

معرفت‌سیاسی

سال نهم، شماره دوم، پیاپی ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۶



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع

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 و سردبیر

محمدجواد نوروزی

جانشین سردبیر

مهدی طاهری

مدیر اجرائی

امیرحسین نیک‌پور

صفحه‌آرا

محمد ایلاقی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

اعضای هیئت تحریریه

مصطفی اسکندری

سطح چهار حوزه علمیه قم

نصر الله سخاوتی

دانشیار جامعه المصطفی العالمیه

محمد رحیم عیوضی

دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی ع

منوچهر محمدی

دانشیار دانشگاه تهران

شمس الله مریجی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم ع

داود مهدوی‌زادگان

دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

محمد علی میر علی

دانشیار جامعه المصطفی العالمیه

محمدجواد نوروزی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع

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

مشتکران ۳۲۱۱۳۴۷۴

سامانه پیامکی: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۷۴۳

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

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

نمایه در:

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

سامانه ارسال و پیگیری مقاله

Nashriyat.ir/SendArticle

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

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

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

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

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

ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از دو تا 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، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

مبانی فلسفه علمی تفسیر سیاسی / ۵

محمد عابدی

وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی متعالیه / ۲۹

مهدی قربانی

بررسی تطبیقی قابلیت تبیین سیاسی رهیافت نهاد‌گرایی و رهیافت فطرت‌گرا (سیاست متعالیه) / ۴۹

مجتبی زارعی

پارادایم مدیریت مبتنی بر منابع، به عنوان ضرورت ساخت درونی نظام جمهوری اسلامی ایران / ۶۷

محمد مبینی

ظرفیت‌های تربیت ولایی - جهادی؛ زمینه‌ساز برپایی تمدن اسلامی / ۹۳

سیداحمد رهنمایی

حزب کارگزاران؛ در اندیشه و عمل / ۱۱۱

قاسم روان‌بخش

الملخص / ۱۲۷

مبانی فلسفه علمی تفسیر سیاسی

محمد عابدی / استادیار و عضو هیات علمی گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

abedi.mehr@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۲۲

چکیده

«تفسیر سیاسی»، بخشی از علوم انسانی اسلامی است که تاکنون تلاش ویژه‌ای برای ساماندهی آن به عمل نیامده، و سؤالات بسیاری پیرامون آن مطرح شده است. از جمله اینکه مبانی، اصول و قواعد معینی برای عملیات تفسیری، با رویکرد سیاسی را می‌توان معرفی کرد، این مبانی، اصول و قواعد کدام‌اند؟ گام نخست، معرفی «مبانی فلسفه علمی تفسیر سیاسی» پس، کشف مبانی دانشی و استخراج اصول و در نهایت، قواعد تفسیر سیاسی است. ناظر بر گام اول، فرضیه این است که می‌توان مبانی فلسفه علمی تفسیر سیاسی قرآن را کشف و معرفی کرد. جمع‌آوری اطلاعات این پژوهش، کتابخانه‌ای است و تحقیق به روش توصیف و تحلیل صورت گرفته است.

کلیدواژه‌ها: مبانی تفسیر، فلسفه علم، تفسیر سیاسی، فلسفه تفسیر سیاسی.

«تفسیر سیاسی»، بخشی از علوم انسانی اسلامی در حوزه سیاست و قوانین مرتبط با تدبیر حیات سیاسی است. تاکنون تلاش ویژه‌ای برای سامان دادن به آن در قالبی مستقل، به گونه‌ای که بر پایه مبانی، اصول و قواعد منظم و معتبر تولید شود و نیازهای نظام‌های اسلامی را برآورده نماید، به عمل نیامده است. نیازمندی مسلمانان به دانش سیاسی بر محور قرآن، ضرورت ادای تکالیف در حیات سیاسی برای مخاطبان، که با تفسیر سیاسی نظام‌مند حاصل می‌شود، ضرورت ابتدای نظام اسلامی برآموزه‌های سیاسی قرآن، از جمله این ضرورت‌هاست. افزون بر اینکه جلوگیری از سلطه علوم انسانی وارداتی در حوزه سیاست، بر مدیریت زندگی سیاسی، با معرفی دانش سیاسی قرآنی ممکن می‌شود و بروز بی‌نظمی در تفسیر سیاسی آیات به حداقل می‌رسد. در حالی که امروزه با آثار مختلفی روبرو هستیم که بدون ضابطه یا برای توجیه آرای خود، به برداشت‌های سیاسی از قرآن اقدام می‌کنند. اهمیت مطالب فوق، ما را در مقابل این سؤال قرار می‌دهد که آیا می‌توان در گام نخست، «مبانی فلسفه علمی تفسیر سیاسی» را تولید کرد تا در مراحل بعد، با تولید مبانی دانشی (همچون مبانی هستی‌شناختی، خداشناختی، معرفت‌شناختی، ...)، اصول و قواعد، قدم‌های دیگری برای تولید دانش تفسیر سیاسی برداشته شود؟

به بیان دیگر، تفسیر سیاسی نوعی رویکرد به تفسیر، با هدف دستیابی به آموزه‌های قرآن در مورد حیات سیاسی است. هنگامی که مفسر با این رویکرد به تفسیر می‌پردازد، رویکرد سیاسی وی موجد مبانی و اصول متفاوتی خواهد بود؟ به نظر می‌رسد، وقتی رویکرد مفسر، سیاسی شود، مدل‌های تولید شده در این کلان‌بینش تفسیری، متاثر از مجموعه‌ای از مبانی و اصول و قواعد خواهد بود. این امر وجه ممیزه تفسیر سیاسی از دیگر رویکردهای تفسیری را توضیح خواهد داد. رسالت تحقیق، پیشنهاد هندسه بخشی از این مبانی (مبانی فلسفه علمی تفسیر با رویکرد سیاسی) است.

۱. کلیات و مباحث مقدماتی مبانی تفسیر سیاسی

با اینکه عملیات تفسیری، در طول تاریخ در ابعاد مختلف اعتقادی، فقهی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی پیگیری شده و برای برخی همچون تفسیر روایی (فاکر میدی، ۱۳۹۱)؛ فقهی، تنزیلی (بهجت‌پور، ۱۳۹۲) و فلسفی (فلاح‌پور، ۱۳۸۹) مبانی، اصول و قواعدی تنظیم شده و عموماً به صورت دانش‌های تفسیری مطرح شده‌اند، ولی تفسیر سیاسی، به‌رغم نیازمندی برآمده از تشکیل دولت‌های اسلامی، چنین سازمانی نیافته است. از این‌رو، تلاش می‌شود مبانی فلسفه علمی تفسیر سیاسی پیشنهاد گردد. فرضیاتی در مورد دانش تفسیر سیاسی می‌توان مطرح کرد. از جمله، این تفسیر مانند تفسیرهای اجتماعی، به دلیل «عدم جامعیت قرآن در عرصه حیات اجتماعی»، قابل ارائه و موجه نیست. و رسالت اصلی انبیا و هدف قرآن، معنابخشی به زندگی انسانی است. انسان خود می‌تواند نظام‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی را به شکل صحیحی برگزیند و به کار گیرد. بنابراین، شأن قرآن، ساختن بُعد معنوی آدمی، نه بیان نظام‌های اجتماعی، است (بازرگان، ۱۳۷۷، ص

۸۰۶۰؛ یا تفسیر سیاسی، قابلیت تبدیل به دانش مستقل مانند تفسیر عرفانی، فلسفی، روایی، تنزیلی، و... را ندارد. این تفسیر، فاقد حجیت لازم برای عمل به برون داده‌های تفسیری در حیات سیاسی است. در مقابل، با این فرضیه که «با ارائه مبنای فلسفه علمی برای تفسیر سیاسی قرآن کریم، می‌توان گام نخست معرفی دانش تفسیر سیاسی را برداشت»، به طرح بحث پرداخته و به فرضیات مذکور نیز پاسخ می‌دهیم.

