام، برای همه سطوح زندگی انسان برنامه دارد. مبانی و اصول بازندگی از دیرباز در منابع دینی وجود داشته و با دقت نظر پژوهشگرانه می‌توان آن مبانی و اصول را با توجه به نیازها، به‌روزرسانی کرده و الگوسازی نمود.

یکی از منابع استخراج‌الگوی حکمرانی اسلامی، سیره پیامبر اکرم ﷺ یا همان منطق رفتاری ایشان است که همانند منطق گفتاری‌شان حجیت، اتقان و لزوم تأسی به آن نیازی به اثبات ندارد. در این نوشتار بعد از بررسی منطق (گفتاری و رفتاری) حاکم بر دولت نبوی می‌توان پنج مؤلفه را برای بازندگی بیان کرد:

### ۳-۱. عدم برتری کفار (نفی سبیل)

قاعده نفی سبیل از احکام ثانویه‌ای است که بر پایه آن، اجرای هیچ حکمی در شریعت نباید منجر به تسلط کافران بر مسلمانان شود (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۸۷). این قاعده مهم، در مناسبات میان مسلمانان و کفار، دست برتر کفار را به هر صورتی که باشد نفی می‌کند. دولت نبوی هرگز اجازه نداد، خود و اتباعش، تحت فشار دشمنان باقی بمانند و همواره کوشید تا دست برتر در تحولات جزیره‌العرب باشد تا اینکه بعد از ده سال توانست خودش را به عنوان قدرت غالب منطقه مطرح سازد.

شکی نیست که تمام سیاست‌گذاری‌های دولت نبوی در راستای عدم برتری کفار بوده است؛ اما نکته مهمی این است که دولت نبوی نفی سبیل را در اصول دین رعایت می‌کرد نه در مسائل جزئی، حاشیه‌ای و کم‌اهمیت. برای نمونه گرچه مفهوم «عدم برتری کفار» در قرارداد صلح حدیبیه موج می‌زند اما هنگام تدوین معاهده مذاکراتی رخ داد که حاوی نکات مهمی تاریخی است. ابتدا مشرکان به شروع قرارداد با جمله «بسم الله الرحمن الرحیم» اعتراض داشتند و به دستور پیامبر این جمله پاک شد و به رسم عرب «باسمک اللهم» نوشته شد. سپس در کلمه «رسول الله» مناقشه کردند و گفتند اگر می‌دانستیم تو پیامبر خدا هستی که به جنگ تو نمی‌آمدیم. پیامبر اکرم ﷺ دستور دادند که به ذکر نام مبارک ایشان بسنده شود (مجلسی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۳۵۵). نکته این است که در سیاست‌گذاری‌ها، پرداختن به اصول مهم است و شعارها و القاب از اعتبار درجه دومی برخوردارند و می‌توان از آنها دست کشید. ذکر شریف «بسمله» و لقب مبارک «رسول الله» از شعارهای اسلام هستند که باید نسبت به آنها حساس بود، اما در جایی که مسائل مهم‌تری همچون بقای اسلام مطرح است می‌توان از این شعارها دست کشید.

### ۳-۲. بی‌اعتمادی به دیگر بازیگران سیاسی

خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمْسِكُمُ النَّارُ...» (هود: ۱۱۳)؛ بر ظالمان تکیه ننمایید که موجب می‌شود آتش شما را فرا گیرد.

علامه طباطبائی در *المیزان* می‌گوید:

معنای رکون، صرف اعتماد نیست، بلکه اعتمادی است که توأم با میل باشد. یعنی در امر دین یا دنیا، طوری به ستمکاران نزدیک شود که نزدیکی‌اش توأم با نوعی اعتماد و اتکا باشد و در قدرت خدا شک کند. در نتیجه راه

حق از طریق باطل سلوک شود، یا حق با احیای باطل احیا گشته و بالأخره به همین دلیل از بین خواهد رفت (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۶۷).

بررسی مجموع معاهدات پیامبر اکرم ﷺ نشان می‌دهد که ایشان هرگز اعتماد و تمایل به دشمن نداشتند و در عین مذاکره و امضای معاهده، همواره جانب احتیاط را رعایت می‌کردند که در صورت بدعهدی احتمالی دشمن، ضربه‌ای متوجه دولشان نگردد.

برای نمونه پیامبر اکرم ﷺ هرگز هدیه کفار را نمی‌پذیرفتند. این یعنی ایشان هیچ تمایلی به محبت‌های ظاهری و اظهار دوستی ایشان نداشتند. این موضوع به قدری روشن است که نزد تاریخ‌نویسان به عنوان ملاکی برای تعیین اسلام و کفر افراد و قبائل تبدیل شده است (عاملی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۱۷).

در ماجرای نقض عهد «بنی قریظه» و همدستی با قریش در جنگ خندق؛ می‌خوانیم که پیامبر اکرم ﷺ پس از پایان جنگ تلاش داشتند که بنی‌قریظه از بازگشت سپاه اسلام به مدینه آگاه نشوند. حتی سعید بن معاذ را فرستادند تا ناصحانه خواستار بقای عهد و تجدید پیمان شود؛ اما این بار به آنان اعتماد نکرده و ارتش اسلام به محض ورود به مدینه به‌دستور ایشان به بنی‌قریظه حمله کردند. آنان که فریب خورده و گمان حمله سپاه اسلام را نمی‌بردند؛ غافلگیر شده و در نهایت تسلیم شدند (همان، ج ۱۱، ص ۲۶۰). این مطلب نشان می‌دهد ایشان در کوران جنگ مهمی مانند جنگ خندق، به قدری جوانب امر را سنجیده بودند که احتمال نقض عهد یهودیان مدینه نیز جزو محاسبات ایشان بوده است؛ این عین بی‌اعتمادی به کفار است.

همچنین اقدامات ایشان در ماجرای «عمرة القضا» که یک سال بعد از صلح حدیبیه انجام گرفت؛ نشان‌دهنده بی‌اعتمادی به دشمن، حتی در زمان صلح است. ابتدا پیش‌قراول کاروان مسلمانان را عده از نظامیان با ساز و برگ کامل نظامی قرار دادند. وقتی جاسوسان قریش این صحنه را به اطلاع سران خود رساندند؛ آنها به سرعت یک هیئت مذاکره‌کننده فرستادند تا بدانند چه نقض عهدی از ایشان سر زده که به سمت مکه لشکرکشی کرده‌اند؟ پیامبر اکرم ﷺ نیز به ایشان اطمینان دادند که فقط به قصد عمره می‌آیند و این نظامیان به منظور محافظت کاروان را همراهی می‌کنند (واقفی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۷۳۳). سپس همین افراد نظامی را به همراه مقادیر زیادی سلاح که برای تجهیز همه همراهان پیامبر کافی بود در منطقه «یأجج» در بیرون شهر مکه مستقر کردند. فرمانده این گروه دویست نفره اوس بن حویلی بود و مأموریت داشت در صورت بروز درگیری به سرعت وارد عمل شده و همزمان سلاح‌ها را به مسلمانان عمره‌گذار برسانند (عاملی، ۱۳۸۵، ج ۱۹، ص ۱۷۵). نتیجه این معاهدات، در کنار بی‌اعتمادی به دشمن، موفقیت دولت نبوی در فتح مکه، به عنوان مرکز کفر و توطئه علیه اسلام در جزیره‌العرب بود.

### ۳-۳. استقلال دولت اسلامی

پیامبر اکرم ﷺ در مسیر نیل به استقلال سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و دفاعی تلاش بسیار نمودند و موفقیت‌های چشمگیری را به دست آوردند. تا اینکه در سال نهم هجری، مأمور به اعلام استقلال جزیره‌العرب نسبت به هر گونه

حاکمیت غیرالهی بود. از این رو نامه‌ای با موضوع اعلام براءت از مشرکان در جزیره‌العرب می‌نویسند که با آیات ابتدایی سوره «براءت» شروع می‌شود. همچنین در این نامه اعلام می‌کنند که انجام برخی سنن جاهلیت مانند طواف عریان ممنوع است (احمدی میانجی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۶۴).

دفاع از تمامیت ارضی و استقلال حکومت در مقابل دیگر واحدهای سیاسی مفهومی است که مصادیق متعدد آن در سنت نبوی قابل مشاهده است. یک مصداق آن دفاع از فرستادگان حکومت به نواحی مختلف است. از این رو وقتی حارث بن عمیر/زردی نماینده دولت نبوی، توسط شرحبیل بن عمرو غسانی یکی از حاکمان منطقه شام کشته شد، پیامبر اکرم ﷺ از شنیدن این خبر برآشفته و دستور دادند سپاهی برای مقابله با این حاکم ظالم عازم دورترین جنگ دوران حکومت ایشان یعنی جنگ «مؤته» شوند. سپس به سربازان اسلام توصیه کردند که مبدا متعرض غیرنظامیان، زنان و کودکان شوید. درختان را قطع و خانه‌ها را خراب نکنید. اگر این قوم متخاصم ایمان آوردند که برادران شما هستند. در غیر این صورت یا باید جزیه بدهند یا با ایشان بجنگید (عاملی، ۱۳۸۵، ج ۱۹، ص ۲۷۵). بدین ترتیب، اصل استقلال جامعه اسلامی در سنت نبوی بسیار پررنگ بوده و نمونه‌های فراوانی از آن قابل ذکر است که در اینجا به بیان همین نمونه‌ها بسنده کردیم.

### ۳-۴. مشارکت مردم در شئون سیاسی

حضور حمایت‌گرا نه و آگاهانه مردم، مهم‌ترین عامل بازدارنده در دولت اسلامی به شمار می‌رود؛ زیرا با وجود ارزش‌هایی همچون ایثار، شهادت، جانبازی، آزادی و غیره؛ عرصه را بر دشمن تنگ نموده و احتمال بروز جنگ را کاهش می‌دهد. این مسئله در عرصه عمل نیز شواهد صدق فراوان دارد. این مشارکت دادن مردم در حکومت اسلامی با ابزارهای متعددی در قرآن ذکر شده که دولت نبوی نیز آن را اجرا نموده است:

#### ۳-۴-۱. لزوم حمایت و اطاعت مردم از حاکم اسلامی

مردم باید با گرد آمدن دور حاکم مشروع الهی زمینه قدرت یافتن او را فراهم کنند. بدین وسیله می‌توانند حقوق الهی و انسانی خود را بازیافته و به سعادت واقعی برسند: «یا ایها الذین آمنوا أطيعوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹). دولت نبوی نیز از ابتدا با اتکا به مشروعیت الهی و حمایت مردم تبلور یافت که در پیمان‌های «عقبه اولی» و «عقبه ثانیه» میان پیامبر و ایشان منعقد شد (عاملی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۱۳۵).

#### ۳-۴-۲. مشورت حاکم اسلامی با مردم و نخبگان

خداوند از پیامبرش می‌خواهد تا در کارهای حکومتی با مردم مشورت نماید سپس تصمیم‌گیری کند: «وَشَاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل عمران: ۱۵۹). گفتنی است مشورت در منطلق قرآنی و نبوی، جنبه طریقیست دارد نه موضوعیت؛ یعنی هدف مشورت، از بین بردن ابهام‌ها، با استفاده از نظر متخصصان است نه اینکه لازم باشد حاکم اسلامی در هر مسئله‌ای حتماً مشورت نماید.

مشارکت دادن مردم در امور حکومتی از ویژگی‌های غیرقابل انکار در سیره نبوی است. یکی از مصادیق بارز آن نظرخواهی از نخبگان و مشورت با مردم در زمینه‌های مختلف است. به عنوان نمونه پیامبر اکرم ﷺ در جنگ‌ها با هدف نزدیک کردن دل‌ها و اتحاد بیشتر، آموزش مشورت در کارها و تقویت روحیه سربازان، مردم را جمع کرده و جلسه مشورت برگزار می‌کنند (عاملی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۱۸۹).

از این رو بدنه اجتماعی دولت نبوی آن قدر قدرتمند بود که به سرعت توانست نفوذ خود را در جزیره العرب تثبیت کند. مصادیق عملکرد این بدنه اجتماعی بارها از زبان پیامبر اکرم ﷺ شنیده شد. برای نمونه عامر بن طفیل نزد ایشان آمد و در خلال صحبت خود، ایشان را تهدید به قتل کرد. پیامبر در پاسخ به او فرمودند: «یکفینیک الله و ابنا قیلة»؛ یعنی برای دفع شر تو خداوند و دو قبیله اوس و خزرج مرا بس است (مجلسی، ۱۳۷۱، ج ۲۱، ص ۳۷۲). این مطلب، حمایت مردمی از ایشان را نشان می‌دهد.

### ۳-۵. جهاد بازدارنده

بررسی تاریخ نشان می‌دهد هدف پیامبر اکرم ﷺ جلوگیری از وقوع جنگ و خونریزی و تلاش برای تضعیف روحیه دشمن و ایجاد رخنه در صفوف ایشان، به منظور تسهیل دعوت به حق بوده است. این نوع کنش، «جهاد بازدارنده» نام دارد و نمونه‌های فراوانی در سیره نبوی بر این مطلب دلالت دارند. برای مثال، سپاه اسلام در مسیر فتح مکه به منطقه قبیله «بنی مدلیج» رسیدند. اصحاب پیشنهاد دادند که ما لشکری بزرگ داریم و می‌توانیم قبل از رسیدن به مقصد اصلی خود به این قبیله مشرک حمله کنیم؛ زیرا در این قبیله شتران بسیار و زنان سفیدرویی وجود دارد. پیامبر اکرم ﷺ از این گفتار ابراز ناراحتی کردند و نپذیرفتند و با یادآوری اهداف والای جهاد در راه خدا، فرمودند این امور (جنگیدن با هدف کشورگشایی و کسب غنائم) بر من حرام است (عاملی ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص ۲۱۰). بنابراین پس از واکاوی تاریخ درمی‌یابیم که هدف دولت نبوی از جهاد، در بیشتر موارد ترساندن دشمن از شروع جنگ، یا به صورت حمله پیش‌دستانه جهت جلوگیری از حمله احتمالی دشمن یا در اثر نقض پیمان کفار به وجود می‌آمد. بنابراین رویکرد بازدارندگی در آن به خوبی دیده می‌شود (همان، ج ۶، ص ۳۲۷).

جهاد بازدارنده به صورت لمی نیز قابلیت ارزیابی دارد. به این صورت که یهود خیبر با وجود داشت قدرت نظامی و اقتصادی، در خود توان حمله به مدینه را نمی‌دیدند. حتی بعد از خروج پیامبر و تعداد زیادی از مسلمانان به سمت مکه در جریان صلح حدیبیه، جرئت حمله به مدینه را نداشتند (همان، ج ۱۵، ص ۱۱۳). همچنین، مواجهه دولت نبوی با قبیله ثروتمند ثقیف می‌باشد که همزمان با ترساندن و پشیمان ساختن آنان از حمله به مرزهای مسلمانان، هیئت مذاکره‌کننده فرستاده شد تا بتواند آن قبیله را با اهداف دولت اسلامی همراه کند (احمدی میانجی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۵۶). درحالی‌که دولت نبوی می‌توانست بعد از فتح مکه با حمله نظامی به قبیله ثقیف، به آسانی آنان را شکست داده و غنائم فراوانی به دست آورد.

بنابراین دولت نبوی نمی‌جنگد، بلکه جهاد می‌کند؛ یعنی تلاش برای دعوت به حق از هر راهی که خونریزی کمتری داشته باشد؛ زیرا جنگ معنایی منفی داشته و خونریزی و ویرانی نتیجه ناخواسته آن خواهد بود ولی جهاد به دنبال دفع موانع هدایت است و تلاش می‌کند تا ویرانی و خونریزی را به صفر نزدیک کند و حتی به نابودی محیط‌زیست نیز حساس است.

این مؤلفه‌ها، ما را به الگویی از بازدارندگی می‌رساند که بر مبنای باور به مبدأ و معاد بنا گردیده و برتری کامل اسلام در مقابل کفر را خواستار است. هیچ اعتمادی به دیگر بازیگران ندارد و همواره با احتیاط کامل پیش می‌رود. در سیاست‌گذاری‌ها مستقل عمل می‌کند. جهاد را با هدف بازدارندگی انجام می‌دهد و در تمام شئون حکومتی مردم را دخالت می‌دهد. دولت نبوی برای ایجاد پشتوانه مردمی و بدنه اجتماعی تلاش می‌کند و با گسترش رابطه عاطفی بین مردم و مسئولان در کنار گسترش توان نظامی می‌تواند بازدارندگی ایجاد کند.

الگوی بازدارندگی دولت نبوی			
مبانی دولت نبوی	اهداف دولت نبوی	اصول دولت نبوی در سیاست خارجی	ابزارها در نگاه دولت نبوی
مبدأ باوری	نابودی موانع هدایت	اصل عدم برتری کفار	اقدام به جنگ و قدرت‌افکنی
معاد باوری	بقا و کمال اسلام و موجودیت جامعه اسلامی	اصل بی‌اعتمادی به دیگر بازیگران سیاسی	پرهیز از جنگ همراه با مانور قدرت
عدالت‌محوری	تأمین امنیت شهروندان	اصل استقلال دولت اسلامی	-
باور به فطرت پاک انسان	مشارکت دادن مردم در تحقق بازدارندگی مردمی	اصل مشارکت مردم در شئون سیاسی	رسانه (ترویج برتری قدرت نظامی دولت اسلامی)
بهره‌مندی از دوگانه معرفتی عقل و وحی	بقا و کمال دولت اسلامی	اصل جهاد بازدارنده	اقدام به صلح
بازدارندگی موفق از منظر دولت نبوی در گرو تقویت رابطه متقابل میان دو عنصر تحقق می‌یابد:			
			
رهبر جامعه اسلامی (تجلی ولایت تشریحی خداوند)		امنیت پایدار	نقش مؤثر مردم (عینیت‌بخش به ولایت تشریحی)

شکل ۶: الگوی بازدارندگی دولت نبوی

بنابراین غیر از تفاوت در مبانی، اصول، ابزارها و اهداف؛ تمایز اصلی الگوی بازدارندگی دولت نبوی با الگوهای رایج در روابط بین‌الملل در بازوان اجرایی آن می‌باشد. بدین صورت که الگوهای سابق یا بر محوریت دولت تأکید داشتند (رتالیسم و شاخه‌های آن)، یا بر محوریت دولت و بنگاه‌های سرمایه‌داری غیردولتی (لیبرالیسم)؛ اما الگوی دولت نبوی، رهبری جامعه اسلامی را به عنوان فرمانده بازدارندگی و تجلی ربوبیت تشریحی در تقابل میان خیر و شر دانسته و همزمان مردم را تعیین‌بخش این حاکمیت و رکن اصلی بازدارندگی می‌داند. نتیجه این تمایز چند چیز است:



۱. تمام ابزارها و اهداف باید با محوریت رهبری و مردم انجام شود؛
۲. مردم در منطق نبوی ترکیبی از عموم مردم و جامعه نخبگانی هستند که همواره مورد مشورت ایشان در تصمیم‌گیری‌ها بودند؛
۳. با وجود محوریت مردم، این الگو به معنای حقیقی الگوی بازدارندگی است. نه اینکه در شعار از امنیت مردم و جامعه دم بزند، ولی در واقع به دنبال بقاء دولت‌ها یا صاحبان سرمایه باشد؛
۴. رابطه حق و تکلیف دوطرفه میان رهبری و مردم برقرار است به این معنا که هر دو مُحق و مکلف هستند؛
۵. ایجاد مقبولیت مردمی و بدنه اجتماعی، قوی‌ترین ابزار بازدارندگی محسوب می‌شود که با وجود آن نیازی به سلاح‌های غیرمتعارف مانند سلاح‌های کشتار جمعی، میکروبی، هسته‌ای و هیدروژنی نیست.

### نتیجه‌گیری

الگوی بازدارندگی اسلامی، یکی از اضلاع مهم حکمرانی اسلامی بوده و حاصل جمع الگوهای مدیریتی و حکومتی در سطوح و موضوعات مختلف مربوط به آن است. در این میان از سویی الگوهای رایج بازدارندگی از دو جهت امکان جای‌گیری در پازل حکمرانی اسلامی را ندارند: اول به دلیل تعارض در مبانی، اصول، اهداف و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن؛ دوم به دلیل بروز جنگ‌ها و ناآرامی‌های متعدد در قرن اخیر که از ناکامی این مکاتب در ایجاد امنیت و آرامش حکایت دارد.

از دیگر سو، قرآن کریم به مسلمانان دستور می‌دهد که از پیامبر اکرم ﷺ الگو بگیرند که شامل بخش خاصی از زندگی ایشان نمی‌گردد؛ و از آنجاکه حدود نیمی از دوران رسالت ایشان در مدینه و در رأس حکومت اسلامی سپری شده است. بنابراین بازخوانی آن می‌تواند در تکمیل پازل حکمرانی اسلامی کمک شایانی بنماید و الگویی کامل از دولت اسلامی را پیش‌روی ما قرار دهد.

بررسی رفتار دولت نبوی در ایجاد بازدارندگی نشان می‌دهد جنگ و صلح هرگز هدف نبوده‌اند، بلکه ابزاری برای اهداف تبلیغی دین اسلام‌اند. از این‌رو مفهوم بازدارندگی نیز در راستای تبلیغ دین قرار می‌گیرد تا موانع هدایت را از سر راه بردارد. این الگوی بازدارندگی، دولت‌محور، قدرت‌محور یا سرمایه‌محور نیست؛ ناامنی صادر نمی‌کند که امنیت بخرد، بلکه با تکیه بر دو عنصر حاکمیت الهی و مردم (به‌منزله عینیت بخش به حاکم مشروع) الگویی دوسویه را طراحی می‌کند که بدون نیاز به سلاح‌های نامتعارف و کشتار جمعی، هدفش حفظ جان، مال، آبرو و ناموس مسلمانان است. اینجاست که رابطه دوطرفه میان مردم و حکومت اسلامی بهتر قابل ترسیم خواهد بود. این رابطه دوسویه دولت اسلامی را موظف می‌کند که از سویی در قبال جان حتی یک مسلمان بی‌نهایت حساس باشد، علاوه بر اینکه نسبت به اموال ایشان و حتی آبروی آحاد جامعه خود را مسئول می‌داند و از دگر سو، مردم برای تأمین امنیت کشور و دولت تلاش می‌کنند. برخلاف رابطه یک‌طرفه و از بالا به پایین دولت و مردم در دیدگاه رئالیسم، یا رابطه‌ای شبیه همین میان سرمایه‌دار و مردم در دیدگاه لیبرالیسم؛ الگوهای بازدارندگی‌ای که مردم را قربانی منافع دولت و یا سرمایه‌داران کرده‌اند و همزمان با شانتاژ رسانه‌ای خود را حافظ حقوق مردم جلوه می‌دهند.

## منابع

- ابن منظور، محمدبن مكرم، ۱۳۷۱، *لسان‌العرب*، بيروت، دار صادر.
- احمدی میانجی، علی، ۱۳۶۳، *مکاتیب الرسول*، قم، یاسین.
- افتخاری، اصغر و قدیر نصری، ۱۳۸۳، *روش و نظریه در امنیت‌پژوهی*، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- افتخاری، اصغر، ۱۳۸۲، «اثبات‌گرایی پیچیده؛ روایت نوین امری کایی از اثبات‌گرایی سنتی»، *مطالعات راهبردی*، ش ۲۰، ص ۳۶۳-۳۸۱.
- جیمز، دردریان، ۱۳۸۰، «ارزش امنیت در دیدگاه‌های هابز، مارکس، نیچه و بودریار»، ترجمه حمید حافظی، *فرهنگ اندیشه*، سال اول، ش ۴۳، ص ۱۹۵-۲۲۱.
- حسینی بهشتی، سیدعلیرضا، ۱۳۸۱، *بنیاد نظری سیاست در جوامع چند فرهنگی*، تهران، بقعه و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- دوئرتی، جیمز و رابرت فالترزگراف، ۱۳۷۲، *نظریه‌های متعارض در روابط بین‌الملل*، ترجمه علیرضا طیب و وحید بزرگی، تهران، قومس.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال، ۱۳۹۲، *سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*، تهران، سمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *نظریه‌ها و فراتنظریه‌ها در روابط بین‌الملل*، تهران، مخاطب.
- رحیق اغصان، علی، ۱۳۸۴، *دانش‌نامه علم سیاست*، تهران، فرهنگ صبا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- عاملی، جعفرمرتضی، ۱۳۸۵، *الصحيح من سيرة الرسول الاعظم ﷺ*، قم، دارالحدیث.
- عبدالله‌خانی، علی، ۱۳۸۳، *نظریه‌های امنیت: مقدمه‌ای بر طرح‌ریزی دکترین امنیت ملی*، تهران، مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- کریمی، سعید و مصطفی بیات، ۱۳۸۹، «تحلیل مفهومی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت»، *مصاحبه‌شونده علی‌اکبر رشاد، زمانه*، ش ۹۴، ص ۲۸-۳۰.
- کگلی، چارلز دلبیو و اوجین آر ویتکف، ۱۳۸۲، *سیاست خارجی آمریکا الگو و روند*، ترجمه اصغر دستمالچی، تهران، وزارت امور خارجه.
- کوهن، آلوین استفورد، ۱۳۸۰، *تئوری‌های انقلاب*، ترجمه علیرضا طیب، تهران، قومس.
- گری، جان، ۱۳۸۱، *لیبرالیسم*، ترجمه محمد ساوچی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۷۱، *حق‌الیقین*، تهران، اسلامیه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *سیری در سیره نبوی*، چ پنجاه و سوم، تهران، صدرا.
- موسوی بجنوردی، سیدحسن، ۱۴۱۹ق، *القواعد الفقهیه*، تحقیق مهدی مهریزی و محمدحسن درایتی، قم، الهادی.
- نصری، قدیر، ۱۳۸۰، *نفت و امنیت جمهوری اسلامی ایران*، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- واقفی، محمدبن عمر، ۱۳۶۷ق، *مغازی رسول‌الله*، قاهره، الکتب القدیمه.

Mearsheimer, John, 1996, "back to the future", *International security* 21, N.1, p. 46-112.

Morgenthau, Hans J, 1973, *Politics among Nation: The struggle for power and peace*, 5th ed, New York, Mc-Graw Hill.

Tarry, Sarah, 1999, *Deepening and widening: an analysis of security definitions in the 1990s*, [https://ciaotest.cc.columbia.edu/olj/jmss/jmss\\_1999/v2n1/jmss\\_v2n1c.html](https://ciaotest.cc.columbia.edu/olj/jmss/jmss_1999/v2n1/jmss_v2n1c.html)


Waltz, Kenneth, 1979, *Theory of International Politics*, mass, Addison Wesley.

Weaver, Ole, and Buzan, Barry, 2020, *Liberalism and security: contradiction of the liberal leviathan*, in [www.ciao.net.org](http://www.ciao.net.org), wps.

## تحلیل حاکمیت بر مبنای اصل عقلی خودسامانی ملت و تطبیق آن با جمهوری اسلامی ایران

کلیه علی ابوالفضلی / دانشجوی دکتری حقوق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

abolfazlialii@gmail.com

 orcid.org/0000-0003-2558-4877

aslanif@ut.ac.ir

فیروز اصلانی / دانشیار دانشگاه تهران

عباس کعبی / استادیار گروه حقوق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

sehoseini@hotmail.com

سیدابراهیم حسینی / استادیار گروه حقوق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۱

### چکیده

«خودسامانی» در این مقاله بر سامان بخشی روابط اجتماعی توسط انسان‌ها از طریق تحدید اراده و التزام به الزامات ناشی از آن، اطلاق می‌شود. خودسامانی اصلی عقلی است و لازمه حضور در زندگی اجتماعی، کاربست آن و پایبندی به نتایجی است که بر آن مترتب می‌شود. بشر به محض ورود به جامعه، چاره‌ای جز پذیرش این اصل عقلی و حرکت در چارچوب آن ندارد. از طرفی، حاکمیت که قدرت برتر فرماندهی و نماد اراده آزاد در جامعه سیاسی است تنها براساس اصل عقلی خودسامانی اعمال می‌شود و قوا و نهادهای ناشی از آن براساس آن تحدید و سامان می‌یابند. در جمهوری اسلامی نیز پذیرش حاکمیت اراده الهی که ریشه در باورهای دینی دارد، با خودسامانی و تحدید اراده ملت متبلور و محقق می‌شود. با توجه به آنچه گفته شد پرسش این است که مسئله حاکمیت بر مبنای اصل عقلی خودسامانی ملت چیست و در مقام تطبیق آن قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران چه تحلیلی می‌توان ارائه کرد؟ تحقیق پیش‌رو با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، مفهوم و نتایج اصل عقلی خودسامانی و نسبت آن با اعمال حاکمیت را بررسی می‌کند. انسان‌ها براساس اختیار، در هنگام مواجهه با گزینه‌های مختلف با گزینشگری عقلانی حرکت کرده، با پذیرش گزینه‌ای، عملاً گزینه‌های دیگر را نفی می‌کنند و بدین ترتیب به جامعه و خود، سامان و نظم لازم را می‌بخشند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد هیچ انسانی نیست که وارد جامعه بشود، مگر اینکه ناگزیر با اختیار خودش بر محدودیت‌پذیری اراده‌اش مہر تأیید بزند و حرکت خود را در چارچوب الزامات و باید و نبایدهای حاصله از آن ببیند. از این‌رو اعمال حاکمیت که بسترساز زندگی اجتماعی انسان در قالب قانون، نظم و سامان سیاسی است، براساس این اصل انجام می‌گیرد.

**کلیدواژه‌ها:** اعمال حاکمیت، اصل عقل خودسامانی، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

دانش‌واژه خودسامانی به عنوان یک اصل عقلی و سنگ‌بنای جامعه بشری، به مفهوم سامان‌بخشی روابط اجتماعی توسط انسان‌ها از طریق تحدید اراده و التزام به الزامات ناشی از آن است. در واقع ملت براساس اختیار خدادادی با گزینش عقلانی دایر بر پذیرش یک گزینه از میان گزینه‌های متعدد، و تنظیم مناسبات در جامعه، به خود سامان و نظم می‌دهد و عملاً خود را محدود و ملتزم به چارچوب‌ها، ساختارها، روش‌هایی می‌کند که خود ایجاد کرده است. سنگ‌بنای حرکت‌ها و رفتارهای اجتماعی، خودسامانی است و بدون کاربست خودسامانی در جامعه، اصلاً جامعه شکل نمی‌گیرد، چراکه ایجاد نظم و سامان اجتماعی متوقف بر آن است.

از طرفی، حاکمیت به‌مثابه یکی از اساسی‌ترین موضوعات حقوق اساسی که قدرت برتر فرماندهی سیاسی و منشأ بایدها، نبایدها و صلاحیت نهادها و مقامات و نماد اراده آزاد در حیظه جامعه سیاسی یا دولت — کشور است و قدرت و اراده‌ای مافوق و فراتر از آن وجود ندارد و قوا و نهاد‌های ناشی از آن براساس آن تحدید و سامان می‌یابند. در جمهوری اسلامی نیز پذیرش حاکمیت اراده الهی که ریشه در باورهای دینی دارد، با خودسامانی و تحدید اراده ملت متبلور و محقق می‌شود.

پرسش این است که مسئله حاکمیت بر مبنای اصل عقلی خودسامانی ملت چیست و در مقام تطبیق آن قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران چه تحلیلی می‌توان ارائه کرد؟

درباره پیشینه بحث نیز باید گفت، در مطالعات و نگارش‌های موجود در ادبیات حقوق درباره نسبت حاکمیت با اصل عقلی خودسامانی، مقاله یا کتاب مستقلی یافت نشد. اما در ذیل به برخی پژوهش‌های که مرتبط به موضوع هست، اشاره می‌گردد:

کتاب **حقوق اساسی و نهادهای سیاسی** (قاضی، ۱۳۷۵)؛ نویسنده در مورد محدودیت‌های حاکمیت می‌نویسد: ۱. تحدید حاکمیت توسط حقوق طبیعی؛ ۲. اصل خودمحدودیتی؛ ۳. تحدید حاکمیت به وسیله حقوق بین‌الملل. لذا وی در مورد اصل خودسامانی، می‌نویسد، دولت کشورها براساس اراده ناشی از برتری و استقلال خود، به محدودیت خویش می‌پردازند در این سازوکار خودسامانی، هیچ نیروی دیگری بجز نیروی خود دولت‌ها مداخلت ندارد. از این‌رو فقط در حد یک صفحه از اصل خودسامانی حاکمیت مطالبی به صورت اجمالی بررسی کرده است.

کتاب **حقوق اساسی** (عمیدزنجانی، ۱۳۹۷)؛ نویسنده درباره نظریه محدودیت ذاتی حاکمیت دولت بیان می‌دارد، از آنجاکه قانون محصول اقتدار دولت است و خود نیز مانند افراد به رعایت آن ملزم می‌باشد، بنابراین همواره حاکمیت به مقتضای قانون محدود می‌باشد و این محدودیت از ذات حاکمیتی که در قانون متجلی می‌گردد، ناشی می‌شود. نویسنده در حد یک بند در مورد خودسامانی حاکمیت نکاتی را بیان کرده‌اند و در خصوص ابعاد این اصل، مطالب تفصیلی ارائه نداده‌اند. تأثیر اصل عقلی خودسامانی در زندگی انسان، از اهمیت بالایی برخوردار است؛ زیرا گاهی به دلیل عدم توجه به این اصل، سامان اجتماعی رخت می‌بندد و بی‌نظمی و هرج و مرج جایگزین می‌شود.

با توجه به مطالب یادشده و نبود ادبیات لازم در این زمینه، ویژگی و نوآوری این مقاله تبیین و برجسته کردن اصل عقلی خودسامانی و بیان ابعاد و شاخصه‌های آن است. با توجه به مقدمه فوق، مقاله حاضر به دنبال تبیین مفهوم، ضرورت، زمینه پیدایش خودسامانی و تجلی آن در نسبت با اعمال حاکمیت است.

## ۱. مفهوم‌شناسی

در مفهوم خودسامانی باید به این نکته اشاره کرد که سامان در لغت به معنای، نظام (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۸، ص ۱۱۷۶۹؛ انوری، ۱۳۸۳، ص ۶۶۴)، نظم (معین، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۸۰۹؛ عمید، ۱۳۸۰، ص ۷۱۱)، دولت (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۸، ص ۱۱۷۷۰)، قدرت (دهخدا، ۱۳۳۹، ج ۲۸، ص ۱۸۹)، مقام (معین، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۸۰۹)، اندازه (جلالی، ۱۳۵۴، ص ۲۰۷) و... است. در اصطلاح، منظور از خودسامانی، سامان‌بخشی رفتارهای افراد، مقامات و نهادهای سیاسی در جامعه براساس قانون‌مندی و ضابطه‌مندسازی آنها است، تا حقوق و آزادی‌های عمومی افراد و نظم و عدالت در جامعه حفظ شود.

حاکمیت معادل فارسی Sovereignty نیز در لغت، مصدر جعلی بوده (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۷۵۱۷) ریشه‌اش به حکم (دهخدا، ۱۳۳۸، ج ۱۹، ص ۷۵۳؛ عمید، ۱۳۸۰، ص ۵۱۴؛ انوری، ۱۳۸۳، ص ۴۵۷) و حاکم (معین، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۳۴ و ۱۳۶۷) و حکومت (دهخدا، ۱۳۳۸، ج ۱۹، ص ۷۶۱؛ آیت‌الله‌زاده و آذرنوش، ۱۳۷۴، ص ۳۹۲) بازمی‌گردد و به معنای استیلا یافتن، سلطه برتر داشتن و تفوق همراه با منع از هرگونه تبعیت یا رادعیت از سوی نیرویی دیگر است (معین، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۳۴ و ۱۳۶۶). به هر حال، معمولاً Sovereignty را در مفهوم حاکمیت، استقلال، حق حاکمیت و فرمانروایی و به عمل حاکم (دهخدا، ۱۳۳۰، ج ۱۸، ص ۱۴۸) و یا به سیادت و استقلال و یا به معنای حاکم بودن و مسلط بودن حاکم معنا کرده‌اند (مشیری، ۱۳۷۱، ص ۳۵۶).

اما حاکمیت در اصطلاح، در حقوق اساسی یکی از عناصر اصلی دولت است (جوان آراسته، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۱۴ و ۱۵۶) به معنای قدرت عالی فرماندهی (رحیمی، ۱۳۵۷، ص ۱۰۶) یا اراده‌ای فوق اراده‌های دیگر است (قاضی، ۱۳۷۸، ص ۷۳). به عبارتی، مافوق آن قدرتی وجود ندارد (بوشهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۱) که در یک قلمرو جغرافیایی بر مردم اعمال می‌شود (مدنی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۳) و در حیطه دولت - کشور، اراده‌ای فراتر از آن وجود ندارد و هیچ قدرت و صلاحیتی برتر از آن نیست (کاتوزیان، ۱۳۹۰، ص ۱۸۶) و در مقابل اعمال اراده و اجرای اقتدارش هیچ قدرت دیگری را بر نمی‌تابد (عمیدزنجانی، ۱۳۹۷، ص ۱۶۱) و پیروی نمی‌کند (بوشهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۵۹) و تمامی صلاحیت‌های نهادها و مقامات ناشی از اوست (مطهری، ۱۳۹۶، ص ۱۲۶).

## ۲. ضرورت اصل خودسامانی

لازمه حضور در جامعه و زندگی اجتماعی پذیرش اصل خودسامانی و نتایج ناشی از آن است (هارمن، ۱۳۹۳، ص ۱۴۹). بشر اجتماعی چاره‌ای جز پذیرش این اصل و حرکت در چارچوب آن ندارد. سامان و نظم حقوقی، سیاسی،

اجتماعی، اقتصادی و غیر آن در گرو کاربست این اصل عقلی است (اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۴۲؛ ساکت، ۱۳۸۷، ص ۴۱). فلسفه این اصل تأمین مصلحت‌ها و اجتناب از مفسده‌هاست (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۵)؛ لذا از ابتدای تاریخ بشر تاکنون همه حدود و مرزها و قوانین و مقررات و الزامات که دایرمدار تأمین مصلحت‌ها و گریز از مفسده‌اند، مصداق این اصل هستند (اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۴۲). وضع قوانین و مقررات که نماد چارچوب پذیرفته‌شده جوامع بشری است، همه براساس همین مبنای عقلانی صورت می‌پذیرد. حقوق و تکالیف و حیطه‌بندی صلاحیت‌ها از دل این اصل بیرون می‌آیند (لاک، ۱۳۸۸، ص ۱۵۴-۱۵۵؛ اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۳۴). رعایت این اصل به سود تمام جامعه، اعم از مقامات سیاسی و اداری و آحاد مردم است؛ زیرا بدون آن، سامان اجتماعی از بین می‌رود و بی‌نظمی و هرج و مرج جایگزین آن خواهد گردید (ساکت، ۱۳۸۷، ص ۴۰-۴۱). در نتیجه، نقض حدود به معنای عدم التزام به نتایج این اصل و مخالفت با اراده‌ای است که خود آن را تحدید کرده است (اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۴۲). این نکته قابل توجه است که برخلاف تفکرات مارکسیستی که نقشی برای انسان و اراده او قائل نیستند، اراده انسان از عوامل مهم در ایجاد تحولات اجتماعی است (مجیدی و دژاکام، ۱۳۸۲، ص ۲۳۱)؛ یعنی حتی در صورتی که همه شرایط برای انتخاب کردن انسان فراهم باشد، لیکن باز هم انسان می‌تواند با اراده خویش برخلاف تمام مقتضیات رفتار کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۶۵-۶۶). چون اختیار فصل مقوم و ممیز انسان است و تشکیل‌دهنده جوهر انسانیت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۵-۷۶). از این‌رو انسان که موجودی گزینش‌گر است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۱۲) و در قبال گزینش‌های خود مسئول است و این گزینش‌هایش کمال و انحطاطش را رقم می‌زند، او را به گزینه انتخابی‌اش محدود می‌کند و اراده آزاد او را از مطلق به مقید مبدل می‌سازد. بدین ترتیب او هم مسئولیت و هم اختیار ساختن و پرداختن خویشتن و آینده خود را داراست.

اینکه انسان قادر است از میان گزینه‌های عمل مختلف یکی را برگزیند، شاید مهم‌ترین خصوصیت او باشد و این عامل همواره مهم‌ترین عامل تعالی یا سقوط وی بوده است (فارسی، ۱۳۶۸، ص ۲۹۶). لذا هیچ انسانی نیست که وارد جامعه بشود، مگر اینکه با اراده خودش بر محدودیت پذیری‌اش مهر تأیید بزند و آن را بپذیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۸۹)؛ چون جامعه برای ایجاد نظم و سامان اجتماعی به خودسامانی احتیاج دارد و سنگ‌بنای حرکت اجتماعی و رفتار اجتماعی، خودسامانی است؛ زیرا اگر خودسامانی در جامعه حاکم نباشد، اصلاً جامعه شکل نمی‌گیرد (اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۳؛ ساکت، ۱۳۸۷، ص ۴۰-۴۱). بنابراین خودسامانی، همان نظم و ضرورت قانون‌گذاری در جامعه نیست و ضرورت آن، همان ضرورت قانون‌گذاری نیست. لذا به کار بردن اصطلاح خودسامانی مفهوم و محتوایی غیر از قانون‌گذاری دارد و برخلاف نگاه برخی از افراد، این‌همانی و هم‌پوشانی میان خودسامانی و نظم وجود ندارد، بلکه نظم و سامان، خروجی و محصول خودسامانی است، نه خود آن. از سوی دیگر، قانون نیز یکی از مصادیق متعدد و تجلیات گوناگون اصل خودسامانی است، نه خود آن. هدف از این خودسامانی و وضع قانون آن است که به سامان و نظم سیاسی جامعه نایل شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۷). لذا اگر بنا

باشد افراد در جامعه بخواهند قواعد و مقررات را زیر پا بگذارند و نظم سیاسی جامعه را برتابند، یعنی عملاً دچار آنارشیزم و هرج و مرج می‌شوند (لاک، ۱۳۸۸، ص ۲۳۵؛ اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۳۲)؛ زیرا انسان‌ها همیشه میل به تلون و خودخواهی دارند و عاملان زیرک و خستگی‌ناپذیر بی‌نظمی‌اند (بادامچیان، بی‌تا، ص ۴۲). لذا آنارشیزم که وجود هرگونه قدرت سامان یافته اجتماعی و دینی را ناروا می‌شمارد (عمیدزنجانی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۴۵) در جامعه جایگزین سامان سیاسی می‌گردد، و این نابسامانی، باعث هرج و مرج و ایجاد اختلال در نظم اجتماعی می‌گردد (غزنوی، ۱۳۸۷، ص ۳۱-۳۲).