پیشینه تحقیق در فلسفه تفسیر سیاسی

اندیشه درباره تفسیر سیاسی غیرمستقل (به دلیل جامعیت قرآن)، به دوران آغازین تفسیر برمی‌گردد. آیات مربوط به حکومت انبیای الهی، از جمله پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مبارزات آنان با حکومت‌های نامشروع و ده‌ها مسئله سیاسی، مانند جهاد، بیعت، شوری، ارتداد، نفی سبیل، هجرت، ارتباط با حکومت‌های خارجی، قرآن کریم را برخوردار از ظرفیت عظیم تفسیر سیاسی کرده، به گونه‌ای که مفسران در لابه‌لای تفاسیر، به تفسیر آنها همت گماشته‌اند. عموم تفاسیر تربیتی جامع، از بدو رواج تفسیر نگاری، به این دست مطالب پرداخته‌اند و تفاسیر موضوعی در روزگار ما، به صورت خاص به موضوعات سیاسی اشتیاق نشان داده‌اند، مانند رشید رضا در *المنار*، سیدجمال و عبده، شیخ احمد مصطفی مراغی در *تفسیر مراغی*، سیدقطب در *فی ظلال القرآن*، قاسمی در *محاسن التأویل*، علامه طباطبائی در *المیزان*، آیت‌الله مکارم شیرازی در *تفسیر نمونه* و پیام قرآن، آیت‌الله سبحانی در *منشور جاوید*، آیت‌الله طالقانی در *پرتوی از قرآن*، محمد جواد مغنیه در *الکاشف*، سیدمحمدحسین فضل‌الله در *من وحی القرآن*، شهید محمدباقر صدر در آثار متعدد مثل *عناصر المجتمع فی القرآن الکریم*، *بناء المجتمع الاسلامی*، آیت‌الله مصباح در *جامعه و تاریخ در قرآن* و...، شهید سیدمحمدباقر حکیم در *جامعه انسانی از دیدگاه قرآن* و...، و شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی در آثار متعدد، امام خمینی رضی الله عنه نیز در *عمل، قرآن و تفسیر سیاسی* آن را وارد حیات اجتماعی، سیاسی مسلمانان کرد. و مقام معظم رهبری، علاوه بر میدان عمل در آثاری به این موضوع پرداخته‌اند. مانند کتاب *طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن* (ر.ک: حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲) و قرآن کتاب زندگی در آینه نگاه رهبر معظم انقلاب (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۶؛ ر.ک: مهاجرنیه، ۱۳۹۳).

روشن است اینها غیر از تفاسیر سیاسی است که دچار خطاهای فاحش شده‌اند. مانند تفاسیر سیاسی گروه فرقان (نجم‌الدین، بی‌تا، ص ۱۹۰۹-۳۳؛ داوودی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱-۱۲ و ۲۷ و ۸۷ و ۱۰۳) و منافقان خلق (حنیف‌نژاد، بی‌تا، ص ۲۰۶-۱۹۵ و ۸۰-۲۰۰)، که در کتاب *تفسیر سیاسی در ایران معاصر*، ضمن نقل موارد متعددی از تفاسیر دو گروه، به نقد روش شناختی تفاسیر سازمان مجاهدین (خان‌محمدی، ۱۳۹۲، ص ۳۷۴)، تفاسیر گروه التقاطی فرقان (همان، ص ۳۹۳) اشاره شده است.

با این حال، تاکنون هیچ تحقیقی ارائه نشده که در پی سامان‌دهی به تفسیر سیاسی برآید. حتی در سطح پایان‌نامه‌ها و مقالات، کاری قابل معرفی یافت نشده است. مگر بتوان از روی تسامح، از برخی پایان‌نامه‌ها مانند نقش جریانات سیاسی بر تفسیر و مفسران در زمان پیامبر، صحابه، و تابعین نوشته علیرضا رستمی یا کتاب‌هایی مثل *تفسیر سیاسی قرآن در ایران معاصر* نام برد (همان، ۱۳۹۲)، اما وی نیز از حیث فقر مبنای و اصول و قواعد

نظام‌مند، در عملیات تفسیر سیاسی، در صدد بررسی بر نیامده است. از کتاب مبانی معرفتی تفسیر سیاسی قرآن نیز باید نام برد (حسینی و جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۲) که چند مقاله در این زمینه را گردآورده و گامی در این مسیر برداشته است. تحقیق نگارنده نیز می‌تواند در نگارش مبانی دانشی تفسیر سیاسی مورد استفاده قرار گیرد. این میزان از کم‌پیشینگی، ضرورت تحقیق در این عرصه را روشن می‌سازد.

مفهوم‌شناسی

مراد ما از فلسفه «تفسیر سیاسی»، مجموعه مباحث پیرامون تفسیر سیاسی مانند ضرورت، امکان، حجیت، مشروعیت، جواز، مبانی، اصول، قواعد، هدف، فایده‌مندی و... است که مفسر پیش از ورود به تفسیر سیاسی، آنها را می‌پذیرد و عملیات تفسیری خود را با لحاظ آنها سامان می‌دهد. اصطلاح «مبانی»، کاربردهای متعددی دارد، مثل ملاک و مبادی، دلایل، علل اثباتی و ریشه‌ها، زمینه‌ها و عوامل، و علل ثبوت (مسعودی، ۱۳۸۵، ص ۳۱)، دلایل نظری قواعد حقوقی (شایان‌مهر، ۱۳۹۳، ص ۵۳۲)، مجموع پیش‌فرض‌ها یا اصول موضوعه و متعارف، پیش‌فرض‌های کلان و اصول موضوعه کلامی و فلسفی علوم و دلایل اثبات یک نظریه (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۲۳)، مبانی، مجموعه زیرساخت‌های فکری و باورهای است که زیربنای آرا و نظریه‌های سیاسی قرار می‌گیرند و اندیشه سیاسی، مکتب یا تحلیل هر مؤلفه‌ای در سیاست متأثر از آن است (عمیدزنجانی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۶؛ حقیقت، ۱۳۸۵، ص ۲۶-۲۷). در تفسیر سیاسی، با دو دسته از مبانی روبرو هستیم: ۱. مبانی فلسفه علمی تفسیرسیاسی (مانند ضرورت، امکان، مشروعیت و حجیت تفسیر سیاسی)، که با نگاه بیرونی به تفسیر سیاسی ارائه می‌شود و مقدم بر مبانی دیگرند. ۲. مبانی دانشی تفسیر سیاسی (مانند مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی معرفت‌شناختی)، که نگاه درونی به تفسیر سیاسی دارند، محتوایی و مربوط به متن هستند و مبانی ارجاعی، و چارچوبی نامیده می‌شوند. در این تحقیق، به مبانی گروه اول می‌پردازیم. منظور، پیش‌فرض‌ها و باورهای اعتقادی و زیرساخت‌های فکری بنیادین (همچون امکان تفسیر سیاسی؛ ضرورت؛ حجیت و...) است که بیان‌های دانس تفسیر سیاسی بر آنها تکیه دارد و توصیه‌هایی را پایه‌ریزی می‌کنند که عملیات تفسیر سیاسی را برای وصول به اهدافش هدایت و روش و منطق عملیات تفسیر سیاسی را ارائه می‌کنند.

۲. معرفی ساختار مبانی فلسفه علمی تفسیر سیاسی

مفسر سیاسی، پیش از ورود به تفسیر، مبانی فلسفه علمی تفسیر سیاسی را پذیرفته و پیش از پذیرش آنها، سخن گفتن از تفسیر سیاسی غیرموجه است.

۲-۱. امکان تفسیر سیاسی

برای تشریح امکان تفسیر سیاسی، لازم است وجود آموزه‌های سیاسی در حد ساماندهی به تفسیر سیاسی در قرآن و قرار گرفتن آموزه‌های سیاسی قرآن، در شمار اهداف قرآن اثبات شود و قابلیت تعمیم مدلول‌ها و عبارات سیاسی آن،

به زمان حاضر و امکان فهم پدیده‌های سیاسی به‌عنوان مقدمه تفسیر سیاسی، همچنین سازگاری روش علم سیاست، با روش فهم قرآن و اعتبار تفسیر سیاسی اثبات شود.

آموزه‌های سیاسی در حد ساماندهی به تفسیر سیاسی در قرآن

قرآن مشتمل برآموزه‌های سیاسی فراوانی است. مانند جهاد، هجرت، مبارزه انبیا با حکومت‌های طاغوتی، امر به معروف و نهی از منکر، قضاوت، زمامداری پیامبران و...؛ افزون بر اینکه، اصولاً قرآن بر عدم جدایی سعادت اخروی از زندگی اجتماعی سیاسی دنیوی تأکید دارد و راه دستیابی به سعادت اخروی را عنایت به مسائل دنیایی در چارچوب آموزه‌های اسلامی معرفی می‌کنند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۱۷ق، ص ۹۲-۱۳۳)، مانند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَاطِبُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۲۰۰)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شکیبا باشید و یکدیگر را به شکیبایی فرا خوانید و (در ارتباط با رهبر و همدیگر) مرزبان (اسلام) باشید و تقوا پیشه کنید، باشد که رستگار شوید.

علامه، مقصود از رابطه را پدید آوردن اجتماع و برقراری ارتباط میان نیروها و کارهای آنان، در همه شئون زندگی دینی می‌داند و با توضیحاتی با عنوان «کلام فی المرباطه فی المجتمع الاسلامی» نشان می‌دهد دین در همه امور اجتماعی و سیاسی حضور جدی دارد (طباطبایی، ۱۳۱۷ق، ج ۴، ص ۹۲).

حاشیه‌ای نبودن بودن آموزه‌های سیاسی قرآن

هدف قرآن، تکامل انسان و رساندن او به قرب الهی و وصل به مبدا هستی است (واقعه: ۱۰-۱۱؛ توبه: ۱۰۰) و می‌کوشد بشر با التزام به مجموعه‌ای از حقوق و تکالیف، که حاصل ربوبیت تشریحی الهی است، حیات طیبه خود را تأمین کند (نور: ۵۲؛ واقعه: ۸۸-۹۴؛ آل عمران: ۱۹۵). از سوی دیگر، حیات اجتماعی و سیاسی، بخش مهمی از عرصه زندگی بشر است. قرآن این بُعد از حیات پیامبران و حکومت‌های طاغوتی را به شدت مورد عنایت قرار داده است. مانند توجه به درگیری‌های موسی علیه السلام با حکومت طاغوتی فرعون، ابراهیم علیه السلام با نمرود، حکومت حضرت سلیمان. در مجموع، قرآن در پی تأمین هدف اصلی خداوند از خلقت بشر (عبودیت) است و آموزه‌های مربوط به حیات سیاسی از این منظر، بخشی از آموزه‌های دین برای تأمین سعادت بشر می‌باشد.

قابلیت تعمیم مدلول‌ها و عبارات سیاسی قرآن به زمان حاضر و توان پاسخگویی به نیازهای سیاسی عصر

یکی از جلوه‌های اعجاز قرآن و فلسفه خاتمیت، کارکرد قرآن به‌عنوان متن دینی برای حیات فردی، اجتماعی، سیاسی بشر تا ابد است. در روایات تأکید می‌شود قرآن برای همه زمان‌هاست. مسئله جری و تطبیق، از ظرفیت‌های قرآن در این مورد است. قرآن، از نظر انطباق مفاهیمش با مصادیق و نمونه‌های خارجی و تبیین وضعیت‌ها (هدایت یا گمراهی) آنان، گستره ویژه‌ای دارد؛ زیرا آیات آن منحصر به مورد نزولش نیست، بلکه در هر موردی که ملاک مورد نزول باشد، جاری می‌شود (طباطبایی، ۱۳۱۷ق، ج ۳، ص ۶۷). بر اساس روایات، قرآن مانند آفتاب و ماه در حال حرکت است (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۹۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۰۳) و در هر عصری، مصادیقی را تحت پوشش قرار خواهد

داد. آموزه‌های فراوانی از قرآن، اصول ثابت و غیرقابل تغییری را در زمینه سیاست، و ویژگی‌های حاکم، مشخص کرده است. از مسائلی چون حق حاکمیت الهی، اختصاص حق ربوبیت سیاسی به خداوند، نصب ولی امر، مسئله مشورت، تکالیف سیاسی و... بارها سخن می‌گوید، اما مقتضیات زمان و مکان را هم رعایت می‌کند و اموری چون شکل حکومت و سایر ابعاد فرعی را به نظر مردم وا می‌گذارد. البته در آن هم باید درچارچوب آموزه‌های اصلی اعمال نظر کنند. از این منظر، مقررات مربوط به کلیه امور و فعالیت‌های دنیایی و اجتماعی و سیاسی انسان، به طور مشخص و خاص در قرآن وجود دارد و یا به صورت کلی، در متن موجود و مطابق مقتضیات و شرایط زمان و مکان قابل تعمیم و تفسیرند. برای نمونه، در آغاز سوره «بقره»، ویژگی‌های کافران و منافقان بیان می‌شود. مانند اینکه در عین افساد، ادعای اصلاح دارند(بقره: ۱۱)؛ یا هنگامی که با افراد باایمان روبرو می‌شوند، می‌گویند: ما ایمان آورده‌ایم، ولی هنگامی که با شیطان‌های خود خلوت می‌کنند، می‌گویند: ما با شمائیم، فقط آنها را مسخره می‌کنیم(بقره: ۱۴). این آیات، هرچند در شرایط خاص نازل شده، ولی اگر در هر زمانی، افراد یا گروه‌هایی این ویژگی‌ها را داشته باشند، از باب «جری و تطبیق»، می‌توان آنان را از مصادیق آیات دانست.

امکان فهم پدیده‌های سیاسی به‌عنوان مقدمه تفسیر سیاسی

آیات فراوانی در مورد پدیده‌های سیاسی، مانند حکومت، مبارزه علیه حاکمان مشاهده می‌شود. از یک سویی، یکی از صفات خداوند، حکمت و هدفداری اوست و او کار لغو و باطل انجام نمی‌دهد(ص: ۲۷). اگر فهم پدیده‌های سیاسی برای بشر مقدور نبود، بیانشان در قرآن و تکلیف کردن به بشر، در مورد نوع تعامل با پدیده‌های سیاسی، مانند لزوم هجرت، لزوم جهاد(آل‌عمران: ۱۹۵) و معافیت‌ها از امور سیاسی و حکومتی(توبه: ۹۱) و... لغو بود. این از ساحت خدای حکیم دور است.

قابل جمع بودن روش علم سیاست(تجربی، عقلی) با روش فهم قرآن

قرآن کریم، هر چند خود منبع وحیانی و نقلی است، اما منابع معرفتی متعددی چون حس، تجربه، عقل(حشر: ۲۱) را متناسب با ظرفیت‌های هریک، به رسمیت شناخته است. آیاتی هم به استفاده از این ابزارها، مانند چشم و گوش و عقل توجه دارند. قرآن ابزارهای مادی و فرامادی(حسی، تجربی، عقلی و قلبی) را به ما معرفی می‌کند که با قوای ادراکی، می‌توان پدیده‌های سیاسی را نیز شناخت(ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۹۷). ولی طبق دیدگاه برخی مکاتب سیاسی، هر نوع ابزار فرامادی برای شناخت، انکار می‌شود. ابزار معرفت منحصر در حس و تجربه یا عقل معرفی می‌گردد، و متناسب با آن، روش‌هایی برای مطالعه سیاست پیشنهاد می‌شود(روش‌های مطالعه علم سیاست را تاریخی، مشاهده، تجربی، تطبیقی، فلسفی معرفی کرده‌اند. برخی حتی روش فلسفی را چون واقع‌گرا نمی‌دانند، غیرعلمی دانسته و رد کرده‌اند)(ر.ک: عالم، ۱۳۹۱، ص ۴۹-۴۱)، ولی پای وحی، که با قلب ادراک می‌شود، و دین وحیانی، از سیاست کوتاه می‌شود. درحالی که قرآن نه تنها تعارضی با استفاده از این منابع در تفسیر سیاسی ندارد که از آنها در این مسیر کمک گرفته می‌شود. اما نکته اصلی حاکمیت وحی و قرآن و روایت، بر ابزارهای مذکور است و بر

مبنای مبانی معرفت شناختی، تنها خداوند احاطه علمی کامل به مصالح ظاهری و واقعی، علنی و پنهان، دنیایی و اخروی بشر دارد (ر.ک: قصص: ۶۹؛ ۷۱-۷۷؛ آل عمران: ۳۹؛ سبا: ۴؛ انعام: ۵۹؛ ملک: ۴)، ولی ابزار عقلی بشر، دچار محدودیت‌ها در حوزه شبهات علمی و شهوات عملی است، از این رو، با حاکمیت وحی در تفسیر سیاسی، روش تجربی در محدوده خود به کمک خواهد آمد، نه فراتر از آن، و از تفسیر به رأی و تطبیق قرآن بر دانش سیاسی پیشگیری خواهد شد (ر.ک: جوادی‌آملی، ۱۳۸۱، ص ۴۷؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۵۶۶).