اگر اصل خودسامانی در جامعه حاکم نباشد، یعنی باید آزادی مطلق در جامعه وجود داشته باشد، با این وصف، بین این دو تعارض وجود دارد؛ زیرا آزادی مطلق با خودسامانی سازگاری ندارد. درواقع اگر آزادی در جامعه بخواهد حفظ شود، باید از این اصل مبنایی کمک گرفت و آزادی را مورد تحدید قرار داد و مرزها و حدودی را برای آن مشخص کرد، وگرنه فقدان آن به تهدید و نفی خود آزادی و نهایتاً ایجاد هرج و مرج منجر می‌شود. بنابراین عدم تحدید آزادی، منجر به تهدید خود آزادی خواهد شد و این امر لاجرم زمینه ظهور یک قدرت سیاسی مطلقه خواهد شد که برای سامان‌بخشی به جامعه آزادی‌ها را سرکوب و از بین می‌برد و استبداد بر جامعه حاکم می‌گردد و سبب می‌شود، دیگر کسی حق استفاده از آزادی‌ها را نداشته باشد. با پذیرش این قدرت سیاسی مطلقه، عملاً موجب نفی و هدم آزادی، حاکمیت استبداد، و از بین رفتن آزادی‌های مشروع شهروندان خواهد گردید، چون حاکمیت غیرمقید، جنبه مطلق و بی‌بند و بار پیدا می‌کند (صناعی، ۱۳۴۴، ص ۱۴۳-۱۵۱؛ اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۳۲).

ازاین‌رو اندیشمندان حقوق اساسی در بحث ویژگی‌های حاکمیت، درباره ماهیت واقعی حاکمیت در حقوق می‌گویند، براساس سیر تاریخی مفهوم حاکمیت و برداشت‌های گوناگون از آن، می‌توان به مواردی برخورد کرد که در جهان واقعیت، در عمل دنبال نفی برداشت‌های مطلق‌گرایانه آن می‌باشند (روسو، ۱۳۷۹، ص ۴۴-۴۵). لذا براساس این اندیشه حقوقی به دنبال محدود نمودن حاکمیت مطلق‌اند (لاک، ۱۳۸۸، ص ۴۱-۴۲ و ۵۷). لذا دولت کشورها، براساس اراده ناشی از برتری و استقلال خود، به سامان خویش می‌پردازند و در این سازوکار خودسامانی، هیچ نیروی دیگری بجز نیروی خود دولت‌ها مدخلیت ندارد. با این وصف، انسان وقتی وارد جامعه می‌شود، بحث رابطه مطرح می‌شود (صناعی، ۱۳۴۴، ص ۱۹۸-۲۱۰) و در بحث رابطه، مبحث محدودیت برقرار می‌شود (اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۲؛ تیندر، ۱۳۷۴، ص ۲۱)؛ یعنی درواقع خودسامانی در ارتباط با سایر افراد اجتماع و اجزای اجتماع، اتفاق می‌افتد و دیگران، محدودیت را برای انسان ایجاد می‌کنند. لذا در ادامه به نقش اصل خودسامانی در زندگی اجتماعی خواهیم پرداخت.

### ۳. اصل خودسامانی و نقش آن در زندگی اجتماعی

انسان به گونه‌ای آفریده شد که به حکم ضرورت و برای آسایش و راحتی خود، با میل و رغبت، به هموعان خویش در جامعه بپیوندد (لاک، ۱۳۸۸، ص ۱۳۵). ازاین‌رو انسان موجودی فطرتاً اجتماعی (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص

(۱۴۴) و سیاسی (آرنت، ۱۳۶۱، ص ۶۰) است، یعنی موجودی است که ماهیت خود را نه در تنهایی و خلوت، که تنها در همزیستی با هم‌مهربان بازمی‌شناسد (تیندر، ۱۳۷۴، ص ۲۳-۲۴ و ۳۹). چگونه فرد انسانی در جهان پهناور بتواند زندگی را بدون رنج و به نحوی خودبسنده تداوم دهد (همان، ص ۷۸-۷۹). لذا هر فردی همواره در پی تحصیل و تأمین منافع و مصالح خویش است، ولی به‌زودی درمی‌یابد که نمی‌تواند به‌تنهایی استقلال و آزادی فردی خود را به طور کامل حفظ و منافع و مصالح ممکن را تحصیل و تأمین کند، بلکه لازم است که برای صیانت نفس، با فرد دیگری متحد شود و در تشکیل جامعه تشریک مساعی کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۴۱۸) و البته در این راه، بخشی از استقلال و آزادی خود و قسمتی از سایر حقوق و منافع خویش را از دست بدهد.

انسان در اسلام موجودی اجتماعی و مسئول است؛ موجودی اجتماعی که بر او فرض شده در همه ابعاد زندگی، مسائل انسانی را که جایگاه خلیفه‌اللهی او را تثبیت می‌کند رعایت کند و هویت و شخصیت واقعی‌اش در اجتماع ظهور و بروز و شکل می‌گیرد. لذا تعالیم و احکام اسلام صرفاً فردی نیست و به شئون اجتماعی انسان توجهی تام دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۳). برخی چون *خواجه نصیرالدین طوسی* معتقدند که واژه انسان از ریشه «انس» است (طوسی، بی‌تا، ص ۲۲۲)؛ یعنی خصلت طبیعی او زندگی با هم‌نوعان است و ریشه تمدن، مدینه است؛ به این معنا که زندگی اجتماعی جز از طریق تعاون امکان‌پذیر نیست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۱۴۸). علامه *طباطبائی* می‌فرماید «مُلک» به معنای سلطنت، از اعتباریات ضروری است که انسان بی‌نیاز از آن نیست؛ لکن چیزی که در ابتدا بشر به آن نیاز دارد تشکیل اجتماع است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۸۵). براین‌اساس زندگی انسان، یک زندگی اجتماعی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۹۵) و عامل عقلایی در انتخاب زندگی اجتماعی مؤثر است، چون انسان در زندگی اجتماعی منافی برای خود می‌بیند و ملاحظه می‌کند که نیازهای مادی و معنوی‌اش بدون زندگی اجتماعی اصلاً تأمین نمی‌شود و یا به صورت مطلوب و کامل برآورده نمی‌شود (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۵، ص ۵۴۳). از این‌رو به زندگی جمعی تن در می‌دهد و شرایط آن را می‌پذیرد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۱۴۴).

به مقتضای عقل، زندگی اجتماعی یک ضرورت حتمی و قطعی است و آدمی را گزیری از آن نیست. خدایی که انسان را آفریده است و زندگی اجتماعی را برای انسان مقرر فرموده، عواملی برای سامان گرفتن زندگی اجتماعی در فطرت انسان قرار داده است که انسان به طور طبیعی و فطری به زندگی اجتماعی گرایش پیدا کند. بنابراین خدا از آفرینش انسان هدفی داشته است و آن هدف این است که انسان در سایه زندگی اجتماعی به کمالات انسانی برسد و همه ابعاد وجودی‌اش که در خدمت بُعد روحی و معنوی است، در جهت تکامل پیش برود و در نهایت انسان به سرحد کمال مطلوب برسد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴۱). به واقع، تنها در سایه یک زندگی اجتماعی و تشکیلات منسجم که در آن حقوق همگان محترم شمرده شود، انسان می‌تواند به حیات خود ادامه دهد. بنابراین زندگی اجتماعی برای انسان ضرورت دارد (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳، ۳۰، ۱۶۷ و ۵۶۳). انسان موجودی است



اجتماعی و مدنی بالطبع (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۱۷) و خواسته‌ها و نیازهای او (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۹، ص ۱۶۳) در جامعه تأمین می‌شود و این‌گونه، زندگی اجتماعی ضرورت می‌یابد؛ لذا نیاز به قانون و مجری قانون، یعنی حکومت پدید آمد.

انسان‌ها به لحاظ همین مدنی بالطبع بودن (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۷۴) و گریز نداشتن از زندگی گروهی، سرنوشت مشترکی در اجتماع دارند؛ زیرا در اصل طبع خود، مستخدم بالطبع است و طبیعت استخدام‌گرای وی او را به سمت زندگی اجتماعی می‌کشاند (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۷۲۶-۷۲۷). بشر در سطحی که زندگی می‌کند، زندگی او، زندگی یک موجود مختار است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۱۵)؛ یعنی موجودی که با اراده خودش و با انتخاب و تصمیم خودش باید کار کند، یعنی یک موجود آزاد مختار است. این موجود آزاد مختار زندگی‌اش هم یک زندگی اجتماعی است (مظاهری، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۴۱ و ۲۹۷)؛ یعنی اگر بخواهد انفرادی زندگی کند، نمی‌تواند باقی بماند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۱۴۸). بقای او به همین است که اجتماعی زندگی کند، چون بدون زندگی اجتماعی، هیچ‌گونه رشد و ترقی نصیب انسان‌ها نمی‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۴۵). اصلاً ساختمان‌ش به گونه‌ای است که باید با کمک یکدیگر زندگی کنند (سبحانی، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۲۳).

#### ۴. اصل خودسامانی و تجلی آن در پدیداری حاکمیت براساس اراده ملت

همه نظام‌ها و جوامع سیاسی، به نوعی از اصل عقلی خودسامانی - به تعبیر شهید مطهری خودیابی ملت - (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۱۸) و تحدید اراده ملت، بهره‌مندند؛ زیرا این اصل عقلی، لازمه زندگی اجتماعی است. در واقع حیات اجتماعی بشر، بدون این اصل عقلی، امکان‌پذیر نیست (اصلائی، ۱۳۹۸، ص ۴۳). براین اساس شکل‌گیری و تأسیس نظام‌های سیاسی (صناعی، ۱۳۴۴، ص ۱۲۶) و همچنین تدوین قوانین اساسی، در تمام نظام‌های سیاسی (روسو، ۱۳۷۹، ص ۴۵) و ازجمله، نظام جمهوری اسلامی ایران، از مصادیق خودسامانی و تحدید اراده ملت است (عمیدزنجانی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۴۵۶). احترام به اصل آزادی اراده، اصیل‌ترین مبنا و ممیز اصولی زندگی انسانی است و بی‌شک ارزش زندگی انسان‌ها، چه در صحنه فردی و چه در میدان گسترده اجتماعی، به میزان نقش این اصل با شرایط حاکم بر زندگی آنها ارتباط کامل دارد و هر نوع مقررات و قانون تابع این اصل در زندگی انسانی بوده و در هیچ موردی قابل استثنا نیست (همان، ص ۲۹).

به عبارت دقیق‌تر، زندگی انسانی، یعنی ضرورت دائمی مهباسازی خویشتن برای ورود به سرنوشت معینی که خود آن را پسندیده و پذیرفته است (فارسی، ۱۳۶۸، ص ۳۰۳-۳۰۴). لذا براساس اراده خود تصمیم می‌گیرند و خودسامانی خواهند داشت، که این امور در انواع مختلف رفتارهای سیاسی ملت جلوه‌گر شده است، بنابراین انواع رفتارها و تصمیماتی که ملت از خود بروز و ظهور می‌دهد، از مصادیق خودتصمیمی و خودسامانی و خودمحدوبیتی ملت است که اگر ملتی برای خودش تصمیم نگیرد، دیگران برای آنان تصمیم می‌گیرند (لاک، ۱۳۸۸، ص ۸۹). این مطلبی کاملاً واضح است که اگر کار توسط توده‌های مردم انجام نشود، و با اراده و تلاش خودشان، تصمیمشان

را محقق نکنند دیگران به جای آنان اقدام خواهند کرد (گوستاو لوبون، ۱۳۸۴، ص ۱۴۳-۱۴۵). بنابراین بر پایه پیش اسلام، انسان در سلوک فردی، موجودی آزاد و مختار است (مجیدی و دژاکام، ۱۳۸۲، ص ۱۲۱) و همواره توان پیشرفت یا عقبگرد را دارد (فارسی، ۱۳۶۸، ص ۲۹۸). هنر به زیستن و خوب زندگی کردن انسان به اختیار و انتخاب خود وی بستگی دارد که چه راهی را انتخاب و اختیار می‌کند (غزنوی، ۱۳۸۷، ص ۱۵-۱۶). در آفرینش تحولات سیاسی و اجتماعی نیز انسان دارای اراده و اختیار است و چنان نیست که در دگرگونی‌های اجتماعی لزوماً سیر صعودی را طی کنند. بدین توضیح که انسان که مخلوقی آزاد و صاحب اراده و اختیار است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۸۲) نه فقط به اموری که باید انجام شود توجه دارد، بلکه به اموری هم که نباید انجام گیرد یا باید انجام نگیرد، عنایت خاص دارد. به عبارت دیگر، آزادی و اختیار انسان، بدین معناست که می‌تواند توانایی‌های مکتوم و نهفته خویش را بروز دهد، و قادر به گزینش است و آمادگی دارد مسئولیت بپذیرد (فارسی، ۱۳۶۸، ص ۲۹۸-۳۰۰). از این رو براساس اندیشه اسلامی در تحولات اجتماعی، به تبع حیات فردی، حیات اجتماعی نیز در گرو خواست و اراده انسان‌های جامعه است (ذوعلم، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲).

با این حال، اراده مردم در طول اراده الهی است و هیچ‌گاه تصمیم و اراده مردم در عرض خواست و اراده الهی نیست و اگر زمانی (در موردی استثنایی) خواست و اراده مردم در تقابل با اراده الهی قرار بگیرد، اراده الهی بر خواست مردم مقدم است؛ چون تصمیم و رأی مردم به طور مطلق ملاک حقایق و مشروعیت نیست، بلکه حقایق و مشروعیت اراده و تصمیم آنها تا زمانی است که مخالف شریعت الهی نباشد. حاکمیت نماد اراده و قدرت برتر در یک کشور است (روسو، ۱۳۷۹، ص ۱۴۷ و ۱۵)؛ یعنی اراده‌ای وجود دارد که نظام سیاسی جدید را به وجود می‌آورد (لاک، ۱۳۸۸، ص ۲۱۹ و ۲۴۷). در واقع نظام سیاسی حاصل یک اراده عمومی است (روسو، ۱۳۷۹، ص ۳۷۹) که کشور را به وجود می‌آورد (آرنت، ۱۳۶۱، ص ۲۰۷) که براساس اصل عقلی خودسامانی اتفاق می‌افتد؛ یعنی افراد توافق می‌کنند تا اتفاق جدیدی بیفتد. لذا تا مردم توافق نکنند (طاهری، ۱۳۶۹، ص ۲۴۴-۲۴۶) و به خودشان سامان ندهند و با همدیگر تصمیم نگیرند، اصلاً نظام جدید به وجود نمی‌آید. سامان و نظم سیاسی براساس اراده‌های همسو و ناهمسو در اثر یک سلسله فعل و انفعالات به وجود می‌آید. لذا این اراده‌های ناهمسو با همدیگر در ابتدا تعارض دارند، بعد با همدیگر به تعامل می‌رسند، و از دل این اراده‌ها نظم به وجود می‌آید، که تعبیر به اراده حاکمیت می‌کنیم. اراده حاکمیت، اراده‌ای هست که نظم را در جامعه به وجود می‌آورد (اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۳۰) به واقع، دگرگونی‌ها و تحولات اجتماعی، معلول اراده جمعی آنهاست و خداوند هیچ ملتی را که خودخواهان سعادت نباشند، سعادت‌مند نخواهد ساخت. از این رو عامل اصلی در تحولات اجتماعی، اراده جمعی مردمی است که آن جامعه را تشکیل می‌دهند (ابراهیمی و رکیانی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۴-۱۱۵).

فلسفه نظام جمهوری اسلامی ایران، مثل همه نظام‌ها، دارای آرمان‌ها و ارزش‌هایی است که به خاطر تحقق آن تأسیس گردیده است (اخوان مفرد، ۱۳۸۱، ص ۲۴۰-۲۴۷؛ اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۱۵)؛ لذا براساس اصل عقلی

خودسامانی و تحدید اراده ملت، در درون قانون اساسی سازوکارها و طرق قانونی نظیر نحوه اعمال حاکمیت و شیوه قانون گذاری و روش های انتخابات را برای ابراز اراده ملت مشخص و مقرر کرده اند. لذا راهها و چگونگی این اعمال حاکمیت و نیز نوع این اعمال حاکمیت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به نحو مشخص تبیین شده است، که در بند اول اصل دوم قانون اساسی به این مطلب تصریح شده است. این اختصاص حاکمیت و تشریح به خداوند، نخستین، مهم ترین و اصلی ترین پایه ایمانی جمهوری اسلامی قلمداد می شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۱) و این نوع حاکمیت در اصل پنجاه و شش قانون اساسی نیز تصریح و تبیین شده است، و آن اینکه حاکمیت مطلق بر انسان و جهان از آن خداست. بنابراین به نوع حاکمیت، که حاکمیت الهی است و اختصاص به خداوند دارد تصریح می شود، و همو است که به انسان حق تعیین سرنوشت را بخشیده است (صباغ جدید، ۱۳۸۶، ص ۲۱۷) یعنی حق تعیین سرنوشتی که ماهیت خدایی دارد و خدادادی است و خداوند این موهبت را به انسان ها داده است (عمیدزنجانی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۷۰۰) که خودشان، سرنوشت خودشان را تعیین و اراده خودشان را بیان کنند.

درواقع یکی از وجوه تمایز انسان و از شرایط تعالی وی این است که با آگاهی کامل روی به آینده می نهد. از این رو نظام سیاسی جمهوری اسلامی که در سال ۱۳۵۸ محقق شد و منجر به تدوین قانون اساسی گردید، مصداق همین خودسامانی و تحدید اراده ملت است. به همین دلیل ملت براساس خودسامانی اراده کرده اند که نظام سیاسی جدید ایجاد کنند و دیگرگردانی اتفاق نیفتد. در واقع این خودگردانی بر مبنای خودتصمیمی شکل گرفته است و اراده توده های مردم (آرنت، ۱۳۶۱، ص ۱۰۵-۱۰۶) مبنای اداره کشور شده است. ملت با اراده خود انقلاب کرد، که با اصل عقلی خودسامانی و تحدید اراده، که لازمه زندگی اجتماعی هست، پیوند خورده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۹؛ کامو، ۱۳۷۴، ص ۱۱۲). البته اراده مقید و محدود، اراده مقید به مبنای، اراده مقید به ارزش ها، اراده مقید به آرمان هایی که خود ملت براساس اصل عقلی خودسامانی ایجاد کرده است و براساس همین اصل، نظم و سامان سیاسی برآمده از اراده آزاد خود را فراهم کرده است (اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۲۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۶۹-۷۰). با توجه به مباحث بیان شده در مورد اصل خودسامانی و تجلی آن در پدیداری حاکمیت ها براساس اراده ملت ها، اکنون نسبت این اصل را در پدیداری انقلاب اسلامی ایران پی می گیریم.

## ۵. اصل خودسامانی و تجلی آن در اراده ملت در انقلاب اسلامی ایران

انقلاب اسلامی، تجلی خودسامانی اراده مطلق جمعی توده های ملت ایران است (بریر و بلانشه، ۱۳۵۸، ص ۲۵۵ و ۲۶۵)؛ اراده جمعی ای که در سرتاسر کشور تجلی پیدا کرده است. در حقیقت اراده جمعی ملت برای تعیین سرنوشت خویش است (روسو، ۱۳۷۹، ص ۴۲-۴۳)؛ اراده جمعی که به دنبال تحقق احکام الله در جامعه اسلامی است (طاهری، ۱۳۶۹، ص ۸۷)؛ چون با اندیشه ای مذهبی (فوکو، ۱۳۸۰، ص ۶۶؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۶۵) و اسلامی (کدی، ۱۳۶۹، ص ۱۵-۱۶) که ریشه در بعث نبوی و آموزه های وحیانی و سنت معصومان دارد (فوکو، ۱۳۷۷، ص ۳۰) و تداوم آن در نظریه ولایت فقیه است (کدی، ۱۳۶۹، ص ۳۱۰-۳۱۱) در دنیای مادی گرای

معاصر پای به عرصه وجود نهاد؛ یعنی ملت حرکت کرده است تا بتواند آنچه را برای تحقق احکام الهی در جامعه اسلامی لازم است، محقق کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷-۱۲۹). لذا این حرکت توده‌های مردم به نحوی انجام می‌شود که کاملاً ضد رنسانس غربی است که بشر، ادعای خدایی کرد و به خیال خود خدا را منزوی کرد و خود را جانشین خدا نمود و مدرنیته جهانی بی‌روح را به وجود آورده است و او مانسیم (طاهری، ۱۳۶۹، ص ۱۱۷) را جای خدامداری قرار داد (تیندر، ۱۳۷۴، ص ۳۶ و ۶۴). به عبارت دیگر، انقلاب اسلامی در حوزه سامان اجتماعی و نظام اجتماعی، گفتمانی برخاسته از الگوی غربی نبود، که انگیزه اصلی آن مادی باشد (محمدی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۰)، بلکه از مذهب شیعه، ارکان نظم اجتماعی جدید را پایه‌ریزی کرد (کدی، ۱۳۶۹، ص ۱۹-۲۰). بدین توضیح که مثل انقلاب‌های دیگر (بشیریه، ۱۳۷۲، ص ۷۳ و ۸۱)، در انقلاب اسلامی ایران نیز عواملی، چون ایدئولوژی، فرهنگ و رهبری نقش اصیل و اولی دارند (گلدستون و فوران، ۱۳۹۳، ص ۱۰۱)؛ اما خاستگاه و انگیزه اصلی انقلاب اسلامی ایران، که همان انقلاب در چارچوب دین و روش پیامبران الهی بوده است. لذا براساس انگیزه الهی شکل گرفته است، که این خود تفاوت انقلاب اسلامی با سایر انقلاب‌هاست. براین اساس انقلاب اسلامی ایران، به عنوان یک رخداد منحصر به فرد اجتماعی - تاریخی (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۹۳) از ویژگی‌های متفاوتی با سایر انقلاب‌ها دیگر برخوردار است (صباغ جدید، ۱۳۸۶، ص ۲۵ و ۱۶۵)؛ زیرا در دو سده اخیر، یعنی از ۱۷۹۴-۱۷۸۹ تاکنون، به گزارش تاریخ و گفته محققان جهان سه انقلاب اساسی و یا بزرگ به خود دیده است که امواج آن به فراسوی مرزها کشیده شده و منشأ تحولات، جنبش‌ها و حرکت‌هایی در سایر جوامع و در سطح بین‌المللی گردیده و نظم جهانی را تحت تأثیر قرار داده‌اند:

۱. انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹-۹۴م)؛

۲. انقلاب روسیه در اکتبر ۱۹۱۷م؛

۳. انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹م برابر با ۱۳۵۷ش.

با این تفاوت که یکی از ویژگی‌هایی که انقلاب اسلامی را از دو انقلاب پیشین ممتاز می‌کرد تکیه بر مذهب است (محمدی، ۱۳۷۴، ص ۹۸). این اولین انقلاب بزرگ سیاسی در تاریخ است که توسط یک رهبر مذهبی و با تکیه بر بُعد معنوی آن هدایت شده است (محمدی، ۱۳۷۰، ص ۱۹) و در چنین جهان مدرنی، به وجود آمده است که با اراده توده‌های مردم (آرنت، ۱۳۶۱، ص ۳۱۹) در دنیای معاصر مهم‌ترین پیچ تاریخی بشر را در قرن حاضر به وجود آورده است. به چه دلیلی از این انقلاب به عنوان مهم‌ترین نقطه عطف تاریخی و پیچ تاریخی در قرن حاضر یاد می‌شود؟ برای اینکه نهضت بازگشت به خدا (بادامچیان، بی‌تا، ص ۱۰۲-۱۰۳) و بازگشت به معنویت است (بریر و بلانشه، ۱۳۵۸، ص ۴۰) که معطوف به تحقق عدالت است (نوروزی، ۱۳۹۲، ص ۲۸۲) و زمینه ظهور حضرت ولی عصر عجله را فراهم کرده است (اصلائی، ۱۳۹۸، ص ۸؛ عیوضی، ۱۳۹۱، ص ۳۸-۳۹) و حرکتش براساس داعی الی‌الله است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۵). انقلاب

اسلامی ایده نوینی را مطرح کرد که براساس آن دین که در دنیای سکولار، افیون جوامع بشری تلقی می‌گردید (کدی، ۱۳۶۹، ص ۳۳۷) و در غرب از رونق افتاده بود و دینداری امری شخصی پنداشته می‌شد (طاهری، ۱۳۶۹، ص ۲۵۸) بازیگر میدان شد و توجه همگان را به خود جلب کرد. انقلابی که نشئت‌گرفته از مکتب اسلام است (بادامچیان، بی‌تا، ص ۱۷۸-۱۸۰). انقلاب اسلامی، یعنی راهی که هدف، اسلام و ارزش‌های اسلامی است (کدی، ۱۳۶۹، ص ۳۳۸-۳۳۹؛ عمیدزنجانی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۶۵). لذا از نظر اسلام، آنچه انقلاب را که نوعی تحول اجتماعی است، ارزشمند می‌سازد، آن است که چه جهتی را دنبال می‌کند. انقلاب اگر در جهت یگانه‌پرستی و تقرب به خدای یگانه و حاکمیت ارزش‌های الهی باشد، حرکتی تکاملی است و قداست دارد (ابراهیمی و رکیانی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۴). انقلاب اسلامی کنشی انسانی و برآمده از باورهای دینی (داوری اردکانی، ۱۳۶۱، ص ۱۰) و یک نظام معنایی خاص است (محمدی، ۱۳۷۰، ص ۵۰). لذا در اسلام، انقلاب، رفتاری اجتماعی است و انسان منشأ تحولات اجتماعی از جمله انقلاب به شمار می‌آید و انقلاب‌ها خودبه‌خود روی نمی‌دهند (بادامچیان، بی‌تا، ص ۱۲۱)؛ بلکه باید آنها را به وجود آورد (نوروزی، ۱۳۹۲، ص ۵۷-۵۸ و ۶۸)؛ یعنی انقلاب پدیده‌ای است که تمام شخصیت و موجودیت جامعه را برای تحقق خود به خدمت می‌گیرد. در واقع انقلاب، هرگز حاصل عوامل خارج از اختیار بشر نیست (جانسون، ۱۳۶۳، ص ۱۶۲). مدل فرایند انقلاب‌ها، به صورت آگاهانه و به صورت جنبش هدایت شده و با اهداف معلوم است (اسکاچ پل، ۱۳۷۶، ص ۳۲ و ۵۶-۵۷)؛ لذا به تعبیر نویسنده‌ای غربی (رک: بریر و بلانشه، ۱۳۵۸)، ایران انقلاب به نام خدا را آغاز کرده است. میشل فوکو (ابوطالبی و رمضان نرگسی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۳-۱۸۷) در ایام انقلاب به ایران می‌آید و مجموعه مشاهدات و تحلیل‌های خودش را منتشر می‌کند (رک: فوکو، ۱۳۸۰؛ همو، ۱۳۷۷). او صریحاً اعلان می‌کند که اسلام در سال ۱۹۷۸ در ایران افیون مردم نبوده است (فوکو، ۱۳۸۰، ص ۶۱). اتفاقاً درست در زمانی که تصور می‌شود دین دیگر از عرصه زندگی بشر خارج شده، دیگربار به شکلی بسیار فراگیر، در ایران وارد عرصه اجتماعی می‌شود و سیل مردم را به خیابان می‌کشاند. میشل فوکو زمانی که اراده جمعی مردم ایران را می‌بیند شگفت‌زده می‌شود (فوکو، ۱۳۸۰، ص ۵۷) و سبب اصلی این جریان را شکست مدرنیسم می‌داند (ابوطالبی و رمضان نرگسی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۶-۱۵۷)؛ بلکه ایران روح یک جهان بی‌روح بوده است (فوکو، ۱۳۸۰، ص ۶۱) و با اراده جمعی یک ملت شکل گرفته است. او انقلاب ایران را، انقلابی پست مدرن معرفی می‌کند (نوروزی، ۱۳۹۲، ص ۵۶). بر همین مبنا، فوکو اراده جمعی را مظهر قدرت مردم ایران می‌شمارد و آنچه را اندیشمندان اسطوره سیاسی می‌دانستند، در ایران تحقق یافته می‌بیند و ادعا می‌کند که اراده جمعی یک ملت را به عیان مشاهده کرده است (فوکو، ۱۳۸۰، ص ۵۷). فوکو معتقد است که این روح جمعی مردم در انقلاب ایران که براساس خودسامانی ملت شکل گرفته، با شعار و هدفی واحد است که دست به اقدامی سیاسی زد و با اراده و خواست خود در پیدایی انقلاب نقش ایفا کرد و این اراده جمعی در

قالب قدرت یک ملت تجسم یافت که خود مبین نقش ارادی و آگاهانه مردم است (فوکو، ۱۳۸۰، ص ۵۹-۵۸؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۴۰-۴۱). فوکو معتقد است که آنچه به جنبش مردم ایران قدرت بخشیده، یک ویژگی دوگانه است: از سویی اراده‌ای جمعی برای تغییر هیئت حاکمه و از سوی دیگر، اراده‌ای برای تغییر ریشه‌های زندگی خود (فوکو، ۱۳۸۰، ص ۶۰-۶۷). فوکو قدرت ناشی از این اراده را بیش از همه دانسته و آن را ریشه در اسلام شیعی می‌داند (فوکو، ۱۳۷۷، ص ۱۵، ۱۶، ۲۰، ۲۷ و ۳۶-۳۹). این اراده جمعی یک ملت هست که با وجود انگیزه‌های وحدت‌بخش (ابوطالبی و رمضان نرگسی، ۱۳۹۲، ص ۷۹) به خودش سامان می‌دهد. در واقع اراده جمعی مردم در تغییر خود (گلدستون و فوران، ۱۳۹۳، ص ۱۱) جامعه و نهادهای اجتماعی نقش محوری در ایجاد انقلاب دارد. پس انقلاب، عملی ارادی است که بر اساس آگاهی قبلی رخ می‌دهد و متضمن شناخت و برنامه از پیش تعیین شده است (عیوضی، ۱۳۹۱، ص ۹۹). با این وصف، قدرت اجتماعی ناشی از اراده مردمی (تیندر، ۱۳۷۴، ص ۱۵۱) است که در یک سرزمین معین و براساس یک‌سری ارزش‌ها و منافع مشترک زندگی می‌کنند. بدون وجود ارزش‌های مشترک، هیچ جامعه‌ای امکان وجود و بقا نداشته و دیری نمی‌پاید که از هم گسیخته می‌گردد. ارزش‌های مشترک می‌تواند جنبه مادی و یا جنبه معنوی داشته باشد، ولی قهراً و طبیعتاً جامعه‌ای که صرفاً بر پایه ارزش‌ها و منافع مادی شکل گرفته و بنیان نهاده شده نه‌تنها استحکام لازم را ندارد، بلکه در مقابل خطرات احتمالی قدرت دفاعی جمعی مطلوبی هم نخواهد داشت (محمدی، ۱۳۷۰، ص ۷۵). از این‌رو در بینش اسلامی، هدف نهایی انقلاب اسلامی کمال آدمیان است و این هدف جز در پرتو رفتار و افعال اختیاری قابل دستیابی نیست (نوروزی، ۱۳۹۲، ص ۶۸-۶۹) و لذا مردم، نظام سیاسی جمهوری اسلامی را از میان همه انواع نظام‌های سیاسی گزینش می‌کنند و هدف از انقلاب را ایجاد حکومت اسلامی می‌دانند (داوری اردکانی، ۱۳۶۱، ص ۱۳۵-۱۴۴) و دست به تأسیس آن می‌زنند (محمدی، ۱۳۷۰، ص ۷۸) و این خودسامانی و تحدید اراده خودش را با اراده آزاد (عمیدزنجانی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۶۹۶) و فارغ از قید و بندها، با اصل عقلی خودسامانی، محقق کرده است و نظام سیاسی جمهوری اسلامی را به وجود آورده است (طاهری، ۱۳۶۹، ص ۱۶۸-۱۶۹). در حقیقت، انقلاب واژگون کردن نظم و سلسله‌مراتب کهنه اجتماعی است (هارمن، ۱۳۹۳، ص ۳۹) و نظام سیاسی مستقر سابق از بین می‌رود (تیندر، ۱۳۷۴، ص ۱۹؛ آرت، ۱۳۶۱، ص ۲۰۵) و این عوامل منجر به تولد و استقرار نظام سیاسی جدید می‌شوند (اسکاچ پل، ۱۳۷۶، ص ۶۱) و نظام سیاسی جمهوری اسلامی هم، مثل همه نظام‌های دیگر، متعاقب فروپاشی نظام سیاسی سابق و تولد و استقرار نظام سیاسی جدید بر ویرانه‌های نظام کهن به وجود آمده است (اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۷؛ بریر و بلائشه، ۱۳۵۸، ص ۵۵) که متعاقب آن موجب تولید و ایجاد قانون اساسی با اراده آزاد توده‌های مردم می‌شود (اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۱۰؛ ساکت، ۱۳۸۷، ص ۳۹). با این وصف، در ادامه نقش اراده ملت در تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی، براساس اصل خودسامانی تبیین می‌شود.

## ۶. اصل خودسامانی و تجلی آن در اراده ملت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

تدوین قانون اساسی، تجلی خودسامانی و تحدید اراده ملت است؛ زیرا مبنای حیطة بندی صلاحیت‌های مقامات و نهادهای سیاسی در کشور است. از طرفی، فلسفه سیاسی همه نظام‌ها، از جمله نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران، دارای ارزش‌ها و آرمان‌های است که نظام به منظور آن ارزش‌ها و آرمان‌ها تأسیس شده است (اسکاچ پل، ۱۳۷۶، ص ۳۳؛ جانسون، ۱۳۶۳، ص ۵۷ و ۶۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۸-۱۶۹؛ عیوضی، ۱۳۹۱، ص ۸۹؛ بشیریه، ۱۳۷۲، ص ۴۱). اصولاً برای تحقق این امور، سازوکارها و روش‌های خاصی در قوانین اساسی، مقرر شده است (آرنت، ۱۳۶۱، ص ۲۳۲). به عبارت دیگر، ارزش‌ها همان معیارها و ملاک‌های رشد و تعالی حقیقی شخصیت آدمی است و هدف نهایی بعثت انبیا، گسترش و تعمیق همین ارزش‌ها در عرصه زندگی و عملی فردی و اجتماعی انسان‌ها دانسته می‌شود (ذوعلم، ۱۳۷۹، ص ۱۴ و ۴۱-۴۴). از این رو انقلاب اسلامی ایران را انقلاب ارزش‌ها دانسته‌اند؛ بدین جهت که غایت همه تلاش‌ها و مجاهدت‌های سیاسی و اجتماعی در عرصه‌های مختلف داخلی و خارجی و هدف از تمام سرمایه گذاری‌های مادی و معنوی و انسانی، جهادها و ایثارگری‌ها و... تحقق همین ارزش‌ها در جامعه است؛ اما تحقق این ارزش‌ها، حتی همه شرایط و امکانات آن فراهم باشد، بدون یک عنصر مهم و ریشه‌ای، غیرممکن است که حاصل شود و آن عنصر، خواست و اراده تک‌تک افراد جامعه است که تحقق عینی و عملی این ارزش‌ها را در جامعه رقم می‌زنند، که این بهترین وجه خودسامانی ملت در تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران است (مجیدی و دژاکام، ۱۳۸۲، ص ۲۷). بنابراین در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی مقرر می‌دارد، حکومت اسلامی، حکومت صاحبان قدرت و ثروت و فرد و طبقه و باند و گروه خاص نیست (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۸۸-۸۷)، بلکه حاکمیت اراده ملی برآمده از آرای مردم است (منصوری، ۱۳۷۵، ص ۲۸۸). در حقیقت، حاکمیت اراده الهی مستظهر به پشتیبانی آرای ملت است. در جمهوری اسلامی تیلور و تجلی خودسامانی و تحدید اراده ملی، همین پذیرش حاکمیت اراده الهی است (نوروزی، ۱۳۹۲، ص ۶۸). بنابراین حکومت اسلامی، حاکمیت اراده الهی است که این خود تیلور و خودسامانی و تحدید اراده ملی است (اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۱۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۳۱؛ نوروزی، ۱۳۹۲، ص ۶۸). به سخن دیگر، اراده و نقش مردم در حکومت در طول اراده الهی قرار دارد. از این رو ایجاد، بقا و دوام آن ارزش‌های الهی را که در استوانه‌ها و پایه‌های ارزشی نظام متبلور شده است، دنبال می‌کند (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۵۹؛ صباغ جدید، ۱۳۸۶، ص ۲۶، ۲۷۹ و ۳۳۱).

## نتیجه‌گیری

مسئله مقاله حاضر نسبت‌سنجی اعمال حاکمیت با اصل عقلی خودسامانی ملت و تطبیق آن بر جمهوری اسلامی ایران بود. آنچه از مباحث مقاله به دست آمد، بررسی اصل عقلی خودسامانی نشان می‌دهد که تبیین آن بر مناسبات

فردی و اجتماعی انسان‌گزینش‌گر و در زمینه‌های مختلف حیات اجتماعی بشر تأثیر انکارناپذیر دارد و بدون آن سامان و نظم حقوقی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و غیر آن، صورت نمی‌گیرد و در گرو کاربست این اصل عقلی است. براین اساس شکل‌گیری و تأسیس نظام‌های سیاسی و همچنین تدوین قوانین اساسی، در تمام نظام‌های سیاسی و از جمله، نظام جمهوری اسلامی ایران، از مصادیق خودسامانی و تحدید اراده ملت است. اصل آزادی اراده، اصیل‌ترین مبنا و ممیز اصولی زندگی انسانی است و بی‌شک ارزش زندگی انسان‌ها، چه در صحنه فردی و چه در میدان گسترده اجتماعی، به میزان نقش این اصل با شرایط حاکم بر زندگی آنها ارتباط کامل دارد. بنابراین حاکمیت که نماد اراده ملت و حاصل اراده عمومی است، دارای ارزش‌ها و آرمان‌های است که نظام به منظور آن ارزش‌ها و آرمان‌ها تأسیس شده است. اما تحقق عینی و عملی این ارزش‌ها، بدون یک عنصر مهم و ریشه‌ای غیرممکن است که حاصل شود و آن عنصر، خواست و اراده تک‌تک افراد جامعه است. عامل اصلی در تحولات اجتماعی، اراده جمعی مردمی است که آن جامعه را تشکیل می‌دهند. از این رو حکومت اسلامی، حاکمیت اراده الهی مستظهر به پشتیبانی آرای ملت است. براساس اندیشه اسلامی، در جمهوری اسلامی تبلور و تجلی خودسامانی و تحدید اراده ملی، در تحولات اجتماعی، پذیرش حاکمیت اراده الهی است، با این وجود، اراده مردم در طول اراده الهی است و هیچ‌گاه تصمیم و اراده مردم در عرض خواست و اراده الهی نیست.



## منابع

- ابراهیمی ورکیانی، محمد، ۱۳۸۴، *انقلاب اسلامی ایران در تنوری*، قم، نجم‌الهدی.
- ابوطالبی، مهدی، و رضا رمضان نرگسی، ۱۳۹۲، *بررسی و نقد تئوری‌های انقلاب اسلامی ایران؛ تنوری نیکی آر. کدی و میشل فوکو*، قم، دفتر نشر معارف.
- اخوان مفرد، حمیدرضا، ۱۳۸۱، *ایدئولوژی انقلاب ایران*، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- اسکاج پل، تدا، ۱۳۷۶، *دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی*، ترجمه سیدمجید روئین‌تن، تهران، سروش.
- اصلانی، فیروز، ۱۳۹۸، *تقریرات درس مبانی جمهوری اسلامی ایران* (دوره دکتری)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- انوری، حسن، ۱۳۸۳، *فرهنگ روز سخن*، تهران، سخن.
- آرنت، هانا، ۱۳۶۱، *انقلاب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- آیت‌الله‌زاده، سیدمرتضی، و آذرتاش آذرنوش، ۱۳۷۴، *مجمع اللغات*، چ چهارم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بادامچیان، اسدالله، بی‌تا، *ساخت انقلاب اسلامی وریشه‌های آن*، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب.
- بربر، کلر، و پیر بلانشه، ۱۳۵۸، *ایران: انقلاب بنام خدا*، ترجمه قاسم صنعوی، تهران، سحاب کتاب.
- بشیریه، حسین، ۱۳۷۲، *انقلاب و بسیج سیاسی*، تهران، دانشگاه تهران.
- بوشهری، جعفر، ۱۳۹۰، *حقوق اساسی (اصول و قواعد)*، چ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- پروین، خیرالله، و فیروز اصلانی، ۱۳۹۱، *اصول ومبانی حقوق اساسی*، چ دوم، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
- تیندر، گلن، ۱۳۷۴، *تفکر سیاسی*، ترجمه محمود صدری، تهران، علمی و فرهنگی.
- جانسون، چالمرز، ۱۳۶۳، *تحول انقلابی (بررسی نظری پدیده انقلاب)*، ترجمه حمید الیاسی، تهران، امیرکبیر.
- جلالی، تهمورث، ۱۳۵۴، *فرهنگ پایه*، تهران، کتابخانه ابن‌سینا.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *جامعه در قرآن* (تفسیر موضوعی قرآن)، تحقیق مصطفی خلیلی، چ سوم، قم، اسراء.
- جوان آراسته، حسین، ۱۳۹۸، *حقوق اساسی ۱ (کلیات، و منابع و مبانی)*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۸ق، *ولاية الفقيه فی حکومت الاسلام*، بیروت، دار الحجّة البيضاء.
- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۶۱، *انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم*، چ دوم، تهران، واحد مطالعات و تحقیقات فرهنگی و تاریخی.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۳۰، *لغتنامه*، تهران، سیروس.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۳۸، *لغتنامه*، تهران، سیروس.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۳۹، *لغتنامه*، تهران، سیروس.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۳، *لغتنامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- ذوعلم، علی، ۱۳۷۹، *انقلاب و ارزش‌ها (پژوهشی درباره سیر تحول ارزش‌ها در پرتو انقلاب اسلامی در ایران)*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رحیمی، مصطفی، ۱۳۵۷، *قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی*، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- روسو، ژان ژاک، ۱۳۷۹، *قرارداد اجتماعی (متن و در زمینه متن)*، هیئت تحریریه ژرار شومین و دیگران، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران، آگاه.
- ساکت، محمدحسین، ۱۳۸۷، *حقوق‌شناسی (دیباچه‌ای بر دانش حقوق)*، تهران، ثالث.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰، *الالهیبت علی هدی الكتاب و السنه و العقل*، به قلم حسن مکی عاملی، چ سوم، قم، مرکز العاملی للدراسات الاسلامیه.
- صباغ جدید، جواد، ۱۳۸۶، *انقلاب اسلامی، جنبشی معطوف به ارزش*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- صدری افشار، غلامحسین، و دیگران، ۱۳۷۷، *فرهنگ فارسی امروز*، چ سوم، تهران، مؤسسه نشر کلمه.
- صناعی، محمود، ۱۳۴۴، *آزادی فرد و قدرت دولت*، چ دوم، تهران، گوهر خای.
- طاهری، حبیب‌الله، ۱۳۶۹، *انقلاب و ریشه‌ها*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین. طوسی، نصیرالدین، بی تا، *اخلاق ناصری*، تهران، علمیه اسلامیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *فرهنگ فارسی عمید*، چ بیست و یکم، تهران، امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *دانشنامه فقه سیاسی*، تدوین و تنظیم ابراهیم موسی زاده، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۷، *حقوق اساسی*، تحقیق، تصحیح و اضافات ابراهیم موسی زاده، چ چهارم، تهران، خرسندی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *انقلاب اسلامی و ریشه های تاریخی آن*، تهران، دانشگاه پیام نور.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *نظر هستی شناسانه به حقوق*، قم، وحدت بخش.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۸، *فلسفه انقلاب اسلامی*، تهران، امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، *ایرانی ها چه رؤیایی در سر دارند؟*، ترجمه حسین معصومی همدانی، چ دوم، تهران، هرمس.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *ایران: روح یک جهان بی روح و ۹ گفتگوی دیگر*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانزاده، چ دوم، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*، چ ششم، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *بایسته های حقوق اساسی*، چ چهارم، تهران، دادگستر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *مبانی حقوق عمومی*، چ چهارم، تهران، میزان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، *انسان طاعی*، ترجمه مهید ایرانی طلب، تهران، قطره.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۹، *ریشه های انقلاب ایران*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، قلم.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *گونه شناسی نظریه های انقلاب: مروری بر نظریه پردازی پیرامون انقلاب ها در قرن بیستم*، گردآوری و ترجمه خرم بقایی و هومن نبیری، تهران، رخ داد نو.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *روانشناسی توده ها*، ترجمه کیومرث خواجهی ها، چ دوم، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *رساله های درباره حکومت*، مقدمه هایی از کارپنتر و مکفرسون، ترجمه حمید عضدانلو، چ دوم، تهران، نشر نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *جامعه مدنی و اندیشه دینی* (مجموعه مقالات)، قم، دفتر نشر معارف.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۰، *تحلیلی بر انقلاب اسلامی*، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، *انقلاب اسلامی در مقایسه با انقلاب های فرانسه و روسیه*، چ دوم، تهران، مؤلف.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران*، چ پنجم، تهران، پایدار.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۱، *فرهنگ زبان فارسی (الفبایی - قیاسی)*، چ دوم، تهران، سروش.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *انقلاب اسلامی و ریشه های آن*، تدوین و نگارش قاسم شبان نیا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *نظریه سیاسی اسلام*، تحقیق و نگارش کریم سبحانی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *انقلاب اسلامی، جهشی در تحولات سیاسی تاریخ*، تدوین و نگارش قاسم شبان نیا، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا، ج ۱۵.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، *پیرامون انقلاب اسلامی*، چ پانزدهم، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۶، *مقدمه ای بر حکومت اسلامی*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *فقه الولاية والحكومة الإسلامية*، اصفهان مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء علیها السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، *فرهنگ فارسی*، چ یازدهم، تهران، امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ق، *بحوث فقهیه هامه*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۹ق، *دراسات فی ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية*، چ دوم، قم، تفکر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *سیر تکوینی انقلاب اسلامی*، چ دوم، تهران، وزارت امور خارجه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *انقلاب اسلامی ایران: انقلاب بازگشت به سوی خدا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *انقلاب در قرن بیست و یکم*، ترجمه مزدک دانشور، تهران، ثالث.