اعتبار تفسیر سیاسی به جهت معتبر بودن ارزش معرفتی گزاره‌های سیاسی قرآن

بر اساس آنچه بیان شد، گزاره‌های سیاسی قرآن، دارای ارزش معرفتی‌اند. معرفت معتبر به آنها نیز ممکن است. این امکان، مقدمه لازم اعتبار تفسیر سیاسی است. اگر تفسیر از طرق معتبر و منابع و ابزارهای معتبر صورت گیرد، معتبر، و گرنه نامعتبر خواهد بود. اما نکته مهم اینکه به رغم تفاسیر پراکنده در لابه‌لای تفسیر، تا امروز شاهد تفاسیر سیاسی مستقلی نبوده‌ایم. از این منظر، شاید سخن گفتن از تفسیر سیاسی، به‌عنوان دانش مستقل، مشکل باشد. اما در پاسخ به این دغدغه نیز گفته می‌شود که تفاسیر سیاسی موضوعی متعددی تاکنون نگاشته شده است. از آیات امامت در دوران گذشته، تا تفاسیر سیاسی موضوعی جدید در باب حکومت، سیاست، دموکراسی، جامعه مدنی، مشورت و شورا، و دهها موضوع دیگر را می‌توان نام برد.

۲-۲. مشروعیت و جواز تفسیر سیاسی

بعد از تثبیت امکان تفسیر سیاسی، سخن در این است که آیا چنین تفسیری از متن دین، مشروع است؟ لازم است با نشان دادن تفاسیر پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام و سیره آنان، در استفاده عملی از تفسیر سیاسی و دلایل دیگر، مشروعیت و جواز آن تبیین شود، از جمله اینکه پیامبر و ائمه مردم را از استدلال و احتجاج به آیات سیاسی باز نمی‌داشتند. همین‌طور دلایل متعددی بر جواز تفسیر توسط غیر معصوم ارائه شده است. مفسر غیر معصوم، به هر میزان مبانی، اصول و قواعد تفسیر را به‌کار ببرد، تفسیرش به همان نسبت، واقع‌نمایی خواهد داشت.

تفسیرهای سیاسی معصومان و سیره آنان در استفاده عملی از آن

متون تفسیری و روایی ما، نمونه‌هایی از تفاسیر پیامبر ﷺ در مورد آیات سیاسی قرآن را نشان می‌دهد. البته این مسئله در مورد ائمه علیهم‌السلام بیشتر نمود دارد: این خود دلیل بر مشروع بودن چنین تفسیری است. برای مثال، آیه اولی الامر (نسا: ۵۹)، از آیات مربوط به اطاعت از خدا، رسول ﷺ و اولی الامر است. وقتی جابر بن عبد الله نصاری، از «اولی الامر» سؤال کرد، پیامبر ﷺ توضیح داد: «آنان جانشینان من و امامان مسلمانان پس از من هستند که اول ایشان علی بن ابی‌طالب است و پس از او، به ترتیب حسن و حسین و علی بن الحسین و محمد بن علی...» (قندوزی، ۱۳۰۲ق، ص ۴۹۴). طبرسی روایت می‌کند: امام حسن علیه‌السلام آیه «وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِی الْقُرْآنِ وَ نَحْوَهُمْ فَمَا یَزِیدُهُمْ إِلَّا طَغَیَانًا کَبِیرًا»، را به نقل از پیامبر از جبرئیل به مروان و ذریه‌اش تفسیر

کرد (طبرسی، ۱۳۶۱، ص ۲۷۹) و از امام صادق علیه السلام نقل می‌شود که امام علی علیه السلام به یکی از صحابه فرمود: در مورد بنی امیه نازل شده است (عباشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۲۰).

عدم ردع از استدلال و احتجاج به آیات سیاسی از سوی پیامبر و ائمه علیهم السلام

در میان دستوره‌های ائمه علیهم السلام در مورد منع از تفسیر سیاسی چیزی وجود ندارد، با اینکه برخی مانند معاویه، چنین معنی را وضع کردند. وی به‌طور خاص، مانع تفسیر آیات مربوط به امیرمؤمنان علی علیه السلام و فضائل و مقامات و رهبری ایشان، مانند حدیث غدیر و انذار و... و به‌طور خاص، ابن عباس را از این نوع تفسیر منع می‌کرد. در سفری به مدینه، به ابن عباس گفت: به همه سرزمین اسلامی نامه نوشتیم که کسی حق ندارد از مناقب علی و خاندانش چیزی نقل کند. پس تو نیز زبانت را نگه دار و چیزی مگو... تأویل و تفسیر آیات را از کسانی بپرسید که مطابق تفسیر و تأویل تو و اهل بیت تو تفسیر نمی‌کنند... اگر ناچار از نقل آیاتی شدی که درباره شما نازل شده، پنهانی نقل کن که کسی آن را آشکارا از شما نشنود (طبرسی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۶).

جواز تفسیر سیاسی برای غیر معصوم

جواز و عدم جواز تفسیر توسط غیر معصوم معرکه آراست. البته دلایل متعددی بر جواز آن بیان شده و اکثر قریب به اتفاق، آن را پذیرفته‌اند. اگر مفسر مبانی، اصول و قواعد تفسیر را کامل و درست به کار گیرد، تفسیرش واقع‌نماست و خطاهای تفسیر برخاسته از عدم آگاهی، از این مبانی، اصول و قواعد یا به کار نگرفتن آگاهانه و ناآگاهانه آنهاست. البته به دلیل خطاپذیری انسان، ادعای فهم واقع‌نمای همه آیات، از هیچ مفسری پذیرفته نیست. شاید به همین دلیل، در روایات آمده است: علم کامل و جامع تفسیر قرآن ویژه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام است (خراسانی، بی‌تا، ص ۳۲۴؛ موسوی خویی، ۱۹۸۱م، ص ۲۶۳-۲۷۲). علامه طباطبائی، در مقدمه تفسیر خود، به تفصیل در مورد جواز تفسیر و تفسیر قرآن به قرآن برای مفسران سخن می‌گوید (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۵-۱۸). در مجموع، فقها و اندیشمندان مانعی در این مسیر ندیده، حتی خود در مسیر نگارش این تفاسیر تلاش کرده‌اند.

۲-۳. ضرورت تفسیر سیاسی

علاوه بر ضرورت‌هایی که تفسیر را به صورت عام لازم می‌سازند، برخی موارد به‌طور خاص، ما را به سمت تفسیر سیاسی سوق می‌دهد. ضرورت ادای تکلیف و احقاق حقوق، در حیات سیاسی برای مخاطبان امروزی قرآن و نیازمندی مسلمانان به دانش سیاسی، بر محوریت قرآن از جمله این ضرورت‌هاست. همچنین، دسترسی به تشریحات سیاسی قرآن، برای مهندسی حیات سیاسی، ابتدای نظام اسلامی بر تشریحات مذکور، جلوگیری از سلطه علوم انسانی غربی بر مدیریت زندگی سیاسی، تولید الگوها و بنیان‌های قرآنی برای تشکیل دولت و نقشه‌راه، پاسخ قرآنی به شبهات کلان سیاسی و جلوگیری از رخنه در مبانی اعتقادی نظام اسلامی، برون رفت از تجویزات فلسفه‌های سیاسی معارض اعتبارسنجی‌شان با مبانی قرآنی معتبر، بخش مهمی از این ضرورت‌ها می‌باشند.

ضرورت ادای تکلیف و احقاق حقوق در حیات سیاسی

کشف بایدها و نبایدها، تکالیف و حقوق فردی و اجتماعی از قرآن و عمل به دستورات خداوند، مهم‌ترین دغدغه مخاطب قرآن است. در آیات متعدد، به اطاعت از خدا و رسول و... امر شده است، مانند «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ...» (آل عمران: ۳۲؛ رک: همان: ۱۳۲؛ نساء: ۵۹؛ مائده: ۹۲). و بشر با عبودیت و اطاعت، سعادت و تکامل خود را فراهم می‌آورد. او قرآن را کتاب هدایت (بقره: ۱۸۵)، برهان (نساء: ۱۷۴)، بلاغ (ابراهیم: ۵۲)، بیان (آل عمران: ۱۳۸)، بیّنات (عنکبوت: ۴۹)، تبیان (نحل: ۸۹)، نور (اعراف: ۱۵۷)، هادی (جن: ۲-۱)، به تشریحات الهی در عرصه‌های مختلف حیات، از جمله حیات سیاسی بشر می‌داند. این انتظار از قرآن، که دارای «جامعیت هدایت بخشی‌اش» هست، زمانی برآورده می‌شود که بتوان از منظر نیازها و انتظارات سیاسی هم به آن نگریست و به پرسش‌های بشر در عرصه مدیریت حیات سیاسی پاسخ داد. این مطالبه به‌طور کامل، با تفسیر سیاسی تأمین‌پذیر خواهد بود؛ زیرا عرصه برای مفسر گسترده می‌شود تا دغدغه‌های سیاسی مخاطبان را در نظر بگیرد و برای آنها پاسخ یابد و مکلف بتواند تکالیف و حقوق سیاسی خود را با اطمینان بشناسد.

نیازمندی مسلمانان به تولید دانش سیاسی

حیات سیاسی بشر، همواره در حال جریان است؛ او منتظر نمی‌ماند که مکتب خاصی در حیات فردی یا سیاسی به وی عرضه شود و تعاملات حیاتی خود را تا آن موقع متوقف نمی‌سازد. به همین دلیل، دانش‌ها مانند دانش سیاسی و اقتصادی پس از آن شکل می‌گیرند که پدیده سیاست و اقتصاد در جامعه شکل گرفته‌اند. دانش‌ها بر مبنای توصیف واقعیت‌ها و نوع تعامل‌ها، طراحی می‌شوند. این مسئله موجب می‌شود جامعه ما نیز متوقف و منتظر مهندسی دانش سیاسی اسلامی نماند و شرایط سیاسی خود را با دانشی مدیریت کند که محصول مکاتب موجود غربی است. حاصل آن بروز دوگانگی‌ها میان باورها و دانش‌های سیاسی و اقتصادی موجود در جامعه اسلامی است، از این رو، اسلامی شدن علوم انسانی ضرورت می‌یابد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۲). با عنایت به این واقعیت، تنها راه مطمئن مراجعه به متن وحیانی و تحریف نشده دین (قرآن)، برای مهندسی دانشی است که توان اداره حیات سیاسی جامعه دینی را داشته باشد. چنین نیازی ما را قانع می‌کند به تولید دانش سیاسی بر محوریت قرآن کریم و البته در سایه فهم و تفاسیر ائمه معصومین^{علیهم‌السلام} در حد ممکن اهتمام ورزیم.

لزوم دسترسی به تشریحات و آموزه‌های سیاسی برای مهندسی مدیریت حیات سیاسی

تدبیر حیات سیاسی بر مبنای اسلامی و قرآنی، زمانی ممکن است که مخاطبان به تشریحات قرآن در حوزه سیاسی دسترسی داشته باشند. این زمانی ممکن است که تفسیر این گزاره‌ها و فهم دقیق و معتبر آنها را در اختیار داشته باشد. این اعتبار، زمانی تحقق می‌یابد که تفسیر از متن قرآن مبتنی بر مجموعه‌ای نظام‌مند از مبانی و اصول باشد و با قواعد و روشی تولید شود که آن مبانی و اصول مجاز می‌دانند. از این رو، تفسیر سیاسی ضرورت می‌یابد.

ضرورت ابتدای نظام حکومتی جمهوری اسلامی بر تشریحات قرآن

نظام اسلامی ما بر اساس اسلام طراحی شده است. در چارچوب ارزش‌های اسلامی و دینی است که می‌توان به‌طور مطلق از مردم‌سالاری حمایت کرد (حسینی خامنه‌ای، ۲۲ مهر ۱۳۸۲). از این رو، باید مبانی آن هم بر اساس اصلی‌ترین منبع دینی (قرآن) سامان یابد. و این امر زمانی ممکن است که تفسیر معتبری از این مبانی داشته باشیم. ولی علوم انسانی از جمله علم سیاست در کشور ما، عموماً بر مبانی غربی متعارض با مبانی قرآنی و اسلامی، و مبتنی بر فهم دیگری از عالم آفرینش و نگاه مادی به هستی تأسیس شده است. لذا با تولید، تفسیر سیاسی معتبر، باید مبانی سیاست را در قرآن یافت تا صاحب‌نظران بتوانند بنیان رفیعی با تکیه بر این پایه بنا کنند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۸).

جلوگیری از سلطه علوم انسانی وارداتی بر مدیریت زندگی سیاسی

با اینکه حیات فردی و جمعی، با علوم انسانی مدیریت می‌شود، «تقابل علوم سیاسی وارداتی»، با «علم سیاسی»، که باید آن را در منظومه آموزه‌های قرآنی، معرفت سیاسی شمرد» از اساسی‌ترین چالش‌های عصر حاضر است. برون‌داد سلطه علوم انسانی وارداتی بر مدیریت زندگی اجتماعی و سیاسی، بروز معضلات متعدد برای جامعه و نظام اسلامی است. این امر ما را نیازمند «تحول در علوم انسانی»، از جمله در سیاست در چهار سطح تأسیس مبانی؛ منطق روش‌شناسی؛ تولید گزاره‌های علوم انسانی و نظام‌پردازی می‌سازد. همچنین، علوم انسانی شامل گزاره‌های هنجاری و توصیفی و سه دسته گزاره «بایدها و نبایدها، شایدها و نشایدها، هست‌ها و نیست‌ها» است. سرنوشت دو گروه نخست، در گرو نوع نگاه به گروه سوم است (رشاد، ۶ اسفند ۹۴). جملگی این امور، با تفسیر سیاسی به صورت جامع و معتبر و منضبط در اختیار خواهد بود. از هر نوع سوءاستفاده، سوءفهم و نادیده انگاشتن روش‌ها و اصول و مبانی تفسیری پیشگیری خواهد شد و با تولید معرفت سیاسی دقیق، مانع مهمی در مسیر سلطه مذکور پدید خواهد آمد.

ضرورت تولید الگو و بنیان‌های قرآنی برای تشکیل دولت و نقشه راه

ضرورت دیگر ارایه تفسیر سیاسی، این است که تهیه الگوی قرآنی از زیر ساخت‌های توانمند برای مهندسی بناهای سیاسی متناسب با این تفسیر ممکن است. از این رو، تاکنون شاهد تولید تفکرات انحرافی و التقاطی در این حوزه بوده‌ایم. اما بنیانگذار انقلاب اسلامی، علوم انسانی (از جمله سیاست) را محتاج انسان‌های متعهد داشته، معتقد بود: «انسانی که تعهد به قواعد اسلام ندارد و تعهد به آن زیربنایی که توحید است ندارد، در علوم انسانی نمی‌تواند عملی انجام بدهد الا انحراف، و این قابل پذیرش نیست» (خمینی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۲۹۲)؛ به ویژه که امروزه با تشکیل و استمرار نظام سیاسی اسلامی، مهم‌ترین دشمنی‌ها با آن از طریق مبارزات مبنایی و تشکیک در مبناهای حاکمیت اسلامی سامان می‌پذیرد (ر.ک: حسینی خامنه‌ای، ۲۵ اسفند ۱۳۹۴).

پاسخ قرآنی به شبهات در حوزه مسائل کلان سیاسی

همواره شبهات فراوانی در حوزه مسائل کلان سیاسی، فلسفه سیاسی و رخنه‌افکنی در مبانی اعتقادی و ارزشی نظام

اسلامی تولید می‌شود (ر.ک: سروش، ۱۳۸۶، ص ۱۲۶-۱۳۳؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹، ص ۱۲۳-۴۸۵؛ جمعی از طلاب، ۱۳۸۲، ص ۳-۶۴) که نیازمند ارائه پاسخ‌های قرآن‌منا است. ولی در عمل آنچه شاهدیم ارائه پاسخ‌هایی با مبانی غیراسلامی است که خود، بر دامنه تولید این شبهات افزوده، موجب بی‌اعتقادی به تعالیم اسلامی و ترویج شکاکیت در مبانی دینی و اعتقادی را فراهم آورده است (ر.ک: حسینی خامنه‌ای، ۸ شهریور، ۱۳۸۸). برای مثال، در حالی که طبق مبانی قرآنی مهمی مانند جامعیت قلمروی قرآن (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۴۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۸۹)، حیات اجتماعی و سیاسی، در کنار حیات فردی، بخشی از قلمروی گسترده رسالتی است که قرآن کریم، هدایت بشر را در آن عرصه بر عهده دارد (ر.ک: سروش، ۱۳۸۶، ص ۱۹۱-۲۳۹). از این منظر، جدا نبودن دین از سیاست، جزو اصول فکری مسلم متصدیان انقلاب اسلامی است (ر.ک: حسینی خامنه‌ای؛ ۲۲ اردیبهشت ۱۳۸۲؛ همو، ۱۹ شهریور ۱۳۸۰)؛ شبهه جدایی دین از سیاست و اختصاص قلمرو دین به اموری چون خدا و آخرت (ر.ک: بازرگان، ۱۳۷۷؛ عبدالرازق، ۱۴۱۳؛ سروش، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰-۱۴۲) مطرح می‌شود که اساس بسیاری از شبهات علیه دخالت دین در عرصه حیات سیاسی، از جمله تشکیل نظام اسلامی در عصر حاضر است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱) ارائه پاسخ‌های مبتنی بر تفسیر قرآن کریم و برداشت‌های دقیق سیاسی از آیات، می‌تواند گام مهمی در استحکام پایه‌های نظام مبتنی بر اسلام باشد. این نکته نیز از مهم‌ترین دلایل ضرورت تولید تفسیر سیاسی است.