## فارابی و خوانش فلسفی حکومت نبوی

محسن مهاجرنیا / استادیار گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

mohajernia@gmail.com

 orcid.org/0000-0003-1207-6195



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۵

### چکیده

پروژه فکری امتدادبخشی به فلسفه سیاسی در سطح دولت، حکومت اسلامی و مدینه فاضله نبوی، مهم‌ترین دستاورد حکیم ابونصر فارابی است. او برای این مهم تمهیدات زیادی اندیشید تا فلسفه سیاسی یونانی را بر تراز تفکر توحیدی قرار دهد و آن را مستعد تعقل در زیست‌بوم اسلامی نماید. زایش فلسفه سیاسی یونانی در فضای شرک‌آلود آن دوره در فراننگاره «طبیعت‌گرایی» بود که افلاطون آن را با اندیشه «مُثل‌گرایی»، ارسطو با ایده «حلولی» و دیگران با اعتقاد به روح و جان برای طبیعت، آن را در جایگاه خدا می‌شناختند. فلسفه بزرگ‌ترین و بلکه دانش انحصاری بشر آن دوره برای کشف حقایق طبیعت و ترسیم الگوهای زندگی مطلوب و شهرباری و شهروندی مطلوب بود. فارابی اولین فیلسوفی است که به خوانش صحیح و بازسازی چارچوب‌های کلان، بنیادهای معرفتی، غایات و مسائل این دانش اهتمام ورزید و توانست آن را مطابق فهم و شرایط مسلمین بازتولید نماید. این عملیات معرفتی راه را برای تولید و تکثیر مسائل عقلی در زیست‌بوم اسلامی فراهم آورد و او از این طریق توانست نقطه کانونی مدینه فاضله را در فلسفه سیاسی خویش طراحی کند و با واقع‌گرایی و واقع‌بینی از مجرای آن به حوزه رسالت «رئیس اول» برسد. او با تبیین ماهیت، خاستگاه و کارکردهای حکومت نبوی، نقش برجسته خود را به عنوان «مؤسس فلسفه سیاسی اسلام» آشکار ساخت. تحقیق حاضر با روش عقلی و برهانی به تحلیل متون فلسفی فارابی متمرکز شد و دستاورد بدیع خود را در بازشناسی پروژه فکری فارابی، در امتداد فلسفه سیاسی ارائه نمود.

**کلیدواژه‌ها:** فلسفه سیاسی، حکومت نبوی، حکیم ابونصر فارابی.

فلسفه سیاسی پیش از *فارابی*، مجموعه‌ای از آراء تبیینی، توصیفی و تجویزی بود که با روش‌های عقلی بهترین حکومت و بهترین شهروند را تحلیل می‌کرد. این دانش در قرن سوم و چهارم هجری قمری، به جهان اسلام انتقال یافت. گزارش‌های تاریخی از آشنایی *ابوالحکما یعقوب کندی* (۱۸۵-۲۵۶) با فلسفه یونانی حکایت دارد؛ اما نوعی اتفاق نظر وجود دارد که حکیم *فارابی* نخستین کسی است که میان دانش عقلی و برهانی فلسفه سیاسی با آموزه‌های اسلامی آشتی برقرار کرد و با انتقال آن به درون پارادایم اسلامی بنیان‌گذار فلسفه سیاسی نوینی در جهان اسلام گردید (مهاجرنیا، ۱۳۸۶، ص ۷۵). *فارابی* با تصرف در مبانی و غایات فلسفه یونانی توانست مسائل ناظر به زیست‌بوم اسلامی را در فلسفه سیاسی مطرح کند و از این طریق مدینه فاضله‌ای مطابق با آموزه‌های اسلامی و در چارچوب فرآنگاره اسلامی پایه‌ریزی نمود. نقطه کانونی در فلسفه سیاسی او مدینه فاضله نماد واحد سیاسی او در سه سطح (شهر، امت و معموره) است. پیشینه‌شناسی مطالعات و تحقیقات در فلسفه سیاسی *فارابی*، نشانگر آن است که مدینه فاضله و حکومت و ریاست مورد توجه فارابی‌شناسانی همچون *محسن مهدی* در کتاب *فارابی و بنیان‌گذاری فلسفه سیاسی اسلامی* (۱۴۰۰) و *رضا داوری* در کتاب *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی* (۱۳۵۶) و *فرناز ناظرزاده کرمانی* در کتاب *اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی* (۱۳۷۶) بوده است و نگارنده هم سال‌ها پیش در این خصوص تأملاتی داشته است.

آنچه فرضیه این تحقیق را از نظایر گذشته متمایز می‌کند، این است که *فارابی* با انتقال فلسفه سیاسی به پارادایم اسلامی و میناسازی و غایت‌پردازی توحیدی برای آن توانست به ضرورت ریاست حکیم و حکومت نبوی برسد. این تحقیق با روش عقلی و برهانی متناسب با فلسفه سیاسی *فارابی* به تحلیل و تبیین متون فلسفی او اهتمام ورزید و امیدوار است توانسته باشد خوانشی نو از حکومت نبوی را بیان کرده باشد.

### ۱. روش سازگارسازی فلسفه سیاسی با خوانش حکومت نبوی

براساس این تحقیق *فارابی* از سه طریق مهم «گذار از فرآنگاره طبیعت‌گرایی به فطرت‌گرایی»، «بنیادپردازی اسلامی» و «غایت‌پردازی توحیدی برای فلسفه سیاسی» توانست به بازسازی نظام فکری و فلسفی اسلامی بپردازد و خوانشی فلسفی از حکومت و ریاست رئیس اول، ارائه دهد.

#### ۱-۱. گذار از فرآنگاره طبیعت‌گرایی به فطرت‌گرایی

مطالعات تاریخی بیانگر آن است که در مقابل فرآنگاره فطرت‌گرایی که نظام فطرت و سرشت انسانی و الهی بشر را محیط برافکار و رفتار بشر و عامل تعیین‌کننده در همه الگوهای زندگی می‌داند، رویکرد به طبیعت نیز به‌مثابه چارچوب کلان و نظام‌مند حاکم بر تفکر و رفتار در همه عرصه‌های انسانی در بخشی از ادوار حیات بشر وجود داشته است. اصطلاح طبیعت اشاره به نظام غیرارادی در مقابل نظام انسانی است که با قوانین تکوینی در ساحت

آفرینش وجود دارد. طبیعت‌گرایی ریشه در کیهان‌شناسی «فیثاغورث» دارد. برای طبیعت یک نظم طبیعی مبتنی بر قواعد ریاضی و هندسی قائل بود. بعد از او گروهی با ایده «مُثلی»، طبیعت را در ذیل موجودات منحاز و مستقل در ماورای طبیعت تلقی نمودند و گروهی، نظام طبیعت را حاصل نوعی «للول متافیزیکی» و ماورائی در درون طبیعت می‌پنداشتند و گروه دیگری، برای نظام طبیعت قائل به روح و حیات ارگانستی بودند. وجه اشتراک در هر سه تفسیر آن است که طبیعت دارای یک نظام قانونمند تکوینی است که در چارچوب محرک بیرونی یا محرک درونی و یا پویایی ذاتی قرار دارد. طبیعت‌گرایان معتقد بودند انسان با عقل خود می‌تواند از قوانین طبیعت آگاه شود و با اراده خود از آن تبعیت و یا با آن مخالفت نماید (جونز، ۱۳۸۶، ص ۱۱۵).

ارسطو ملاک خوبی و بدی را نه در مُثَل آسمانی افلاطونی، بلکه در قوانین موجود در متن طبیعت جست‌وجو می‌کرد. او معتقد بود در طبیعت، هر موجودی غایت خاص خود را دارد و رسیدن به این غایت، کارویژه آن موجود را تشکیل می‌دهد (استیس، ۱۳۸۵، ص ۲۹۴). برای وی «طبیعت» بنیادی‌ترین اصلی است که در اخلاق، سیاست و جامعه نقش تعیین‌کننده دارد و انسان‌ها به طور طبیعی، سیاسی و «مدنی‌الطبع» هستند (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۷). بنابراین کسی که در اجتماع زندگی نمی‌کند چون برخلاف طبع انسانی است، یا دَد است یا خدا (همان، ص ۸).

از منظر ارسطو، مقتضای طبیعت هر موجودی رسیدن به کمال خویش است و انجام شدن غایت خاص مورد انتظار از هر موجود، نیل به سعادت و خیر اعلی متناسب آن است. براین‌اساس خیر هر موجود در انجام مناسب کارویژه اوست. خیر اعلی در انسان، تبعیت از عقل است (استیس، ۱۳۸۵، ص ۲۹۵).

از منظر طبیعت‌گرایان «در طبیعت هیچ امر بیهوده‌ای وجود ندارد» (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۶). بنابراین نابرابری طبیعی انسان‌ها در خلقت، سبب نابرابری آنها در جامعه می‌شود. وجود بردگی در جامعه دلیل طبیعی بودن آن است؛ سلطه ارباب بر بنده به همان‌گونه طبیعی است که حکومت روان بر تن و عقل بر هوس (همان، ص ۱۴). طبیعت «بدن‌های بندگان را برای گذاردن وظایف پست زندگی، نیرومند ساخته، اما بدن‌های آزادگان را اگرچه برای این‌گونه پیشه‌ها ناتوان گردانیده، در عوض شایسته زندگی اجتماعی آفریده است» (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۱۵) زنان نیز چون فرودستی طبیعی دارند، مردان بر آنان حاکم‌اند (ارسطو، ۱۳۹۰، ص ۴۵). «بردگان قوه تأمل ندارند، زنان واجد این قوه‌اند، اما فاقد مرجعیت‌اند، کودکان از این قوه برخوردار است اما در آنان نارسیده است» (همان، ص ۴۶) و وجه مشترک همه آنان در عدم مشارکت سیاسی است؛ براین‌اساس کسانی که در سیاست مشارکت نمی‌کنند، شهروند نیستند؛ چون قرار نیست تمام کسانی که شهر به آنها نیاز دارد، همه شهروند باشند (همان، ص ۱۴۶). شهروندی که چنین فضیلتی نداشته باشد باید از شهروندی محروم گردد (راس، ۱۳۷۷، ص ۳۸۵).

ارسطو براساس چنین الگویی از نظام طبیعت، بهترین نوع حکومت را آن می‌داند که در رأس آن افراد بافضیلت باشند (همان، ص ۲۱۴) و کارویژه فلسفه سیاسی او هم شناخت بهترین حکومت و حاکمان و بهترین شهروندان است.

خداپنداری طبیعت و نگاه شرک‌آلود به آن سبب شد تا *فارابی* برای اصلاح نگره پارادایمیک طبیعت و تنقیح و تفهیم و انتقال آرام فلسفه سیاسی یونان به جهان اسلام، با چند روش اقدام نماید:

### الف) پیوند نظام طبیعت با خداوند

او با اذعان به جایگاه نظام طبیعت و قانونمندی‌های تکوینی در آن و طبع مدنی انسان‌ها، مرز خود را در غایت دین و فلسفه با طبیعت‌گرایان جدا می‌کند. آنجا که غایت معرفت را خدای متعال معرفی می‌کند. «لغایة التی یقصد الیهما فی تعلم الفلسفة فهی معرفة الخالق تعالی» (فارابی، ۱۳۲۵ ق - الف، ص ۶۲) و در همان راستا میدانشناسی غایی دین را عین سعادت بشر تعریف می‌کند: «دین، مقدمات و مبادی نهایی موجودات و معرفت به مبدأ اول و سبب نخست همه موجودات را، که همان سعادت قصوی است، ارائه می‌دهد» (فارابی، ۱۴۰۳ ق، ص ۹۰).

و در ادامه با تبیین آرا و انظار اهل مدینه فاضله، نظام طبیعت را ما بین مبدأ و منتهی قرار می‌دهد تا نشان دهد طبیعت از دو سو وابسته مطلق به خداوند است: «والآراء التی ینبغی ان یشرکوا فیها هی ثلاثة اشیاء فی المبدأ و فی المنتهی و فیما بینهما و... المنتهی هو السعادة» (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۷۰-۷۱). سپس مصداق مبدأ را مشخص می‌کند «اتفاق الرأی فی المبدأ هو اتفاق آرائهم فی الله» (همان، ص ۷۰)؛ یعنی اشتراک نظر در مبدأ، توافق نظر آنها در مورد خداوند است. *فارابی* آن آرای مشترک را در آرای پنج‌گانه مربوط به: «خداوند تعالی»، «موجودات روحانی»، «انسان‌های نیکو و پیشوایان مردم»، «چگونگی آغاز عالم و اجزا و مراتب آن»، «تکوین انسان» بیان می‌کند و می‌گوید: «فهذا هو المبدأ» (همان)؛ اینها همان مبدأ هستند. او از طریق پیوند زدن طبیعت و نظام آفرینش با مبدأ الهی، اختلاف دیدگاه خویش را با سه منظر *مثنی افلاطون*، *حلولی ارسطو* و *حیات‌باوران*، ظاهر می‌کند و در حقیقت نشان می‌دهد که طبیعت به عنوان موجودی منحاز و مستقل که خود احکامی داشته باشد، قابل اثبات نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۹۸).

### ب) نقد قوانین طبیعت

*فارابی* اعتقاد به حاکمیت طبیعت را از ویژگی‌های جوامع غیرفاضله می‌داند. او با توصیف قوانین طبیعت مستقل و منحاز از وحی و فطرت، آن را به قانون جنگل تشبیه می‌کند که تلقی پارادایمیک آن، به معنای تلاش ارادی انسان‌ها برای انطباق بر قانون طبیعی است: «ان هذه الحال طبيعة الموجودات و هذه فطرتها و التی تفعّلها الاجسام طبعیة بطباعتها هی التی ینبغی ان تفعّلها الحيوانات المختارة باختياراتها وارادتها و المروية برویتها» (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۱۵۳)؛ یعنی اینها جزء طبیعت و فطرت موجودات است و آنچه را اجسام طبیعی به طبیعت انجام می‌دهند، انسان‌های مختار، با اختیار و اراده خود عمل کنند و حیوانات اندیشمند به اراده و اندیشه خود انجام دهند نتیجه قهری چنین رویه‌ای آن است که افراد مدینه، همانند حیوانات در جنگل، همواره در پی غلبه یافتن بر یکدیگر هستند، نه مراتبی در قانون طبیعت هست و نه نظامی و نه تناسب و اهلیتی که به واسطه آن، امتیاز انسانی محسوب شود. در چنین شرایطی هر فردی از افراد انسانی، با تمام امکانات و خیراتی که دارد، چنین می‌خواهد که بر غیر

خودش، برای به دست آوردن همه خیراتی که او دارد، غلبه کند و او را مقهور خود گرداند و براین اساس انسانی که قاهرتر و غالب‌تر و زوردارتر است، سعادتمندتر است.

طبق قوانین طبیعت تضاد و غلبه‌جویی در سرشت همه موجودات هست و هر کدام درصدد نفی وجود دیگری است و بلکه هر موجودی، از آغاز موجودیت خویش، دارای قوای متعددی است که به مدد آنها حیات و بقای خویش را تأمین و تضمین می‌کند.

*فارابی* از قول برخی آرای جاهله نقل می‌کند که معتقدند: «انا نرى كثيراً من الحيوان يشب على كثير من باقيها فيلتمس افسادها و ابطالها من غيران ينتفع بشيء من ذلك نفعاً نظهر كأنه قد طبع على ان لا يكون موجود في العالم غيره او ان وجود كل مسواه ضار له» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۵۲)؛ یعنی ما بسیاری از حیوانات را دیده و مشاهده می‌کنیم که بر دیگر حیوانات دیگر حمله‌ور می‌شوند و از این راه، در پی نابودی آنها هستند، بدون اینکه از این وضع، سود و نفع آشکاری داشته باشند، بدان‌سان که گویا طبع آنها چنین آفریده شده است که در جهان وجود، موجودی دیگر بجز آنها نباید باشد و یا وجود موجودات دیگر، برایشان زیان‌آور است. در عین حال، اگر موجودی را مشاهده کند که ضد او نباشد و در مقام نابودی او بر نیاید، خواستار این است که آن را در راه منافع خود، برده خود گرداند و او را در استخدام بگیرد و قهراً هر نوع موجودی، در برابر دیگر موجودات، بدین وضع و حال آفریده شده است و با این وضعیت و خصوصیات، در طبیعت رها شده است تا به یکدیگر حمله‌ور شده، تعال و تهاجم کنند. پس هر موجودی که نسبت به دیگران قاهرتر و غالب‌تر باشد تلاش می‌کند یا دیگران را نابود کند؛ یا آنها را به استخدام و استعباد خویش درآورد.

*فارابی* با نقد فرانگاره طبیعت‌گرایی و قوانین طبیعی در همه اشکال مُثُلّی، حلولی و حیاتی، همه نظام طبیعت را مخلوق خداوند و تحت اراده تکوینی سبب اول و علت‌العلل معرفی می‌کند.

### ج) نقد معرفت طبیعی

*افلاطون* در توجیه معارف فطری، که از بدو تولد، بدون وساطت حواس در طفل وجود دارند، معتقد بود که اینها جزء مبادی غریزی نفس انسان هستند و انسان با تذکر، آنها را کشف می‌کند و به «معرفت تذکری» معتقد گردید. در مقابل او/ارسطو این نوع معرفت را به «مبادی اولیه» معرفت تفسیر نمود که بدون استدلال و قیاس، انسان‌ها امور اولیه و بدیهی را ادراک می‌کنند. وی براساس همان انگاره طبیعت‌گرایی این مبادی را به حواس طبیعی حیوانات تشبیه کرد (مهاجرنیا، ۱۳۸۶، ص ۱۲۶-۱۲۷).

*فارابی* ضمن نقد تشبیه معرفت فطری به حواس طبیعی حیوانات به منشأ خارجی برای این مبادی معتقد شد. این منشأ عبارت از عقل فعال است که فیض الهی را به انسان‌ها می‌رساند. معلم ثانی برخلاف معلم اول، معتقد است که این مبادی، که همه مردم در آن مشترک‌اند، به وسیله عقل فعال در عقل انسانی به وجود می‌آید.

هرگاه در قوه ناطقه از طریق عقل فعال، چیزی که مانند نور نسبت به بینایی است، حاصل شود، در این هنگام، از صور محسوساتی که در قوه متخیله محفوظ‌اند، معقولاتی در قوه ناطقه ایجاد می‌شود و این معقولات، همان

معقولات اول و بدیهی هستند که مشترک بین همه مردم می‌باشند؛ مانند اینکه کل از جزء بزرگ‌تر است و مقادیر مساوی از یک چیز، مساوی هستند (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۰۳).

فارابی با نقد مبانی این رویکرد معتقد است گستره «معارف فطری» هرگز نیل به کمال و سعادت را برای انسان فطری و طبیعی نمی‌کند، وصول به این فضائل، تنها به واسطه افعال ارادی میسر است (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۰۵-۱۰۶).

#### د) نقد عدالت طبیعی

در آرای غیرفاضله، عدالت متفرع بر قانون طبیعی است. «فما فی الطبع هو العدل» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۵۷)؛ یعنی آنچه در طبع و طبیعت موجودات است، همان عدل است و چون در طبع همه موجودات، به مقتضای قانون تنازع بقا، خودخواهی و خودبینی و جلب منافع و دفع مضار و نفی هر موجود دیگری هست و این طبیعت، در سرشت همه انسان‌ها وجود دارد، پس عدالت عبارت از این است که هر انسانی طبعاً خودخواه و درصدد نابودی و مغلوب کردن دیگران است تا بقای خویش را تضمین کند.

بنابراین عدل عبارت از تعالّب است که هر طایفه و هر فردی، هرآنچه پیش آید، مقهور و مغلوب خود گرداند. گاهی برای بقای خویش، به ناچار انسان‌های مغلوب را از بین می‌برد تا به او ضرری نرسانند و گاهی برای کرامت و شهرت خویش آنها را خوار و برده خود می‌گرداند و در جهت وصول به خیراتی که برای آنها غلبه یافته است و حفظ و ادامه آنها، او را به خدمت می‌گیرد و برده خود می‌کند و در نتیجه، «فاستعباد القاهر للمقهور هو ایضا من العدل و ان یفعل المقهور ما هو الانفع للقاهر هو ایضاً عدل فیهذه کلها هو العدل الطبیعی و هی الفضیلة و هذه الافعال هی الافعال الفاضله» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۵۷-۱۵۸)؛ یعنی پس برده گرفتن انسان‌های مقهور و مغلوب نیز عدالت است و اینکه مغلوب باید در جهت منافع قاهر، آنچه سودمندتر است، انجام دهد، نیز عین عدل است. پس همه این امور، عدل طبیعی است و فضیلت عبارت از این چیزهاست و افعال فاضله این‌گونه افعال‌اند.

فارابی در رد ابتدای عدالت بر طبیعت به معنای پذیرش آنچه سرشت موجودات اقتضا می‌کند، معتقد است که چنین نگاهی سرانجام به خودخواهی و خودنمایی انسان منجر می‌شود و نمی‌تواند در مدینه فاضله مقبول باشد. عدالت بایستی بر فضیلت مبتنی باشد نه بر قانون طبیعی (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۷۴).

#### ه) تفسیر صحیح از طبیعت مدنی انسان

فارابی، ایده مدنی باطبع بودن انسان را از چهار منظر فرضی بررسی می‌کند:

۱. ایده ضرورت و اضطرار به اجتماع با نفی طبیعت مدنی انسان؛
۲. مدنی بودن طبیعی انسان مقتضای غریزه حیوانی؛
۳. مدنی بودن طبیعی انسان، اقتضای تمایلات درونی و انس طبیعی انسان به هم‌نوعان؛
۴. مدنی بودن طبیعی انسان مقتضای عقل، شعور فطری و اراده انسان.



او با نقد دیدگاه مخالفان مدنی بالطبع بودن انسان می‌گوید: «برخی از آرای ناصحیح را اعتقاد بر این است که نظام موجودات، بر ارتباط و همکاری و محبت بنا نشده است و اصولاً فطرت و طبع انسان‌ها، اجتماعی نیست، بلکه وجود انسان‌ها بر فردگرایی و قهر و غلبه بنا گردیده است. لذا اگر اجتماعی هم ایجاد شود، در آن، قانون جنگل حاکم خواهد بود. هر کس در پی غلبه و بهره‌کشی از دیگری است» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۵۱).

لازمه نپذیرفتن طبیعت مدنی، تن دادن به «فردگرایی افراطی» است که به تعبیر *فارابی* «هذا هو الداء (الرأی) السبعی من آراء الانسانیه» (همان، ص ۱۵۳) این بیماری درندگی است که در آرای بنی نوع انسان، سبب گرایش به قانون «استخدام و استعباد ظالمانه» و پذیرش «غریزه منفعت‌طلبی» است (همان، ص ۱۵۳-۱۵۱).

*فارابی* با رد این دیدگاه‌ها، معتقد است که همه آنها آرای جاهله و فاسده هستند (همان، ص ۱۵۱) او با عبور از انگاره طبیعت‌گرایی، انسان را افضل موجودات در نظام هستی می‌داند (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۶۶) که باید بتواند به افضل مراتب کمال و سعادت نایل شود (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۴۵) و چون انسان دارای دو نوع حیات مادی و معنوی است حیات مادی او، «لایتم لها الضروری من امورها... الیاجتماع جماعات» (همان، ص ۶۹) جز در اجتماع تأمین نمی‌شود و حیات معنوی او هم «لا یبلغ الا فضل من احوالها الا بجماع اشخاصه بعضها مع بعض»؛ یعنی وصول به سعادت و برترین حالات روحانی هم جز در سایه اجتماع میسر نیست. باید با اراده خویش از مبادی طبیعی به کمال برسد «ان الانسان انما یصیر الی الکمال... اذا سعی عن هذه المبادی نحو بلوغ هذا الکمال و لیس یکنه ان یسعی نحوه الا باستعمال اشياء کثیره من الموجودات الطبیعیه» (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۶۱).

آدمی برای رسیدن به همه کمالات مادی و معنوی، به‌تنهایی و بدون کمک دیگران نمی‌تواند نائل شود «لیس یکن ان یبلغها وحده بانفراده دون معاونه ناس کثیرین له». بنابراین از نظر *فارابی* ضرورت اجتماع، فطری و طبیعی است که با اراده و عقلانیت قابل تحقق است (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۵۳).

## ۱-۲. بنیادپردازی اسلامی برای فلسفه سیاسی

ارزیابی آثار *فارابی* بیانگر آن است که فلسفه سیاسی و حکمت عملی او بر حکمت نظری که ریشه در هستی‌شناختی توحیدی و انسان‌شناسی اسلامی دارد، استوار است. در رساله «السیاسة» تصریح می‌کند «ان اول ما ینبغی ان یتبدء به المرء هو ان یعلم ان لهذا العالم واجزائه صانعا» (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱)؛ سرآغاز ورود به سیاست آن است که بدانیم برای جهان هستی و اجزای آن خالق هست.

از این منظر آثار او به سه دسته تقسیم می‌شوند: آثاری که ابتدا فلسفه نظری و سپس فلسفه عملی در کنار هم بیان شده است؛ نظیر *آراء اهل المدینة الفاضله، السیاسة المدینه، تحصیل السعادة و التنبیه علی سبیل السعادة*. دسته دوم، آثاری که تنها فلسفه سیاسی طرح شده و اصول و مبانی، مفروض گرفته شده است، نظیر *احصاء العلوم* و دسته سوم آثاری که ابتدا حکمت عملی، آمده است و بعد به مبانی نظری آنها اشاره شده است؛ نظیر *فصول*

**منتزعه و المله؛** او پایان **فصول منتزعه**، فصلی با عنوان «فی منافع الجزء النظری فی الفلسفه» آورده است و در آن می‌گوید: جزء نظری فلسفه را از جهت معرفت به فضائل و شناخت مراتب وجود، برای جزء عملی، ضروری است. در ادامه تصریح می‌کند: «و يعرف کیف تکون الفضائل النظری و الفضائل الفکری سبباً و مبدأ لکون الفضایل العملیه» (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۹۶)؛ باید دانست که چگونه فضایل نظری و فکری، سبب و مبدأ فضایل عملی می‌شوند. او این ایده را در کتاب **آراء اهل المدینه الفاضله** که به شهادت شرح‌حال‌نویسان، آخرین اثر سیاسی اوست، اجرا نمود، از نه بخش کتاب پنج بخش آن را به مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی اختصاص داد.

در **السیاسة المدنیة** نیز قبل از ورود به مباحث سیاسی، فلسفه نظری خود را در بیان مبادی شش‌گانه موجودات بیان کرده است و در هر دو اثر، با تبیین مبادی، از ماده و هیولی به انسان صعود می‌کند و از سبب اول به عقل فعال نزول می‌کند. در هر دو اثر سیاسی، طرح «حکمت نظری» به‌مثابه بنیاد فلسفه مدنی بیان شده است، شأن چنین مبانی‌ای آن است که مشترک میان همه شهروندان مدینه فاضله باشد و در درون پارادایم اسلامی قرار داشته باشد. «اتفاق الرأی فی المبدء هو اتفاق آرائهم فی الله و فی الروحانیون و فی الابرار» (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۷۰)؛ بنیادها و آرای مشترک بر مدار توحید، مجردات، رسالت و امامت، معاد و تکوین انسان است و از موارد فوق با عنوان مبدأشناسی یاد می‌کند «فهذا هو المبدأ» (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۷۰). در «المله» مجموعه آرای اهل مدینه فاضله را در چارچوب فلسفه دین به دو بخش آرای نظری و آرای ارادی تقسیم می‌کند. آرای نظری، همین مبانی نظری است که در **فصول منتزعه** و **آراء اهل المدینه الفاضله** بیان شده است و آرای ارادی (در حکمت عملی) را به چهار قسم تقسیم می‌کند:

۱. آرای ارادی که به مدد آنها انبیا و پادشاهان فاضل و امامان هدایت و حقیقت، که در گذشته بوده‌اند، توصیف می‌شود و سرنوشت آنها و پیروانش آن را از مدینه‌ها و ملت‌های مختلف بیان می‌کند؛
۲. آرای که به مدد آنها پادشاهان فرومایه به رؤسای تبهکار سلطه‌گر از اهل جاهلیت و پیشوایان گمراهی، که در گذشته بوده‌اند، توصیف می‌شود و سرنوشت آنها پیروانشان از مدینه‌ها و امت‌های مختلف بیان می‌شود؛
۳. آرای ارادی که به توصیف فرمانروایان فاضل و پیشوایان نیکو و حقیقت در زمان حاضر می‌پردازد؛
۴. آرای ارادی که در آن رؤسای تبهکار و پیشوایان گمراهی، در زمان حاضر توصیف می‌شود (فارابی، ۱۹۶۷، ص ۴۴-۴۵).

حکیم **ابونصر فارابی** با پذیرش مبنای دوگانه تقسیم جهان به دو بخش مافوق قمر و مادون قمر، بر پایه هیئت بطلمیوسی و تلقی رایج، زمین را در وسط عالم ثابت می‌بیند که هشت فلک برگرد آن می‌چرخد. او در فرآنگاره اسلامی، محرک اول، در عالم مافوق قمر را خداوند و عقل اول و وجود نخست نامید و عقول دهگانه‌ای را مطرح کرد، که هریک مدبر فلکی است و عقل دهم، که به «عقل فعال» مشهور است، مطابق با آموزه‌های اسلامی، جبرئیل و روح‌القدس است که به واسطه فیض‌رسانی از جانب عقل اول از جهتی سبب وجود نفوس ارضی و از

جهت دیگر، به واسطه افلاک سبب وجود ارکان اربعه است (فارابی، ۱۹۶۶، ص ۹) در *السیاسة المدنية* مراتب عالم وجود را به شش مرتبه تقسیم می‌کند که سه مرتبه «سبب اول»، «اسباب ثوانی» و «عقل فعال» در مافوق قمر قرار دارد و سه مرتبه نفس، صورت و ماده در مادون قمر قرار دارند (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۳۱). بنابراین همه موجودات مجرد و مفارق مافوق قمر، و موجودات متکثر و جسمانی ما تحت قمر، از مبدأ نخست، که «سبب اول» است، صادر شده‌اند و سبب اول وجودی است که «بعقل ذاته التي هي المبدأ لنظام الخیر فی الوجود الذی ینبغی ان یکون علیه فیکون هذا التعقل علة للوجود بحسب ما یعقله» (فارابی، ۱۳۳۹ق، ص ۴)؛ یعنی (خداوند) از آن جهت که ذاتش را، که مبدأ نظام خیر در عالم وجود است، تعقل می‌کند، پس آن تعقل، علت ایجاد عالم وجود است به حسب آنچه تعقل کرده است. و سبب اول، همان واحد است و از واحد جز واحد صادر نمی‌شود. پس اگر از واحد، دو شیء مختلف الحقیقه صادر شود، حقیقت واحد صرف نیست (فارابی، ۱۳۲۵ق - ب، ص ۵).

نظام آفرینش از کامل‌ترین مرتبه وجود شروع می‌شود و به مرتبه‌ای ختم می‌شود که بعد از آن، مرتبه لامکان وجود است. در فصل دهم *آراء اهل المدينة الفاضلة* در باب کیفیت صدور کثرات از منشأ اسباب ثوانی چنین بیان می‌کند:

مبدأ سلسله مراتب وجودی مافوق قمر از موجود اول یعنی خداوند آغاز می‌شود و در یک قوس نزولی تا به موجود دهم یعنی عقل در سطح قمر به انتها می‌رسد. عقل فعال که دائماً سبب اول را تعقل می‌کند و به طور مداوم، موجودات مادون قمر را هم تعقل می‌نماید، واهب صور است و به واسطه تعقل اول، نفوس ناطقه از او صادر می‌شود و به واسطه تعقل مادون اول، نفوس فلکی صادر می‌گردد (فارابی، ۱۳۲۵ق - ب، ص ۷).

از این منظر عقل فعال، مدیر جهان مادون قمر است، نقش او بالفعل‌کننده همه «معقول‌های بالقوه» در ساحت انسانی است (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۹۲).

او به موازات قوس نزولی معتقد به یک قوس صعودی است که از نقطه بسیط «هیولا» به جوهر مرکب حرکت می‌کند: «آخرالهیات و اخسها ولولا قبوله للصورة لکان معدوماً بالفعل و هو کان معدوماً بالقوة قبل الصورة فصارجوهرأ» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۷۷-۷۹)؛ هیولا آخرین و پایین‌ترین حقیقت و هویت وجودی مادون قمر است که اگر صورت به خود نگیرد، بالفعل معدوم می‌شود؛ زیرا معدوم بالقوه است و با قبول صورت، جوهر می‌گردد. در عالم ماده با پذیرش حرارت، برودت، بیوست و رطوبت، به «اسطقسات» یعنی عناصر اربعه آتش، هوا، آب و زمین تبدیل می‌شود و منشأ تولید اصناف و اقسام ترکیبات در اجسام طبیعی و صناعی هستند: «تولد صنوف الموالید و التراکیب» (فارابی، ۱۹۶۷، ص ۱۰۷). *فارابی* با استفاده از آیه ۲۹ سوره «حجر» و آیه ۷۲ سوره «ص» و آیه ۹ سوره «سجده»، در قوس صعودی، از مبدأ هیولا، اسطقسات، مدنیات، نباتات، حیوانات به مرتبه انسان می‌رسد، که وجودش ترکیبی از عناصر چهارگانه و «روح الهی» است (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۸۰-۸۶).

استفاده‌ای که *فارابی* از این مبانی نظری و مراتب وجود مافوق قمر و مادون قمر در ترسیم فلسفه سیاسی خود می‌کند، آن است که در سلسله مراتب وجود مافوق قمر که در سیر نزولی حرکت موجودات مفارق، از کمال به نقص

است. از خداوند شروع می‌شود و به عقل دهم، یعنی عقل فعال ختم می‌شود و در سلسله‌مراتب صعودی عالم مادون قمر که حرکت از نقص به کمال است از هیولا شروع می‌شود و در رتبه انسانی از عقل بالقوه به عقل بالفعل، عقل بالملکه، عقل منفعل و عقل مستفاد در جایگاه انسان کامل می‌رسد. در میانه این دو قوس *فارابی* به یک نقطه تلاقی با نام «برزخ» می‌رسد که در یک طرف آن، عقل فعال و در طرف دیگرش انسان کامل نمایندگی می‌کند. به نظر نگارنده، مرکز ثقل و «قطب الرحای» فلسفه سیاسی اسلامی *فارابی*، در همین برزخ شکل می‌گیرد. بدون شناخت آن، هر گونه تلاش در فهم اسلامیت این فلسفه سیاسی بی‌ثمر است. معلم ثانی مدینه فاضله خود را به رهبری رئیس اول، و انسان کامل خود را در قالب فیلسوف و نبی، در همین نقطه برزخ به دریافت فیوضات عقل فعال در قوه ناطقه و قوه متخیله‌اش به میدان تدبیر و سیاست می‌آورد؛ آنجا که می‌گوید: «بِیْفِیضَةِ الْعَقْلِ الْفَعَالِ الِیْ عَقْلِهِ الْمَنْفَعْلِ بِنُطُوقِ الْعَقْلِ الْمُسْتَفَادِ ثُمَّ الِیْ قُوَّةِ الْمُتَخَيَّلِ فِیْکُونُ بِمَا یَفِیضُ مِنْهُ الِیْ عَقْلِ الْمَنْفَعْلِ حَکِیْمًا فِیلسُوفًا وَ مُتَعَلِّقًا عَلَی التَّمَامِ وَ بِمَا یَفِیضُ مِنْهُ الِیْ قُوَّةِ الْمُتَخَيَّلِ نَبِیًّا مُنْذِرًا» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۲۵). هرآنچه از ناحیه خدای متعال به عقل فعال افزوده می‌شود، از ناحیه عقل فعال به واسطه عقل مستفاد، به عقل منفعل او افزوده می‌شود و سپس از آن به قوه متخیله او افزوده می‌گردد. پس به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افزوده می‌شود، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل است و به واسطه فیوضاتی که از او به قوه متخیله‌اش افزوده می‌شود، نبی و منذر است. او معتقد است این انسان در کامل‌ترین مراتب انسانیت و در عالی‌ترین درجات سعادت است؛ زیرا نفس او متحد با عقل فعال شده است و «فَهَذَا اَوَّلُ شُرَاطِئِ الرَّئِیْسِ» (همان) این مرتبه نخستین شرط رئیس مدینه فاضله است (مهاجرنیا، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵).

### ۱-۳. غایت‌پردازی توحیدی برای فلسفه سیاسی

از ویژگی‌های فلسفه سیاسی کلاسیک برخوردار آن از جهت‌گیری‌های غائی است که این خصیصه برای *فارابی*، زمینه مناسبی شد تا با گسترش ابعاد غائی در عرصه ارزش‌های توحیدی و قرآنی، تمایز برجسته‌ای با فلسفه سیاسی یونانی ایجاد کند. مقارنه‌سازی آرای فاضله و جهت‌گیری‌های توحیدی در فلسفه اسلامی نسبت به فلسفه رواقی، مشائی و نوافلاطونی، نشان از تفاوت زیاد و ناهمسانی بسیار دارد (فلاطوری، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۰۱). علم مدنی *فارابی*، علاوه بر استفاده از روش عمودی در قالب دو قوس نزولی و صعودی پیش‌گفته، در میناسازی فلسفه اسلامی، از روش طولی بدایت و نهایت در جهت‌گیری غائی هم بهره می‌گیرد تا فلسفه سیاسی را در تراز آرمان‌های الهی استوار سازد. در «فصول المدنی» آرای فاضله در سه ساحت طولی وارد شده است: «لَأَرَأَیْتَ الَّتِی یَنْبَغِیْ اِنْ یَشْتَرِکُوا فِیْهَا هِیْ ثَلَاثَةُ اَشْیَاءَ فِی الْمَبْدَآءِ وَ فِی الْمُنْتَهَیْ وَ فِیْمَا بَیْنَهُمَا» (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۷۰-۷۱).

وی در رساله *المله* می‌گوید: «علم مدنی در اولین کارویژه خود، از سعادت بحث و فحص می‌کند و آن را به دو بخش، سعادت حقیقی و سعادت ظنی، تقسیم می‌کند» (فارابی، ۱۹۶۷، ص ۴۳-۵۴). کارکرد علم مدنی با دو اصطلاح «فحص السعادة» و «تعریف السعادة» بیان شده است؛ تا در گام نخست درباره سعادت تحقیق کند و سپس با شناسایی آن، گونه‌های «سعادت حقیقی» و «سعادت‌پنداری» را معرفی نماید.

فارابی با الهام از آیه «هو الاول والاخر والظاهر والباطن» (حدید: ۳) خداوند را اول و آخر و ظاهر و باطن همه چیز می‌داند تا نشان بدهد سعادت حقیقی در پیوند با غایت توحیدی است. و با تمسک به آیه ۴۳ سوره «نجم»، «وان الی ربک المتهدی» خدا را غایت و منتهای همه چیز می‌داند (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۴۶). همه دستگاه فکری، فلسفی و اعتقادی فارابی بر غایات فاضله استوار شده و به‌ویژه، در بخش سیاسیات و فلسفه سیاسی، هم در ابعاد نظری و هم در ابعاد عملی، غایت تمام موضوعات و مسائل را نیل به کمال و سعادت می‌داند (فارابی، ۱۴۰۳، ص ۸۱؛ همو، ۱۹۷۱، ص ۱۰۰؛ همو، ۱۹۹۱، ص ۱۱۷).