ضرورت برون رفت از تجویزات فلسفه‌های سیاسی معارض در عرصه حیات سیاسی

هر فلسفه سیاسی، با استواری بر بنیان‌های فکری خاصی در ابعاد گوناگون هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی، به پرسش‌های سیاست پاسخ می‌دهد برای مثال، سیاست در مکاتب الحادی، نتیجه عینیت‌گرایی مطلق حاکم بر اندیشه معاصر غرب است و با مبانی خاص خود، به پرسش‌های بنیادین درباره انسان و هستی پاسخ می‌دهد و با گزاره‌های مبنایی دینی، در پی شناخت سیاست و پاسخ به مسائلی نمی‌رود (ر.ک: رشاد، ۱۳۸۹). تمایز فلسفه‌های سیاسی، گاه تا مرز تعارض پیش می‌رود و پاسخ‌ها مبتنی بر مجموعه‌ای از مبانی است. فیلسوف سیاسی، نمی‌تواند بدون کاربست مبانی، وارد مرحله پاسخگویی به پرسش‌ها شود. همچنین تنها راه برون‌رفت از فلسفه‌های متعارض و پاسخ‌های متضاد به پرسش‌ها و پدیده‌های سیاسی مانند حکومت، و اعمال و رفتار سیاسی، و امکان سنجش اعتبار مبانی هر فلسفه سیاسی، دسترسی به مبناهایی است که از ملاک صحت و اعتبار برخوردار باشند و امکان سنجش اعتبار آن هم مقدور باشد. چنین ظرفیتی در متن مقدس قرآن وجود دارد؛ وحی می‌تواند مبانی صحیح ارائه کند و کشف و تبیین آنها، در «چارچوب وحی‌پذیری» دارای اعتبار علمی شایسته خواهد بود. با تفسیر معتبر سیاسی، می‌توان به این هدف به صورت مطمئن و دور از آسیب‌هایی که تفاسیر سیاسی بی‌پشتوانه از مبانی، اصول و قواعد دچار آن هستند، به مسائل سیاست پاسخ قرآنی داد.

۲-۴. حجیت تفسیر سیاسی

در اصل تفسیر، مبنای حجیت ظواهر را به خلاف اخباری‌ها پذیرفته و معتقدیم ظاهر الفاظ قرآن، از جمله آیات

سیاسی آن، حجت است. البته تفصیل این بحث در کتب اصولی آمده است (خراسانی، بی‌تا، ص ۲۸۰ به بعد؛ مظفر، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۵۶)، نزد همه مفسران و کسانی که همچون فقها در آیات الاحکام بر ظواهر قرآن استناد جسته اند، نیز مبانی و ادله آن تحلیل شده است (مودب، ۱۳۸۶، ص ۱۱۵؛ شاکر، ۱۳۸۲، ص ۱۳۶). آیات دال بر تدبر و بیان بودن قرآن و روایات ثقلین و... از دلایل حجیت ظواهر قرآن هستند. اما دلایل برخی محدثان و اخباریان در عدم حجیت ظواهر کافی و تمام نیست (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۱۳۲). نتیجه حجت بودن ظواهر، آیات سیاسی، این است که مفسر سیاسی در فهم روشمند خود، از ظواهر آیات دارای حجت است. در صورت اصابت به واقع، نتیجه حاصله منجز خواهد بود و ملزم به عمل به آن است. اما در صورت خطا بودن نیز معذور عند الله است. با توجه به اینکه اعمال سیاسی شهروندان و حاکمان، باید دارای معیار و ملاک معتبری باشد، اگر تفسیر سیاسی با رعایت ضوابط گفته شده عرضه گردد و دارای اعتبار علمی باشد، توان این را خواهد داشت که مبنا و معیار برای عمل سیاسی قرار گیرد. با برخورداری از معیار و مبانی معتبر، نظام حقوق و تکالیف سیاسی قابل عرضه می‌گردد. در چنین وضعیتی، مسائل مهم سیاسی مانند حق آزادی، حق انتخاب، حق انتقاد، و یا تکالیف متعدد، پاسخ قرآن، مبنا خواهند گرفت.

۵-۲. منابع تفسیر سیاسی

منابع متعددی برای تفسیر شمرده شده است. زرکشی، آن را چهار منبع می‌داند (زرکشی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۶۱). برخی، مهم‌ترین منابع را (قرآن، سنت، عقل) (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۷)، عده‌ای شامل لغت، قواعد ادبی، قرآن، احادیث، عقل، اجماع، شهود عرفانی دانسته‌اند (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷). برخی اقوال مفسران، علوم تجربی، منابع تاریخی و جغرافیایی، علوم قرآن، اجماع، اقوال صحابه، و تابعان را نیز افزوده‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۲۸). تفسیر سیاسی دارای منابع مشترک با دیگر انواع تفاسیر و منابع خاص است. در شمار منابع عام، از عقل و نقل و از منابع خاص آن، به دانش‌های اجتماعی، سیاسی و تجربه‌های سیاسی می‌توان اشاره کرد.

منابع عام و مشترک

گروه اول از منابع تفسیر سیاسی عام و مشترک بین همه تفاسیر هستند و نقش مهمی در شکل‌گیری اصل تفسیری بودن، عملیات مفسر دارند و بدون آنها، اصلاً تفسیر به طور عام از جمله در عرصه سیاسی ممکن نیست. قرآن کریم، روایات و سنت، عقل، و منابعی چون شهود، و اقوال مفسران (با شرایط خاص)، از این دست منابع‌اند. در اینجا که به معرفی آنها می‌پردازیم.

قرآن کریم

آیات قرآن، اولین منبع مهم مفسر از جمله در تفسیر سیاسی است (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۶۴). علاوه بر برخی روایات (نهج البلاغه، خ ۱۳۳، مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۱۲۷)، علامه از مهم‌ترین طرفداران منبعیت قرآن است (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱؛ ج ۱۷، ص ۳۵۶) و به ارتباط معنایی آیات باهم، بویژه آیات درون هر سوره تأکید

می‌کند(همان، ج ۱، ص ۱۶). این شیوه در مورد برخی مفسران مثل ابن عباس، ذیل آیه ۸۱ انبیاء(رک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۹۲) و حسن بصری ذیل آیه ۳۷ بقره(رک: سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۵۹) گزارش شده است. برای نمونه، در مورد تکلیف سیاسی جهاد، این مسئله مطرح است که آیا جهاد به طور مطلق بر تکلیف حج مقدم است، یا تقدم تکلیف جهاد مقید به شرایطی است؟ در این زمینه، دو تفسیر ارائه شده است. تفسیر اول، مبتنی بر برداشت از «ظاهر آیه» است که نشان می‌دهد تکلیف جهاد، مطلقاً مقدم است. تفسیر دوم بر مبنای «منع قرار دادن آیه دیگر» است که نشان می‌دهد این تکلیف در شرایط خاصی، بر حج مقدم خواهد شد، نه مطلقاً. عباد بصری، در راه مکه امام علی بن الحسین علیه السلام را دید و به وی گفت: جهاد و دشواری آن را ترک کردی و به حج و آسانی آن روی آوردی. و آیه ۱۱۱ توبه را خواند. امام سجاد علیه السلام در پاسخ فرمود: آیه را تمام بگو. پس از آن خدا فرموده است: «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنَجْتَنِبُكَ يَا أبا عبد الله» (توبه: ۱۱۲). در ادامه فرمود: هرگاه این افراد که وصفشان در قرآن آمده است را دیدیم، جهاد به همراهشان از حج پرفصلیت‌تر است(حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۷۲، ح ۳۸۵). در این گفت‌وگو، امام برای اینکه نشان دهد تفسیر عباد بصری از آیه غلط است، و مطلق جهاد به اتفاق هر کسی باشد، از حج برتر نیست، به سیاق آیه بعد استناد کرد و اطلاق «المؤمنین» در آیه اول را به صفاتی که در آیه بعد آمده است، مقید کرد. همین‌گونه است، مسئله امر به معروف و نهی از منکر(آل عمران: ۱۰۴) که در سیاست و حکومت‌داری اسلامی مطرح است. امام صادق علیه السلام با استفاده از آیه دیگر، توضیح می‌دهد چون «من» در آیه «مَنْ قَوْمٌ مُّوسَىٰ أُمَّهُ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ» (اعراف: ۱۵۹)، در «تبعیض» ظهور دارد، در این آیه نیز تبعیضیه است و حکم آیه به گروهی از مسلمانان، نه همه اختصاص دارد. آیه دلیل است که دو فریضه تنها بر «فرد قدرتمندی که فرمانش اطاعت شود و معروف را از منکر تشخیص دهد»، واجب است(کلینی، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۶۲).

سنت و روایات

سنت معصومین و «روایت»: - حکایت و گزارش، قول، فعل و تقریر معصوم علیهم السلام (عاملی، ۱۳۹۶، ص ۲؛ مامقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۷)، منبع دیگر تفسیر سیاسی است که از زمان نزول وحی تاکنون منبع بودن آن توسط فریقین پذیرفته شده است. برخی آیات پیامبر صلی الله علیه و آله را اولین مفسر، و تفسیرش را حجت می‌شمرند(نحل: ۴۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۵۵۸). علامه، توضیح می‌دهد مردم بدون واسطه نمی‌توانند به معارف الهی دست یابند، به ناچار باید کسی مبعوث شود که به تبیین و تعلیم قرآن بپردازد و «لتبین» غایت انزال است(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۶۰). روایت‌های متعددی نیز قول، فعل و تقریر معصومان را منبع می‌دانند. مانند روایت‌ها در تفسیر «الراسخون فی العلم»(آل عمران: ۷) که رسول صلی الله علیه و آله راسخ در علم دانسته شده است. خداوند او را از تنزیل و تاویل همه آنچه بر او نازل کرد، آگاه نمود و اوصیای او نیز به تاویل و تنزیل آگاه‌اند(کلینی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۱۳). سیره علما نیز همواره استفاده از سنت و روایات در تفسیر آیات سیاسی، مانند آیات ولایت، امامت، بوده است(رک: طباطبائی، ۱۳۷۲، ص ۶۱). مثال‌های ذیل، عنوان

«منبعیت قرآن»، (تفسیر امام علی بن حسین علیه السلام) در مورد مطلق نبودن وجوب جهاد و... و تفسیر امام صادق علیه السلام در مورد اختصاص وجوب امر به معروف و نهی از منکر، به بعضی مسلمانان؛ نه همه و وجوب بر فرد قدرتمند مطاع و تشخیص دهنده معروف از منکر)، می‌تواند برای منبع بودن سنت و روایت نیز مورد استناد باشند. /بوصیر از امام صادق علیه السلام در مورد شأن نزول و تعیین مصداق آیه «اولی الامر»، پرسید. حضرت پاسخ داد که در شأن علی بن ابی طالب و حسن و حسین علیهم السلام نازل شده است. وی پرسید: مردم می‌گویند: پس چرا از علی و خاندانش در قرآن نام برده نشده است؟ امام نقش منبع بودن و نقش تعلیمی رسول خدا را یادآور شده، فرمود: به آنان بگویید (آیه وجوب) نماز بر پیامبر علیه السلام نازل شد، ولی خداوند از تعداد آنکه سه یا چهار است، چیزی نگفت: تا آنکه پیامبر علیه السلام برای مردم تفسیر کرد، (آیه وجوب) زکات نازل شد، ولی اینکه باید از هر چهل درهم، یک درهم داده شود، بیانی نرسید تا اینکه پیامبر تفسیر کرد... (کلینی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۸۶، ح ۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۵، ص ۲۱۰-۲۱۱). امام علی علیه السلام نیز واجب بودن لزوم ولایت خود را دارای ریشه قرآنی و «سنت» معرفی می‌کند (کلینی، ۱۳۶۱، ج ۸، ص ۵۹). همچنین نمونه‌ای از این مبنا و التزام به آن را در مورد تفسیر آیه ۵۹ نسا، از علامه طباطبائی می‌توان توضیح داد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۸۷ و ۴۰۹-۴۱۳). البته در آثار برخی قرآن‌گرایان، این مبنا کنار نهاده می‌شود که شکل افراطی آن در قرون اخیر بیشتر قابل رصد است؛ از جمله در شبه قاره هند، که راه‌حل مشکلات سیاسی و اجتماعی و عقب‌ماندگی جامعه اسلامی را در نادیده انگاشتن سایر منابع شریعت و اکتفا به قرآن تلقی کرد. از اثرگذارترین حرکت‌ها در این زمینه، حرکت سر سیلاحمدخان بود (ر.ک: خان محمدی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۶۷-۴۲۶).

عقل

یکی دیگر از مبانی مشترک هم تفاسیر از جمله تفسیر سیاسی، منبعیت عقل است (ر.ک: خان محمدی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۹۵-۸۷) و از مهم‌ترین منابع تفسیر شمرده می‌شود (ر.ک: خوبی، ۱۴۰۱، ص ۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۷) و معیار مهم فهم اصول کلی معارف، و تمییز حق از باطل است. در تفسیر سیاسی، در مواردی می‌توان بر اساس عقل، آرا و اقوال را بررسی و آیات را تحلیل کرد و احتجاجات و استدلال‌های عقلی زیادی از سوی موافقان و مخالفان سیاسی ذیل آیات مرتبط با مسائل سیاسی ارائه شده است. *آیت‌الله جوادی*، منبع سوم را عقل برهانی می‌داند که از گزند مغالطه، وهم و آسیب تخیل مصون باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۷ و ۱۶۹). ایشان در مورد «تفسیر عقلی» و عقل منبع در تفسیر، توضیح می‌دهد که تفسیر عقلی، یا به تطفن عقل از شواهد داخلی و خارجی صورت می‌پذیرد و عقل فرزانه و تیزبین معنای آیه را از جمع‌بندی آیات و روایات درمی‌یابد که عقل، نقش مصباحی دارد... یا به استنباط برخی مبادی تصویری و تصدقی، از منبع ذاتی عقل برهانی و علوم متعارفه صورت می‌پذیرد که عقل نقش منبع دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۰). *آیت‌الله معرفت* هم در «تفسیر اجتهادی»، بر درایت و عقل، بیشتر از روایت و نقل تاکید دارد؛ چون معیار سنجش و بررسی در آن، اندیشه و تدبیر است (معرفت، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۶). علامه *فضل‌الله* نیز که تفسیرش «من وحی القرآن» دارای گرایشات اجتماعی و سیاسی است، بر اهمیت عقل و براهین

عقلی در فهم آیات قرآن تأکید دارد و در فهم آیات، نگاه خود را عقلی می‌خواند. بر این اساس، عقل ملاک حجیت ظواهر قرآن معرفی شده است. آیات سازگار با حکم عقل حجت و آیات ناسازگار با حکم عقل، حجت نخواهد بود. البته هر چند وی عقل را معیار حجیت و عدم حجیت ظواهر معرفی می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹)، اما از پذیرش توانایی عقل در فهم و شناخت تمامی موضوعات و معیار دانستن آن، در نپذیرفتن ظواهر آیات حذر می‌کند (همان، ج ۱، ص ۲۶۷). علامه بحث مهمی در عدالت اجتماعی ذیل آیه «ان الله يامر بالعدل والاحسان» (نحل: ۹۰)، به میان می‌کشد و نتیجه می‌گیرد که خدا دستور می‌دهد هر یک از افراد اجتماع عدالت را بیاورد. وی، لازمه عقلی آن را این می‌داند که امر متعلق به مجموع نیز باشد. به این ترتیب، هم فرد مأمور به اقامه این حکم است و هم جامعه، که حکومت عهده‌دار زمام آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۳). همچنین در تفسیر آیه ۵۹ نساء، با استفاده از ملازمات عقلی، مطالب بسیار مهمی به دست می‌آورد (همو، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۴-۶۲۸).

سایر منابع

تفسیر سیاسی، منابع مشترکی با دیگر تفاسیر نیز می‌تواند داشته باشد، مانند: «شهود» (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۶۷ و ۳۸۲، خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۷، ص ۴۵۸). به اعتقاد برخی مفسران، در فهم آیات باید از کشف و شهود هم بهره برد و برخی آیات هم موید این نگاه دانست. برای نمونه / امین الاسلام طبرسی در ذیل آیه ۲۹ انفال «یا ایها الذین آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا»، مقصود از فرقان را هدایت و نور در قلب‌ها می‌دند که با آن، حق و باطل را تمیز می‌دهند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۲۴) علامه، گستره این فرقان بودن را به اعتقاد و عمل می‌کشاند و می‌نویسد: «مقصود فرقان بین حق و باطل است، چه در اعتقاد یا در عمل و یا رأی و نظر به تمایز بین درست یا نادرست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۵۶). اگر یافته‌های شهودی، سازگار با محتوای دیگر آیات و روایات معتبر و دلایل عقلی متقن باشد، معتبر خواهد بود، مانند برداشت صدر المتألهین ذیل آیه «لاکلون من شجر من ذقوم» (واقعه: ۵۲) که می‌گوید: «وآن درخت نفس‌پلید است که از فطرت عقلی به سبب اعتقادات تباهی، که آن را به تباهی کشیده، تغییر یافته است. پس، درخت زقوم مثالی است برای نفوس پیشوایان و رؤسای گمراهی، آنان که بدعتگذاران و مدعیان آموزش و ارشادند» (صدر المتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۷۸ و ۶۶).