جهت‌گیری هدفمند به سوی کمال مطلق و ذات مقدس الهی (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۴۶) فلسفه سیاسی فارابی را در سطح معرفت خداوند قرار داده است و او بر این مهم تأکید می‌کند: «الغایة التي یقصد الیها فی تعلم الفلسفة فهی معرفة الخالق تعالی» (فارابی، ۱۳۲۵ق - الف، ص ۶۲)؛ یعنی غایت مقصود، در یادگیری فلسفه، شناخت خالق هستی است و با غایت دین هم همسو است: «دین، مقدمات و مبادی نهایی موجودات و معرفت به مبدأ اول و سبب نخست همه موجودات را، که همان سعادت قصوی است، ارائه می‌دهد» (فارابی، ۱۴۰۳، ص ۹۰). این غایت‌انگاری در همه منظومه فکری، به‌ویژه در بخش «سیاسیات»، از شکل‌گیری اجتماعات تا استقرار نظام سیاسی، همه جا دیده می‌شود. درباره نظام سیاسی مدینه می‌گوید: «فالخیر الافضل والکمال الاقصی انما ینال اولاً بالمدينة» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۱۸)؛ یعنی خیر برتر و کمال نهایی، ابتدا در مدینه به دست می‌آید.

از آنچه گذشت این حقیقت آشکار شد که فارابی، از سه طریق پارادایم‌پردازی، میناسازی و غایت‌پردازی، فلسفه سیاسی را در راستای فرانگاره توحیدی و اسلامی قرار داد و زمینه را برای طرح مسائل زیست‌بوم اسلامی فراهم آورد.

## ۲. حکومت رئیس اول

فارابی بعد از بازسازی پارادایم فطرت‌گرایی برای فلسفه سیاسی و تلاش در میناسازی و غایت‌پردازی، به ترسیم الگوهای رفتاری در قالب مدینه فاضله اسلامی می‌پردازد. او با تشبیه اجتماع مدنی و مدینه فاضله به ارگانسیم موجود زنده، آن را کلیتی به هم پیوسته و منسجم می‌داند که هر جزئی یا جزء دیگر، در پیوند است و همه اجزا نیز با کلیت خود مرتبط هستند: «کل جملة کانت اجزؤها مؤتلفة متظمة مرتبطة بالطبع» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۹۶۴، ص ۸۴؛ همو، ۱۹۷۱، ص ۷۰-۷۱). در هویت جمعی مدینه ائتلاف و انتظام و ارتباط طبیعی وجود دارد و نوعی نظام سلسله‌مراتبی بر آن حاکم است (فارابی، بی‌تا، ص ۸۳). از این طریق فارابی به مقوله ریاست و امامت مدینه فاضله می‌رسد و می‌نویسد:

ریاست مدینه، مهم‌ترین جزء مدینه است که قبل از سایر اجزاء به وجود می‌آید و همانند قلب در بدن آدمی است که اگر عضوی از اعضای مدینه مختل بشود، به واسطه آن اختلال مرتفع می‌گردد (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۲۰) رئیس مدینه سبب تکوین مدینه و اجزای ارگانستی آن می‌گردد و از طریق اشتراک در مبدأ، غایت و اشتراک در مابین مبدأ و غایت اجزا را تنظیم و نظام آنها را مرتب می‌گرداند «فبهذا یأتفون و یرتبطون» (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۷۰-۷۱).

بر پایه این تمهیدات، *فارابی* وارد مقوله حکومت و ریاست در جامعه اسلامی و مدینه فاضله می‌شود و به صورت واقع‌بینانه آن را حسب شرایط در پنج الگو رتبه‌بندی می‌کند: حکومت رئیس اول، حکومت رئیس مماثل، حکومت رئیس سنت، حکومت رؤسای سنت و حکومت رؤسای افاضل تقسیم می‌کند که البته ریاست هر کدام در سه سطح؛ «نظام سیاسی مدینه»، «نظام سیاسی امت» و «نظام سیاسی معموره» قابل تحقق است که در نتیجه صورت‌بندی گونه‌های حکومت را به پانزده الگوی جداگانه می‌رساند و در مقابل اینها، مضادات مدینه فاضله را هم مطرح می‌کند که تعداد آنها را در قالب هفتاد دو نوع حکومت غیرفاضله، بیان کرده است (مهاجرینا، ۱۳۸۶، ص ۲۱۲-۲۴۸).

## ۱-۲. مفهوم حکومت

*فارابی* فلسفه سیاسی خود را بعد از مبادی و مبانی از اجتماع آغاز می‌کند و از دو نوع اجتماع ناقص (اعم از اجتماع پیشامدینه یا غیرمدنی (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۶۹) یا اجتماع امیه (فارابی، ۱۹۶۷، ص ۵۳) و اجتماع کامل یا اجتماع مدنی نام می‌برد.

اولین سطح از اجتماع مدنی آن است که دارای انسجام و انتظام و کمال است و می‌تواند انسان را به خیر افضل و کمال قصوا برساند. «الخیر الافضل و الکمال الاقصى انما ینال اولاً بالمدينة لا باجتماع الذی هو انقص منها» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۱۸)؛ یعنی خیر برتر و کمال نهایی، همانا ابتدا به وسیله مدینه تحصیل می‌شود نه با اجتماعی که کمتر از آن است. در حقیقت، اجتماع مدنی او زمانی تحقق می‌یابد که از دولت و حکومت برخوردار باشد و در سه سطح «مدینه»، «امت»، «معموره» تحقق یابد براساس ایده تقابل ارزشی، هر کدام از این نظام‌ها را به «فاضله» و «غیرفاضله» تقسیم می‌شود (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۱۸).

## ۲-۲. تعریف حکومت فاضله نبوی

در فلسفه سیاسی *فارابی*، حکومت نبوی و سطوح آن از چهار منظر مختلف تعریف شده است.

۱. تعریف حکومت نبوی از منظر نوع ریاست و رهبری: این نوع حکومت، در همه سطوح مدینه فاضله، امت فاضله، معموره فاضله؛ حکومتی است که تحت رهبری و زعامت رئیس فاضل باشد: «المدينة المنقادة لهذه الریاسة والامة المنقادة لهذه الریاسة» (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۸۰) و «الامم المنقادة لهذه الریاسة» (فارابی، ۱۳۵۰ق، ص ۶۵)؛

۲. تعریف حکومت نبوی از منظر غایت: این نوع حکومت در همه سطوح مدینه فاضله، امت فاضله، معموره فاضله، حکومتی است که اهل آن برای رسیدن به «غایت سعادت»، با هم تعاون و همکاری دارند: «المدينة التي یقصد بالاجتماع فیها التعاون علی الاشیاء التي تنال بها السعادة الحقيقية» (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۴۵)؛

۳. تعریف حکومت نبوی از منظر سیاست فاضله: این نوع حکومت، در همه سطوح مدینه فاضله، امت فاضله، معموره فاضله، حکومتی است که پیرو سیاست فاضله می‌باشد «المدينة المنقادة لهذه السیاسة»، «الامة المنقادة لهذه السیاسة» و «الامم المنقادة لهذه السیاسة» (فارابی، ۱۹۶۷، ص ۵۵؛ همو، ۱۳۵۰ق، ص ۶۵)؛

۴. تعریف حکومت نبوی از منظر تعاون: این نوع حکومت، در همه سطوح مدینه فاضله، امت فاضله، معموره فاضله، حکومتی است که مقصود حقیقی از آن، «تعاون» بر اموری است که موجب حصول و وصول به «سعادت» آدمی است (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۱۸).

## ۲-۳. خاستگاه حکومت نبوی

فارابی معتقد است که خاستگاه تاریخی دولت‌ها به موازات حیات اجتماعی انسان‌ها، قابل تحلیل است. اما در مورد پایگاه و مشروعیت حکومت، رئیس اول ابتدا به مشروعیت حاکم توجه دارد. حاکم را با دو ویژگی استعداد فطری و طبیعی و ملکه ارادی، مستعد دریافت فیض الهی داند. «چنین انسانی اهل «طبایع فائقه» است، که با عقل فعال و فرشته و حیانی در ارتباط است، او یک «انسان الهی» (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۷۹) است که از راه تقویت قوه ناطقه و قوه متخیله، فیوضات الهی را دریافت می‌کند. از این نظر، شایسته عنوان «حکیم»، «نبی»، «واضع النوامیس»، «امام» و «ملک» است (فارابی، ۱۴۰۳ق، ص ۹۲-۹۴؛ همو، ۱۹۹۱، ص ۱۲۵) و مشروعیتش از ناحیه خداوند است. او از مشروعیت حاکم، به مشروعیت حکومت و حاکمیت او می‌رسد و می‌فرماید: «حکومت (مدینه فاضله) تا زمانی که حاکم حکیم دارد، مشروع است و هرگاه شرط حکمت از او زایل گردد، پایه اقتدار آن از بین می‌رود و در معرض زوال قرار می‌گیرد:

فمتی اتفق فی وقت ما ان لم تکن الحکمة جزء الریاسة بامر هذه المدينة لیس بملک و کانت المدينة الفاضلة بلاملک و کان رئیس القائم بامر هذه المدينة لیس بملک و کانت المدينة تعرض للهلاک فان لم یتفق ان یوجد حکیم تضاف الحکمة الیه لم تلبث المدينة بعد مدة ان تهلک (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۳۰)؛ هر گاه اتفاق افتد که حکمت از شرایط ریاست خارج شود و کسی بود که بجز حکمت، دیگر شرایط در او موجود باشد، در این هنگام، مدینه فاضله بدون پادشاه می‌ماند و رئیسی که قائم به امر این مدینه است، پادشاه نبود. و مدینه در معرض هلاکت و تباهی بود. و سرانجام، اگر حکیمی یافت نشود که به آن، حکمت بیفزاید، طولی نخواهد کشید که آن مدینه، تباه می‌شود و رو به زوال می‌رود.

او، با عنایت به نقش اساسی مردم در تحقق حکومت، خاستگاه آن را به دو رکن مشروعیت الهی و مقبولیت اجتماعی تقسیم می‌کند:

۱. مشروعیت الهی: حاکم و حکومت، با اتصاف به حکمت و اتصال به منبع فیضان الهی عقل فعال، حق حاکمیت برای آن از طرف خداوند، در مقام ثبوت، مشروع و ممضی است؛ اما با این مشروعیت نمی‌توان در «مقام اثبات»، اعمال حاکمیت کرد. بدون خواست و اراده مردم، نمی‌توان بر آنها حکومت کرد. بنابراین نه مشروعیت الهی سبب تحمیل حکومت بر مردم می‌شود و نه مردم نقشی در مشروعیت الهی حاکم، در مقام ثبوت دارد.

فارابی می‌گوید:

رئیس اول، از راه ماهیت و صنعتش که برخوردار از مشروعیت الهی است امام است، خواه مقبولیت اجتماعی داشته باشد یا نداشته باشد، خواه مردم از او اطاعت کنند یا نافرمانی، خواه افرادی او را در راه تحقق اهدافش

یاری دهند یا کسی یافت نشود. در هر صورت، «لا یزیل امامه الامام و لا فلسفة الفیلسوف ولا ملک الملک الا تكون له آلات یستعملها فی افعاله ولا ناس یستخدمهم فی بلوغ غرضه (فارابی، ۴۰۳ ق، ص ۹۷).

او منصب ریاست را به طبابت طبیب تشبیه کرده است که طبیب به واسطه مهارت و قدرت بر درمان بیماران ثبوتاً طبیب است، خواه بیماری به او امر مراجعه کند، یا مراجعه نکند، خواه ابزار طبابت در اختیار داشته باشد یا فاقد آن باشد. در هر صورت، «لیس یزیل طبه الا یكون له شیء من هذه»؛ یعنی با نداشتن آنها طبابتش از بین نمی‌رود. پس خاستگاه مشروعیت منصب حاکم و امام، ناشی از برخورداری از انتصاب الهی و با عدم وفاداری مردم مشکلی ایجاد نمی‌شود؛

۲. مقبولیت اجتماعی: حکومت در «مقام اثبات» و تحقق خارجی آن، نیاز به اسبابی دارد که بدون آنها حکومت، محقق نمی‌شود. *فارابی* برای این خاستگاه، هفت سبب را می‌شمارد:

- ۱-۲. اشتها به صناعت و تدبیر: حاکم سیاسی باید به تدبیر و سیاست و رهبری، مشهور باشد؛
- ۲-۲. قدرت بالفعل: یکی از اسباب تحقق حکومت، سلطه و حاکمیت بالفعل در جامعه است؛
- ۳-۳. امکانات قدرت: برای تشکیل حکومت لازم است حاکم از نظر امکانات، ميسوपालید باشد؛
- ۲-۴. پذیرش عمومی: ایجاد، تثبیت و بقای حکومت، نیاز به پذیرش شهروندان دارد؛
- ۲-۵. اطاعت شهروندان: در ایجاد و ادامه حکومت، اطاعت مردم از او امر حکومتی لازم است؛
- ۲-۶. اکرام و احترام: تکریم و احترام حکومت، توسط شهروندان، یکی از اسباب تحقق آن است؛
- ۲-۷. قدرت مالی: تحقق حکومت، نیازمند برخورداری از توان مالی و اقتصادی است.

*فارابی* تصریح می‌کند که موارد مذکور، جزء «اسباب» حکومت هستند نه «شرایط» آن: «لیس شیء من هذه، من شرائط الملک ولكن هی اسباب» (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۵۰). اگر این موارد، جزء شرایط ثبوت حکومت باشند، حکومت مطلوب *فارابی*، به غیرفاضله مبدل خواهد شد. در نتیجه اگر عموم مردم با حکومت برخوردار از مشروعیت الهی، مخالفت کنند، اسباب تحقق آن را، که مقبولیت اجتماعی است، از آن سلب می‌کنند.

## ۲-۴. ویژگی‌های حکومت رئیس اول

«ریاست اولی» بالاترین حکومت فاضله است که به لحاظ فلسفه سیاسی در هر سه سطح: «حکومت مدینه»، «حکومت امت» و «حکومت معموره» قابل تحقق است. در رأس این حکومت، نوعی از رهبری قرار دارد که از حاکمیت برتر (فارابی، ۱۴۰۳ ق، ص ۹۲-۹۳) برخوردار است و مصداق عناوینی چون «ملک مطلق»، «فیلسوف»، «امام»، «واضع نوامیس» و «رئیس اول» است (همان، ص ۹۳). چنین رئیسی، انسانی استثنایی است که با عوالم بالا در ارتباط است و از دو امر فطری و طبیعی و ملکات و هیئات ارادی بهره گرفته، مراحل کمال را پیموده و کامل شده است و به مرتبه عقل مستفاد رسیده است، قوه متخیله‌اش به نهایت کمال خود نایل آمده، مورد عنایت الهی قرار گرفته و مستعد دریافت فیوضات وحیانی از طریق «عقل فعال» است:



وكان هذا الانسان هو الذى يوحى اليه فيكون الله عزوجل يوحى اليه بتوسط العقل الفعال فيكون ما يفيض من الله تبارك و تعالى الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم الى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض الى عقله المنفعل حكيماً و فيلسوفاً و متعلقاً على التمام و بما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبياً منذراً (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۲۵)؛ چنین انسانی از آن نظر که فیوضات را از طریق عقل فعال به واسطه عقل مستفاد و عقل منفعل دریافت می‌کند، حکیم و فیلسوف و خردمند و متعلق کامل نامیده می‌شود و از آن نظر که فیوضات عقل فعال به قوه متخيله او افاضه می‌شود دارای مقام «نبوت» و انذار است.

فارابی برای رئیس اول، خصال و شرایطی را قائل است و در *فصول متتبعه* شش شرط «حکمت»، «تعقل تام»، «جودۀ اقتناع»، «جودۀ تخیل»، «قدرت بر جهاد» و «سلامت بدنی» را برای او بیان می‌کند (فارابی، ۱۹۷۱، ص ۶۶). در *سیاسة المدنیة* (فارابی، ۱۹۶۴، ص ۷۹) و *آراء اهل المدینة الفاضله* (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۲۶) همین شرایط، با تغییراتی بیان شده است. معلم ثانی پس از ذکر این شرایط، برای رئیس اول، قائل به ویژگی‌ها و اوصافی به شرح ذیل است:

۱. تام الاعضاء باشد و قوه‌های او در انجام کارها توانمند باشد؛
۲. خوش فهم و سریع‌الانتقال باشد؛
۳. خوش حافظه باشد و آنچه می‌فهمد و می‌بیند و می‌شنود و درک می‌کند، به در حافظه بسپارد؛
۴. هوشمند، با فطانت و قادر به فهم و تحلیل و تعلیل صحیح باشد؛
۵. خوش‌بیان باشد و زبانش از گویایی لازم برخوردار باشد؛
۶. دوست‌دار تعلیم و تعلم باشد؛
۷. در خوردن و نوشیدن و منکوحات حریص نباشد و از لهو و لعب، به‌دور باشد؛
۸. دارای عزت نفس و دوست‌دار کرامت باشد؛
۹. دوست‌دار راستی و راست‌گویان و دشمن دروغ و دروغ‌گویی باشد؛
۱۰. بی‌اعتنا به درهم و دینار و متاع دنیا باشد؛
۱۱. دوست‌دار عدالت و دشمن ظلم و جور باشد؛
۱۲. شجاع و مصمم و از اراده قوی برخوردار باشد؛
۱۳. بر نوامیس و عادات مطابق با فطرتش تربیت شده باشد؛
۱۴. به آیین خویش صحیح‌الاعتقاد باشد؛
۱۵. التزام عملی به آیین داشته و اعمال و رفتارش منطبق بر آن باشد؛
۱۶. به ارزش‌ها و فضایل مشهور پایبند باشد (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۹۵).

معلم ثانی این شرایط را در ثبوت رئیس اول و ویژگی‌ها را در مقام اثبات و تحقق خارجی آن ضروری می‌داند. از نظر او شرایط شش‌گانه، اکتسابی‌اند، ولی ویژگی‌های شانزده‌گانه طبیعی‌اند. لذا رئیس اول، کسی است که «فضایل

نظری» را تحصیل کرده و با قوت «فضایل فکری»، «فضایل خلقی» و «فضایل عملی»، از راه برهان و افتناع می‌خواهد خواص و عوام را به سوی سعادت هدایت کند. *فارابی* شرایط ثبوت در رئیس اول را، همانند شرایط ثبوت طبابت برای طبیب می‌داند که با اتصاف به فن طبابت و قدرت بر درمان بیماران، عنوان «طبیب» را ثبوتاً احراز می‌کند، خواه بیمار به او مراجعه کند یا مراجعه نکند. اینها در ماهیت طبابتش در مقام ثبوت تأثیر ندارند. ماهیت کار رئیس اول حکومت *فارابی* نیز چنین است: «المَلِکِ او الإمام هو بماهیته و بصناعته مَلِک و امام سواء وُجِد من یقبلُ منه او لم یُوجِد، أُطیع اولم یطیع، وجد قوماً یعاونونه علی غرضه او لم یجد» (*فارابی*، ۱۴۰۳ق، ص ۹۷)؛ یعنی رئیس اول و امام، به واسطه ماهیت و صناعتش رهبر هست، خواه کسی از او بپذیرد، و یا نپذیرد، مقبولیت داشته باشد یا خیر، اطاعت بشود یا نشود، کسانی او را یاری کنند یا نکنند، در هر صورت، او در مقام ثبوت، از عنوان ریاست برخوردار است؛ اما اگر بخواهند در خارج و در مقام اثبات و تحقق خارجی، رهبری جامعه را به عهده بگیرد باید در همه مراحل، از قدرت بیان و ارشاد و سلامت جسمانی، در کنار دیگر شرایط و اوصاف بهره‌مند باشد. *فارابی* پس از بیان شرایط و اوصاف می‌نویسد: «اجتماع هذه کلها فی انسان واحد عَسُر... فان وجد مثل هذا فی المدینة الفاضله ثم حصلت فیه بعد ان یکبر تلك الشرايط السّت المذكورة... کان هو الرّیس» (*فارابی*، ۱۹۹۱، ص ۱۲۸)؛ یعنی جمع شدن همه اینها در یک نفر مشکل است... اگر چنین شخصی در مدینه فاضله پیدا شد، پس از آنکه آن شش شرط ذکرشده در او به وجود آمد، در او واقع رئیس است.

در عبارت فوق، *فارابی* ویژگی‌ها را فطری و طبیعی و شرایط را اکتسابی می‌داند. وجود شرایط اکتسابی، اصل ثبوت ریاست بالقوه را ضروری می‌کند و برای تحقق خارجی و بالفعل ساختن حکومت اوصاف پیشینی فطری و طبیعی هم لازم است. با حصول این شرایط و اوصاف مقام ریاست بالفعل می‌شود. بنابراین چون شرایط شش‌گانه اکتسابی‌اند، ممکن است متأخر از اوصاف باشند که تا زمان احراز آنها، امکان تحقق ریاست نیست.

برخی محققان، بدون توجه به اصطلاح «شرایط» در کلام *فارابی* آنها را به دوازده ویژگی ارجاع داده‌اند و با تردید، تصور کرده‌اند که منظور ممکن است شرط اول تا ششم از خصال باشد؛ یعنی منظور، شرایط فرعی است (*فارابی*، ۱۳۷۹، ص ۲۷۴)؛ غافل از اینکه *فارابی* می‌گوید: «فان وجد مثل هذا فی المدینة»؛ یعنی اگر انسانی در مدینه، واجد دوازده خصلت، یافت شد «ثم حصلت فیه بعد أن یکبر تلك الشرائط» و بعد از رشد و بلوغ، شرایط را هم تحصیل کرد، او رئیس مدینه است. بنابراین خلط مبحث فوق، متمضن چند اشکال است:

۱. عدم توجه به مفهوم شرط و وصف؛
۲. عدم توجه به طبیعی بودن خصال و تحصیلی بودن شرایط؛
۳. عدم توجه به ثبوتی بودن شرایط و اثباتی بودن خصال؛
۴. بی‌توجهی در ارجاع شرایط به خصال.

ظاهراً یکی از دلایل این خطا، در این است که *فارابی* در *آراء اهل المدينة الفاضله* برخلاف *فصول متزعه* شرایط شش‌گانه را در چهار شرط خلاصه کرده است؛ ولی در هنگام ارجاع، تعبیر به شرایط شش‌گانه می‌کند. یکی دیگر از محققان با مقایسه‌ای که بین اثر فوق دارد، براساس همان اشتباه در فهم شرط و وصف، دچار شگفتی می‌شود و *فارابی* را متهم می‌کند که از نظر خویش عدول کرده است: «با کمال تعجب می‌بینیم که *فارابی* در *فصول المَدنی* از این نظر عدول می‌کند و شرایط رئیس اول را به شش صفت تقلیل می‌دهد» (داوری، ۱۳۵۶، ص ۱۷۸؛ ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۴-۲۵۶) و نگفته‌اند که *فارابی* در کدام اثر، به بیش از شش شرط قائل شده است. درحالی که معلم ثانی در کتاب *فصول المَدنی* اصلاً بحثی از اوصاف ندارد و تنها به ذکر شرایط بسنده کرده است و شرایط هم در هیچ اثری از وی بیش از شش شرط ذکر نشده است (مهاجرینا، ۱۳۸۰، ص ۱۴۶-۱۴۷).

### نتیجه‌گیری

در پاسخ به این پرسش که *فارابی* چگونه فلسفه سیاسی را در خدمت تبیین حکومت نبوی قرار داد، در بخشی از تحقیق به این مهم تمرکز شد که فلسفه سیاسی‌ای که از طریق دارالحکمه بغداد به او منتقل شد مبتنی بر فرآیند طبیعت‌گرایی یونانی و بر بنیادها و غایات غیرتوحیدی بود و بالطبع حاوی مسائلی بود که برخی از آنها در نگاه اسلامی قابل پذیرش نبود. فلسفه سیاسی با آن صورتبندی هرگز نمی‌توانست، در مسیر رهیافت سیاست و حکومت مبتنی بر توحید قرار گیرد. تلاش گسترده *فارابی* در بازخوانی و بازسازی فلسفه سیاسی یونانی و سازگار نمودن آن با تفکر اسلامی، بزرگ‌ترین شاهکار معرفتی اوست. برای این مهم لازم بود که فلسفه سیاسی از چارچوب طبیعت‌گرایی خارج شود و بر بنیادهای فکری و غایات دینی استوار گردد و با پیرایش مسائل آن به تکثیر مسائل جدید مبتنی بر زیست‌بوم اسلامی در آن بپردازد. نتیجه این زحمات پیگیر آن شده است که *فارابی* با تکریم از فلسفه و احترام به آرای فیلسوفان یونانی، فلسفه سیاسی‌ای بازتولید کرده است که با مقارنه‌سازی آن، خواننده متوجه می‌شود که میان آن دو تفاوت بسیاری است. او بر پایه این خوانش جدید از فلسفه سیاسی توانست به تبیین الگوی حکومت نبوی با عنوان «ریاست اولی» از زوایای مختلف بپردازد. تعمیق و گسترش تبیین‌ها و توصیف‌های فلسفی به ابعاد هنجاری، ظرفیت فلسفه سیاسی را ارتقا داد تا بتواند به قضایای زیست‌بوم اسلامی بپردازد و انواع حکومت فاضله و غیرفاضله را طراحی کند.

## منابع


- ارسطو، ۱۳۹۰، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، چ هفتم، تهران، علمی و فرهنگی.
- استیس، والتر ترنس، ۱۳۸۵، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، قم، دانشگاه مفید.
- جونز، پیتر، ۱۳۸۷، *حقوق*، ترجمه رضا حسینی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- داوری، رضا، ۱۳۵۶، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- راس، ویلیام دیوید، ۱۳۷۷، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکرروز.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۲۵ق - الف - *ما ینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفه*، تحقیق محمدمامین الخانجی، مصر، مطبعة السعاده.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۲۵ق - ب - *رسالة زینون الکبیر الیونانی*، تحقیق محمدمامین الخانجی، مصر، مطبعة السعاده.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۴۹ق، *الدعاوی القلیبه*، حیدرآباد دکن (هند)، مجلس دائرةالمعارف العثمانیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۵۰ق، *احصاء العلوم*، تحقیق عثمان محمدمامین، مصر، مطبعة السعاده.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۳ق، *تحصیل السعاده*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار الاندلس.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۱، *التعلیقات*، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۶۴م، *السیاسة المدنیة*، تحقیق و تعلیق فوزی متری نجار، بیروت، مطبعة الکائولیکیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۶۶م، *عیون المسائل*، تحقیق احمد ناجی الجمالی، قاهره، مطبعة السعاده.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۶۷م، *الملة*، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۷۱م، *فصول متزعة*، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت، دارالمشرق.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۶م، *السیاسة*، تحقیق یوحنا قمیر، بیروت، دارالمشرق.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۹۱م، *آراء اهل المدینة الفاضله*، تحقیق البیرنصری نادر، بیروت، دارالمشرق.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *رسالة فی اعضاء الحیوان*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالاندلس.
- فلاطوری، عبدالجواد، ۱۳۶۲، *یادنامه علامه طباطبائی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *نظریه حقوقی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- مهاجرنیا، محسن، ۱۳۸۰، *دولت در اندیشه سیاسی فارابی*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *اندیشه سیاسی فارابی*، چ ششم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مهدی، محسن، ۱۴۰۰، *فارابی و بنیان‌گذاری فلسفه سیاسی اسلامی*، ترجمه محمداحسان مصحفی، تهران، حکمت.
- ناظرزاده کرمانی، فرناز، ۱۳۷۶، *اصول و مبانی فلسفه سیاسی فارابی*، تهران، دانشگاه الزهراء رضی الله عنها.

## اعتبارسنجی صدور و دلالتی مشورت‌های سیاسی - اجتماعی پیامبر ﷺ

### در اعتبار رأی اکثریت

کے ابوالقاسم کریمی / دانش‌پژوه کارشناسی ارشد گروه فقه سیاسی مؤسسه عالی فقه و علوم اسلامی

Arefi2255@gmail.com

 orcid.org/0000-0003-2396-5449

shaban1351@yahoo.com

قاسم شبان‌نبا، رکن‌آبادی / دانشیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۵

#### چکیده

به‌رغم دستور قرآن کریم به پیامبر برای مشورت در امور سیاسی - اجتماعی و نقل برخی موارد از سیره مشورتی پیامبر ﷺ می‌توان رویکرد دولت اسلامی در امور منوط به مشورت و میزان اعتبار رأی اکثریت در این امور را تبیین نمود. این پژوهش با ارزیابی فقهی دلالتی و صدور مشورت‌های پیامبر ﷺ ضمن پذیرش مشورت در شیوه حکمرانی دینی، حکومت اسلامی را از قرار گرفتن در تنگنای لزوم تبعیت از رأی اکثریت خارج نموده تا با ملاحظه شرایط و مصالح بتواند تصمیم نهایی را اتخاذ نماید. از این رو ضمن تبیین «ماهیت مشورت» کنار گذاشتن برخی موارد ذکرشده در شمار مشورت‌های پیامبر ﷺ در نهایت چهارده مورد از مشورت‌های ایشان در ذیل «مشورت در امور نظامی» و «مشورت در امور اجتماعی» مورد ارزیابی صدور و دلالتی قرار گرفته‌اند که در اعتبارسنجی صدور علاوه بر بررسی سند از شیوه تجمیع قرائن نیز بهره‌جسته شد و در ارزیابی دلالت نیز این مشورت‌ها ضمن تحلیل تحقق رأی اکثریت، میزان دلالت آنها بر اعتبار یا عدم اعتبار رأی اکثریت مورد توجه قرار گرفت و عدم دلالت آنها بر اعتبار رأی اکثریت تبیین گردید.

**کلیدواژه‌ها:** ماهیت مشورت، سیره پیامبر ﷺ، حکمرانی دینی، رأی اکثریت.

انسان‌ها همواره در تصمیم‌های مهم برای رسیدن به نتایج مطلوب، از نظر دیگران بهره جسته‌اند. گویا پیشینه مشورت (این امر عقلائی و عرفی) به تاریخ بشریت بازمی‌گردد. در اسلام نیز به‌سان بسیاری از امور عقلی و عقلائی دیگر علاوه بر تأیید و سفارش به مشورت، احکام و آدابی برایش بیان شده و به عنوان راهی برای دستیابی به نظر برتر و جلوگیری از استبداد معرفی کرده‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۹۷-۱۰۴).

مشورت در زمره عناصر مؤثر در شیوه حکمرانی و طراحی ساختار حکومت برای تعامل سازنده با مردم قرار دارد. فقها و اندیشمندان عرصه نظام سیاسی اسلام نیز در تبیین شیوه حکمرانی و ساختار حکومت اسلامی ضمن توجه به اصل مشورت و شوری، در تعابیر و استدلال‌های خود مشورت‌های پیامبر ﷺ را مطرح کرده‌اند (ر.ک: حسینی حائری، ۱۳۹۹ق، ص ۱۹۷-۲۰۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۲۵ و ۱۲۶؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۱-۵۰).

مشورت‌های پیامبر ﷺ در امور شخصی یا در امور سیاسی - اجتماعی مربوط به تدبیر امور مسلمین و رهبری آنان بوده است (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۴۷-۴۹)؛ زیرا براساس آیه ۳۶ سوره «حزاب» که هرگونه اختیار و اظهارنظر مؤمنان در موارد حکم خداوند و پیامبر ﷺ را جایز نمی‌داند، بنابراین ابلاغ وحی، بیان احکام، قضاوت و به طور کلی اموری که حکم آن از طریق وحی بیان شده از حیثه مشورت خارج‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۹۵). اصحاب نیز در اظهارنظرهای خود بدان توجه داشته‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ج ۱، ص ۹۶ و ۹۷). اهتمام آن حضرت به مشورت به حدی بود که در سیره ایشان ادعای کثرت مشورت (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۴)، و در روایتی تصمیم‌گیری حضرت را همواره بعد از مشورت بیان نموده‌اند (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۶۰۱)؛ اما تنها موارد محدودی از آنها با سند غیرصحیح یا مرسل در منابع تاریخی - حدیثی شیعه و اهل سنت نقل شده‌اند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۳۱-۳۴؛ مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۲۴۰-۲۶۶).

هرچند موارد نقل از مشورت‌های پیامبر ﷺ در آثار و پژوهش‌های فقه سیاسی مطرح شده‌اند، اما شوربختانه از جهت ماهیت، سند و دلالت به‌طور شایسته مورد بررسی و تحلیل قرار نگرفته‌اند (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۱-۵۰؛ اراکی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۶۹-۳۹۵؛ حیدری خراسانی، ۱۳۷۷؛ سلطانی رنای، ۱۳۸۸).

برای تبیین دیدگاه اسلام در اعتبار رأی اکثریت برخی اندیشمندان فقه سیاسی در پژوهش‌های خود مشورت‌های را مورد توجه قرار داده و معتبر بودن رأی اکثریت را لازمه مشورت دانسته‌اند. در تبیین این ادعا به آیه ۱۵۹ سوره «آل عمران» استدلال کرده‌اند که پیامبر ﷺ بعد از اینکه مأمور به مشورت با مردم شدند برای رفع نگرانی آن حضرت از صواب بودن رأی اقلیت مأمور به توکل بر خداوند نیز شده‌اند (معرفت، ۱۳۷۶).

پژوهش پیش‌رو به دنبال پاسخ به این پرسش خواهد بود که اعتبار صدوری و دلالتی مشورت‌های سیاسی - اجتماعی پیامبر ﷺ در اعتبار رأی اکثریت به چه مقدار است؟ در عرصه گوناگون سیاسی که منوط به مشورت و نظرخواهی است به چه میزان رأی اکثریت اعتبار دارد؟ برای پاسخ به این پرسش با رویکرد فقهی ناگزیر

باید ابتدا با تبیین ماهیت مشورت به تحلیل موارد نقل شده در شمار مشورت‌های پیامبر ﷺ پرداخت و موارد خارج از حقیقت مشورت را معین نمود که در نهایت چهارده مورد از مشورت‌های پیامبر ﷺ در ذیل دو عنوان «مشورت‌های پیامبر ﷺ در امور نظامی و جنگ» و «مشورت‌های پیامبر ﷺ در امور عمومی و اجتماعی» برای ارزیابی سند و دلالت مطرح شد.

با توجه به ماهیت تاریخی اکثر این موارد و نقل مشورت‌های پیامبر ﷺ در منابع سیره و تاریخ به صورت مرسل یا سند ضعیف، برای اعتبارسنجی صدور آنها نمی‌توان صرفاً به شیوه متداول بررسی سند و توثیق راویان اکتفا کرد، بلکه باید از شیوه تجمیع قرائن بهره جست که در این شیوه علاوه بر بررسی موارد نقل روایت در منابع گوناگون شیعه و اهل سنت به تحلیل قرائنی نظیر شخصیت مؤلف، تاریخ تدوین، مأخذ، مرسل یا مسند بودن و میزان قوت این سند می‌پردازد و در نهایت با جمع‌بندی این شواهد، میزان اعتبار روایت به لحاظ اطمینان یا ظن به صدور یا ضعیف بودن آن تبیین می‌گردد.

در بررسی دلالت مشورت‌های پیامبر ﷺ بر اعتبار رأی اکثریت نیز باید اولاً تحقق رأی اکثریت در هر مورد جداگانه تبیین شود و ثانیاً دلالت آن بر اعتبار یا عدم اعتبار رأی اکثریت بیان گردد. بنابراین با روشن شدن میزان اعتبار رأی اکثریت در امور سیاسی - اجتماعی منوط به مشورت از منظر سیره مشورتی پیامبر ﷺ دولت اسلامی ضمن بهره‌جستن از مشورت در تنگنای لزوم تبعیت از رأی اکثریت قرار نگرفته و می‌تواند با توجه به شرایط و مصالح تصمیم‌نهایی را اتخاذ نماید.

## ۱. تبیین ماهیت مشورت

مشورت از ماده «شور» در لغت به معنای برداشتن غسل از کندوی زنبور و گرفتن نظر دیگران با مراجعه به آنها آمده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۲۶ و ۲۲۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۶۹). در اصطلاح نیز آن را به معنای کسب نظر صحیح با مراجعه به عقل و تجربه دیگران دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۶۳). بنابراین نظرخواهی و مراجعه به دیگران برای گرفتن نظر آنها عنصری مؤثر در ماهیت مشورت است.

حال آنکه این ماهیت در موارد متعددی بر مشورت‌های نقل شده در سیره پیامبر ﷺ قابل تطبیق نیست و خارج از ماهیت مشورت هستند.

برای نمونه «تعیین سرنوشت اسرای جنگ بدر» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۵۹؛ واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۹) که آن حضرت تصمیم‌گیری در این موضوع را به اصحاب واگذار کردند. یا مواردی نظیر «تعیین لشکرگاه در جنگ خیبر» (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۳۳-۶۴۳). «تغییر لشکرگاه در جنگ طائف»، البته با چشم‌پوشی از اشکال مضمونی آن (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۹۲۲-۹۲۶)، «پیشنهاد خلق و قربانی نمودن خود پیامبر ﷺ توسط ام‌سلمه» (ابن‌هشام، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۱۹ و ۳۲۰) و «مخالفت با ذبح شتر به خاطر کمبود غذا در بازگشت از حدیبیه» (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۷۱) که اصحاب بدون هیچ‌گونه مشورت و نظرخواهی از سوی آن حضرت

اظهار نظر کرده‌اند و همچنین «تعیین سرنوشت بنی قریظه» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۰؛ واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۹؛ ج ۲، ص ۵۱۰-۵۱۳؛ بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۹؛ مسلم، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۸۸) که پیامبر ﷺ راهکار عملیاتی برای حل اختلاف مطرح نمودند در واقع مشورت نیستند و در شمار آنها قرار نمی‌گیرند. بنابراین در نوشتار حاضر به تحلیل و بررسی چهارده مورد از مشورت‌های پیامبر ﷺ خواهیم پرداخت.

## ۱-۱. مشورت در امور نظامی و جنگ

در سیره پیامبر ﷺ ادعای کثرت مشورت در امور نظامی و جنگ شده (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۴۵-۴۴۱) و موارد متعددی نیز برای آن بر شمرده‌اند (مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۲۴۰-۲۶۶). در ادامه با در نظر گرفتن ماهیت مشورت نه مورد از نظر خواهی‌های پیامبر ﷺ در امور نظامی و جنگ ضمن بررسی سند ابعاد مختلف دلالت آن مورد بررسی و تحلیل قرار خواهد گرفت.

### ۱-۱-۱. نحوه مواجهه با مشرکین در جنگ بدر

در جریان جنگ بدر پیامبر ﷺ و اصحاب ابتدا برای توقیف کاروان تجاری قریش از مدینه خارج شده و به طرف منطقه بدر حرکت کردند. *ابوسفیان* رئیس این کاروان با از اطلاع از این تصمیم مسلمانان ضمن تغییر مسیر کاروان، فردی را برای مطلع نمودن سران قریش به مکه فرستاد. سران قریش نیز با تجهیز لشکری به سوی بدر حرکت کردند. پیامبر ﷺ از طریق وحی از این ماجرا مطلع، و مأمور به جنگ با آنان شدند. تعدادی از اصحاب بعد از طرح مأموریت جنگ با قریش توسط آن حضرت ابراز ناراحتی و ترس کردند. پیامبر ﷺ با تعبیر «*أشیروا علی*» از اصحاب تقاضای اظهار نظر و مشورت‌دهی کردند. در این میان دو نفر مخالفت ورزیدند و در نهایت *مقداد* و *سعد بن معاذ* از تصمیم پیامبر ﷺ برای جنگ حمایت کردند. آن حضرت از سخنان سعد خشنود شدند و دستور حرکت برای جنگ را صادر کردند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۵۹-۲۵۴).

سند این روایت در تفسیر *علی بن ابراهیم* شامل *ابراهیم بن هاشم*، *فضالة بن ایوب*، *ابان بن عثمان* و *اسحاق بن عمار* است که *ابراهیم بن هاشم* به سبب جلالت و کثرت نقل بی‌نیاز از توثیق است. *فضالة بن ایوب* توثیق دارد (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۱۰). *ابان بن عثمان* نیز علاوه بر توثیق بنا بر قولی از اصحاب اجماع است (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۷۵). همچنین *اسحاق بن عمار* نیز توثیق دارد (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۷۱). در نهایت سند آن به خاطر عامی بودن *فضالة بن ایوب* (همان، ص ۳۱۰) موثقه است که پذیرش آن در نهایت مبتنی بر اعتبار تفسیر *علی بن ابراهیم* خواهد بود (برای مطالعه بیشتر، رک: قاضی زاده، ۱۳۷۵). البته با توجه به تعدد نقل آن (با سندهای مختلف) در منابع اهل سنت همچون *المنزاری واقدی* (۲۰۷ق)، (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۵)، *سیره ابن هشام* (ابن هشام، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۵۸-۱۶۲)، *صحیح مسلم* (مسلم، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۴۰۳-۱۴۰۴) و *تاریخ طبری* (طبری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶) به صدور این روایت و مشورت پیامبر ﷺ با اصحاب در جریان مواجهه با مشرکان در جنگ بدر اطمینان حاصل می‌شود.



در جریان این مشورت رسول خدا ﷺ با جمع قابل توجه از مسلمین مشورت نمود که براساس آیه هفتم سوره «انفال» و برخی روایات (سیوطی، ۱۹۹۳، ج ۳، ص ۱۶۳ و ۱۶۴) اکثر اصحاب (خصوصاً مهاجرین که اموالشان در مکه مصادره شده بود) به تعقیب کاروان تجاری مشرکان تمایل داشتند. اما رسول خدا ﷺ برخلاف این تمایل که شاید بسیاری از آنان ابراز هم نکردند، فرمان جنگ با لشکر قریش را صادر نمود.

عدم تبعیت پیامبر ﷺ در این جریان از نظر اکثریت دلالت بر عدم اعتبار آن دارد. هدف و حکمت از این نظرخواهی نیز این دلالت را تأیید می‌کند. سعد بن معاذ پس از مشورت‌خواهی پیامبر ﷺ عرض کرد: «گویا منظور شما ما هستیم!؟» که نشان می‌دهد این نظرخواهی در واقع برای همراه و همدل نمودن اصحاب به‌ویژه انصار (که جنگ بدر خارج از پیمان حمایتی آنان با پیامبر ﷺ بود) می‌باشد.

### ۱-۲. نحوه رویارویی با مشرکان در جنگ احزاب

در سال پنجم هجری با رهبری ابوسفیان، ائتلاف نظامی بین قبایل قریش علیه مسلمین شکل گرفت. پیامبر ﷺ بعد از اطلاع از این تصمیم مشرکین با اصحاب خود مشورت کردند. در میان نظرات هریک از اصحاب سلمان فارسی پیشنهاد دفاع به شیوه مردم فارس در برابر لشکر دشمن را مطرح نمود؛ اینکه با حفر خندق عمیق در اطراف شهر و ایجاد سنگرهایی در اطراف آن برای پرتاب تیر به دشمنان مانع عبور آنان از خندق شوند. این پیشنهاد مورد قبول آن حضرت و اصحاب قرار گرفت.

این جریان در تفسیر علی بن ابراهیم (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۷۶ و ۱۷۷)، ارشاد شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ج ۱، ص ۹۵ و ۹۶)، مناقب شهر آشوب (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۱۹۷ و ۱۹۸)، اعلام السوری (طبرسی، ۱۳۹۰ق، ص ۹۰) از منابع شیعه؛ و المغازی و اقدی (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۴۱-۴۴۵)، و تاریخ طبری (طبری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۶۴) از منابع اهل سنت به صورت مرسل نقل شده است که از تعدد نقل آن در منابع شیعه و اهل سنت اطمینان به صدور آن حاصل می‌شود.

در این نظرخواهی نیز پیامبر ﷺ با گروهی از اصحاب مشورت کردند. افراد و گروه‌های مختلف از اصحاب نظرات خود را بیان کردند که در نهایت پیشنهاد سلمان فارسی مورد پذیرش آن حضرت واقع گردید. اما در این مورد هم به سبب اختلاف نظر اصحاب، نمی‌توان ادعا کرد که در این مورد رأی اکثریت با نظر سلمان موافق بود. بنابراین این مورد هم دلالت بر اعتبار یا عدم اعتبار رأی اکثریت ندارد.

### ۱-۳. نحوه رویارویی با مشرکان در جنگ احد

یکی دیگر از مشورت‌های پیامبر ﷺ با اصحاب، «شیوه مواجهه با مشرکان در جنگ احد» بود که خلاصه آن براساس تفسیر علی بن ابراهیم، چنین است که مشرکان مکه برای انتقام کشتگان خود در جنگ بدر حدود یک سال بعد از آن تصمیم به جنگ با پیامبر ﷺ گرفتند. آن حضرت پس از اطلاع از این تصمیم از طریق وحی ضمن فراخواندن اصحاب و مطلع نمودن آنان به جهاد تشویق نمودند. برخی اصحاب دفاع در شهر مدینه را پیشنهاد دادند

و در مقابل سعدبن معاذ و برخی افراد قبیله اوس با این پیشنهاد جنگ در بیرون از مدینه را مطرح کردند. پیامبر ﷺ در نهایت نظر جنگیدن در بیرون شهر را پذیرفت و از مدینه خارج شدند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۱۱).  
**واقدی** در **المغازی** با قدری تفاوت این گونه نقل می‌کند که پیامبر ﷺ با توجه به آنچه در عالم رؤیا دیده بودند، نظر مبارکشان بر جنگیدن در داخل مدینه و صحت تاکتیک دفاعی آن بود. اما درعین حال پس از مشورت با اصحاب، نظر آنها را پذیرفت. در ادامه نیز هر چند طرفداران جنگ در خارج مدینه از مخالفت خود پشیمان شدند اما پیامبر ﷺ در تصمیم خود تغییر ندادند (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۹۹-۲۱۲). این مطلب با تفاوت‌هایی در اجمال و تفصیل در **سیره ابن هشام** (ابن هشام، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۸)، **تاریخ یعقوبی** (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۴۷) و **تاریخ طبری** (طبری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۰) نیز نقل شده است. در تفسیر علی بن ابراهیم، **سیره ابن هشام** و **تاریخ طبری** تصریح به مشورت نشده، اما نه فقط منافات با مشورت آن حضرت با اصحاب ندارد، بلکه به آن اشاره نیز دارد.

سند این روایت در **تفسیر علی بن ابراهیم** صحیح است؛ اما بر فرض عدم پذیرش نسخه موجود این کتاب به سبب نقل آن در **المغازی** و **تاریخ طبری** - همراه با سند - و در **سیره ابن هشام** و **تاریخ یعقوبی** - بدون بیان سند - در نهایت ظن به صدور آن حاصل می‌شود.

در این مشورت چون رسول خدا ﷺ علی‌رغم میل باطنی (طبق برخی نقل‌ها) پس از اصرار برخی اصحاب و جوانان جنگ در بیرون مدینه را پذیرفتند، احتمال ترجیح و اعتبار رأی اکثریت وجود دارد. حال آنکه چنین احتمالی صحیح نیست؛ زیرا وقتی این گروه از اصحاب (پس از تذکر بزرگان اصحاب که نظر خود را بر پیامبر ﷺ تحمیل نکنند) با اظهار پشیمانی تصمیم را به خود حضرت واگذار کردند. آن حضرت با وجود موافقت اکثریت برای جنگ در مدینه تصمیم خود را تغییر ندادند. بنابراین این جریان دلالت بر عدم اعتبار رأی اکثریت دارد. در آغاز نیز آن حضرت نیز احتمالاً به خاطر امور دیگری نظیر شدت علاقه و اصرار جوانان برای جنگ در بیرون شهر آن را پذیرفته‌اند (ورعی، ۱۳۸۰).

#### ۱-۴. مصالحه با برخی قبایل در جنگ احزاب

تصمیم به مصالحه با برخی قبایل در جنگ احزاب از دیگر مواردی است که در شمار مشورت‌های پیامبر ﷺ برشمرده‌اند. پس از گذشت بیست روز از محاصره مسلمانان در جنگ احزاب توسط کفار، تقریباً همگی درمانده و عاجز شدند. پیامبر ﷺ با مشاهده ضعف در قلوب برخی مسلمانان شخصی را به سراغ عیینه بن حصن، و حارث بن عوف - از سران قبائل محاصره‌کننده - فرستادند و پیغام دادند که در صورت بازگشت آنان و همراهانشان و منصرف کردن دیگر قبایل، یک‌سوم محصول خرماي مدینه را به آنها خواهد داد.

رسول خدا ﷺ با فراخواندن سعدبن معاذ و سعدبن عباده با آنها مشورت فرمودند. آن دو نیز گفتند اگر دستور آسمانی نیست و خودتان به آن تمایلی ندارید بلکه با ما مشورت می‌فرمایید، نظر ما بر جنگ آنهاست و برای آنها

پیش ما چیزی جز شمشیر نیست. پیامبر ﷺ ضمن پسندیدن این نظر با وعده پیروزی سایر مسلمین را تشویق به جهاد کردند. این جریان بدون ذکر سند در *ارشاد شیخ مفید* (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ج ۱، ص ۹۶ و ۹۷)، *مناقب ابن شهر آشوب* (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۱۹۷ و ۱۹۸) و با اندکی تفاوت همراه با بیان سند در *المغازی* (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۷۷ و ۴۸۸) و *تاریخ طبری* (طبری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۶۴) از منابع اهل سنت نقل شده است. بنابراین به سبب نقل آن در این چهار منبع در نهایت ظن به صدور حاصل می‌شود.

در این جریان نیز به دلیل صرف نظر کردن پیامبر ﷺ از تصمیم خود بعد از مشاهده مخالفت *سعد بن معاذ* و *سعد بن عباد* توهّم ترجیح و اعتبار رأی اکثریت وجود دارد. حال آنکه هدف پیامبر ﷺ از این مصالحه صرفاً دفاع از کیان انصار، جان و مال مردم مدینه بود که پس از مشورت و مشاهده صلابت رأی آنان در عزم بر مقاومت و پایداری نظر آنان را پذیرفت (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۹). بنابراین دلالت بر اعتبار یا عدم اعتبار رأی اکثریت ندارد.

#### ۱-۱-۵. تعیین لشکرگاه در جنگ بدر

از دیگر موارد نقل شده در شمار مشورت‌های پیامبر ﷺ «تعیین لشکرگاه مسلمین در جنگ بدر» است. سپاه اسلام پس از رسیدن به منطقه بدر ابتدا در پشت چاه بدر اردو زد. آنگاه رسول خدا ﷺ در مورد محل استقرار لشکر از اصحاب نظرخواهی نمودند. *حباب بن منذر* از آن حضرت پرسید که انتخاب این مکان بر اساس وحی الهی یا نظر شخصی خودشان بوده است؟ آن حضرت انتخاب این مکان را نظر خود دانستند. حباب قراردادن لشکرگاه در جلو چاه بدر را پیشنهاد داد تا در صورت عقب‌نشینی، چاه آب را از دست ندهند. جبرئیل بر آن حضرت نازل شد و نظر او را تأیید نمود و پیامبر ﷺ نیز آن را پسندید.

این جریان با اندک تفاوت‌هایی و با سندهای مختلف در *المغازی* و *واقدی* (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۹-۵۴)، *مستدرک حاکم نیشابوری* (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۸۲)، *البدایه ابن کثیر* (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۳۲۷)، و *السیره النبویه* (ابن هشام، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۶۷) نقل شده است. حدیث‌شناسان اهل سنت این حدیث را ضعیف دانسته‌اند (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۸۲). سند *سیره ابن هشام* نیز به دلیل عدم بیان برخی واسطه‌ها، سند *البدایه و النهایه* به دلیل تضعیف کلبی و سند *مستدرک حاکم* را به دلیل مجهول بودن برخی راویان ضعیف دانسته‌اند (غزالی السقا، ۱۴۲۷ق، ص ۲۳۲). از تعدد نقل این حدیث در منابع اهل سنت اطمینان یا ظن به صدور آن حاصل نمی‌شود، بلکه در صورت پذیرش دلالت آن، صرفاً به عنوان مؤید در کنار سایر ادله قابلیت طرح دارد.

در مضمون این روایت باید دو نکته را توجه داشت. یکی اینکه استقرار لشکرگاه توسط پیامبر ﷺ در پشت چاه بدر بدون توجیه نظامی در واقع منزلگاهی ابتدایی بوده تا پس از بررسی و مشورت لشکرگاه نهایی تعیین گردد؛ زیرا هر چند پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام در رفتارهای سیاسی، اجتماعی و نظامی خود همیشه از علم غیب استفاده نمی‌کردند، اما

تصمیمات و تدابیر آنان در ضمن رعایت موازین الهی مورد تأیید و پذیرش عقلا نیز بوده است. نکته دیگر اینکه جاب‌بن منذر از حاضرین در سقیفه است (طبرسی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۷۱). بنابراین احتمال جعلی بودن تأیید نظر او توسط جبرئیل وجود دارد ضمن اینکه این مطلب در *سیره ابن‌هشام* نقل نشده است.

در این جریان نیز هر چند پیامبر ﷺ با گروهی از اصحاب مشورت نموده‌اند اما چون اظهار نظر سایر اصحاب نقل نشده دلالت بر اعتبار یا عدم اعتبار رأی اکثریت ندارد.

#### ۱-۶. مواجهه با کفار در مسیر عمره

در سال ششم هجری پیامبر ﷺ به قصد عمره به سمت مکه حرکت کردند مشرکان قریش با اطلاع از این تصمیم ضمن اجتماع در منطقه ذی‌طوی، برای جلوگیری از ورود آن حضرت به مکه سپاهی را نیز پیش فرستادند. پیامبر ﷺ در مورد نحوه مواجهه با مشرکان با اصحاب خود مشورت نمود، که با این سپاهیان وارد جنگ شوند یا از راه دیگری وارد مکه شوند؟ برخی اصحاب از جمله *مقداد*، *أسید* و *ابوبکر* آمادگی خود را برای جنگیدن با کفار اعلام نمودند. سایر مسلمانان نیز برای ایستادگی در برابر مشرکان با حضرت بیعت کردند. در نهایت آن حضرت تصمیم جنگ را نپذیرفت و فرمود ما قصد جنگ نداریم، بلکه برای انجام عمره خارج شده‌ایم. این جریان همراه با ذکر سند در *المغازی* (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۷۱-۵۸۱) و در *البدایة و النهایه* با اندکی تفاوت نقل شده (ابن‌کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۹۷) که در نهایت سند آن ضعیف است. اما در کنار سایر ادله به عنوان تأیید قابلیت طرح دارد.

در جریان این مشورت پیامبر ﷺ در نهایت نظر اصحاب و مشورت‌دهندگان را نپذیرفتند و تصمیم به صلح گرفتند، در حالی که برای برخی اصحاب گران آمد و آن را مایه سرافکندگی دانستند. در این جریان نیز عدم تبعیت پیامبر ﷺ از نظر اکثریت دلالت بر عدم اعتبار آن دارد.

#### ۱-۷. نصب منجیق در جنگ طائف

در ایام محاصره قلعه طائف پیامبر ﷺ برای شکست مقاومت دشمن و فتح قلعه با اصحاب مشورت کردند. *سلمان فارسی* برای جلوگیری از طولانی شدن مدت محاصره برای فتح قلعه با تجربه خود از جنگ‌های ایران نصب منجیق را پیشنهاد داد که مورد قبول واقع گردید. این مورد فقط در *المغازی* (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۹۲۷). نقل شده که بنابراین از نظر سند ضعیف است. در این جریان هر چند جمعی از اصحاب طرف مشورت بودند؛ اما چون نظر سایر افراد یا نظر اکثریت نقل نشده بدین جهت بر اعتبار یا عدم اعتبار رأی اکثریت دلالتی ندارد.

#### ۱-۸. تصمیم بازگشت از تبوک

در سال نهم هجری وقتی خبر حرکت لشکر روم به طرف «بلقاء» به پیامبر ﷺ رسید آن حضرت با تجهیز سریع نیروهای خود با سپاهی سی‌هزار نفره در «تبوک» اردو زدند. سران روم با اطلاع از حرکت سپاه بزرگ مسلمانان و شهامت و فداکاری آنان تصمیم به بازگرداندن لشکر به داخل کشور گرفتند.

پس از عقب‌نشینی روم، پیامبر ﷺ در مورد پیش‌روی در خاک دشمن با اصحاب خود مشورت کردند. خلیفه دوم عرض کرد که اگر چنانچه مأمور به رفتن شده‌اید عمل نمایید. آن حضرت در جواب فرمودند: اگر مأمور بودم، با شما مشورت نمی‌کردم. آنگاه او با توجه به ترسیدن رومیان پیشنهاد بازگشت به مدینه را داد که مورد قبول آن حضرت قرار گرفت. این جریان نیز فقط در *المغازی* (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۰۱۹) نقل شده که از نظر سند ضعیف است. در این جریان هر چند پیامبر ﷺ با گروهی از اصحاب مشورت کردند اما نظر سایر افراد یا نظر اکثریت نقل نشده بنابراین در موضوع اعتبار رأی اکثریت دلالتی ندارد.

#### ۱-۹. تصمیم بازگشت از طائف

از دیگر موارد مشورت‌های پیامبر ﷺ نظرخواهی آن حضرت با اصحاب در ایام محاصره طائف است. با گذشت پانزده شب از محاصره دژ طائف پیامبر ﷺ در مشورت با نوفل بن معاویه نظر و عقیده او را جویا شدند. او نیز ساکنان دژ طائف را به روباه در لانه تشبیه کرد که اگر بمانند او را می‌گیرند و اگر رهایش کنند خطری ندارد. آن حضرت نیز اجازه اعلان حرکت و بازگشت بین سپاهیان را داد که صدای اعتراض مسلمین بلند شد.

بار دیگر پیامبر ﷺ به مسلمانان اجازه جنگ دادند. مسلمانان نیز با تجهیز مجدد جنگ را شروع کردند که در حین جنگ نیز برخی زخمی شدند. آن حضرت با وعده اینکه به خواست خدا دوباره باز خواهیم گشت مجدداً دستور بازگشت صادر کردند که مورد قبول مسلمین قرار گرفت. این مورد نیز فقط در *المغازی* (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۹۳۶ و ۹۳۷) همراه با بیان سند نقل شده که از نظر سند ضعیف است. در این جریان پیامبر ﷺ با یکی از اصحاب مشورت نمود که به موضوع رأی اصلاً دلالتی ندارد.

#### ۱-۲. مشورت در امور عمومی و اجتماعی

در سیره پیامبر ﷺ مشورت‌هایی در امور اجتماعی و عمومی - غیر امور نظامی و جنگ - در منابع روایی و تاریخی نقل کرده‌اند. /بوهیره ادعای انحصار مشورت‌های آن حضرت در امور نظامی و جنگ را نموده است (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۸۰ و ۵۸۱). درحالی که آیه ۱۵۹ سوره «أل عمران» که به پیامبر ﷺ دستور مشورت با مردم را می‌دهد اطلاق آن شامل مشورت در امور نظامی و غیرنظامی می‌شود. همچنین روایت نقل شده با سند صحیح از امام رضا علیه السلام که ایشان با مشاهده تعجب یکی از یاران خود از مشورت ایشان برای انتخاب خدمت‌کار با ناراحتی به سیره پیامبر ﷺ اشاره کردند که آن حضرت همواره بعد از مشورت با اصحاب تصمیم به انجام کارها می‌گرفتند (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۶۰۱). بنابراین حتی اگر همه مشورت‌های پیامبر ﷺ در امور عمومی و اجتماعی از نظر سند صحیح نباشد این ادعای /بوهیره به دلیل مخالفت با آیه قرآن و روایت امام رضا علیه السلام مخدوش خواهد بود.

در ادامه پنج مورد از مشورت‌های پیامبر ﷺ در امور اجتماعی و عمومی از نظر سند و دلالت مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

وقتی آیه دوازدهم سوره «مجادله» (آیه نجوا) نازل شد پیامبر ﷺ ضمن مشورت با امیرمؤمنان ﷺ در تعیین مقدار صدقه، پیشنهاد یک دینار و سپس نیم دینار را مطرح کردند که امیرمؤمنان ﷺ آن را به دلیل عدم طاقیت اصحاب زیاد دانستند. در نهایت خود امیرمؤمنان ﷺ یک دانه جو را برای صدقه پیشنهاد دادند که پیامبر ﷺ آن را پذیرفت. ابن جریران را سنن ترمذی (ترمذی، بی تا، ج ۵، ص ۴۰۶)، سنن الکبری (نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۱۵۲) و صحیح ابن حبان (ابن حبان، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۲۹۱) از علی بن علقمه از امیرمؤمنان ﷺ نقل کرده‌اند. برخی حدیث‌پژوهان اهل سنت آن را به خاطر علی بن علقمه ضعیف دانسته‌اند (همان، ج ۱۵، ص ۲۹۱ و ۳۹۰). این روایت از یک‌سو سند آن ضعیف است. و از سوی دیگر مضمون آن با آنچه در منابع شیعه نقل شده که امیرمؤمنان ﷺ تنها نجواکننده با پیامبر ﷺ بود سازگاری ندارد (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۵۷). بنابراین این روایت از نظر سند و دلالت فاقد حجیت، و قابل استدلال نیست.

### ۱-۲-۲. تهمت به همسر پیامبر ﷺ

در ماجرای تهمت به عایشه نیز ادعای مشورت پیامبر ﷺ با اصحاب را کرده‌اند. منابع اهل سنت نقل می‌کنند که در مسیر بازگشت از غزوه بنی‌المصطلق عایشه در یکی از استراحت‌گاه بین راه از سپاه مسلمین جا می‌ماند، یکی از اصحاب او را می‌بیند و صبح فردا او به پیامبر ﷺ می‌رساند. بعد از بازگشت به مدینه منافقین به عایشه تهمت می‌زنند و باعث سردی رفتار پیامبر ﷺ با او می‌شود. پیامبر از اصحاب خود نظرخواهی می‌کنند. اسامه به پاکی او گواهی می‌دهد و امیرمؤمنان ﷺ نیز پیشنهاد تحقیق از کنیز عایشه را می‌دهند و کنیز عایشه نیز به پاکی این همسر پیامبر شهادت داد. شان نزول آیه یازدهم سوره را نیز در همین جریان برای اثبات بی‌گناهی عایشه دانسته‌اند. این موضوع را با اندک تفاوت‌هایی، صحیح بخاری (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۶ ص ۱۰۷)، المغازی (واقفی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۳۲-۴۲۶)، السیره النبویه (ابن هشام، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۰۲) تاریخ طبری (طبری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۱۴-۶۱۶) نقل کرده‌اند.

این جریان علاوه بر ضعف سند از نظر مضمون به دو دلیل صحیح نیست یکی اینکه در منابع شیعه شأن نزول این آیه در مورد تهمت به ماریه قبطیه همسر دیگر پیامبر ﷺ نقل شده و این روایت اهل سنت را نپذیرفته‌اند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۹). دیگری اینکه این مشورت با مقام عصمت پیامبر ﷺ سازگار ندارد؛ زیرا قسمت‌هایی از این نقل نشان از تأثیر پذیرفتن پیامبر ﷺ از این شایعه و تغییر رفتار آن حضرت با عایشه دارد که این رفتار با کسی که دلیل و گواهی بر اتهام او وجود ندارد نه تنها با مقام عصمت بلکه با مقام یک فرد مؤمن نیز سازگار نیست و توییح در آیه مذکور نسبت به افرادی که تحت تأثیر این شایعه قرار گرفته‌اند شامل آن حضرت نیز خواهد شد که دلیل دیگری بر نادرستی این مورد خواهد بود (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۶۶۳-۶۶۸).

بنابراین این روایت علاوه بر ضعف سند به دلیل عدم سازگاری مضمون آن با عصمت پیامبر ﷺ و نقل متفاوت آن در منابع شیعه مخدوش و قابل استدلال نیست.

### ۱-۲-۳. نصب کارگزاران

در منابع اهل سنت در روایتی امیرمؤمنان ﷺ از پیامبر ﷺ نقل می‌کند که اگر بنا داشتیم کارگزاران را بدون مشورت نصب کنیم، هرآینه عبدالله بن مسعود را منصوب می‌نمودم. این روایت چنین القا می‌کند که آن حضرت همواره در تعیین کارگزاران حکومتی با اصحاب مشورت داشته‌اند. این روایت در *مسند احمد* (حنبل، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۹۵، ح ۷۳۹)، *سنن ابن ماجه* (ابن ماجه، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹) و *سنن ترمذی* (ترمذی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۴۳۶) از *حارث بن عبدالله الأعمور* نقل شده که حدیث پژوهان اهل سنت آن را ضعیف دانسته (ابن ماجه، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹) و برخی نیز تصریح به ضعیف بودن او کرده‌اند (ابن حنبل، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۴۰)؛ اما در *مستدرک حاکم* این روایت را *عاصم بن ضمره* از امیرمؤمنان ﷺ نقل می‌کند و سند آن را صحیح می‌داند (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۳۵۹). درحالی که برخی *عاصم* را ضعیف دانسته‌اند (همان) و برخی نیز این نقل را همان *نقل حارث اعمور* دانسته‌اند (ابن حنبل، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۴۰). بنابراین این روایت علاوه بر ضعف سند، به دلیل تعبیر «استخلاف» که شبیه ادبیات سیاسی اهل سنت بعد از رحلت پیامبر ﷺ است، احتمال جعلی بودن وجود دارد و قابل استدلال نیست.

### ۱-۲-۴. ساختن منبر برای پیامبر ﷺ

در برخی منابع چنین نقل شده که پیامبر ﷺ به صورت ایستاده و با تکیه بر ستونی به ایراد خطبه می‌پرداختند. آن حضرت سختی خطبه خواندن به این صورت را برای اصحاب بیان فرمود و با آنان در این زمینه مشورت نمود. یکی از اصحاب براساس آنچه در شام دیده بود پیشنهاد ساخت منبر را مطرح، و اجازه ساخت آن را تقاضا نمود. ایشان نیز بعد از مشورت با مسلمانان و نظر مساعد آنان اجازه دادند (نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۹۲).

این جریان نیز علاوه بر ضعف سند به دلیل تعارض با روایت‌های متعدد دیگری در این موضوع (مقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۹۵ و ۹۶) فاقد حجیت است و قابل استدلال نیست.

### ۱-۲-۵. اعلان اوقات نماز

در موضوع نحوه اعلان اوقات نماز و فراخواندن مسلمین به نماز جماعت روایتی نقل شده که پیامبر ﷺ در این موضوع با اصحاب مشورت نمودند، یکی از اصحاب شیپور و دیگری ناقوس را پیشنهاد کرد که آن حضرت چون آنها برای یهود و نصاری بود نپسندید. در همان شب مردی از انصار و خلیفه دوم اذان را در خواب دیدند. مرد انصاری شبانه نزد آن حضرت رفته و خواب خود را بازگو می‌کند. ایشان نیز به بلال دستور داد که همان جملات را به عنوان اذان بگوید. بلال نیز با اضافه کردن تعبیر نماز بهتر از خواب است اذان می‌گوید که مورد تأیید پیامبر ﷺ قرار گرفت. خلیفه دوم نیز به پیامبر عرض می‌کند که یا رسول الله من هم مثل این خواب را دیده بودم ولی او بر من سبقت گرفت (ابن ماجه، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳۳).

این مشورت علاوه بر ضعف سند، و نشانه‌های واضح جعلی بودن، با روایات شیعه (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۵،

ص ۳۶۹ و ۳۷۰) در موضوع تعلیم اذان توسط جبرئیل سازگاری ندارد. بنابراین از اساس فاقد حجیت و غیرقابل استدلال خواهد بود.

### نتیجه‌گیری

مشورت‌های نقل‌شده از پیامبر ﷺ در منابع روایی و تاریخی با رویکرد فقهی مورد ارزیابی صدور و دلالتی قرار گرفت که با در نظر گرفتن ماهیت مشورت مواردی که در واقع واگذاری امور به اصحاب و یا اظهارنظر آنها بدون نظرخواهی از سوی پیامبر ﷺ بودند از شمار مشورت‌های آن حضرت کنار گذاشته شد. در نهایت مشورت‌های آن حضرت در ضمن دو بخش «مشورت در امور نظامی» و «مشورت در امور عمومی و اجتماعی» از نظر سند و دلالت مورد ارزیابی و تحلیل قرار گرفت که مشورت‌های نقل‌شده از پیامبر ﷺ در «امور عمومی و اجتماعی» همه در منابع اهل سنت نقل شده و به دلیل ضعیف بودن سند، احتمال جعل، مخالف با روایات شیعه فاقد حجیت و غیرقابل استدلال هستند. اما نه مشورت آن حضرت در امور نظامی و جنگ از نظر سند برخی موارد با بررسی سند و شیوه تجمیع قرائن اطمینان به صدور آنها حاصل می‌شود. برخی با تجمیع قرائن ظن و احتمال قوی به صدور آنها به دست می‌آید و برخی نیز از نظر صدور ضعیف هستند که در کنار سایر ادله به عنوان تأیید قابل استدلال خواهند بود.

در این میان سه مورد «نحوه مواجهه با مشرکان در جنگ بدر»، «نحوه رویارویی با مشرکان در جنگ احد» و «مواجهه با کفار در مسیر عمره» دلالت بر عدم اعتبار رأی اکثریت دارند و سایر موارد برخی دلالت بر اعتبار یا عدم اعتبار رأی اکثریت ندارند و برخی نیز رأی اکثریت در آن مطرح نیست.

بنابراین دولت اسلامی ضمن اینکه از مشورت با افراد گوناگون در ساحت‌های گوناگون حکمرانی بهره‌مند می‌گردد، خود را در تنگنای لزوم تبعیت از رأی اکثریت قرار نمی‌دهد، بلکه با در نظر گرفتن شرایط و مصالح تصمیم‌نهایی را اتخاذ می‌نماید.




## منابع


- ابن حبان دارمی، محمد بن حبان، ۱۴۰۸ق، *الإحسان فی تقریب صحیح ابن حبان*، تحقیق شعيب الأرناؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، ۱۴۱۹ق، *مسند احمد بن حنبل*، تحقیق سيدابوالمعاطی النوری، بیروت، عالم الكتب.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، ۳۷۹ق، *مناقب آل ابی طالب*، قم، علامه.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقانیس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۸ق، *البدایة والنهایة*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن هشام، عبدالملک، ۱۴۱۱ق، *السیرة النبویة*، تحقیق طه عبدالرؤف سعد، بیروت، دار الجیل.
- اراکي، محسن، ۱۴۲۵ق، *نظریة الحکم فی الإسلام*، قم، مجمع اندیشه اسلامی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۲ق، *صحیح البخاری*، تحقیق محمدزهیر بن ناصر الناصر، بیروت، دار طوق النجاة.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، چ دوم، قم، دار الكتب الاسلامیه.
- ترمذی، محمد بن عیسی، بی تا، *جامع صحیح سنن الترمذی*، تحقیق احمد محمدشاکر و آخرون، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله، ۱۴۱۱ق، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطاء، بیروت، دار الكتب العلمیه.
- حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت.
- حسینی حائری، سید کاظم، ۱۳۹۹ق، *اساس الحکومة الإسلامیة*، بیروت، مطبعة النيل.
- حیدری خراسانی، محمدجواد، ۱۳۷۷، «مشورت در سیره پیامبر ﷺ»، *فرهنگ کوثر*، ش ۲۴، ص ۱۶-۲۲.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار العلم.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الكتاب العربی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۵، *فروع ابدیت*، چ بیست و یکم، قم، بوستان کتاب.
- سلطانی رزانی، سیدمهدی، ۱۳۸۸، «مشورت در سیره نبوی ﷺ»، *فرهنگ کوثر*، ش ۷۹، ص ۴۳-۵۱.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۱۶ق، *تفسیر الجلالین*، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۹۳م، *الدر المشور*، بیروت، دار الفكر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۱۳ق، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد، مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰ق، *اعلام الوری بأعلام الهدی*، چ سوم، تهران، اسلامیة.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۰۷ق، *تاریخ الأمم والرسول والملوک*، بیروت، دار الكتب العلمیه.
- غزالی السقا، محمد، ۱۴۲۷ق، *فقه السیرة*، تخریج الاحادیث، محمد ناصرالدین البانی، دمشق، دار العلم.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، چ دوم، تهران، الصدر.
- قاضی زاده، کاظم، ۱۳۷۵، «پژوهشی درباره تفسیر علی بن ابراهیم قمی»، *بینات*، سال سوم، ش ۱۰، ص ۱۱۴-۱۳۸.
- قزوینی، محمد بن یزید، بی تا، *سنن ابن ماجه*، تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت، دار الفكر.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، چ سوم، قم، دار الكتاب.
- کشی، محمد بن عمر، ۱۴۰۹ق، *رجال الکشی*، مشهد، دانشگاه مشهد.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مسلم بن الحجاج النیسابوری، بی تا، *المسند الصحیح المختصر*، تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، *امامت و رهبری*، چ بیستم، تهران، صدرا.

- معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۶، «رهبری و زعامت سیاسی در اسلام»، *حکومت اسلامی*، ش ۳، ص ۱۸۷.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم، کنگره شیخ مفید.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق - ب، *الفصول المختاره*، قم، کنگره شیخ مفید.
- مقزی، احمدبن علی، ۱۴۲۰ق، *امتناع الأسماع بما للنبی من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع*، تحقیق محمد عبدالحمید النمیسسی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۹ق، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة*، قم، تفکر.
- نجاشی، احمدبن علی، ۱۴۰۷ق، *رجال نجاشی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- نسائی، احمدبن شعیب، ۱۴۱۱ق، *سنن الکبری*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- واقدی، محمدبن عمر، ۱۴۰۹ق، *المغازی*، تحقیق مارسدن جونز، چ سوم، بیروت، دار الأعلمی.
- ورعی، سیدجواد، ۱۳۸۰، «مشورت حق مردم و وظیفه حکومت»، *حکومت اسلامی*، سال ششم، ش ۲۲، ص ۸۴-۱۱۴.
- یعقوبی، احمدبن اسحاق، بی‌تا، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دارصادر.

## نگرشی فقهی - اصولی بر اعتبار و حجیت عرف بین‌الملل

محمد قاسمی / دکترای فلسفه سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>ع</sup> و پژوهشگر مرکز فقهی ائمه اطهار<sup>ع</sup>  
 m.ghasemi@whc.ir  orcid.org/0000-0002-3970-4027

محمد کنعانی / کارشناسی ارشد فقه سیاسی دانشگاه باقرالعلوم<sup>ع</sup>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۳۰  <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

### چکیده

امروزه به جهت ماهیت سکولاری حاکم بر جهان‌بینی دولت‌ها، باید و نبایدهای عرفی نقش بسزایی را در تنظیم الگوی رفتاری دولت‌ها ایفا می‌کنند. در حوزه سیاست خارجی و روابط بین‌الملل نیز عرف بین‌الملل مهم‌ترین نقش را در تنظیم الگوی رفتاری دولت‌ها عهده‌دار است. بنابراین نظر به اهمیت عرف بین‌الملل، مقاله حاضر الزام برآمده از عرف مذکور را مورد توجه قرار داده، اعتبار شرعی آن را به بحث می‌گذارد. در همین راستا مقاله حاضر از منظر اصول فقه حکومتی و با تکیه بر روش اجتهادی، نشان می‌دهد که حتی براساس مبنای آن دسته از فقیهانی که در حجیت عرف، معاصر بودن آن با عصر معصوم<sup>ع</sup> را شرط نمی‌دانند نیز نمی‌توان معیارهای حجیت عرف فقهی را برای عرف بین‌الملل اثبات کرد. بنابراین در صورت عدم سازگاری حکم شرعی با بایدها و نبایدهای عرف بین‌الملل، حکم شرعی به عنوان حکم اولی قابل تخصیص نبوده و التزام به آن به صورت موجهه جزئیه و با اذن ولی امر جامعه اسلامی و در قالب عنوان ثانوی مصلحت امت اسلامی، قابل توجیه خواهد بود.

**کلیدواژه‌ها:** فقه، اصول فقه حکومتی، عرف، بین‌الملل، حجیت و اعتبار.

چگونگی تنظیم سیاست داخلی و خارجی یک دولت، یکی از دغدغه‌ها و بلکه نخستین کارویژه آن است. چگونگی تعامل و ارتباط یک دولت با شهروندانش ذیل سیاست داخلی و با سایر دولت‌ها، ذیل سیاسیت خارجی قرار می‌گیرد. اگرچه در حوزه سیاست داخلی، قانون اساسی آن دولت اصلی‌ترین منبع برای تنظیم سیاست داخلی است، لکن در حوزه سیاست خارجی به جهت تضاد مبانی، یکسان نبودن اهداف و منافع دولت‌ها، قانون اساسی یک دولت برای دولت دیگر اعتبار و حجیت نخواهد داشت. این امر بدان معنا خواهد بود که هر دولتی در عرصه سیاست خارجی علاوه بر قانون اساسی خویش، نیازمند قانون دیگری خواهد بود که دربردارنده نوعی اشتراک میان دولت‌ها بوده و از سوی آنها مشروعیت داشته باشد. از این قانون با عنوان قانون یا قوانین بین‌الملل تعبیر می‌شود.

برای وضع قوانین داخلی در دولت‌های سکولار عرف یا مقبولات عامه، منبع اصلی تلقی می‌شود. براساس ماده ۳۸ اساسنامه دیوان بین‌المللی دادگستری، معاهدات، عرف بین‌الملل و اصول کلی حقوقی، از منابع اصلی حقوق و تکالیف بین‌المللی تلقی شده و از حیث اعتبار و آثار حقوقی در یک درجه از اهمیت قرار دارند. باین‌حال سخن به گزافه نخواهد بود اگر معاهدات و اصول کلی حقوقی را نیز، به نوعی متأثر از عرف بین‌المللی بدانیم. لذا اصلی‌ترین منبع - و بلکه تا قرن نوزدهم میلادی، یگانه منبع - برای وضع قواعد و مقررات تنظیم‌کننده روابط بین دولت‌ها، شناخته می‌شد (ذوالعین، ۱۳۷۷، ص ۶۶۷).

گفتنی است که تحقق عرف بین‌الملل به عنوان یکی از منابع قوانین و الزامات بین‌المللی منوط به دو عنصر ذیل است:

اول: مادی، که عبارت است از عملکرد یا رویه یکسان و عاری از ضد و نقیض دولت‌ها طی یک مدت زمان و تکرار آن. به عبارت دیگر تعداد قابل ملاحظه‌ای از دولت‌ها از آن پیروی کنند. مثل اینکه همه دولت‌ها دوازده مایل را به عنوان عرض دریای سرزمین خود بپذیرند.

دوم: معنوی، که عبارت است از اعتقاد به اینکه عملکرد یک دولت در قبال دولت دیگر از نظر حقوق الزام‌آور است. به عبارت دیگر عملکرد موردنظر از روی نزاکت و دوستی صورت نگرفته، بلکه به سبب اجبار و الزام قانونی رخ داده است (مقتدر، ۱۳۸۶، ص ۲۵).

توجه به قواعد و مقررات، اعمال، رویه‌ها، سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی که تماماً برآمده از این منابع است، نشان از آن دارد که بدون هیچ التزامی به منبع قانون در شریعت اسلام و کاملاً سکولار، بنا شده و یا می‌شود. درحالی که در اسلام باید و نبایدهایی که منشعب از اراده الهی است، ملاک و معیار الزامات فردی و جمعی است. البته این سخن به معنای غفلت از جایگاه عرف در حوزه احکام شرعی نیست، بلکه عرف در دو حوزه احکام تعبدی و تأسیسی، نقش بسزایی برای فهم و کشف احکام شرعی دارد. به بیان دیگر عرف، در حوزه احکام تعبدی و تأسیسی شارع نقشی ندارد، اما حجیت فهم او از خطابات شرعی در این قسم از احکام، مورد انکار هیچ‌یک از علمای فقه و اصول نیست. اما در حوزه احکام امضائی، عرف در کنار تأیید شریعت، منبع حکم شرعی تلقی شده و بلکه بر امضای شارع - به لحاظ وجودی - تقدم رتبی دارد.

عرف همیشه مورد تأیید و امضای شریعت نیست. رویکرد شرع مقدس نسبت به عرف و رویه‌های هم‌عصر خود و جاری میان مردم، سه گونه بوده است:

۱. کاملاً آن را تخطئه کرده است؛ مثل حلال بودن ربا، حرمت ازدواج با همسر پسرخوانده (بقره: ۲۷۵؛ احزاب: ۳۷)؛

۲. کاملاً آن را امضا کرده است؛ مثل محرمیت با مادر و یا خواهر رضاعی (نساء: ۲۳)؛

۳. آن را اصلاح کرده است؛ مثل قتال در ماه‌های حرام یا عمل براساس خبر مخبر مسلمان (توبه: ۳۷؛ حجرات: ۶).

رویکردهای سه‌گانه مذکور نسبت به عرف از سوی شریعت، گواه بر آن خواهد بود که صرف عرفی بودن یک مطلب، دلیل بر حجیت و اعتبار آن نخواهد بود. در واقع برای اینکه بتوانیم حجیت عرف و به تبع آن عرف بین‌الملل را اثبات کنیم، نیازمند اثبات اعتبار آن از سوی شارع مقدس خواهیم بود. در غیر این صورت التزام به آن نه تنها موجه نیست، بلکه در مواردی که متعلق نهی شرعی قرار گیرد، التزام به آن حرام شرعی نیز خواهد بود.

نظر به مطلب پیش‌گفته، میزان اعتبار عرف بین‌المللی به عنوان یکی از مصادیق عرف مصطلح در فقه و اصول مورد توجه و سؤال قرار می‌گیرد. در واقع اشتراک لفظی عرف فقهی و عرف بین‌الملل تداعی‌گر این پرسش خواهد بود که آیا می‌توان آن دسته از قوانین، رفتارها و ملزومات بین‌المللی را که به نوعی متقوم به پذیرش عرف بین‌الملل‌اند، جامه شرعی پوشاند و از این حیث ضرورت پایبندی دولت‌ها، دولت‌مردان و سیاسیون را نسبت به این دسته قوانین و رویه‌های بین‌المللی اثبات کرد؟

بحث درباره عرف بین‌الملل اگرچه در حقوق بین‌الملل عمومی و با همان نگرش سکولارمحور مورد توجه قرار گرفته، اما از زاویه اصول فقه حکومتی ارزیابی نشده است. حال آنکه بحث از اعتبار شرعی عرف از مسائل اصول فقه و عرف بین‌الملل از مسائل اصول فقه حکومتی است. بر همین اساس مقاله حاضر در راستای پاسخ به پرسش مذکور و از منظر اصول فقه حکومتی، در قالب سه بخش ۱. مفهوم‌شناسی عرف فقهی، مفاهیم مشابه آن و عرف بین‌الملل؛ ۲. نسبت عرف فقهی با عرف بین‌الملل؛ ۳. حجیت و اعتبار عرف بین‌الملل، سازماندهی شده است.

## ۱. مفهوم‌شناسی عرف و واژگان مشابه

### ۱-۱. عرف

عرف در لغت به معنای تابع و پشت سر هم آمدن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۸۱)، معروف (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۴؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲۱؛ حمیری، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۴۵)، ضد نکر (جوهری، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۱۴۰۰)، امر نیکو و پسندیده و ملائم با طبع (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۳۳۹) و موی گردن (بیال، اسب‌تعالی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۳۴) معنا شده است. این واژه در اصطلاح فقهی و اصولی، در صورتی که مقید به زمان، مکان و یا طیف خاصی نباشد، در دو معنا استعمال شده است:

۱. فهم عقلا (عامه مردم) از الفاظ و موضوعات شرعی؛ یعنی پس از آنکه حکم یا موضوع حکم از ناحیه شارع مقدس بیان شد؛ عرف برای تبیین مراد شارع از این حکم یا موضوع، به عنوان مفسر مراد شارع، یاریگر مکلف خواهد بود. عرف در این استعمال، عرف مفسر نامیده می‌شود؛

۲. سیره و رفتار جمعی عقلا؛ عرف در این استعمال، عرف عامل و در لسان مشهور فقهی، سیره عقلا نامیده می‌شود. کارویژه عرف عامل، فهم و تفسیر حکم یا موضوع حکم شرعی موجود نیست، بلکه کشف آن است. در واقع عرف در این کارویژه قبل از آنکه مفسر الفاظ شرعی باشد، مبنای حکم شرعی و حاکی از آن تلقی می‌شود.

در مقابل مشهور که عرف را از دو ناحیه و کاربرد مورد بحث قرار داده‌اند، برخی صاحبان اندیشه حث سوم و تبیین جدیدی از بحث پیرامون عرف ارائه نموده‌اند (علیدوست، ۱۳۹۴، ص ۱۵۴). در این تبیین منبع احکام شرعی اراده الهی بوده و عرف در کنار قرآن، سنت، اجماع و عقل، سند و دلیل کشف شریعت محسوب می‌شود. این نوع تلقی با جدیت بیشتری توسط برخی روشنفکران مذهبی نیز مطرح شده است، تا جایی که با استناد عرفی بودن اصول حقوق بشر، اصول مطرح در آن را ناسخ احکام مستنبط از کتاب و سنت دانسته‌اند (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۳۳ به بعد). برخلاف نگرش فوق، مشهور فقیهان و اصولیون شیعه معتقدند که عرف نمی‌تواند مستقلاً وسیله کشف اراده الهی قرار بگیرد و لذا - چنان که در ادامه توضیح خواهیم داد - منبع مستقلی همانند کتاب و سنت برای کشف اراده الهی نیست.

## ۱-۲. سیره، بنای عقلا و عادت

سیره در لغت به درک و شناخت (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۳۲۶) حالت و چگونگی (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۴۰) روش (فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۹) و یا راه و روش نسبت به یک امر (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۲۸۷) معنا شده است. این واژه در اصطلاح عبارت از رفتار جمعی عقلا، مسلمین (مشرعه) و یا صنف و گروه خاصی از انسان‌هاست. بنای عقلا به رفتار جمعی عقلا از این حیث که دارای عقل و شعور هستند، تعریف شده است. در لسان فقیهان شیعه سیره و بنای عقلا به یک معنا به کار برده شده است. گو اینکه رابطه بین این دو واژه از سنخ حمل اولی در اصطلاح منطوق بوده و مصداقاً و مفهوماً هیچ تفاوتی ندارند.

باید توجه داشت که درباره نسبت سیره و بنای عقلا با عرف، چهار نظریه مطرح شده است: برخی بنای عقلا را همان عرف می‌دانند، برخی نسبت بین آنها را عام و خاص من وجه می‌دانند، برخی عرف را اعم و برخی دیگر بنای عقلا را اعم دانسته‌اند (علیدوست، ۱۳۹۴، ص ۱۰۲). به نظر می‌رسد از میان این چهار نظریه، نظریه سوم اقرب به واقع است؛ یعنی هر آنچه بر آن بنای عقلا صدق می‌کند، عرف نیز صادق خواهد بود، عام و خاص مطلق بر قرار است. یعنی هر آنچه بر آن بنای عقلا صدق می‌کند، عرف نیز صادق خواهد بود، اما عکس آن صادق نیست. بنابراین نسبت بین این دو از سنخ حمل شایع صناعی خواهد بود. به عنوان مثال فهم نوع مردم از یک دلیل، عرف محسوب می‌شود، اما بنای عقلا نیست؛ زیرا چنان که اشاره شد، عرف در اصطلاح اصولی و فقهی دو کارویژه و استعمال دارد؛ عرف مفسر الفاظ و موضوعات شرعی و عرف کاشف از احکام شرعی. عرف صرفاً در کارویژه دوم، با سیره و بنای عقلا یکسان است.

واژه عادت در لغت از (عاد، یعود عودا و عوده)، اسم است به معنای تکرار فعل به گونه‌ای که به یک ویژگی و خصلت برای انسان مبدل شود (معصوم حسینی، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۱۱۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۹۴؛ حسین یوسف، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۲۷). فیومی آن را به معروف معنا نموده و معتقد است تکرار رجوع صاحب عادت به یک عمل، سبب این تسمیه شده است (فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۴۳۶). علمای سنی عرف و عادت را در کنار یکدیگر قرار داده‌اند: «العاده و العرف ما استقر فی النفوس من جهة العقول و تلقته الطباع السلیمة بالقبول» (افندی، ۱۳۲۵ق، ج ۲، ص ۱۱۴)؛ «عادت و عرف عبارت از آن چیزی که عقلانی و ملائم با طبیعت انسان باشد». حتی در توجیه حجیت عرف به قاعده «العاده محکمه» (عادت‌های بشری مبنای صدور حکم است) استدلال می‌کنند (خالد رمضان، ۱۴۱۸ق، ص ۲۰۶).

گفتنی است که عادت و بنای عقلا هر دو از سنخ عمل و رفتار هستند، لکن از حیث منشأ تحقق خارجی یکسان نیستند. بنابراین اگرچه در لسان فقها و اصولیین شیعه این دو واژه کنار یکدیگر به کار رفته‌اند و به تمایز بین این دو اشاره نشده، لکن باید توجه داشت که استعمال، بیانگر معنای حقیقی نیست. لذا با آنکه برخی فقیهان شیعه عرف را به عادت تعریف نموده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۰)، در لغت‌شناسی این دو واژه، تمایزاتی مشاهده می‌شود. برای نمونه، تکرار فعل می‌تواند بدون منشأ عقلانی و در نتیجه احساسات و عواطف باشد، لکن در بنای عقلا گستردگی رفتار جمعی تابع احساسات نبوده و از منشأ عقلانی صادر می‌شود.

تفاوت بین دو اصطلاح عرف و عادت از نگاه فقیهان ژرف‌اندیش مغفول نمانده است. برای مثال در بحث استدلال به حجیت استصحاب، استدلال به سیره عقلا را از این حیث که ممکن است برآمده از عادت و احساسات باشد، تام ندانسته‌اند (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۰۹)؛ زیرا عادت همیشه منشأ عقلانی ندارد، بلکه احساسات و عواطف در شکل‌گیری آن دخیل است. به همین سبب این دسته از فقیهان برای اثبات حجیت استصحاب به سنت قولی و عملی معصوم ﷺ استدلال کرده‌اند (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۲۲).

### ۱-۳. عرف بین الملل

اشاره کردیم که بحث از عرف بین الملل در اصول فقه و بلکه اصول فقه حکومتی، مورد غفلت واقع شده است. در واقع بحث از آن عمدتاً از سوی نویسندگان حقوق بین الملل مورد توجه واقع شده است. اینان در تعریف عرف بین الملل ماده ۳۸ اساسنامه دیوان بین المللی دادگستری را ملاک و معیار تعریف دانسته‌اند. براساس ماده مذکور عرف بین الملل رویه‌ای کلی میان دولت‌هاست که به صورت قانون پذیرفته شده است. این عرف به عنوان یکی از منابع حقوق بین الملل و بلکه اصلی‌ترین منبع، موجد و موجب قوانین و رفتارهای الزام‌آور بین المللی و تنظیم‌کننده رفتار دولت‌ها در صحنه سیاست داخلی و خارجی یا بین المللی بوده؛ و در صورت اختلاف و تضاد میان کشورها، از سوی این دولت‌ها و نهادهای قضائی بین المللی مورد استناد قرار می‌گیرد.

گفتنی است که نظر به مستحدث بودن روابط بین الملل و به تبع آن عرف بین الملل، عدم تعریف و واکاوی عرف بین الملل در علم فقه و یا اصول امری غریب تلقی نمی‌شود. با این حال باید توجه داشت که اگر نتوانیم عرف

بین‌الملل را از مصادیق عرف فقهی بدانیم، بحث از حجیت و اعتبار شرعی قوانین و رویه‌های بین‌المللی - که هدف اصلی نگارش حاضر است - سالبه به انتفای موضوع خواهد بود.

## ۲. سنخ‌شناسی عرف بین‌الملل از منظر فقهی

پیش از بحث از حجیت عرف بین‌الملل، ضروری می‌نماید نسبت عرف بین‌الملل با عرف فقهی را روشن سازیم. به همین منظور تفاوت‌های کلان عرف بین‌الملل با عرف فقهی را مورد توجه قرار می‌دهیم:

### ۲-۱. تفاوت در منشأ تحقق

در منشأ تحقق عرف بین‌الملل دو نظریه مطرح شده است:

۱. عرف بین‌الملل ناشی از اراده عموم و یا نوع دولت‌ها است. در واقع دولتمردان در هر کشوری، بنا بر اهدافی که بر روابط بین‌الملل مترتب است، دست به توافق و یا اقدام جمعی مقبول می‌زنند؛ به گونه‌ای که این اقدام جمعی به صورت یک عرف و رویه بین‌المللی در آمده و الزامات بین‌المللی را سبب می‌گردد. البته هر چند براساس منشور ملل متحد همه کشورها به لحاظ نظری با هم برابر هستند، لکن در مقام واقع خارجی و به لحاظ عملی چنین نیست. تحولات بین‌المللی در سده اخیر مؤید این سخن است. به عنوان مثال تقسیم‌بندی دولت‌ها ذیل بلوک غرب و شرق، حاکی از این است که دولت‌ها مجبور به قرار گرفتن ذیل دو ابرقدرت شوروی و آمریکا بوده و بازیگر مستقل محسوب نمی‌شدند. از این منظر ممکن است عرف بین‌الملل از اراده و خواست دو یا چند دولت برتر نیز محقق شود؛

۲. در بسیاری از موارد عرف بین‌الملل ناشی از عرف میان ملت‌هاست. در واقع در این حالت صرفاً اراده دولت‌نیست که عرف بین‌الملل را محقق می‌سازد (ضیائی بیگدلی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۳-۱۴۴؛ وکیلی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۵-۱۲۶)، بلکه دولت‌ها به عنوان نماینده ملت خود، دست به اقدام بین‌المللی می‌زنند. از این منظر، معاهدات بین‌المللی ناشی از عرف مردم و ساکنین دولت‌های متعاقد خواهد بود (افندی، ۱۳۲۵ق، ج ۲، ص ۱۱۴).

منشأ عرف فقهی برخلاف عرف بین‌الملل، همواره رفتار افراد و به عبارت دیگر عموم مکلفین است. بنابراین اگر رفتار دولت‌ها را نوعی رفتار برآمده از ملت‌ها (برون‌ذاتی) تلقی نمائیم، عرف مطرح در روابط بین‌الملل می‌تواند به عنوان یکی از مصادیق عرف فقهی و سیره عقلائی، به رغم تمایزاتی که در تلقی از آن وجود دارد، مورد توجه و بحث قرار گیرد؛ اما اگر رفتار دولت‌ها را مستقل از ملت‌ها فرض کنیم، در صورتی می‌توان عرف بین‌الملل را به عنوان عرف فقهی مورد توجه قرار دهیم که بتوانیم برای دولت، واقعیت خارجی فرض نموده، خطاب شارع نسبت به آن را به عنوان یک مکلف، موجه بدانیم. به بیان دیگر اثبات کنیم که خطاب شارع مقدس نسبت به دولت ثبوتاً ممکن و اثباتاً واقع شده باشد. در این فرض عرف بین‌الملل از مصادیق عرف خاص خواهد بود.



توضیح مطلب آنکه عرف فقهی به دو قسم عام و خاص (عرف اطباء، عرف اقتصاديون و...) تقسیم می‌شود (خرازی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۶۰). عرف عام بر رفتار عموم عقلا از حیث اینکه صاحب عقل و درک هستند، اطلاق می‌شود؛ اما عرف خاص بر رفتار و عمل صنف خاصی از عقلا اطلاق می‌شود. جهت خاص بودن در عرف خاص، ممکن است از ناحیه اختصاص آن به یک دوره زمانی معین، مثل عرف رایج قبل از شریعت اسلام، یا مکان مشخص (معتبر بودن مکمل و موزون خاص در یک بلد و شهر خاص که با بلد دیگر متفاوت است) و یا طیف خاصی از مردم (مثل عرف اطباء، اقتصاديون و...) باشد.

علما در بحث از حجیت عرف، میان عرف خاص و عام تفکیک نکرده‌اند؛ هرچند شرط حجیت عرف، عام و یا خاص بودن آن نیست. بنابراین مادامی که بر عرف (اعم از عام و یا خاص آن) اثر شرعی مترتب باشد، و این عرف معاصر معصوم<sup>علیه السلام</sup> و در مرثا و منظر ایشان واقع شده، و به امضا و تأیید ایشان رسیده باشد، حجیت آن اثبات شده و لازم الاتباع خواهد بود. بنابراین میان عرف بین الملل و عرف فقهی در منشأ تحقق، تمایزی نخواهد بود. درعین حال باید توجه داشت که اصل اینکه دولت هم‌سرخ سایر مکلفین در حوزه امضائات باشد، خالی از مناقشه نیست.

## ۲-۲. تفاوت در مبانی اعتبار

عرف بین الملل از یکی از مبانی مکتب حقوق طبیعی یا فطری، مکتب اصالت اراده و مکتب اصالت اعیان یا نظریه عینی حقوق، ناشی می‌شود (ضیائی بیگدلی، ۱۳۸۴، ص ۴۷-۵۶). مبانی مذکور توضیح می‌دهند که چرا قوانین الزام‌آورند. براین اساس عرف به صرف تحقق و به صورت استقلالی و بدون اینکه چیزی به آن ضمیمه شود، می‌تواند الزام قانونی ایجاد نماید. اما در عرف فقهی مبنای الزام، اراده شارع مقدس است که از طریق امضا و تقریر کشف می‌شود. بنابراین الزام در عرف فقهی به صرف تحقق عرف حاصل نمی‌شود، بلکه الزام منوط به کشف امضا و تقریر شارع مقدس است. این تفاوت به روشنی نشان می‌دهد که صرف تحقق عرف بین الملل نه تنها الزام شرعی ایجاد نمی‌کند، بلکه حتی در موارد ردع شارع، التزام به آن حرام خواهد بود. باین حال، این خصوصیت مانع امضای شارع (به عنوان شرط اصلی حجیت عرف فقهی) نخواهد بود.

## ۲-۳. تفاوت در منبع بودن یا کاشفیت از آن

عرف بین الملل به عنوان منبع قوانین بین المللی تلقی می‌شود، حال آنکه عرف فقهی برای کشف احکام و قوانین شرعی طریقت دارد. در واقع منبع قانون در شریعت عبارت است از قرآن، سنت، اجماع و عقل. بنابراین عرف فقهی در ردیف خبر واحد و اجماع قرار می‌گیرد، با این تفاوت که حکایت‌گری از حکم شرعی در خبر واحد از الفاظ شارع و در عرف از سکوت و تقریرش حاصل می‌شود. البته چنان که اشاره نمودیم که برخی روشنفکران، پشتوانه عرف را حکم قطعی عقل، و در نتیجه آن را در ردیف و بلکه ناسخ قرآن و سنت دانسته‌اند (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۳۱)، لکن این نوع نگرش صرفاً در حد ادعا بوده و فاقد برهان و استدلال است.

## ۲-۴. تفاوت در مواع التزمام

در عرف بین‌الملل مخالفت اولیه از سوی دولت‌ها، سبب رفع التزمام به عرف، از سوی دولت مذکور خواهد بود. لذا اگر دولتی در بدو شکل‌گیری یک قاعده عرفی بین‌المللی، همواره با آن مخالف باشد و مخالفت خود را ابراز کرده باشد، این دولت مجبور به تبعیت از چنین عرفی نخواهد بود؛ اما در صورت سکوت و عدم مخالفت با آن (ولو بین‌المللی نباشد) مانعی از الزام قانونی برای دولت مسکوت ایجاد نخواهد شد. برای نمونه ادعای امارات بر جزایر سه‌گانه ایران، و یا استعمال واژه خلیج عربی به جای خلیج فارس، در صورت سکوت ایران منجر به قانون الزام‌آور علیه ایران خواهد بود. درحالی‌که در عرف فقهی، مخالفت شخصی مانع و رادع عمل به عرف نخواهد بود؛ یعنی در صورت تحقق شرایط حجیت در عرف فقهی، آن عرف برای مخالفین آن نیز حجت و معتبر خواهد بود. اشاره کردیم که شرط اصلی در تحقق حجیت عرفی، امضای معصوم علیه السلام است. بنابراین تنها مانع برای الزام به عرف فقهی، عدم امضای آن توسط معصوم علیه السلام خواهد بود.

## ۲-۵. تفاوت در ابهام و وضوح

عرف بین‌المللی معمولاً دارای ابهام است، بر همین اساس دولت‌ها مجبور می‌شوند عرف بین‌المللی را در قالب قرارداد مکتوب قرار دهند (مدنی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۵۳) در مقابل عرف فقهی علاوه بر آنکه از وضوح و روشنی برخوردار است، یگانه عامل برای تبیین و توضیح الفاظ شرعی محسوب می‌شود و به عنوان یک عمل و رفتار جمعی، صرفاً با تأیید و یا عدم ردع شارع مقدس، اعتبار و حجیت می‌یابد.

حاصل آنکه اگرچه اعتبار و حجیت عرف بین‌الملل منوط به اثبات حجیت عرف فقهی و شمول آن نسبت به عرف بین‌الملل است، لکن تمایزات یاد شده میان عرف بین‌الملل و عرف فقهی، مانع از سرایت حجیت عرف فقهی به عرف بین‌الملل نیست؛ زیرا با وجود تمایزات یاد شده عرف بین‌الملل از منظر فقهی می‌تواند به عنوان عرف مستحدث تلقی شود. بنابراین در صورتی که بتوانیم شرایط حجیت عرف را به عرف مستحدث تعمیم دهیم، عرف بین‌الملل می‌تواند از منظر شرعی نیز حجت و معتبر باشد.

## ۳. شرایط حجیت عرف و نسبت آن با عرف بین‌الملل

گاه در علم اصول حیث لغوی حجت یا حجیت مورد توجه قرار می‌گیرد (اراکی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۱۱). حجیت از این حیث به معنای معذرت است؛ و به تعبیر دقیق‌تر عبارت است از چیزی که به وسیله آن در مقابل خصم استدلال می‌شود (معصوم حسینی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۴۲)، و یا وضعیتی که در مقابل دیگری موجب سرافرازی می‌شود (ازهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵۱). برای حجیت به معنای لغوی که در آن صرفاً خصوصیت معذرت‌نهفته است، می‌توان به مبحث اصول عملیه اشاره نمود. از اصل عملی در علم اصول به عنوان دلیلی که از حجیت برخوردار است، یاد می‌شود؛ لکن اطلاق واژه حجت بر اصل عملی صرفاً از باب برخورداری از ویژگی معذرت است.

گاهی حجیت وصف دلیلی است که فقیه در مقام فتوا آن را مستمسک قرار می‌دهد، یعنی کاشفیت و طریقت دارد (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۴۵) و به بیان دیگر از معذرت و منجزیت برخوردار است. مصداق حجیت به معنای اصطلاحی (که از دو ویژگی مذکور برخوردار است)، قطع و اماره (ظن خاص) است. این منجزیت و معذرت، جعلی نیست؛ بلکه جزء یا لازمه ذاتی حجیت است. لذا اشکال برخی بزرگان در این معنا از حجیت (به جهت غیر جعلی بودن منجزیت و معذرت برای آن (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۳۷۵))، خالی از مناقشه نخواهد بود.

اگرچه هر دو معنای لغوی و اصطلاحی حجیت، در علم فقه و اصول مورد توجه و تمسک فقیهان قرار گرفته است، لکن مصطلح اصولی از حجیت (که به عنوان مباحث الحجه از آن یاد می‌شود)، بر معنای لغوی آن قابل تطبیق نیست. در واقع بحث از حجیت عرف در علم اصول ذیل مباحث حجت (که به عنوان کبرای استدلال در استنباط حکم شرعی کارایی دارند)، قرار می‌گیرد. اثبات حجیت برای عرف در این معنا می‌تواند ناسخ و یا مخصص و مقید (بلکه مسقط حجیت) دلیل دیگری که دارای حجیت به معنای اصطلاحی و یا لغوی است، واقع شود؛ اما حجیت در اصل عملی باعث می‌شود که چنین اصلی همواره محکوم دلیلی که از حجیت به معنای اصطلاحی برخوردار است، قرار گیرد.

با توجه به خصوصیات ذکرشده برای عرف در کاروبژه دوم (یعنی کاشفیت از حکم شرعی) می‌توان دو صورت را فرض کرد:

۱. عرف برخلاف عموماً ناهیه و ادله حرمت است؛ با اثبات حجیت عرف در این قسم، مورد عرف از محدوده و مصادیق الزام به ترک استثنا شده و از حیث حکم، یکی از مصادیق جواز بمعنی ااعم خواهد بود. برای نمونه در مبحث حجیت خبر واحد، با وجود آیات ناهی از عمل بدون علم (اسراء: ۳۶؛ نجم: ۲۸) فقیهان با استناد به عرف، آیه را تخصیص می‌زنند و اثبات می‌کنند که این آیات نمی‌توانند مانع حجیت خبر واحد باشند. در نتیجه عرف به عنوان دلیلی معتبر، مانع عمومیت آیات مذکور می‌شود؛

۲. عرف برخلاف ادله و عموماً آمره و وجوب است؛ با اثبات حجیت عرف در این قسم، عرف از محدوده و مصادیق الزام به فعل خارج می‌شود. برای مثال در بحث معاملات (مانند بیع و بلکه حتی نکاح) با استناد به عمل عرف در بیع و نکاح معاطاتی، الزام به ایجاب و قبول قولی نفی شده و جواز معاطات در بیع و نکاح اثبات می‌شود.

### ۳-۱. اختلاف عالمان شیعی در شرایط حجیت عرف

گفتنی است که عرف در هر دو کاروبژه وقتی حجیت می‌یابد که مورد تأیید و امضا شارع قرار گرفته باشد. در نتیجه عرف نقش قرینه منفصله را خواهد داشت. در این مطلب اختلافی میان عالمان فقه و اصول وجود ندارد؛ لکن در اینکه این امضا صرفاً از طریق معاصر بودن عرف با عصر معصوم علیه السلام حاصل می‌شود، یا با استعانت از دلیل عقلی نیز می‌توان امضای عرف را اثبات کرد، دیدگاه واحدی وجود ندارد. اگر در امضای عرف، معاصر بودن را ملاک بدانیم، عرف متأخر و مستحدث، امکان حجیت و اعتبار نمی‌یابد. بنابراین عرف بین الملل به عنوان عرف مستحدث،

اعتباری نخواهد داشت. اما اگر فرض دوم را پذیرفتیم، عرف متأخر - و به تبع آن عرف بین‌الملل - امکان حجیت خواهد داشت.

### ۳-۱-۱. نظریه طرفداران شرطیت معاصر بودن

مشهور فقیهان شیعه حجیت عرف را منوط به دو شرط می‌دانند؛ اول، معاصر بودن عرف با عصر معصوم علیه السلام، و دوم، امضای عرف با فرض امکان ردع آن. احراز این دو شرط باید به صورت قطعی باشد، و ظنی بودن یکی از این دو، اعتبار آن را زیرسؤال می‌برد و عرف را ذیل عمومات ناهیه از عدم علم و ظن قرار می‌دهد. بنابراین اگر عرفی پس از زمان شارع واقع شده باشد، در صورتی که بتوان معاصر بودن آن را به صورت قطعی به زمان شارع سرایت داد و امضای قطعی معصوم علیه السلام نسبت به آن را اثبات نمود، قابلیت حجیت را دارد و الا خیر.

### ۳-۱-۲. نظریه منکرین شرطیت معاصر بودن

برخلاف دیدگاه مشهور، برخی فقیهان معاصر شرط نخست را نپذیرفته‌اند. از منظر اینان اگر عرف در زمان متأخر از حضور معصوم علیه السلام واقع شده باشد (بدون نیاز به اثبات معاصر بودنش)، می‌توان حجیت آن را اثبات کرد. طرفداران این رویکرد معتقدند که قانون‌گذار اسلام نه فقط بر عرف‌ها، عادت‌ها، عقود و شروط مطرح و رایج در زمان و مکان خویش مهر تأیید نهاده است، بلکه راه را بر پذیرش عرف‌ها در زمان‌های بعد و دیگر مکان‌ها باز نموده است (علیدوست، ۱۳۹۴، ص ۳۰۰).

### ۳-۱-۳. نقد و بررسی ادله منکرین

طرفداران دیدگاه دوم برای اثبات مدعای خود از دو گونه تبیین عقلی بهره گرفته‌اند:

تبیین نخست، نهی از منکر واجب است و وجوب آن اختصاصی به معصوم علیه السلام و غیرمعصوم ندارد. بنابراین در صورت علم به شکل‌گیری عرف مخالف شرع در آینده - و علم به عدم امکان نهی در آن زمان - بر معصوم علیه السلام واجب است که از باب نهی از منکر، پیشاپیش از آن خبر داده و ردع خویش را نسبت به آن ابراز نماید (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۳۰).

توضیح مطلب آنکه شارع مقدس موظف به جلوگیری و پیشگیری از منکر است. پس اگر می‌داند که سیره‌ای غیرمرضی و منکر در آینده تحقق می‌یابد، باید با ردع از آن، نارضایتی خود را اعلام کند. بنابراین با عدم ردع، رضایت وی را احراز می‌کنیم؛ زیرا شرع مقدس شیوه‌ای خاص و تبعیدی در نهی از منکر ندارد. شیوه او عقلانی است و عقل دلالت بر این دارد که اگر نسبت به سیره‌های آینده نیز ناراضی است، عدم رضایت خود را بیان کند. براساس این نگرش، اعتبار شرعی سیره‌های مستحدث مشروط به اتصال آن به عصر معصوم علیه السلام نخواهد بود (علیدوست، ۱۳۹۴، ص ۱۷۲).

تبیین فوق مخدوش است؛ زیرا مبتنی بر دو پیش‌فرض است: اول، قبل از رسیدن زمان تکلیف، یعنی نهی از منکر، تکلیف فعلیت یابد؛ دوم، لازمه استدلال فوق آن است که عدم رضایت معصوم علیه السلام نسبت به عرفی که در آینده

واقع خواهد شد، از طریق اخبار از وقوع چنین عرفی و نهی از آن احراز شود. به بیان دیگر، سکوت معصوم علیه السلام نسبت به عرف غیرمعاصر نیز، علامت رضایت به آن تلقی شود؛ یعنی همان‌گونه که در عرف معاصر عدم رضایت شارع با ردع از آن احراز می‌شود، در عرف غیر متصل نیز عدم رضایت شارع با ردع پیشینی از آن، احراز می‌شود. این دو پیش‌فرض مخدوش‌اند؛ بنابراین تبیین یادشده نیز مخدوش است و نمی‌توان آن را پذیرفت.

اشکال پیش‌فرض اول این است که تکالیف شرعیه قبل از حلول وقت عمل به آنان، به مرحله فعلیت نمی‌رسند؛ زیرا حلول زمان تکلیف شرط وجوب است و تا زمانی که شرط وجوب محقق نشده، تکلیف بر مکلف (به معنای عام که شامل معصوم علیه السلام نیز می‌باشد) فعلیت نمی‌یابد. و صرف علم آن حضرات به فوت تکلیف در زمان خودش، موجب فعلیت آن در زمان پیشین نمی‌شود.

پیش‌فرض دوم نیز از این جهت که چنین لازمه‌ای در عرف غیرمتصل، بدون دلیل است، مخدوش است؛ بلکه حتی می‌توان عکس این پیش‌فرض را قائل شد؛ بدین معنا که اگر معصوم علیه السلام نسبت به عرف‌های متأخر رضایت داشتند، باید این رضایت را ابراز می‌نمودند. در نتیجه عدم ابراز رضایت در مقابل عرف متأخر، خود دلیل بر عدم مشروعیت آن خواهد بود. به بیان دیگر در عرف‌های غیرمتصل و مستحدث (حتی سکوت و عدم بیان نیز) برای حکم به عدم مشروعیت آن کافی است؛ زیرا عرف مستحدث در این فرض از دو حال خارج نیست: یا مخالف نصوص عامه است، و یا مخالفتی با نصوص عامه ندارد. در فرض نخست، نصوص عامه مقدم است؛ زیرا اصل بر عموم است و خلاف آن، نیاز به بیان زاید یعنی امضای پیشینی خواهد داشت؛ و در فرض دوم نیازی به امضا نداریم و از باب اصالة الاباحه و یا اصالة البرائة عمل براساس عرف مستحدث بدون مانع خواهد بود.

تبیین دوم، عرف به معنای عام آن، ممکن است از مبادی فاسد نشئت گرفته باشد و در نتیجه محکوم خرد و اندیشه‌های سالم قرار گیرد؛ اما عرف به معنای خاص (یعنی همان بنا و سیره عقلا که محل بحث ماست)، برآمده از عقل و مصلحت سنجی عقلانی است (علیدوست، ۱۳۹۴، ص ۱۱۶). بنابراین عرف از ناحیه انبعاث از مصلحت و عقل، حجت خواهد بود و از این حیث، فرقی میان عرف مستحدث و متأخر از عصر معصوم با عرف معاصر یا مقارن نخواهد بود.

این تبیین نیز خالی از مناقشه نیست و لذا نمی‌تواند در اثبات حجیت عرف متأخر و مستحدث کارایی داشته باشد؛ زیرا در این تبیین روشن نیست که براساس کدام معیار می‌توان تشخیص داد که عرف و عادت مذکور حظی از عقل و مصلحت دارد؟ البته ممکن است چنین ادعا شود که می‌توان با استناد به برخی قواعد فقهیه نظیر قاعده حفظ نظام، نظریه حق الطاعة، قاعده عسر و حرج و دلیل انسداد، معیاری برای کشف وجود عقلانیت و مصلحت در مطلق عرف و بلکه عرف مستحدث یافت؛ زیرا مستند قواعد یادشده عقل است، و اگر این قواعد مستند حکم یا دلیل دیگری قرار گیرند، آن دلیل یا حکم را نیز مستند به حکم عقل خواهند ساخت. لکن بررسی قواعد یادشده چنان که در ادامه نشان خواهیم داد، حاکی از آن است که استناد به این قواعد نیز نمی‌تواند ما را از استدلال به عرف، خصوصا عرف متأخر از عصر شارع بی‌نیاز سازد. باین‌حال در توضیح این پاسخ، قواعد یادشده را به بحث می‌گذاریم.

## الف) حفظ نظام

نظام در اصطلاح فقه سیاسی دو معنای عام و خاص دارد. مراد از نظام به معنای خاص، ساختار سیاسی، و به معنای عام، کل جامعه اسلامی - که نظام سیاسی بخشی از آن یا مقدمه آن است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۸؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۸۷) - خواهد بود. حفظ نظام در هریک از دو معنای عام و خاص، از امور حسبیه و در ذیل واجبات کفائیه قرار می‌گیرد. اتیان این وجوب اولاً و بالذات بر عهده فقهاست (تبریزی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۷۰) و لذا برخی آن را ذیل مباحث ولایت فقیه، تفسیر و توجیه می‌نمایند و در مرحله بعدی عدول مؤمنان و سپس سایر مسلمین خواهد بود. البته برخی از فقها، وجوب حفظ نظام را تکلیف شرعی عام دانسته‌اند (موسوی خلخالی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۳۵). در این صورت وجوب حفظ نظام اختصاصی به فقیه نخواهد داشت.

نظر به اینکه عدم التزام به عرف منجر به اختلال نظام نوع انسانی شود، می‌توان با استدلال به قاعده حفظ نظام، حجیت عرف را اثبات کرد. حجیت عرف به منظور جلوگیری از اختلال نظام، عام است و اختصاصی به عرف معاصر معصوم<sup>ع</sup> و غیرمعاصر (از جمله عرف بین‌الملل) نخواهد داشت.

## نقد و ارزیابی

استدلال به حفظ نظام برای حجیت عرف مستحدث و متأخر از عصر شارع از چند جهت مخدوش است:

۱. بر فرض تمامیت استدلال به قاعده حفظ نظام، باید توجه داشت که اولاً، تعمیم نظام نوع انسانی در بیان فقها به نظام بین‌الملل (که مورد توجه ما در تحقیق حاضر است) نیازمند تحقیق است؛ زیرا مشروعیت نظام بین‌الملل امروزی، محل خدشه است. و در این حالت نمی‌توان حکم به وجوب حفظ آن داد. ثانیاً، تلازمی بین مخالفت با عرف بین‌الملل و اختلال نظام وجود ندارد؛

۲. قاعده حفظ نظام اخص از مدعاست. فرض ما در حجیت عرف، تمام مصادیق آن می‌باشد، درحالی‌که در این فرض، صرفاً عرفی از حجیت برخوردار خواهد بود که عدم حجیت آن، حفظ نظام (اعم از بین‌المللی) را به مخاطره اندازد؛

۳. علاوه بر آنکه در این فرض ملاک و معیار، حفظ نظام و نه حجیت عرف (اعم از معاصر یا غیرمعاصر مانند عرف بین‌الملل) خواهد بود. و لذا در مواردی که مخالفت با عرف، موجب اختلال نظام نگردد، عرف اعتباری نخواهد داشت.

## ب) عسر و حرج

مراد از آن، مشقت غیرقابل تحمل بر حسب عادت است؛ مشقتی که موجب رفع تکلیف می‌شود. عسر و حرج، قبل از آنکه مثبت حکم شرعی باشد، نافی و رافع حکم شرعی است. مثال متداول آن سقوط حق طلاق از زوج در صورت ایجاد عسر و حرج برای زوجه، می‌باشد. فقها در بیان مستندات این قاعده به آیات (حج: ۷۸؛ مائده: ۶؛ بقره: ۱۸۵)، روایات (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۲۰ و ۳۲۷)، اجماع و عقل و بنای عقلا تمسک نموده‌اند. لکن

باید توجه داشت که با وجود دلیل عقلی در اسقاط تکلیف به جهت عسر و حرج، ادله نقلی ارشاد به حکم عقل خواهند بود. بنابراین دلیل اصلی بر عسر و حرج، حکم عقل خواهد بود.

استدلال به دلیل عقلی بدین گونه است که؛ تکلیف به مخالفت با عرف، امری مشقت‌آفرین است، تکلیف به امر شاق، از سنخ تکلیف بما لا یطاق خواهد بود؛ تلکلیف بما لا یطاق نیز، عقلاً قبیح است؛ بنابراین تکلیف به مخالفت با عرف امری قبیح خواهد بود.

### نقد و ارزیابی

خداشه در استدلال فوق از این جهت است که:

۱. دلیل اخص از مدعاست؛ زیرا مدعا حجیت مطلق عرف است، لکن دلیل صرفاً عرفی را که عدم التزام به آن مشقت‌آفرین باشد، معتبر می‌سازد؛

۲. در فرض وجود عسر و حرج، مستند حجیت همان عسر و حرج خواهد بود و نیازی به حجیت عرف نخواهیم داشت.

### ج) انسداد

قائلان به این دلیل با ابتنا بر چهار مقدمه، حجیت هر نوع ظنی (از جمله عرف مستحدث) را نتیجه می‌گیرند. این چهار مقدمه عبارت‌اند از:

۱. علم اجمالی به ثبوت تکالیف شرعیه در حق مکلفین داریم؛

۲. در بسیاری از تکالیف فوق باب علم (یقین مستقیم) و علمی (یقین غیرمستقیم)، مسدود است؛

۳. در تمام این تکالیف اگر بگوئیم احتیاط واجب است، این احتیاط ممکن نیست؛ زیرا یا موجب عسر و حرج می‌شود یا موجب اختلال نظام. اگر بگوئیم باید به اصل عملی یا قرعه رجوع کرد، لازمه‌اش مخالفت قطعی با علم اجمالی خواهد بود؛

۴. عقل حکم می‌کند ترجیح مرجوح (غیرمظنون) بر راجح (ظن)، قبیح است (طباطبائی قمی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۴۷؛ سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۳۰۰ به بعد). بنابراین عرف به عنوان یک دلیل ظن‌آور معتبر و حجت خواهد بود.

### نقد و ارزیابی

استدلال مزبور ناتمام است؛ زیرا:

اولاً افتتاح علمی فارغ از دیدگاه علمای متقدم مبنی بر انفتاح باب علم (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۱۲)، جابر انسداد علم است. بنابراین مقدمه دوم از مقدمات انسداد مردود خواهد بود. به همین دلیل انسداد از سوی قاطبه اصولیین متأخر مورد رد و انکار قرار گرفته است؛

ثانیاً مقدمه سوم دلیل انسداد، بیانگر آن است که این دلیل (به فرض تمامیت) ذیل قاعده حفظ نظام و عسر و حرج قرار می‌گیرد. براین اساس همان اشکالات مطرح در ذیل استدلال به این دو قاعده در اینجا نیز وارد خواهد بود.

#### د) حق الطاعه

این نظریه که از ابداعات شهید صدر است، ناظر به تکالیف مشکوکه و به عبارت دیگر در موارد احتمال تکلیف است. قبل از شهید صدر، علما به نظریه حق الطاعه در بحث تکالیف مشکوکه تمسک نکرده‌اند و صرفاً در تکالیف معلومه به حق الطاعه تمسک می‌نمایند. این دسته از علما در تکالیف احتمالی و یا مشکوکه، قائل به نظریه قبج عقاب بلا بیان هستند. به اعتقاد شهید صدر، قاعده قبج عقاب بلا بیان صرفاً در موالی عرفی جاری است، نه در مولای حقیقی یعنی خدای متعال (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۸۸).

براساس نظریه حق الطاعه در تکالیف محتمله (یعنی هر عملی که مکلف احتمال حکم می‌دهد)، عقل حکم به وجوب اتیان آن عمل می‌نماید. لذا اگر احتمال حرمت می‌دهد، باید آن را ترک کند و اگر احتمال وجوب می‌دهد لازم است آن را انجام دهد. تردیدی نیست که سیره عقلا مطلقاً (اعم از متأخر و متقدم) ظن به تکلیف ایجاد می‌کند. بنابراین عرف متأخر (هرچند امضا معصوم علیه السلام) را به همراه خود ندارد) از باب احتمال تکلیفی که ایجاد می‌کند، معتبر و حجت خواهد بود.

#### نقد و ارزیابی

به نظر می‌رسد استدلال به نظریه حق الطاعه نیز نمی‌تواند مستند حجیت عرف مستحدث و متأخر باشد؛ زیرا عرف متأخر دو حالت می‌تواند داشته باشد:

حالت اول، عرف متأخر با حکم شرعی دیگر تعارض و یا تراحم می‌کند. مثل دست دادن با نامحرم در عرف دیپلماتیک. در این حالت، نوبت به نظریه حق الطاعه نمی‌رسد؛ زیرا نظریه حق الطاعه یک حکم عقلی محض است و مشروط به زمانی است که حکمی از ناحیه شارع مقدس مستقیماً بیان نشده باشد؛

حالت دوم، عرف متأخر نه حکم شرعی معارض و مزاحم دارد و نه حکم شرعی موافق. مثل عرف استفاده از اقیانوس‌ها، مشروط بر آنکه اقیانوس را از انفال ندانیم. طبق نظریه حق الطاعه اگرچه این نوع عرف حجیت داشته و در نتیجه عمل براساس آن شرعی و واجب خواهد بود؛ لکن این لزوم متابعت، مشروط به عدم وجود دلیل شرعی بر ترخیص است. نظر به اینکه ادله شرعی بر برائت، از ادله ترخیص به شمار می‌آیند، در این فرض نیز عرف متأخر به مرحله حجیت نمی‌رسد. بنابراین استدلال به نظریه حق الطاعه نیز نمی‌تواند مستند عقلی برای حجیت عرف باشد و ضرورت امضای عرف توسط معصوم علیه السلام را مرتفع کند.

حاصل آنکه جز از طریق امضای معصوم علیه السلام راهی برای تشخیص حجیت عرف وجود ندارد. علاوه بر آنکه طریق کشف امضای معصوم علیه السلام نیز، منحصر به معاصر بودن عرف با عصر ایشان است. بنابراین اگر نتوانیم عرف مستحدث را به عصر آن حضرات سرایت دهیم، حکم به عدم حجیت آن، گریزناپذیر خواهد بود.

#### ۲-۳. بررسی امکان معاصر بودن عرف متأخر

در میان فقیهان، کمتر تلاش شده تا راهی برای معاصر بودن عرف متأخر ارائه شود. سخن به بیراهه نیست اگر ادعا کنیم شهید صدر نخستین عالم اصولی است که درصدد بیان راه‌هایی برای سرایت عرف مستحدث به عصر



معصوم علیه السلام برآمده است (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۳۸). ایشان پنج طریق برای اثبات معاصر بودن عرف ارائه داده‌اند. باین حال هیچ‌یک از این طریق‌ها برای اثبات معاصر بودن عرف مستحدث با عصر معصوم علیه السلام (حداقل نسبت به عرف بین الملل)، از قوت لازم برخوردار نیست. این پنج طریق عبارتند از:

۱. شکل‌گیری عرف تدریجی و در طول سالیان متمادی محقق می‌شود؛ بنابراین وجود عرف در یک زمان حاکی از قدمت آن می‌باشد. لازمه این فرض، امتداد عرف به عصر معصومین علیهم السلام نیست. علاوه بر آنکه این فرض قطعاً در عرف بین الملل کارساز نیست؛ زیرا اساساً اصل موضوع بین الملل و روابط پیرامون آن، قدمتی بیش از صد سال ندارد و عرف شکل یافته در این صد سال، کاملاً بیگانه از عصر معصومین علیهم السلام است؛

۲. اخبار حسی یا نقل معتبر بر وجود عرف مستحدث در زمان معصومین علیهم السلام. براین اساس اطلاق حدیث و یا متأخر بودن، تسامح در تعبیر است. این طریق ثبوتاً معقول و ممکن است، اما اینکه اثباتاً بتوان نظیری برای آن نسبت به عرف بین الملل یافت، مشکل است.

۳. استقرای جوامع متعدد و مشاهده مشی آنان: این طریق مشروط به تعمیم استقرای به تمام جوامع و در تمام قرون است و این امر نوعاً (علی‌الخصوص نسبت به عرف بین الملل) ممکن نیست؛

۴. عرف مستحدث مورد ابتلاء باشد و عکس آن عرف، لازمه‌ای داشته باشد که مقطوع‌العدم باشد: این طریق هرچند در عرف بین الملل، ثبوتاً قابل پذیرش است، لکن بر فرض وقوع خارجی، ملاک و معتبر در حجیت آن، ابتلا و ضرورت آن خواهد بود، و نه حجیت استقلالی عرف؛

۵. عرف مستحدث دارای بدیلی باشد و این بدیل در عصر معصومین علیهم السلام مورد اعراض عرف واقع شده باشد: این طریق (به فرض تمامیت نسبت به سایر مصادیق عرف مستحدث)، در عرف بین الملل جاری نیست؛ زیرا مسئله عرف بین الملل محل ابتلا در عصر معصومین علیهم السلام نبوده، فرض بدیل برای آن در عصر آن حضرات، نامعقول است. بنابراین هیچ‌یک از طرق پنج‌گانه یاد شده، در کشف معاصر بودن عرف بین الملل کارایی نخواهند داشت.

نظریه تحقیق، حجیت عرف نیازمند دو مقدمه یا شرط قطعی است: الف) تحقق عرف در عصر معصومین علیهم السلام و تأیید (اعم از سلبی یا ایجابی) معصوم علیه السلام نسبت به آن. بنابراین (با فرض آنکه عرف بین الملل از مصادیق عرف فقهی باشد)، نظر به امتناع سرایت عرف بین الملل به عصر آن بزرگواران، احکام و قوانین ناشی از آن، اعتبار و الزام شرعی نخواهند داشت؛ زیرا عرف به‌خودی‌خود، از اقسام ظنون تلقی می‌شود و برای خروج از ادله نهی عمل به ظن، تنها راه، امضا معصوم علیه السلام نسبت به آن می‌باشد؛ و با فرض عدم امکان سرایت عرف بین الملل به عصر شارع، مسئله امضا آن از سنخ سالبه به انتفای موضوع خواهد بود. بنابراین در تمام فروضی که عرف بین الملل در تعارض با حکم شرعی مستنبط از دلیل حجت قرار گیرد، اعتبار خود را از دست خواهد داد. باین حال گفتنی است که اگرچه عرف بین الملل توان مقابله با حکم شرعی مستنبط از دلیل حجت را ندارد، اما در صورتی که عمل براساس آن به اضطرار یا حفظ نظام و بلکه اقتضای مصلحت جامعه اسلامی باشد، عرف بین الملل اعتبار و ارزش پیدا می‌کند. البته در این زمینه باید به دو مطلب توجه داشت:

۱. حاکم به تشخیص اضطرار و یا مصلحت در فرض بحث، در وهله اول حاکم شرع و یا ولی امر (که در عصر غیبت بر فقیهان جامع‌الشرايط مطابقت دارد) خواهد بود. علت اختصاص حکم به ولی‌امر، جلوگیری از هرج و مرج اجتماعی است؛

۲. چنان‌که احکام ثانویه در بقای حکم تابع عنوان عارضی است، اعتبار و حجیت عرفی که برآمده از اضطرار یا مصلحت است، در بقا نیز تابع اضطرار یا مصلحت جامعه خواهد بود. بنابراین این نوع حجیت زمان‌مند و مقید به وجود اضطرار یا مصلحت جامعه و نظام اجتماعی مسلمین بوده و دائمی نخواهند بود.

### نتیجه‌گیری

استعمال عرف در عرفی که نیاز به اثبات حجیت دارد، از سنخ استعمال عام در بعضی از مصادیق آن و استعمالی مجازی است. این نوع عرف از سنخ رفتار جمعی است و در صورت حجیت در ردیف خیر واحد و به بیان ساده‌تر یکی از امارات معتبره قرار می‌گیرد. در نتیجه با این عرف می‌توان سایر ادله شرعیه را تخصیص، یا تقیید زده و یا به مسأله تعارض و تراحم مرتبط دانست. البته این عرف، حکم شرعی نخواهد بود؛ بلکه کاشف از حکم شرعی تلقی می‌شود. همانند خبر واحد که خودش حکم شرعی نیست، بلکه حاکی از حکم شرعی است.

عرف در حوزه قوانین بین‌الملل، بالاخص دایره حقوق بشر از سنخ سبیره و رفتار جمعی است، و نه مفسر. با این تفاوت که این رفتار اگر از حیث رفتار دولت‌ها و مستقل از ملت‌ها مورد توجه واقع شود؛ رفتار جمعی دولت‌ها خواهد بود، و در این فرض شرائط حجیت عرف بین‌الملل، از سنخ سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود. اما اگر رفتار دولت‌ها را نوعی رفتار برآمده از ملت‌ها تلقی کنیم، عرف مطرح در روابط بین‌الملل می‌تواند به عنوان یکی از مصادیق عرف فقهی و نوعی سبیره عقلائییه مورد توجه و بحث قرار گیرد. البته در این فرض اگرچه جای بحث از حجیت عرف بین‌الملل موضوعاً منتفی نیست، لکن عدم تمامیت دلیل عقلی در اثبات حجیت آن، و عدم امکان امضای آن توسط شارع، اعتبار شرعی آن را مخدوش می‌سازد. بنابراین حتی با مبنای کسانی که معاصر بودن را شرط نمی‌دانند نیز نمی‌توان برای عرف بین‌الملل و آداب، رویه‌ها و قوانین برآمده از آن، اعتبار شرعی قائل شد. بلکه باید اعتبار قوانین بین‌المللی را به صورت جزئی مورد بررسی قرار داد. در نتیجه در جایی که قوانین بین‌المللی توجیه شرعی داشته باشند، می‌توانند مخصص و یا مقید عمومات شرعیه نیز باشند. اما در صورت فقدان توجیه شرعی برای عرف بین‌الملل، لازم است حتی المقدور بدیل شرعی را جایگزین آن نمود.

## منابع


- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، تصحیح احمد فارس صاحب الجوائب، چ سوم، بیروت، دارالفکر.
- اراکي، محمدعلی، ۱۳۷۵، *اصول الفقه*، قم، مؤسسه در راه حق.
- زهری، محمدبن احمد، بی تا، *تهذیب اللغة*، تصحیح عمر سلامی و عبدالکریم حامد، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- افندی، محمدامین، ۱۳۲۵ق، *مجموعه رسائل ابن عابدین*، دمشق، مکتبه الهاشمیه.
- تبریزی، میرزاچواد، ۱۴۱۷ق، *أسس الحدود والتعزیرات*، قم، دفتر آیت الله تبریزی.
- ثعالبی، عبدالملک بن محمد، ۱۴۱۴ق، *فقه اللغة*، تصحیح طلبه جمال، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۹۹ق، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت، دارالعلم.
- حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه الی تفصیل الشریعه*، قم، آل البيت علیهم السلام.
- حسین یوسف، موسی، ۱۴۰۴ق، *الافصاح فی فقه اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- حمیری، نشوان بن سعید، بی تا، *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم*، بیروت، عالم الکتاب.
- خالد رمضان، حسن، ۱۴۱۸ق، *معجم اصول الفقه*، قاهره، مطبعة المدنی.
- خرازی، سیدمحسن، ۱۴۲۲ق، *عمدة الاصول*، قم، مؤسسه در راه حق.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۳ق، *محاضرات فی علم الاصول*، تقریرات محمداسحاق فیاض، قم، الاحیاء لثراث الامام الخوئی.
- ذوالعین، پرویز، ۱۳۷۷، *مبانی حقوق بین الملل عمومی*، تهران، وزارت امور خارجه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، تصحیح صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالعلم.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۷، *الموجز فی اصول الفقه*، چ چهاردهم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۴ق، *ارشاد العقول الی مباحث الاصول*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- صدر، سیدرضا، ۱۴۲۲ق، *الاجتهاد والتقلید*، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم الاصول*، تقریر سیدمحمد هاشمی شاهرودی، چ سوم، قم، دائرة المعارف فقه اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۸ق، *دروس فی علم الاصول*، چ پنجم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ضیائی بیگدلی، محمدرضا، ۱۳۸۴، *حقوق بین الملل عمومی*، تهران، گنج دانش.
- طباطبائی قمی، تقی، ۱۳۷۱، *آراؤنا فی اصول الفقه*، قم، محلاتی.
- طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۶ق، *مجمع البحرین*، تصحیح سیداحمد حسینی، چ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- علم الهدی، سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دارالقرآن الکریم.
- علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۹۰، *فقه و عرف*، چ پنجم، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- فیومی، احمدبن محمد، بی تا، *مصباح المنیر*، قم، شریف الرضی.
- قرشی، سیدعلی اکبر، ۱۴۱۲ق، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کدیور، محسن، ۱۳۸۷، *حق الناس (اسلام و حقوق بشر)*، تهران، کویر.
- مدنی، سیدجلال الدین، ۱۳۷۷، *حقوق بین الملل عمومی و اصول روابط دول*، چ دوم، تهران، پایدار.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- معصوم حسینی، سیدعلی، ۱۳۸۴، *الطراز الاول والکناز*، مشهد، مؤسسه آل البيت.
- مقتدر، هوشنگ، ۱۳۸۶، *حقوق بین الملل عمومی*، چ چهاردهم، تهران، وزارت امور خارجه.

- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۸ق، *انوار الأصول*، قم، مدرسه امام علی علیه السلام.
- منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۹ق، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة*، چ دوم، قم، تفکر.
- موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم، ۱۴۲۸ق، *فقه الحدود و التعزیرات*، چ دوم، قم، دانشگاه مفید.
- موسوی خلخالی، سیدمحمد مهدی، ۱۴۲۵ق، *الحاکمیة فی الاسلام*، قم، مجمع اندیشه اسلامی.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۴۱۰ق، *الرسائل*، قم، اسماعیلیان.
- وکیلی، امیرساعد، ۱۳۹۰، *حقوق بین‌الملل عمومی*، تهران، مجد.

## زاممداری و حکمرانی مطلوب در منظومه فلسفی - سیاسی ابن سینا

احمد جهانی‌نسب/ دکترای علوم سیاسی، گرایش اندیشه سیاسی و مدرس دانشگاه پیام نور مازندران

mehrdad.jahaninasab@gmail.com

 orcid.org/0000-0001-5807-7199



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۵

### چکیده

نظریه زاممداری از جمله مشخصه‌های مهم اندیشه سیاسی ایرانی در سده‌های میانه است که زاممدار آرمانی در مرکز ثقل آن قرار می‌گیرد. منظومه فلسفی - سیاسی ابن سینا به عنوان یکی از متفکران بزرگ جهان اسلام از مباحث الهیاتی‌اش تأثیر پذیرفته است. پرسش اساسی اینکه زاممدار آرمانی و حکمرانی مطلوب در آرای فلسفی و سیاسی ابن سینا چگونه است؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد نبی به عنوان زاممدار مطلوب به دلیل اتصال به عقل فعال شایسته هدایت و رهبری جامعه به سوی سعادت این جهانی و رستگاری آن جهانی است. ابن سینا در اثبات شایستگی پیامبر برای رهبری مدینه از مسئله وحی بهره می‌گیرد؛ به این معنا که قوه عقلیه نبی به واسطه برخورداری از پرتو نورانی عقل فعال به مرتبه عقل قدسی دست یافته و پدیده وحی را تحقق می‌بخشد. از این رو پیامبر به عنوان زاممدار آرمانی دو وظیفه مهم نیز دارد: تأمین نظم از طریق استقرار نظام سیاسی؛ و تنظیم و ساماندهی امور معنوی اتباع از طریق ابزارهای فلسفی و عالم معیبات. پژوهش حاضر براساس روش گردآوری داده‌های کیفی به شیوه اسنادی و همچنین روش تجزیه و تحلیل داده‌ها با رویکرد تفسیری - تفهیمی انجام پذیرفته است. همچنین در تحقیق حاضر با توجه به شناخت حکمرانی خوب در آرای فلسفی - سیاسی ابن سینا، می‌توان امکان بومی‌سازی و بهره‌مندی آن را براساس آموزه‌های دینی و تطابق آن با ادله برون‌دینی (عقل) در نظام اسلامی فراهم ساخت. به عبارت دیگر، اساس نظریات ابن سینا در مسئله زاممداری متأثر از موضع درون‌دینی وی با هدف سعادت و رستگاری انسان در دو جهان به وجهی ایدئالی است.

**کلیدواژه‌ها:** ابن سینا، انسان‌شناسی، حکمرانی مطلوب، زعامت نبی، عقل فعال.

طرح جامعه آرمانی و یا به تعبیری «آرمانشهرگرایی» همواره در طول تاریخ، ذهن فیلسوفان و اندیشمندان را به خود مشغول داشته است. اساساً انسان‌ها دارای نیازها و خواسته‌های سیری ناپذیر بوده و برای دستیابی به آنها به هر طریق ممکن اقدام می‌کنند. به طوری که جامعه مطلوب و رهبر آرمانی را نیز می‌توان یکی از این خواسته‌ها و امیال بشری دانست؛ چراکه انسان همواره در پی یافتن جامعه‌ای برین بوده تا بتواند در آن، خواسته‌هایش را تحقق بخشد و توأمان به کمال معنوی و تأمین نیازهای مادی دست یابد. در این میان نظریات متفاوتی در باب ترسیم جامعه آرمانی و به تبع آن زمامدار آرمانی و مطلوب ارائه شده است. یکی از متفکرانی که در جهان اسلام به جامعه و زمامدار آرمانی پرداخته بعد از *ابونصر فارابی*، حکیم *ابوعلی سینا* است. پس مادامی که انسان را دارای سرشتی اجتماعی با خواسته‌ها و نیازهای متنوع و متفاوت از یکدیگر بدانیم، ترسیم نظامی مطلوب با زمامداری آرمانی که بتواند ابعاد مادی و معنوی انسان را تأمین کند، امری ضروری به نظر می‌رسد؛ چراکه انسان‌ها علاوه بر رفع خواسته‌های دنیوی و مادی‌شان به ارتقای سطح زندگی معنوی و حصول به والاترین درجه کمال بشری نیز نیازمندند.

*ابن سینا* گرچه در باب سیاست به اندازه علوم و فلسفه بحث مسطوی ندارد، اما آرای سیاسی او را در خصوص ماهیت حکومت و طرز اداره اجتماع و نهادهای سیاسی - اجتماعی و همچنین رهبر و زمامدار آرمانی می‌توان در کتب مختلفی از جمله *الشفاء، الاشارات و التنبیها* و همینطور *رساله السیاسة* استخراج کرد. با این حال، هنوز زوایای پنهان اندیشه سیاسی او مشکوف نشده و نیاز به واکاوی بیشتری است (حلی، ۱۳۷۲، ص ۵۰۹-۵۱۰). چنانچه مسئله پژوهشی مقاله حاضر نیز بر آن تمرکز کرده است که برای تحقق این امر، نخست مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی منظومه فلسفی - سیاسی سینوی مورد بررسی قرار گرفته است.

اگر بخواهیم مهم‌ترین وجه مشخصه اندیشه سیاسی ایرانی را در سده‌های میانه مشخص سازیم، باید به نظریه زمامداری مراجعه کنیم؛ نظریه زمامداری، محور اندیشه سیاسی ایران سده میانه را تشکیل می‌دهد. چنانچه زمامدار آرمانی، به نوبه خود محور نظریه زمامداری است (سونگ سو، ۱۳۹۱). از آنجاکه استقرار یک جامعه آرمانی و خوب که مردم در سایه‌سار آن بتوانند به حیات اجتماعی خود بپردازند، منوط به تدبیر زمامدار و حکمران مطلوب است، لذا اهمیت بحث زمامداری دوچندان می‌شود. در مقاله حاضر با توجه به آرای فلسفی - سیاسی *ابن سینا* چنین برمی‌آید که وی حکمرانی مطلوب را براساس تعالیم دینی در قالب سیاست نبوی و اجرای درست احکام شریعت توسط پیامبر و یا هر جانشین شایسته ایشان دانسته است؛ چراکه او با امتیازاتی که از دیگران دارد (که در متن مقاله آمده است) نسبت به احوالشان آگاه‌تر بوده و می‌تواند هدایت‌گر و مدبر حیات دنیوی و اخروی‌شان باشد.

با توجه به محور قرار دادن آرای فلسفی - سیاسی *ابن سینا* در مقاله حاضر، می‌توان اجمالاً به چند پژوهش در این خصوص اشاره داشت:

در مقاله «اتصال عقل به عقل فعال در اندیشه فلسفی ابن سینا» (شریف‌فخر، ۱۳۹۲) اتصال از دیدگاه فلسفی *ابن سینا* اینگونه تعریف شده است که اشاره به توجه، روی آوردن، آمادگی کامل و دسترسی نفس به عقل فعال دارد و با پیمودن مسیر شناخت از حس تا عقل امکان‌پذیر می‌باشد که به طور دفعی به اشراق و افاضه صورت عقلی بالفعل توسط عقل فعال و دریافت و ارتسام صورت عقلی یا شناخت عقلی توسط عقل تحقق می‌یابد.

مقاله «نظریه دولت در فلسفه سیاسی ابن سینا با تأکید بر روش جستاری اسپریگنز» (جهانی نسب و همکاران، ۱۴۰۰) در تبیین دولت مطلوب/ابن سینا با تحلیلی تاریخی و براساس نظریه بحران/اسپریگنز به این نتیجه دست یافته است که نقطه آغاز بحران شناسی حکیم، در ضعف دستگاه خلافت و فقدان دولت مرکزی مقتدر، عدم وحدت در جامعه اسلامی و پراکندگی قدرت نهفته است که وی، استقرار مدینه عادلانه با زعامت نبی و یا جانشینان بر حق او را در اجرای صحیح قانون شریعت و برپایی عدالت، راهکار برون رفت از مشکل می داند؛ لذا الگوواره نظام سیاسی ابن سینا، دولت نبوی می باشد.

«اگر ابن سینا رهبر سازمان شما باشد» (نظر نژاد و موسوی، ۱۴۰۰) مقاله دیگری است که با رویکرد نهادهای اجتماعی و کارکرد آن در جامعه به اندیشه‌های ابن سینا پرداخته است. چنانچه در مقاله آمده است/ابن سینا در آثار متعدد خود بر اهمیت اجتماع و مشارکت همگان برای یک زندگی سعادت‌مندانانه تأکید داشته و بر ضرورت وجود فردی مدیر و عادل برای رهبری جامعه و مدیریت امورات مردم اشاره دارد که نشانگر تأثیرپذیری آرا و اندیشه‌های وی از سنت یونانی و نظریات فیلسوفانی چون افلاطون است.

در مقاله «مقایسه نظریه دولت در فلسفه سیاسی سنت اوگوستن و ابن سینا» (پولادی و جهانی نسب، ۱۳۹۹) نهاد دولت از حیث ماهیت در سه وجه مفهومی، کارکردی و ساختاری بررسی شده است. از نظر مفهومی نهاد دولت در اندیشه/اوگوستن، ابزاری و مکانیکی با کارویژه برقراری نظم و امنیت برای اتباع و در فلسفه سیاسی ابن سینا، ارگانیکی و انداموار در جهت تأمین سعادت دنیوی و رستگاری اخروی اتباع در قالب دولت نبوی است.

مفروض پژوهش حاضر که طرح مبانی منظومه فلسفی - سیاسی ابن سینا را نیز ضروری می سازد، این است که ابن سینا در مسئله زمامداری و حکمرانی مطلوب به لحاظ هستی‌شناختی از یک سو به قاعده الواحد و کثراتی که در هر مرتبه از عالم وجود ظاهر می شوند، فانی و مندک بوده و در راستای همان حقیقت بسیط و واحد قرار دارند، برمی گردد و از سوی دیگر، به مسئله خیر و شر در جهان اشاره دارد. به عقیده ابن سینا هرچند در عالم، شر نیز وجود دارد؛ اما این شر نه امری جوهری، بلکه امری عدمی به جهت فقدان خیر است. ابن سینا مورد نخست را متأثر از سنت ارسطویی و نظر اخیر را به تبع اندیشه‌های نوافلاطونی نتیجه می گیرد. به لحاظ معرفت‌شناسی نیز، ابن سینا ریشه‌های معرفتی بشر را در توانایی اتصال او به عقل فعال می داند. لذا روش وحی را - که مختص پیامبران است - در کنار روش‌های حسی و عقلی به عنوان برترین منبع کسب شناخت و معرفت قلمداد می کند. از این رو نبی با اتصال به عقل فعال به درجه اعلا سعادت رسیده و هدایت‌گر و مدبری آگاه به امور اتباع می باشد. از حیث انسان‌شناسی نیز تأثیر مؤلفه‌هایی چون طبع مدنی بشر، کاستی‌های وی در دستیابی به سعادت حقیقی و همچنین فطرت الهی او را می توان در نظریه زمامدار آرمانی حکیم بوعلی سینا ردیابی کرد.

## ۱. مبانی شکل‌گیری منظومه فلسفی - سیاسی سینوی

### ۱-۱. هستی‌شناسی

اساساً در هستی‌شناسی از تلقی حقیقت و واقعیت، مطالعه و مذاقه در اجرا و عناصر جهان و ثبات یا تغییر در عالم هستی بحث می شود. براین اساس جهان‌شناسی نیز خود نوعی هستی‌شناسی محسوب می شود که در پی کشف

ماده‌المواد هستی است (جهانی‌نسب و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۲۶). *ابن‌سینا* به پیروی از سنت ارسطویی مسئله هستی یا موجود را از بنیادی‌ترین موضوعات پژوهش فلسفی برشمرده است. در هستی‌شناسی سینیوی زنجیره علت‌ها نمی‌تواند بی‌نهایت باشد و هر ممکن‌الوجود متکی به ضروری‌الوجود است. این تمایز بین ممکن و واجب در پیوند تنگاتنگ با تمایز بین قوه و فعل است. خداوند حقیقت، خیر، عشق و حیات بوده و موجودی که همواره بالفعل و بی‌نقص باشد، خیر مطلق است (کاپلستون، ۱۳۹۶، ص ۲۵۰-۲۵۱). از نظر *ابن‌سینا* وجود دارای مراتبی است که از مبدأ نخستین آغاز می‌شود. این مبدأ چون مادی نیست، ذاتاً معقول بوده و به خویشتن وابسته است و هستی دیگر موجودات از اوست. پس مراتب عقل به این صورت شکل می‌گیرد. همان‌طور که در نمط چهارم تحت عنوان «درباره وجود و علت‌های آن» می‌گوید:

مبدأ نخستین خود به خود معقول و به خویشتن وابسته است و هستی سایر موجودات از اوست و او از همه علایق و سستی‌ها و ناپایداری‌ها و مواد و جز آن... برکنار است و چنانچه قبلاً دانستی هرچه حکمش چنین باشد، او خود به خود عاقل و معقول است (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، ص ۲۷۸-۲۷۹).

یا در جای دیگر می‌گوید:

بدان که خدای تعالی عالم است به ذات خود و به جمیع معلومات به علم واحد به نحوی که علم و عالم و معلوم یکی است و علم حق تعالی به معلومات بر سبیل تغیر و تبدل نیست تا به تغیر معلوم و عدم او متبدل گردد (ابن‌سینا، ۱۳۶۰، ص ۵۲).

جهان حکیم *بوعلی‌سینا*، جهانی است سلسله‌مراتبی که از افلاک متحدالمرکز تشکیل شده است آن هم به مرکزیت زمین. پیرامون زمین قلمرو آب است و پیرامون آب قلمرو هوا و پیرامون هوا نیز قلمرو آتش. بالای زمین پایین‌ترین فلک سماوی یعنی قمر قرار دارد و همین‌طور به سمت بالا ادامه می‌یابد تا به بالاترین فلک که ورای آن چیزی نیست، می‌رسد (ژیلسون، ۱۳۹۵، ص ۲۸۸). وی اجرام سماوی را دارای سرشت الهی و احساس و تخیل می‌داند. از نظر *ابن‌سینا* اجرام سماوی علاوه بر احساس و تخیل، تعقل نیز می‌کنند. امری که جزو مسائل فلسفه مشرقی است. *ابن‌سینا* بر جوهری و روحانی بودن نفس و استقلال آن از بدن تأکید داشته و سعی در ضمیمه ساختن آن به جهان برین می‌کند (جابری، ۱۳۹۷، ص ۱۲۱).

## ۱-۲. معرفت‌شناسی

براساس وجودشناسی *ابن‌سینا* که پیش‌تر بدان اشاره شد، باید نظام فکری - فلسفی او را عقلگرا دانست. وی سعادت را در لذات عقلی و پیوند آن با عقل فعال می‌دید. از این رو پیامبر و نبی را کسی می‌دانست که از طریق اتصال با عقل فعال و عقل قدسی و به کمک قوه متخیله، با حقیقت در ارتباط بوده و شایسته زعامت سیاسی - اجتماعی جامعه است. درواقع فلسفه سیاسی *ابن‌سینا* را از دو بُعد می‌توان بررسی کرد: از سویی تأکید بر عقل و مراتب آن و جایگاه پیامبر و نبوت؛ از سوی دیگر مدنی‌الطبع بودن انسان. به بیانی دیگر، هم در ارتباط با عقل قدسی و متعالی و هم خصلت اجتماعی انسان و همکاری و تعاون با هم‌نوعان (قادر، ۱۳۸۸، ص ۱۵۶). بنا بر باور *ابن‌سینا*، جهان طبیعت



مانند بدن انسان دارای جان و نفس است که همان ملائکه یا نیروهای لطیف غیر محسوس هستند که نفوس فلکی یا کیهانی نام دارند، باشعور و نامیرا هستند و در این میان نفس انسان، نفس ناطقه نام دارد که متشکل از سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۴۰۷-۴۰۹).

*ابن سینا اثر منطق المشرقین* را با مباحث منطق صوری آغاز می‌کند. با اینکه او کار پیامبران را بیان حقایق رمزی می‌داند؛ اما توأمان این روش پیامبران را با روش عقلی ناسازگار ندانسته و معتقد است که مردم به واسطه درک فکری و زمانی، هریک به سطوحی از این حقایق پنهان دست می‌یابند. در واقع او «رمزگذاری» را اساس ادیان می‌داند و نشان می‌دهد که راه و روش انبیا، هیچ منافاتی با روش عقلی فلاسفه ندارد و از این رو روش عقلی تأویل را برای داده‌های پیامبران و انبیاء ضروری می‌داند. بنابراین در روش شناسی سینایی، حکیم/ابوعلی سینا روش عقلی را اسلوبی مناسب برای فهم حقایق رمزی و امر ایمانی و شرعی می‌دانست (مرتضوی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۵-۱۱۶). در واقع او تلفیقی از روش عقلی و ایمانی را با محور قرار دادن عقل و منطق، ارائه می‌دهد. ژیلسون در این مورد به نکته‌ای اشاره می‌کند. به عقیده او در تفسیر *ابن سینا* از منطق دو نکته شایسته مورد توجه ویژه است: یکی تفسیر واقع گرایانه او از ماهیت تعریف و دیگری تفسیر او از جهت حکم که در ارتباط با امکان است. طبیعتاً اهمیت ویژه این دو نکته به لوازم مابعدالطبیعی آنها مربوط است (ژیلسون، ۱۳۹۵، ص ۲۸). همان طور که غلامحسین ابراهیمی دینانی در *سخن ابن سینا و بیان بهمنیار* در این زمینه می‌گوید: «اراده و اختیار، آزادی را آشکار می‌کنند؛ و منشأ اراده و اختیار هم جز عقل چیز دیگری نیست. بنابراین آزادی از عقل است و صرف نظر از عقل، آزادی معنا ندارد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ص ۳۲).

در اندیشه *ابن سینا*، علم و آگاهی دارای اهمیت بسیاری است. به عقیده حکیم بوعلی منشأ پیدایش عالم، آگاهی بوده و برخلاف نظر اشاعره که از اراده و قدرت سخن می‌گویند، این فیلسوف بزرگ بر علم و آگاهی توجه فراوان دارد و می‌توان دلیل مخالفت و دشمنی اشاعره را با او در همین امر دانست. بنابراین *ابن سینا* علم حضرت باری تعالی را منشأ پیدایش همه موجودات جهان می‌داند و در اثبات ادعای خود از آیه شریفه قرآن یعنی «كُنْ فَيَكُونُ» استفاده می‌کند. «كُنْ» اشاره به معلومات حق تعالی دارد و واژه دیگر یعنی «فیکون»، اشاره به موجودات جهان که تابعی از علم خداوند هستند، می‌کند... *ابن سینا* منشأ فعل حق تعالی را علم او می‌داند. علم حق تعالی که عین ذات اوست، موجب پیدایش جهان می‌شود و هیچ انگیزه‌ای بیرون از علم او نیست و اراده خداوند همان علم او به عالم و جهان هستی است. پس می‌توان دریافت که شیخ/رئیس پیش از آنکه اراده را مقدم بر عقل و آگاهی بداند، بر مبدأ بودن عقل و آگاهی در نظام هستی معتقد است (همان، ص ۲۸-۳۱). در سنت فکری سینوی، عقل فعال، مستقل نیست؛ بلکه واسطه حق در این عالم است. به طوری که می‌توان عقول را به مراتب و درجات مختلفی تقسیم کرد.

نفس ناطقه یا نفس انسانی نیز در نظر او دارای دو قوه عملی و نظری است... قوه عملی شامل همه حرکات انسان است که به وسیله آن زندگی عملی خود را اداره می‌کند. قوه نظری نفس ناطقه یا عقل دارای سلسله مراتب

است. از پائین ترین درجه تا بالاترین آن شامل عقل هیولانی، عقل بالمکه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد و عقل کلی یا عقل فعال است. عقل فعال عقلی است که انسان به واسطه آن، هر معرفتی را از طریق اشراق کسب می کند (نصر، ۱۳۹۴، ص ۴۰-۴۱). البته با وجود روش عقلی/ابن‌سینا، این موضوع شایان توجه است که یکی از روش‌های کسب معرفت از نظر او که در **مقامات العارفين** به آن اشاره کرده، روش وحی مخصوص پیامبر بوده که نه در برابر بلکه در کنار روش حس و عقل به عنوان یکی از ابزارهای معرفتی قرار می گیرد. البته بدون اینکه هیچ منافاتی با عقل و روش عقلی داشته باشد. وحی شامل خصوصیت دانش حضوری است که از طریق سیر و سلوک و تزکیه نفس امکان پذیر است و پیامبر به دلیل اتصال با عقل فعال، از وحی برخوردار است. پیامبر با داشتن سه شرط اساسی روشنی و صفای عقل، کمال قوه تخیل و قدرت تأثیر در ماده خارجی به عقل فعال می رسد. بنابراین نبی بدون هیچ واسطه و به صورت ناگهانی از معرفت برخوردار بوده و از طریق عقل فعال بر گذشته و حال و آینده با خبر است (جهانی‌نسب، ۱۴۰۱، ص ۲۶۸-۲۶۹). وی سعادت انسان را رسیدن به کمال قوه عاقله و اتحاد با عالم عقول مجرده می داند؛ یعنی زمانی که با عقل فعال اتحاد یافته و پس از سپری کردن مراتب عقول، در نهایت به عقل اول می رسد و به درک ذات حق تعالی می پردازد. **ابن‌سینا** از نقش راهنمایان الهی به ویژه نبی نیز در تأمین سعادت به روشنی سخن گفته و پیامبر را به واسطه اتصال به عقل فعال و تجلی وحی الهی، شایسته هدایت و رهبری مردم می داند. همچنین نبی خود از طریق ارتباط با عقل فعال و فیض‌گیری از آن به درجه اعلا سعادت می رسد و دیگران را نیز به چنین سعادت رهنمون و هدایت می کند (اشتراوس، ۱۹۹۵، ص ۱۱۱).

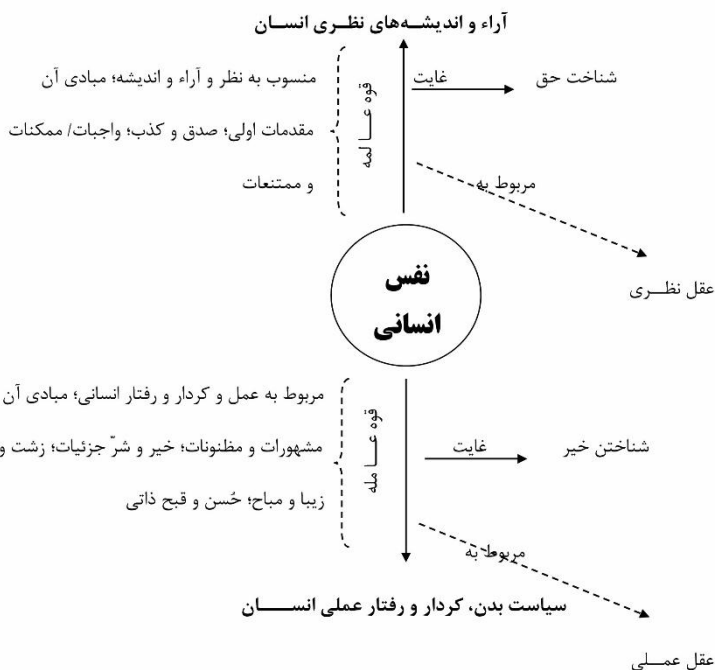
### ۱-۳. انسان‌شناسی

انسان‌شناسی سینوی را می توان از دو منظر واکاوی کرد: ابعاد انسان مرکب از دو بُعد مادی و نفس ناطقه؛ خصلت مدنی بالطبع و اجتماعی بشر. **ابن‌سینا** ضمن اعتقاد به ثنویت نفس و بدن در انسان، نفس را جوهری مجرد و مستقل دانسته که مدتی در بدن مستقر می شود و او را به کمال می رساند. در واقع نفس عنصر تعالی بخش بدن محسوب می شود. علاوه بر این، انسان به عنوان موجودی مادی که اغلب توانایی اتصال به عقل فعال را نداشته و همواره در معرض نابودی و شر است، به تنهایی قادر به تأمین نیازهای ضروری خود نبوده و باید به تعاون و همکاری با دیگر هموعان بپردازد. از این رو نخست موجودی اجتماعی است که برای رفع نیازها، ایجاد اجتماعات و تدوین قوانین و سازوکارهای سیاسی ضرورت می یابد و دوم اینکه برای هدایت مردم و اجرای قوانین شرع به منظور سعادت و رستگاری آنها، رهبری جامعه باید بر عهده شایسته‌ترین فرد نزدیک به عقل فعال باشد که همانا «فیلسوف - پیامبر» است (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، ص ۴۴۲-۴۴۳). لذا بحث از زمامدار مطلوب و آرمانی برای انتظام بخشی و اداره مدینه و اتباع آن مطرح می شود. به همین جهت چون در جامعه، افراد انسانی همواره در معرض شرور مختلف قرار می گیرند و با ناملایمات و نابرابری‌های عمده‌ای روبه‌رو هستند، وجود قانون عادلانه الهی در میان آنها ضرورت پیدا می کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۷۱). او نیاز افراد به همدیگر و تعاون و مشارکت آنان با یکدیگر را برای رویارویی با

مشکلات و معضلات ضروری می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۱ق، ص ۴۴۱). مشارکت، تعاون و معامله در ادبیات سینیوی بیانگر نقش‌هایی است که *ابن سینا* برای مردم در جامعه (مدینه / شهر) مطرح نموده است. در واقع او، در عین حال که نقش حاکمیت را از آن پیامبر الهی دانسته است، برای آنکه ساحت سیاست در غیاب پیامبر رقم بخورد برای مردم در ارتباط با حاکم نیز نقش مشورتی نیز در نظر گرفته است.

این نوع از انسان‌شناسی و ارتباط دادن آن با قوانین در سطح جامعه و چگونگی توفیق انسان از طریق عنایت الهی با وجود سرور در زندگی انسان‌ها، در نهایت به برهان و جوب نبوت و رابطه نبوت با سیاست در فلسفه سیاسی *ابن سینا* انجامیده است. در واقع نقطه عزیمت *ابن سینا* در باب سرشت انسان، منطقاً طرح نظام مطلوب توسط زمامدار آرمانی او را به لحاظ دینی تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ چراکه وی فطرت بشری را، الهی می‌داند. به گفته *ابن سینا*، «ویژه‌ترین ویژگی انسان تصور معانی کلی عقلی است که به کامل‌ترین نحو تجرید، از ماده مجرد شده‌اند» (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۱۸۴).

*ابن سینا* عقل و معرفت را با شناخت مرتبط دانست و نه تنها حیات عقلانی اسلامی جدیدی را آغاز کرد، بلکه فلسفه جدیدی را در اسلام به نام «فلسفه نبوی» رونق بخشید که بعدها توسط افرادی از جمله *سهروردی* و *خواجه نصیرالدین طوسی* دنبال شد (نصر، ۱۳۸۳، ص ۱۵۴-۱۵۶). در واقع او با مرکزیت قرار دادن «نفس انسانی» حرکت به سمت عقل فعال و شناخت حق را بررسی و گرایش‌های نفس به سمت عقل نظری و عقل عملی را تشریح کرده



## ۲. زعامت نبی و کارکردهای آن در مدینه

بحث از زمامداری مطلوب، همواره از دغدغه‌های بشری محسوب شده که بخشی از آرای اندیشمندان را به خود اختصاص داده است. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، در اندیشه/ابن‌سینا، انسان موجودی مادی است که اغلب توانایی اتصال به عقل فعال را ندارد و همیشه در معرض شر و نابودی است؛ در نتیجه نمی‌تواند به‌تنهایی به زندگی مطلوب دست یابد و نیازهای ضروری خود را بدون همکاری دیگران برطرف سازد. بنابراین نخست به دلیل اجتماعی بودن انسان و تأمین نیازها و رفع خواسته‌های او، ایجاد شهرها و اجتماعات و تأسیس قوانین و سازوکارهای سیاسی ضرورت می‌یابد و دوم اینکه برای هدایت مردم و اجرای قوانین شرع به منظور سعادت و رستگاری آنها و دستیابی به جامعه مطلوب انسانی، رهبری جامعه باید بر عهده فردی اصلاح، متصل به عقل فعال باشد که همانا این ویژگی در شخص پیامبر وجود دارد (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، ص ۴۴۲-۴۴۳). به بیانی دیگر، نقطه آغازین آرا و اندیشه سیاسی/ابن‌سینا به‌طور کل و مشخصاً در بحث زمامداری خصلت اجتماعی بشر است. علاوه بر این، ابن‌سینا پیوندی بین سیاست و نبوت برقرار می‌سازد و بهترین قانون و شایسته‌ترین مجری آن را نیز تشریح می‌کند. او همچنین تقسیم‌بندی علل چهارگانه ارسطویی را که شامل علل مادی، صوری، فاعلی و غایی است، می‌پذیرد و معتقد به سلسله‌مراتب رسیدن به کمال است. علل غایی کامل‌ترین علت و علم به آن بالاترین درجه حکمت است. این مسئله در فلسفه یونان باستان وجود داشت (ژیلسون، ۱۳۹۵، ص ۳۰۱-۳۰۲). ابن‌سینا نیاز بشر به پیامبر را این‌گونه شرح می‌دهد که انسان نسبت به حیوان زندگی متمایز دارد و اگر به‌تنهایی برای خود زندگی کند، زندگی او نمی‌تواند کامل باشد. انسان به عنوان انسان در صورتی می‌تواند به درستی زندگی کند که در جامعه زندگی کند. بقا و رفاه آن مبتنی بر حیات اجتماعی است. بنابراین به یک قانون‌گذار نیاز است؛ زیرا جامعه مستلزم تبادل متقابل می‌باشد. قانون‌گذار و در پژوهش حاضر همان زمامدار باید قادر باشد که مردم را مورد خطاب قرار دهد و آنها را موظف و متعهد به آن نظام سازد. وی نباید به بشر اجازه دهد که براساس نظرات و امیال شخصی خود درباره عدالت و بی‌عدالتی رفتار کنند، بلکه باید برای هر یک عدالتی را ملاحظه کند که برای خودش مطلوب است.

بشر برای بقا در حیات اجتماعی نیازمند چنین انسانی است و آن همانا «پیامبر» است. غیرممکن است که مشیت الهی از چنین امر مهمی غافل بماند. به همین دلیل تأسیس مدینه و وجود پیامبر در رأس آن در عمل ضرورت می‌یابد. او دارای ویژگی‌هایی است که برتری وی را از دیگر انسان‌ها نمایان می‌سازد (اشتراوس، ۱۹۹۵، ص ۱۲۳). ابن‌سینا سه ویژگی انبیا شامل قوه عقل قدسی، قوه متخیله و اطلاع از مغیبات و همچنین اعجاز را تشریح کرده و توأمان هر سه ویژگی را در انسان واحد، همان نبوت و وجه امتیاز از سایرین دانسته است؛ به طوری که هم جمع میان آنها و هم برخورداری از آنها در بالاترین مرتبه، مرهون مشیت عقل فعال یا واهب‌العلم بر نفس مستعد نبی است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶-۱۱۸).

درواقع عقل، حدِ واسط را یا از راه قوه متفکره و یا از راه قوه حدسیه که درجه شدید آن «ذکاء» می‌باشد، درک می‌کند. همچنین درجه شدت و ضعف قوه حدسیه در افراد متفاوت است. عده‌ای قوه حدسیه آنان حالت استثنائی و ممتاز دارد و همه مقاصد عقلی را بدون هیچ آموزشی و به مدد حدس درک می‌کنند. اینان به

صورت پیوسته به عقل فعال متصل اند و *بن‌سینا* آن را عقل قدسی می‌نامد. صاحبان این عقل، همانا پیامبران و انبیای الهی‌اند (شکوری، ۱۳۹۸، ص ۲۹۰). وی جامعه متمدن را متشکل از دو رکن اصلی قانون و سیاست می‌داند و به نقش سیاسی نبوت می‌پردازد. به عقیده او پیامبر سیاستمدار و قانون‌گذار برجسته جامعه به شمار می‌رود (عمیدزنجانی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۹). وی در رساله *اثبات النبوت*، وظایف پیامبر را در دو مورد برمی‌شمارد: یکی تأمین نظم از طریق استقرار حکومت سیاسی و دیگری تنظیم جهان معنوی از طریق ابزارهای فلسفی. به عقیده او، پیامبران به مرحله‌ای بالاتر از مرتبه فلاسفه رسیده‌اند که آماده مشاهده جهان خداوند و فرشتگان او هستند (ابن سینا، ۱۳۲۶ق، ص ۱۲۴-۱۲۵). پس پیوستن به عقل فعال، آخرین مرحله کوشش عقل و شرط عمل کردن قوه عاقله شناخته می‌شود (دیویدسون، ۱۹۹۲، ص ۱۰۳). بنابراین پیامبر دارای سه ویژگی است که او را شایسته حکمرانی مدینه می‌کند: ۱. مکاشفه به عنوان درک و فهم از طریق تخیل به شکلی معقول؛ ۲. پیوند با عقل فعال؛ ۳. معجزه (لگنهاوسن، ۲۰۱۳، ص ۱۹).

### ۳. اهمیت زامداری مطلوب در فلسفه سیاسی ابن سینا و چرایی ضرورت آن

کلیدواژه فهم زامدار و حکمران مطلوب در اندیشه *بن‌سینا* را باید در تلاش به منظور کسب و حصول اتباع به سعادت و رستگاری حقیقی دانست. اینکه انسان در این مسیر با کمک هموعان و با وجود اختلافاتی که گاهاً در حیات اجتماعی دیده می‌شود و آن را جزو عنایات الهی می‌داند، در سایه یک نظم فراگیر و هدایت زامدار آرمانی به این مهم دست یابد.

حاکمیت پیامبر را به واسطه وحی الهی، می‌توان در وضع قانون مبتنی بر کتاب خدا و اجرای صحیح آن در راستای شریعت مشاهده کرد. حاکمیت پیامبر به‌منزله قدرت عالی در عصر خود، تابع هیچ قدرت دیگری نبود. براین اساس در تفکر اسلامی، حق حاکمیت تام، مختص ذات اقدس خداوندی است و این حق نسبت به خدای تعالی ثابت است. مشروعیت اعمال قدرت در جامعه باید از حاکمیت الله برخیزد و این امر تنها در نقش سیاسی پیامبر تبلور می‌یابد (علیخانی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۲-۲۰۳). گرچه غایت اصلی حاکمیت پیامبر، چیزی جز رستگاری انسان و وصول به مقام قرب الهی نیست، اما این مهم تنها با تأسیس نظام سیاسی و تدوین و اجرای صحیح خطمشی‌های آن امکان‌پذیر است. به بیانی دیگر، «دولت هادی» نبی برای رسیدن به چنین غایتی، بر تربیت اخلاقی انسان براساس تعالیم وحی افراشته شده از طریق عقل فعال، تأکید فراوان داشته و بر ضرورت فعالیت انسان‌ها در حیات اجتماعی و برقراری تعاملات اجتماعی با یکدیگر اشاره می‌کند. با این اوصاف، *بن‌سینا* در شرح و توضیح سعادت، آن را متعلق به امور حقیقی و عالم دیگری دانسته و لذات حسی و ریاست امور دنیوی را به جهت عاری نبودن از عیوب و مفاسد و نواقص در واقع سعادت نمی‌داند: «و حال آنکه از جمله امور مسلمة و مطالب بدیهیه است در نزد مردمان عاقل که سعادت در میان امور فانیه و چیزهای فاسد زائله یافت نمی‌شود» (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۱۸۹). اساساً *بن‌سینا* اهمیت زامداری آرمانی را از عطش انسان در حصول به سعادت و میل جاودانگی او استخراج

می‌کند. *ابن‌سینا* سعادت را رسیدن به مطلوب تعریف کرده و ضمن تقسیم آن به مراتب چهارگانه حسی، تخیلی، توهمی و تعقلی، کامل‌ترین آنها را سعادت و لذات عقلی می‌داند. به عقیده او: «دریافت عقلی با رسیدن به کنه و حقیقت اشیا از نواقص خالی است و دریافت حسی سراپا نقص و آلودگی است؛ و عدد تفصیل عقلی نامتناهی است؛ ولی ادراکات حسی در عدد کمی محصور است» (*ابن‌سینا*، ۱۳۶۸، ص ۲۴۲).

وی سعادت انسان را رسیدن به کمال قوه عاقله و اتحاد با عالم عقول مجرد می‌داند؛ یعنی زمانی که با عقل فعال اتحاد یافته و پس از سپری کردن مراتب عقول، در نهایت به عقل اول می‌رسد و به درک ذات حق تعالی می‌پردازد. اینجاست که اهمیت زمامداری مدینه و رهبر و راهنمای اتباع در آرای سیاسی حکیم مورد توجه قرار می‌گیرد. آنجاکه به نقش راهنمایان الهی به‌ویژه نبی در تأمین سعادت حقیقی و انتظام‌بخشی امور مدینه در راستای قانون شریعت سخن می‌گوید:

آن سعادت‌ی که مطلوب انسان است، موجود در این عالم حسی نیست تا نفس توانایی داشته باشد بر تحصیل نمودن فاضل‌ترین غایات بلکه آن سعادت‌ی که مطلوب انسان است، موجود در عالم دیگری است، سوی این عالم مادی فانی (*ابن‌سینا*، ۱۳۶۰، ص ۹۳).

*ابن‌سینا*، در اثبات زمامداری و حکمرانی مطلوب پیامبر، او را از سایر جهات برتر از دیگر موجودات می‌داند. او معتقد است که چنین انسان صاحب کمالاتی، بهتر از مردم به امور خودشان آگاه است و آنها را به سوی سعادت دنیوی و رستگاری اخروی رهنمون می‌سازد. او می‌گوید:

و سپس این انسان [پیامبر] همان کسی است که می‌تواند به تدبیر احوال مردم بپردازد. به گونه‌ای که وسیله زندگی دنیوی و مصلحت اخروی آنان فراهم آید و او انسانی است که از دیگران به لحاظ برتری در خداشناسی و علوم الهی ممتاز است (*ابن‌سینا*، ۱۳۷۷، ص ۳۳۰).

از این رو *ابن‌سینا* از دخول شر در طبایع انسانی به نتایج مهمی در مسئله سیاست مدن و پیوند سیاست با نبوت می‌رسد. پس با توجه به اینکه انسان به تنهایی قادر نیست به سعادت و زندگی مطلوب دست یابد، لذا باید با هموعان تعاون و همکاری داشته باشد و توسط زمامدار و حکمرانی شایسته هدایت شود (فیرحی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۴). تحقق مفهوم «سعادت» با ضرورت وجود نبی دارای پیوند نزدیکی است؛ چراکه نبی با اتصال به عقل فعال، چه با قوه متعقله و چه با قوه متخیله خود، هم به حقیقت سعادت و هم به راه‌های رسیدن به آن آگاهی دارد. از این رو به لحاظ عینی و تحقیقی، وجود نبی مقدم بر سعادت بوده و سعادت در سیر تحقیقی خود، از کمالات و مصادیق سعادت آور تا سعادت نهایی، متوقف بر بیان نبی از حقایق و ارائه طریقه دستیابی به سعادت است (یوسفی‌راد، ۱۳۸۷، ص ۸۷). *ابن‌سینا* معتقد است که نبوت و رسالت وحی به کسانی است که غایتشان رفاه و سعادت، هم در دنیای جاودانی و هم دنیای گذراست. این امر از طریق دانش و حکومت سیاسی ایجاد می‌شود. رسول و پیامبر کسی است که سعادت جهان محسوس را با حکومت سیاسی و سعادت جهان معقول را با دانش مستقیم و از طریق وحی ابلاغ می‌کند. بنابراین پیامبری با حکومت سیاسی که هدف آن رفاه جهان محسوس و سلامتی جسم است، متمایز بوده و علاوه بر سعادت جسم به کمال عقل که کمال ویژه بشر است، نیز می‌پردازد (اشتراوس، ۱۹۹۵، ص ۱۲۴). در تفکر

سینوی برای تحقق یک جامعه مطلوب و هدایت مردم به سوی سعادت حقیقی، باید پیامبر و یا انسان صاحب کمالاتی وجود داشته باشد و دارای ویژگی‌هایی باشد که سایر مردم فاقد آن‌اند و فقدان آن کمالات را مردم در خود ببینند. یکی از این امتیازات، معجزاتی است که پیغمبر دارد. این انسان باید قوانین مربوط به زندگی مردم را به اذن و وحی خداوند برای اتباع عرضه کند.

در امر قانون‌گذاری، شناساندن آفریدگار یگانه و توانا و دانای آشکار و نهان به مردم اهمیت می‌یابد. در واقع مردم باید بدانند که خداوند برای فرمانبرداران، پادشاه سعادت بخش و برای نافرمانان، سرانجامی شقاوت‌بار فراهم ساخت. از این رو خداوند و دستورهای او را شایسته فرمان بردن می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۷۷، ص ۳۲۱-۳۲۲). نظر به اینکه انسان‌ها متمایز از دیگر موجودات، طبیعتاً اجتماعی آفریده شده‌اند و برای رفع ضروریات خود به زندگی با هم‌نوعان نیازمندند، حیات اجتماعی نیز خود نیازمند قوانین و ضوابطی است که بتوان در چارچوب آن و بر طبق آن عمل کرد. پس در اینکه جامعه انسانی نیازمند قانون است و قانون نیز به قانون‌گذار و مجری نیاز دارد، محل تردید نیست. لذا بحث از زامداری که بتواند این قوانین را به نحو احسن اعمال کن، ضرورتی منطقی است. بنابراین پیامبر قانون‌گذار و مجری برجسته در جامعه به شمار می‌رود و تنها اوست که می‌تواند این دو مسئولیت را برعهده گیرد.

او به کمک فن سیاست، امور مادی مردم را سامان می‌دهد و به یاری فلسفه، زندگی معنوی‌شان را کمال می‌بخشد و این همان خصایصی است که *افلاطون* در فیلسوف - شاه می‌دید (عنایت، ۱۳۷۹، ص ۷۶). ابن سینا مشارکت و همکاری انسان با هم‌نوعان را برای بقای حیات بشری ضروری می‌داند. به عقیده او، انسان در تأمین نیازهای خود باید دادوستد کند و بر دادوستد نیز قانون باید حکمفرما باشد. او سپس به این نتیجه می‌رسد که برای قانون و عدالت باید قانون‌گذار و اجراکننده عدالت نیز وجود داشته باشد و عنایت خداوند، وجود انسان‌های کامل و صالح را برای اتباع ضروری می‌سازد. او همچنین در *الهیات نجات* می‌گوید:

وجود انسان صالحی که قانون‌گذار و برقرارکننده عدالت باشد، امکان‌پذیر است. پس چگونه ممکن است عنایت ازلی که منافع غیرضروری یادشده را اقتضا کرده، این امر ضروری را که اصل و اساس همه سودها و کمالات است، اقتضا نکند و چگونه ممکن است مبدأ نخستین و فرشتگان به آن امور غیرضروری توجه داشته باشند و از این امر مهم غفلت ورزند (ابن سینا، ۱۳۷۷، ص ۳۲۱).

اینچنین شخصی متصل به عقل فعال بوده و سلسله‌مراتب عقول انسانی را طی کرده است. سرچشمه تمامی نفوس بشری و افاضه‌کننده علوم آنها، عقل فعال است. اساساً عقل فعال در سلسله مراتب عالم عقول، حلقه واسطه عالم مجردات و عالم محسوسات و مبدأ صدور کثرات جهان مادی است. عقل فعال در فلسفه سینوی، شکل‌دهنده تمام موجودات مادی و کثرات عالم و همچنین افاضه‌کننده صور وجودی به تمام موجودات محسوب می‌شود تا اینکه نفس بر اثر این افاضه، مراتب عقول را پیموده و قوه ادراک را درمی‌یابد. در واقع مبحث عقل فعال، تبیین‌کننده صدور عالم کثرات از خداوند به عنوان واحد حقیقی است. عقل قدسی نیز مولود قوه حدسیه در نفس ناطقه است. انسان وقتی معقولات اولیه را شناخت، به کمک آن به شناخت معقولات ثانویه می‌پردازد.

به عقیده/ابن‌سینا، انسان‌هایی که به کمال عقلی و اخلاقی دست یافته‌اند، در میان دیگر انسان‌ها از بالاترین مرتبه برخوردارند. در این میان، آن انسانی که به مرتبه پیامبری مبعوث شده، عالی‌ترین و ممتازترین انسان‌هاست. پیامبر دارای سه ویژگی و توانایی روحی: کمال قوه متخیله، توانایی انجام معجزات و دانش مستقیم است که میان این سه، علاوه بر اینکه نظم و ترتیب رتبی برقرار است، اگر هریک از انسان‌ها به این سه توانایی دست یابند، می‌توانند وحی را دریافت کرده و کلام خدا را بشنوند و فرشتگان خدا را به شکل مرئی رؤیت نمایند (رضوانی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۲). آنچه ابتدا بر نبی حکومت می‌کند، عقل فلسفی اوست که منجر به درک اصول و قواعد سعادت آور می‌شود. سپس با عقل تخیلی خویش، جزئیات را براساس آن کلیات در روابط میان افراد پیاده می‌کند. از این رو چون این کلیات ثابت و همیشگی‌اند، چه بالفعل نزد نبی یا امام و چه قابل استخراج و استنباط توسط فیلسوف باشند، شأن حاکم همیشه باقی است؛ هرچند با ختم نبوت شخص نبی در بین نباشد. /ابن‌سینا، نبی را با فضیلت‌ترین مردم به شمار می‌آورد و معتقد است با سه ویژگی ممتاز که پیش‌تر بدان اشاره شد، معجزات از آن صادر می‌شود.

به عقیده/ابن‌سینا، نبی کسی است که در قوه عقلی به مرتبه‌ای از کمال رسیده و می‌تواند با استمداد از حدس نیرومند خود - بدون تعلیم و آموزش و در کمترین زمان - از معقولات اولیه به معقولات ثانوی نائل شود. همچنین نبی در قوه خیال نیز به کمال رسیده است و برخلاف بسیاری از انسان‌ها که تنها در خواب از حوادث آینده باخبر می‌شوند، می‌تواند هم در خواب و هم در بیداری از این قوه و فعالیتش بهره‌مند شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶-۱۱۷). او پیامبر را بهترین فردی می‌داند که می‌تواند رهبری جامعه را بر عهده داشته و قوانین مربوط به جامعه را از طریق وحی خداوند به مردم عرضه کند و آنها را به سمت سعادت و رستگاری رهنمون سازد. همچنین او در مقاله **دهم الهیات** و نیز رساله **کوتاه‌السیاسته**، سنتی از انسان‌شناسی و نظم سیاسی ارائه می‌دهد که بازتاب ساخت قدرت زمانه است. همچنین نابرابری و اختلاف در عقل و مراتب اجتماعی انسان‌ها نیز امری طبیعی و نشانه لطف و عنایت پروردگار دانسته می‌شود. انسان‌ها در عقل‌ها و اندیشه‌هایشان نابرابر آفریده شده‌اند، همچنان‌که در دارایی، منازل و رتبه‌های اجتماعی اینچنین‌اند. اساساً این تفاوت در توانایی موجب بقا و ماندگاری نوع بشر است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۹۸۵، ص ۲). اساساً/ابن‌سینا عنایت الهی را این‌گونه تعریف می‌کند:

عنایت، احاطه و شمول علم واجب تعالی بر همه هستی‌هاست و واجب است که همه هستی‌ها مطابق آن باشند تا به نیکوترین نظامی جلوه‌گر گردد، و چنین نظامی معلول ذات واجب تعالی و شمول دانش اوست... (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ص ۴۰۰).

از نظر/ابن‌سینا، نبوت را باید در علم مدنی و فلسفه سیاست جست‌وجو کرد؛ چراکه مهم‌ترین کارکرد و بارزترین نقش عملی نبی فرمانروایی سیاسی است و نه پیشگویی (اشتراس، ۱۹۹۵، ص ۱۲۲). /ابن‌سینا در فلسفه سیاسی، حسن تدبیر امور جامعه را مرادف با سیاست نبوی دانسته و تأسیس مدینه را منوط به رهبری نبی می‌داند. براین اساس، نبی به تدبیر و مدیریت جامعه بر مبنای شرع الهی پرداخته و نقش اساسی وی در سیاست مشخص می‌شود.



*ابن سینا* همین امر را ویژگی بارز نبی در زعامت و رهبری جامعه می‌داند و در مورد شایستگی نبی و نقش آن در رهبری مدینه می‌گوید:

این همان انسانی است که شایسته تدبیر احوال مردم و انتظام بخشیدن به امور زندگی و معیشت آنان و تأمین مصالح معاششان می‌باشد و انسانی است که به خاطر تأله و کوشش برای تشبه به خداوند، از دیگر انسان‌ها متمایز می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۷۱۸).

با توجه به نقش محوری نبی در اداره جامعه از طریق قانون شریعت و اجرای صحیح آن به منظور تحقق عدالت، او طرح انتخاب جانشینان نبی را نیز از طریق استخلاف یا اجماع اهل سابقه ارائه می‌دهد.

*ابن سینا* می‌گوید که انتخاب خلیفه باید فقط از جانب پیامبر یا به اجماع اهل سابقه (هم‌رأیی و اتفاق نظر) باشد و خلیفه باید وجهه او نزد توده مردم پذیرفته شده باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۵۹). وی اشاره می‌کند که انتخاب جانشین مدبری که توأمان دارای سنت و عدل است، باید یا از طریق نص صورت گیرد و یا به اجماع. البته در نظر *ابن سینا* شایسته این است که از طریق نص صورت گیرد (حلی، ۱۳۷۲، ص ۳۱۷). او چنین پیوند عمیقی بین نبوت و سیاست را براساس نظریه «فیض الهی» شرح می‌دهد و همانند *فارابی* با تأسی از *افلاطون*، رئیس اول مدینه را علت وجود و دوام مدینه و زندگی جمعی انسان‌ها می‌داند. بنابراین برای جلوگیری از تباهی و فساد جوامع انسانی به نظریه نبوت براساس عنایت الهی متوسل می‌شود (فیرحی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۵). به گفته *سیدجواد طباطبائی*، فیلسوفان دوره اسلامی به ویژه *فارابی* و *ابن سینا*، از اندیشه *افلاطون* در جهت فهم و تفسیر شریعت سود جستند؛ اما مهم‌ترین اختلاف فیلسوفان دوره اسلامی با *افلاطون* در این است که آنها تحقق حکومت مطلوب را تنها با وجود زامداری پیامبر امکان‌پذیر می‌دانند و حال آنکه در اندیشه افلاطونی، صرف امر مطلوب مدنظر بوده است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۴). جایگاه و نقشی که *ابن سینا* برای پیامبر و جانشینانش در تئوریزه نمودن دین در جامعه قائل است، در اتصال با عقل فعال نمایان می‌شود؛ چراکه به عقیده او کسی شایسته رهبری و اطاعت است که به عقل قدسی و کیهانی نزدیک تر باشد. او نبی را ضرورت اجتماعات انسانی دانسته و بهترین قانون عادلانه را برگرفته از شریعت می‌داند. فیض و صدور از جمله مبانی اساسی در فهم فلسفه سیاسی ابن سیناست. به طوری که وی با الگو قرار دادن قاعده الواحد مراتب هستی را عبارت از احد یا مبدأ اعلی، عقل، و نفس یا واهب‌الصور می‌داند. به بیانی دیگر، مبدأ نخستین، رأس هرم و عقول و نفوس و افلاک یعنی مجموعه آفرینش نیز بدنه هرم را تشکیل می‌دهند که به زمین و انسان منتهی می‌شود (ابن سینا، ۱۳۹۰، ص ۳۰۱-۳۰۳).

### نتیجه‌گیری

تمامی نظریات جامعه آرمانی به نحوی متأثر از نظریه زامداری در اندیشه سیاسی است؛ چراکه بدون وجود حاکم و زامدار آرمانی که بتواند قوانین را به درستی اجرا کند و روابط و امورات مدینه را سامان بخشد، جامعه مطلوب و آرمانی تحقق نمی‌یابد. از این روست که نظریه زامداری اهمیت فراوان می‌یابد؛ به طوری که مشخصه اندیشه سیاسی ایرانی در سده میانه را تشکیل می‌دهد و در مرکز ثقل آن، زامدار آرمانی قرار می‌گیرد.

لذا آنچه به عنوان مسئله پژوهشی حاضر بدان پرداخته شد، فرضیه اصلی پژوهش را شکل داده و در چند مورد بدان اشاره می‌شود:

۱. نظریه زمامداری از مباحث مهم اندیشه سیاسی ایران در دوره میانه است که زمامدار آرمانی را نیز شامل می‌شود؛
۲. در بحث زمامداری، داشتن مشروعیت حاکم برای اداره و انتظام بخشی به امور اتباع ضروری است که زمامدار به کمک آن می‌تواند به تدبیر امور بپردازد؛
۳. هستی‌شناختی/ابن‌سینا از سویی به قاعده الواحد و کثراتی که در هر مرتبه از عالم وجود ظاهر می‌شوند و در راستای همان حقیقت بسیط و واحد قرار دارند، برمی‌گردد و از سوی دیگر، به مسئله خیر و شر در جهان اشاره دارد. به عقیده ابن‌سینا هرچند در عالم، شر نیز وجود دارد اما این شر نه امری جوهری بلکه امری عدمی به جهت فقدان خیر است. بنابراین،/ابن‌سینا هم از سنت ارسطویی و هم از آراء نوافلاطونی بهره برده است؛
۴. /ابن‌سینا در مبانی انسان‌شناسی خویش، ضمن اینکه انسان را صاحب دو بعد مادی و نفس ناطقه دانسته، سرشت بشر را نیز مدنی و الهی می‌داند. علاوه بر این، انسان به عنوان موجودی مادی که اغلب قادر به اتصال با عقل فعال نیست، همواره در معرض نابودی و شر قرار دارد؛
۵. همچنین انسان برای رفع نیازها و امیال خویش و جلوگیری از شرور، باید با دیگر هموعان تعاون و همکاری داشته باشد؛
۶. انسان‌ها نیز همواره در تلاش برای کسب و حصول به سعادت و رستگاری حقیقی‌اند و برای تحقق این امر ضرورت وجود زمامداری آرمانی احساس می‌شود؛
۷. او در فلسفه سیاسی حسن تدبیر امور مدینه را مترادف با سیاست نبوی دانسته و تأسیس مدینه را منوط به زمامداری نبی می‌داند؛
۸. /ابن‌سینا پیامبر را شایسته تدبیر احوال مردم و انتظام بخشیدن به امور زندگی و معیشت آنان و نیز تأمین مصالح اخروی‌شان می‌داند؛ چراکه انسانی است کامل و متصل به عقل فعال که دارای سه ویژگی قوه عقل قدسی، قوه متخیله و اطلاع از مغیبات و همچنین اعجاز است؛
۹. زمامدار آرمانی در اندیشه سیاسی/ابن‌سینا، پیامبر و جانشینان شایسته او هستند که سیاستمدار و قانون‌گذار برجسته جامعه به شمار می‌آیند؛
۱۰. /ابن‌سینا سیاست را در دو بخش ریاست سیاسی و اداره امور مدینه و نبوت به معنای بحث در تشریح تقسیم می‌کند و بحث زمامدار آرمانی و مطلوب را در ذیل وظایف پیامبر مورد مذاقه قرار می‌دهد. از این‌رو برای پیامبر به عنوان زمامدار برجسته و شایسته مدینه دو وظیفه مهم برمی‌شمارد: یکی تأمین نظم از طریق استقرار نظام سیاسی و دیگری تنظیم و ساماندهی امور معنوی اتباع از طریق ابزارهای فلسفی و ارتباط با عالم مغیبات.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۳، *سخن ابن سینا و بیان بهمنیار*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۲۶ق، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات (فی السیاسة النبوات)*، قاهره، دارالعرب للبتسانی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۱ق، *التعلیقات علی حواشی کتاب «النفس» لارسطاطالیس، ارسطو عندالعرب*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، کویت، وكالة المطبوعات.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰، *رسائل ابن سینا*، ترجمه ضیاء الدین دری، تهران، مرکزی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل کانادا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۸، *الاشارات و التنبیهاط (طبیعیات، الهیات، عرفان و تصوف)*، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیهاط*، شرح و توضیح احمد بهشتی، تهران، آرایه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، *الهیات نجات*، ترجمه سیدیحیی یشربی، تهران، فکر روز.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *النجاه من العرق فی البحر الضلاله*، ترجمه محمدتقی دانش پڑوه، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *الاشارات و التنبیهاط*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق، *الشفاء «فصل الهیات»*، تصحیح و مقدمه ابراهیم مدکور، چ دوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۵م، *السیاسة*، قاهره، دارالعرب.
- پولادی، کمال و احمد جهانی نسب، ۱۳۹۹، «مقایسه نظریه دولت در فلسفه سیاسی سنت اوگوستن و ابن سینا»، *حکمت سینیوی*، دوره بیست و چهارم، ش ۶۴ ص ۲۱۷-۲۴۰.
- جابری، محمدعابد، ۱۳۹۷، *ما و میراث فلسفی مان: خوانشی نوین از فلسفه فارابی و ابن سینا*، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران، ثالث.
- جهانی نسب، احمد و همکاران، ۱۳۹۹، *جستاری در پژوهش علوم انسانی - اجتماعی و مطالعات سیاسی*، تهران، ارغنون.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۰، «نظریه دولت در فلسفه سیاسی ابن سینا با تأکید بر روش جستاری اسپریگنز»، *سیاست متعالیه*، سال نهم، ش ۳۴، ص ۹۹-۱۲۰.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۱، *چهار گفتار در باب نظریه پردازی دولت: سنت آگوستین، ابن سینا، ابن خلدون و ماکیاولی*، ساری، هاوژین.
- حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۲، *تاریخ تمدن اسلامی: بررسی هایی چند در فرهنگ و علوم عقلی اسلامی*، تهران، اساطیر.
- رضوانی، محسن، ۱۳۹۲، *لئو اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۹۵، *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، قم و تهران، دانشگاه ادیان و مذاهب و سمت.
- سونگ یو، دال، ۱۳۹۱، «فلسوف - پیامبر به عنوان زامادار آرمانی در اندیشه سیاسی ایران میانه»، *پژوهش های فلسفه کلام*، دوره سیزدهم، ش ۳، ص ۱۲۳-۱۴۰.
- شریف فخر، فاطمه، ۱۳۹۲، «اتصال عقل به عقل فعال در اندیشه فلسفی ابن سینا»، *پژوهش های فلسفی - کلامی*، سال پانزدهم، ش ۲، ص ۹۷-۱۱۹.
- شکوری، ابوالفضل، ۱۳۹۸، *فلسفه سیاسی ابن سینا و تأثیر آن بر ادوار بعدی*، قم، عقل سرخ.
- طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۷۷، *زوال اندیشه سیاسی در ایران (گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران)*، تهران، کویر.
- علیخانی، علی اکبر، ۱۳۸۶، *سیاست نبوی: مبانی، اصول، راهبردها*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- عمیدزنجانی، عباسعلی، ۱۳۸۷، *مبانی اندیشه سیاسی اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عنایت، حمید، ۱۳۷۹، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب (از هراکلیت تا هابز)*، تهران، زمستان.

فیرحی، داود، ۱۳۸۸، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)*، تهران، نشر نی.

قادری، حاتم، ۱۳۸۸، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، سمت.

کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۹۶، *تاریخ فلسفه: فلسفه قرون وسطا از آوگوستینوس تا اسکوتوس*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.

مرتضوی، سیدرحمان، ۱۳۹۷، «مرزپردازی در روش‌شناسی فلسفی ابن‌سینا»، *حکمت سینوی*، سال بیست و دوم، ش ۶۰، ص ۱۰۵-۱۲۰.

نصر، سیدحسین، ۱۳۸۳، *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه سعید دهقانی، تهران، قصیده سرا.

—، ۱۳۹۴، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، علمی و فرهنگی.

نظرنژاد، نرگس و زینب‌السادات موسوی، ۱۴۰۰، «اگر ابن‌سینا رهبر سازمان شما بود»، *حکمت سینوی*، دوره بیست و پنجم، ش ۶۶، ص ۲۲۳-۲۴۲.

یوسفی‌راد، مرتضی، ۱۳۸۷، *مفهوم‌شناسی فلسفه سیاسی مشاء*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

Davidson, Herbert Alan, 1992, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on intellect*, Oxford University Press.

Legenhausen, Haji Mohammad, 2013, "Ibn Sina's Practical Philosophy", *Religious Inquiries*, V. 2, N. 3, p. 5-27.

Strauss, Leo, 1995, *Philosophy and Law: contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, translated with an Introduction by Eve Adler, Albany, State University of New York Press.

## نمایه الفبایی مقالات و پدید آورندگان سال چهاردهم (شماره‌های ۲۷-۲۸)

### الف. نمایه مقالات

- اعتبارسنجی صدور و دلالتی مشورت‌های سیاسی - اجتماعی پیامبر ﷺ در اعتبار رأی اکثریت، ابوالقاسم کریمی، قاسم شبان‌نیا، رکن‌آبادی، ش ۲۸، ص ۶۱-۷۴.
- پیشران‌های دینی دستیابی به اقتدار دفاعی در نظام جمهوری اسلامی با تأکید بر اندیشه امام‌خامنه‌ای، محمدتقی رکنی لموکی، ش ۲۷، ص ۵۹-۷۸.
- تحلیل حاکمیت بر مبنای اصل عقلی خودسامانی ملت و تطبیق آن با جمهوری اسلامی ایران، فیروز اصلانی، عباس کعبی، سیدابراهیم حسینی، ش ۲۸، ص ۲۷-۴۲.
- راهبردهای انقلاب اسلامی ایران در رویارویی با سلطه امریکا در اندیشه دفاعی امام‌خامنه‌ای، محمدعلی محیطی اردکان، ش ۲۷، ص ۷۹-۹۴.
- زامانداری و حکمرانی مطلوب در منظومه فلسفی - سیاسی ابن‌سینا، احمد جهانی‌نوبه، ش ۲۸، ص ۹۳-۱۰۸.
- فارابی و خوانش فلسفی حکومت نبوی، محسن مهاجرنیا، ش ۲۸، ص ۴۳-۶۰.
- کاربست دیپلماسی عمومی در عرصه مقاومت اسلامی از منظر امام‌خامنه‌ای، مهدی مهدوی اطهر، حمید امامی‌فر، ش ۲۷، ص ۲۱-۴۰.
- گستره «جهاد تبیین» در اندیشه دفاعی امام‌خامنه‌ای، طاهره حیاتی، محمدحسین حیاتی، ش ۲۷، ص ۷-۲۰.
- الگوی بازدارندگی در دولت نبوی و ارزیابی الگوهای بازدارندگی معاصر، سیدعلی رضایی موسوی، محمدجواد نوروزی فرانی، سعید باغستانی، ش ۲۸، ص ۷-۲۶.
- منطق حاکم بر صلح و راهکارهای دستیابی به تفکر صلح‌آمیز اسلامی از دیدگاه امام‌خامنه‌ای، معصومه اسماعیلی، ش ۲۷، ص ۹۵-۱۰۴.
- نقش انقلاب اسلامی ایران در افول قدرت امریکا در اندیشه دفاعی امام‌خامنه‌ای، قاسم روانبخش، ش ۲۷، ص ۴۱-۵۸.
- نگرشی فقهی - اصولی بر اعتبار و حجیت عرف بین‌الملل، محمد قاسمی، محمد کنعانی، ش ۲۸، ص ۷۵-۹۲.

## ب. نمایه پدیدآورندگان

- ابوالفضلی، علی و همکاران، تحلیل حاکمیت بر مبنای اصل عقلی خودسامانی ملت و تطبیق آن با جمهوری اسلامی ایران، ش ۲۸، ص ۲۷-۴۲.
- اسماعیلی، معصومه، منطق حاکم بر صلح و راهکارهای دستیابی به تفکر صلح‌آمیز اسلامی از دیدگاه امام خامنه‌ای، ش ۲۷، ص ۹۵-۱۰۴.
- جهانی‌نسب احمد، زمامداری و حکمرانی مطلوب در منظومه فلسفی - سیاسی ابن‌سینا، ش ۲۸، ص ۹۳-۱۰۸.
- حیاتی، طاهره، محمدحسین حیاتی، گستره «جهاد تبیین» در اندیشه دفاعی امام خامنه‌ای، ش ۲۷، ص ۷-۲۰.
- رضایی موسوی، سیدعلی و همکاران، الگوی بازدارندگی در دولت نبوی و ارزیابی الگوهای بازدارندگی معاصر، ش ۲۸، ص ۷-۲۶.
- رکنی لموکی، محمدتقی، پیشران‌های دینی دستیابی به اقتدار دفاعی در نظام جمهوری اسلامی با تأکید بر اندیشه امام خامنه‌ای، ش ۲۷، ص ۵۹-۷۸.
- روانبخش، قاسم، نقش انقلاب اسلامی ایران در افول قدرت امریکا در اندیشه دفاعی امام خامنه‌ای، ش ۲۷، ص ۴۱-۵۸.
- قاسمی، محمد، محمد کنعانی، نگرشی فقهی - اصولی بر اعتبار و حجیت عرف بین‌الملل، ش ۲۸، ص ۷۵-۹۲.
- کریمی، ابوالقاسم، قاسم شبان‌نیا، رکن‌آبادی، اعتبارسنجی صدور و دلالتی مشورت‌های سیاسی - اجتماعی پیامبر ﷺ در اعتبار رأی اکثریت، ش ۲۸، ص ۶۱-۷۴.
- محیطی اردکان، محمدعلی، راهبردهای انقلاب اسلامی ایران در رویارویی با سلطه امریکا در اندیشه دفاعی امام خامنه‌ای، ش ۲۷، ص ۷۹-۹۴.
- مهاجرنیا، محسن، فارابی و خوانش فلسفی حکومت نبوی، ش ۲۸، ص ۴۳-۶۰.
- مهدوی اطهر، مهدی، حمید امامی‌فر، کاریست دیپلماسی عمومی در عرصه مقاومت اسلامی از منظر امام خامنه‌ای، ش ۲۷، ص ۲۱-۴۰.

## The Desirable Rulership and Governance in Ibn Sina's Philosophical-Political System

**Ahmad Jahaninasab** / PhD in Political Science, Political Thought, & a Teacher at Mazandaran Payam Noor University  
mehrddad.jahaninasab@gmail.com

**Received:** 2022/10/17 - **Accepted:** 2022/12/26

### Abstract

The theory of rulership is one of the important characteristics of Iranian political thought in the middle centuries, in which the ideal ruler is at the center of gravity. As one of the great thinkers of the Islamic world, Ibn Sina's philosophical-political system has been influenced by his theological discussions. The basic question is what is the ideal governance and desirable governance in Ibn Sina's philosophical and political opinions? The findings show that the Prophet (PBUH & HH) as a desirable ruler is worthy of guiding and leading the society towards the happiness of this world and the salvation of the next world due to his connection to the active intellect. Proving the Prophet's worthiness to Utopia, Ibn Sina uses the issue of revelation; In this sense, the rational power of the Prophet (PBUH & HH) has achieved the rank of holy intellect by enjoying the light ray of active intellect and realizes the phenomenon of revelation. Therefore, as an ideal ruler, the Prophet (PBUH & HH) has two important duties: ensuring order through the establishment of a political system; and organizing the spiritual affairs of the citizens through philosophical tools and the unseen world. Using the qualitative-documentary method and also the interpretive-understanding approach, this article analyzed the information. Considering the recognition of good governance in Ibn Sina's philosophical-political opinions, it is possible to localize the results of this research, based on religious teachings and its compatibility with extra-religious arguments (reason) in the Islamic system. In other words, the basis of Ibn Sina's theories on the issue of governance is influenced by his inner religious beliefs with the goal of human happiness and salvation in two worlds in an ideal way.

**Keywords:** Ibn Sina, anthropology, desirable governance, prophetic leadership, active intellect.

## **A Jurisprudential-Usuli Approach on the Validity and Authenticity of International Custom**

✉ **Mohammad Ghasemi** / PhD in Political Philosophy, IKI & a Researcher in the Jurisprudence Center of Athar Imams [m.ghasemi@whc.ir](mailto:m.ghasemi@whc.ir)  
**Mohammad Kan'ani** / M.A. in Political Jurisprudence, Baqir al-Uloom University  
**Received:** 2022/10/22 - **Accepted:** 2022/12/21

### **Abstract**

Nowadays, due to the secular nature that governs the worldview of governments, customary dos and don'ts play a significant role in regulating the behavioral pattern of governments. In the field of foreign policy and international relations, international custom plays the most important role in regulating the behavior pattern of governments. Therefore, considering the importance of the international custom, the present paper pays attention to the requirement arising from the mentioned custom, and discusses its Shariah validity. Using an ijtihad method and relying on the principles of governmental jurisprudence, this paper shows that even based on the basis of those jurists who, in the validity of custom, do not consider its contemporaneity with the age of infallibles as a condition, it is not possible to prove the criteria of the validity of jurisprudential custom for international custom. Therefore, in case of inconsistency of the Shariah ruling with the dos and don'ts of the international custom, the Shariah ruling cannot be assigned as the first ruling and the adherence to it will be justified as a partial cause and with the permission of the guardian of Islamic society and in the form of the secondary title of the interest of the Islamic Ummah.

**Keywords:** jurisprudence, principles of governmental jurisprudence, custom, international law, validity and authenticity.



## **The Validation of the Issuance and Implication of Political-Social Consultations of the Prophet (PBUH HH) According to the Majority Vote**

✉ **Abolghasem Karimi** / M.A., Department of Political Jurisprudence, Higher Institute of Islamic Jurisprudence and Sciences Arefi2255@gmail.com  
**Ghasem Shaban Nia Roknabadi** / Associate Professor, Department of Political Science, IKI  
**Received:** 2022/09/27 - **Accepted:** 2022/12/16

### **Abstract**

Despite the order of the Holy Quran to the Prophet (PBUH & HH) to consult in political-social affairs and some narrations about the Prophet's consultation conduct, it is possible to explain the approach of the Islamic government in matters based on consultation and the degree of validity of the majority vote. Evaluating the implication and issuance of political-social consultations of the Prophet (PBUH & HH) with a jurisprudential approach, this research, while accepting consultation in the religious governance method, frees the Islamic government from being in the strait of following the majority opinion and considers the decision to be based on the consideration of conditions and benefits. Therefore, while explaining the "nature of consultation" and discarding some of the cases mentioned in the number of the Prophet's consultations, in the end, fourteen items from among the consultations of the Holy Prophet (PBUH & HH) under "Consultation in military affairs" and "Consultation in social affairs" have been evaluated for issuance and implication. In addition to examining the document, the method of collecting evidence was also used in the issuance validation, and in the evaluation of the significance of these consultations, while analyzing the realization of the majority vote, the extent of their implication on the validity or invalidity of the majority vote was taken into consideration, and their lack of implication on the validity of the majority vote was taken into account.

**Keywords:** the nature of consultation, the Prophet's conduct, religious governance, majority vote.

## Farabi and the Philosophical Reading of Prophetic Government

**Mohsen Mohajernia** / Assistant Professor, Department of Politics, Research Institute for Islamic Culture and Thought  
mohajernia@gmail.com

**Received:** 2022/10/07 - **Accepted:** 2022/12/26

### Abstract

The intellectual project of extending the political philosophy at the level of the state, Islamic government and prophetic utopia is the most important achievement of Hakim Abu Nasr al-Farabi. For this reason, he made many arrangements to put Greek political philosophy on the level of monotheistic thinking and make it susceptible to rationalization in the Islamic ecosystem. The birth of Greek political philosophy in the polytheistic atmosphere of that period was in the meta-image of "naturalism", which was recognized by Plato with the idea of "idealism", Aristotle with the idea of "incarnation" and others with the belief in soul for nature. Philosophy was the greatest and rather the exclusive knowledge of mankind of that period to discover the truths of nature and to draw ideal patterns of life and citizenship. Farabi is the first philosopher who paid attention to the correct reading and reconstruction of macro frameworks, epistemological foundations, goals and issues of this knowledge and was able to reproduce it according to the understanding and conditions of Muslims. This epistemological process provided the way for the production and multiplication of intellectual issues in the Islamic biosphere, and in this way, he was able to design the focal point of the utopia in his political philosophy and reach the mission field of the "First Ruler" through realism. Explaining the nature, origin and functions of the prophetic government, he revealed his prominent role as the "founder of the political philosophy of Islam". Using a rational and argumentative method, this research analyzed Farabi's philosophical works and presented its innovative achievement in identifying Farabi's intellectual project along the lines of political philosophy.

**Keywords:** political philosophy, prophetic government, Hakim Abu Nasr Farabi.

## **An Analysis of Sovereignty based on the Rational Principle of Self-assembly of the Nation and its Compatibility with the Islamic Republic of Iran**

✉ **Ali Abolfazli** / PhD Student in Law, IKI

abolfazlialii@gmail.com

**Firoz Aslani** / Associate Professor, University of Tehran

**'Abbas Ka'abi** / Assistant Professor, Department of Law, IKI

**Seyyed Ebrahim Husaini** / Assistant Professor, Department of Law, IKI

**Received:** 2022/10/27 - **Accepted:** 2022/12/22

### **Abstract**

"Self-assembly" in this paper refers to the organization of social relations by humans through determining their will and commitment to its requirements. Self-assembly is a rational principle and the necessity of being present in social life is to apply and adhere to its results. As soon as human beings enter the society, they have no choice but to accept this rational principle and move within its framework. On the other hand, sovereignty, which is the superior power of command and the symbol of free will in political society, is founded on this rational principle, as the powers and institutions resulting from it are limited and organized based on it. In the Islamic Republic, the acceptance of the sovereignty of God's will, which is rooted in religious beliefs, is crystallized and realized with self-assembly and determination of the nation's will. Considering what has been said, the question is, what is the issue of sovereignty based on the rational principle of the self-assembly of the nation, and what analysis can be presented regarding the application of the Constitution of the IRI? Using A descriptive-analytical method, this paper studies the concept and results of the rational principle of self-assembly and its relationship with governance practices. Based on choice, humans act rationally when faced with different options, by accepting one option, they practically negate other options, and in this way, they give the necessary order to the society. The results show that no human being enters the society, unless he or she accepts some restrictions by his own choice and adjusts his movement within the framework of its requirements and its dos and don'ts. Therefore, the acts of governance, which is the basis of human social life in the form of law, order and political order, are carried out based on this principle.

**Keywords:** acts of sovereignty, the principle of self-assembly, the constitution of the Islamic Republic of Iran.

# Abstracts

## The Deterrence Model in the Prophetic Government and the Evaluation of Contemporary Deterrence Models

✉ Seyyed Ali Reza'ei Mousavi / PhD in Political Science/Political Thought, IKI

rezaeimosavi@gmail.com

Mohammad Javad Noorozi Farani / Professor, Department of Political Science, IKI

Sae'ed Baghestani / Assistant Professor, Department of Political Science, IKI

Received: 2022/09/27 - Accepted: 2022/12/31

### Abstract

Deterrence is the adoption of defense strategies, facing and neutralizing the enemy's threat before it becomes actualized; in such a way that it can deter the threat and increase the cost of the attack. Achieving the religious model of deterrence is the goal of this research. Therefore, in order to achieve the model, first the deterrence models of realism, neorealism and liberalism have been evaluated as the most important schools of deterrence in international relations. In addition, the practical failure of these models in providing stable security has been emphasized. The central sign of these patterns, i.e. conventionalization, and their operational arm, i.e. military power projection, are facing a challenge in the theoretical dimension. In the shadow of the criticism of these models, trying to achieve a model that is compatible with the school of Islam becomes important. Using a combination of two descriptive-critical and interpretive methods and examining the inhibition patterns, in this paper, we have analyzed the performance of the security model of the Islamic Government, i.e., the Prophetic Government. Investigations showed that this government considers the realization of complete deterrence dependent on strengthening the two-way relationship between the people and divine sovereignty, and in order to achieve deterrence and security, it looks at the things that are considered as goals in the three schools of thought as a tool.

**Keywords:** deterrence model, prophetic government, realism, neorealism, liberalism.

## Table of Contents

**The Deterrence Model in the Prophetic Government and the Evaluation of Contemporary Deterrence Models** / *Seyyed Ali Reza'ei Mousavi / Mohammad Javad Noorozi Farani / Sae'ed Baghestani* ..... 7

**An Analysis of Sovereignty based on the Rational Principle of Self-assembly of the Nation and its Compatibility with the Islamic Republic of Iran** / *Ali Abolfazli / Firoz Aslani / 'Abbas Ka'abi / Seyyed Ebrahim Husaini* ..... 27

**Farabi and the Philosophical Reading of Prophetic Government** / *Mohsen Mohajernia*..... 43

**The Validation of the Issuance and Implication of Political-Social Consultations of the Prophet (PBUH HH) According to the Majority Vote** / *Abolghasem Karimi / Ghasem Shaban Nia Roknabadi*..... 61

**A Jurisprudential-Usuli Approach on the Validity and Authenticity of International Custom** / *Mohammad Ghasemi / Mohammad Kan'ani*..... 75

**The Desirable Rulership and Governance in Ibn Sina's Philosophical-Political System** / *Ahmad Jahaninasab* ..... 93

## In the Name of Allah

### Ma'rifat-e Sīasī

*An Academic Semiannual on Political Inquiry*

Vol.14, No.2

Fall & Winter 2022-23

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

**Director:** *Mohammad Javad Nowruzi*

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

#### Editorial Board:

- ▣ **Qasim Shabannia:** *Associate Professor Ikl.*
- ▣ **Mohammad Rahim Eivazi:** *Associate Professor Imam Khomeini International University.*
- ▣ **Manuchehr Mohammadi:** *Professor .Theran University.*
- ▣ **Shams-u-Allah Mariji:** *Associate Professor .Bager-Al-Olum University.*
- ▣ **Davud Mahdavidzegan:** *Professor .Institute of humanities and cultural Studies.*
- ▣ **Mohammad Ali Mir Ali:** *Professor .Jame'a al-Mustafa al-Alamiyah.*
- ▣ **Mohammad Javad Nowruzi:** *Professor .Ikl.*

---

#### Address:

IKI Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd. Qum Iran

**PO Box:** 37185-186

**Tel:** +98 253-211-3473

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

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

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

---