«لغت» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۹۴). آگاهی‌هایی زبان‌شناختی همچون معانی لغات و کاربرد آنها در عصر نزول، در تفسیر سیاسی پرکاربرد است. مثل اینکه لغاتی چون «بیعت» یا «حکومت» در عصر نزول، چه معنایی داشت، آیا حکومت صرفاً در قضاوت به کار می‌رفت، یا معنایی وسع‌تر و به معنای دولت و حکومت امروزی هم داشت؟ در این زمینه، برخی مفسران مانند ابن عباس (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۱۴۳؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸۲)، از شعر عرب و محاورات عرفی آنها در تفسیر برخی واژگان استفاده می‌کردند. برای مثال، مسئله حرجی بودن برخی احکام سیاسی، می‌تواند از موضوعات مهم در تفسیر باشد که در بخش قواعد تفسیر سیاسی نیز مورد عنایت است. در معنای این واژه، در آیه «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» (حج: ۷۸)، ابن عباس، از عرب بادیه نشینی معنای آن را پرسید و او

گفت: به معنای «ضیق» است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۱۴۳). در مثالی دیگر، می‌توان گفت که یکی از موضوعات مهم سیاسی «مشارکت و همکاری و تعاون ملی است. در آیه‌ای از قرآن، از «تعاون بر اثم» نهی می‌شود. مفسر باید بداند این واژه، هنگام نزول به چه معنایی بود و در اصطلاح قرآنی، به چه معناست؟ این واژه، در لغت به معنای «بطئی و تاخیر» آمده است (راغب، بی‌تا، ص ۵)، ولی در اصطلاح قرآنی، به معنای «گناه» به کار رفته است.

«اقوال مفسران» (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۶۱، ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳، زرکشی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۶، معرفت، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۰۷، ص ۲۴۰-۲۴۴)، تنها راهگشای آشنایی با قرآن و برداشت‌های تفسیری مفسر است و حجیتی برای او ندارد؛ زیرا معصوم نیستند تا کلامشان حجت شرعی و منبع استنباط احکام و حکم شریعت باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۳۳).

منابع خاص

بخشی دیگر از منابع مخصوص تفسیر سیاسی و از مهم‌ترین آنها، دانش‌های سیاسی و به طور عام دانش‌های اجتماعی است. این دانش‌ها ابعاد گوناگونی از موضوعات تا نظام مسائل سیاسی را در اختیار مفسر قرار می‌دهند. او با وسعت نظر و ذهنی سرشار از موضوعات فراوان مرتبط با سیاست، به سراغ قرآن می‌رود. همچنین تجربه‌های تاریخی، اجتماعی، سیاسی بشری آنگاه که در اختیار مفسر سیاسی قرار گیرد، می‌تواند از آن در مسیر تربیت جامعه و مدیریت حیات بشری در تفسیر بهره ببرد.

دانش‌های سیاسی و اجتماعی

در علوم انسانی، مانند جامعه‌شناسی و سیاست، از «روش تجربه» استفاده می‌شود. دانش حاصل «آزمون و تجربه» بشر، و دارای دو نوع علوم قطعی و ظنی است (رضایی اصفهانی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۵). مفسرانی مانند فخر رازی، طنطاوی، طالقانی، طباطبائی و مکارم شیرازی، به این نوع تفسیر توجه داشته‌اند (مودب، ۱۳۸۶، ص ۳۴۵). برخی مانند غزالی و زرکشی، معتقد به وجود همه علوم تجربی در قرآن هستند و در ذیل آیات مربوط به مسائل طبیعی، به مستندات علوم تجربی استناد می‌کنند. ولی کسانی مانند ذهبی، منکر این شمول‌اند. علامه طباطبائی به‌رغم نقد تفسیر علمی به صورت مطلق، به علت احتمال تحمیل نظریات علمی بر قرآن در مواردی از علوم تجربی، برای فهم آیه استفاده کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۸۲). سیقطب نیز با نقد مطلق بودن علوم تجربی در قرآن، به علت عدم ثبات مطالب علمی و احتمال انحراف مفسر و ایجاد تفسیر به رأی، منبع بودن علوم تجربی را در مواردی که موجب فهم بهتر آیات می‌شود، صحیح می‌داند (سیدقطب، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۶۰). آیت‌الله معرفت، استفاده از قطعیات علوم تجربی برای فهم معانی قرآن را لازم می‌داند؛ زیرا اشاراتی در آیات قرآن هست که بدون استفاده از علوم تجربی، فهم آنها ممکن نیست (معرفت، ۱۴۱۱ق، ج ۶ ص ۲۵). به‌رغم اختلافات مذکور، می‌توان گفت: هرچند در تفسیر قطعی آیات از این علوم استفاده نمی‌شود، ولی برای «فهم بهتر»، می‌توان از آنها استفاده کرد (مودب، ۱۳۸۶، ص ۳۴۶-۳۴۷). همچنین، این منابع در موارد متعدد دیگری مثل «موضوع‌شناسی» و «تشخیص مسائل جدید سیاسی» برای عرضه به قرآن کریم

و استنتاج قرآن در این موضوعات و شناسایی فهرست مسائل برای تنظیم فهرست جامع «نظام مسائل سیاسی»، برای تعیین اولویت‌ها و تقدیم و تأخیرهای مسائل و تبیین ابتدای مسائل سیاسی بر مسائل کلان‌تر، کارکرد دارند. همچنین در مورد دستاوردهای علوم اجتماعی و سیاسی، در مواردی که به بدهات عقلی و تجربی رسیده باشند، به استناد منبعیت عقل و...، می‌توان استناد کرد. اینها دلیل نیازمندی به علوم اجتماعی، سیاسی در تفسیر سیاسی است.

تجربه‌های تاریخی، اجتماعی، سیاسی بشری

بشر دارای تجربه‌های تاریخی مهمی، در چگونگی تدبیرحیات اجتماعی و سیاسی است. قرآن هم او را دعوت به عبرت گرفتن از سرنوشت اقوام مختلف می‌کند و می‌خواهد بشر از علل ناکامی و گرفتاریشان آگاه شود و تجربه بیندوزد و دلایل طغیان و عصیان و رواج ظلم و ستمگری در میان آنها و در نهایت، اضمحلال تمدن‌های انسانی را بشناسد و با سنت‌های الهی در حیات اجتماعی، سیاسی آشنا گردد و نتایج مخالفت با این سنن را ببیند و با استفاده از این تجربه‌ها، مسیر درست حیات سیاسی و اجتماعی را بیابد. برخورداری از این تجربیات، برای مفسر سیاسی افق‌هایی نو خواهد گشود و او با بصیرت و توان مشاهده افق‌های رفتاری مختلف، در تفسیر آیات می‌کوشد و در مواردی، چون تولید مسائل جدید سیاسی و پاسخ به آنها، موفق خواهد بود. تجربیات و اندوخته‌های تاریخی، اجتماعی، سیاسی بشری در فهم نص کارایی دارد. اصولاً هدف قرآن از بیان تجربه‌ها این است که جامعه از آنها برای مدیریت حیات بشری بهره‌برد و مفسر سیاسی نیز می‌خواهد این نکات را آشکار، و جامعه را تربیت کند. بخشی از منابع، تفسیر سیاسی را باید در تاریخ و تجربه‌های بشری جستجو کرد (ر.ک: ایازی، ۱۳۷۸، ص ۵۴). علت عمده رویکرد سیاسی به قرآن، در عصرهای مشخصی مانند عصر حاضر، این است که مفسران با برخوردارگی از این تجربیات، به مسائل جدیدی رسیده و سعی در استنتاج قرآن در این موارد دارند. مانند تفسیر فی ظلال القرآن سید ابن قطب: *التحریر و التتویر* شیخ محمد طاهر (ابن عاشور)؛ *المنار* (تفسیر القرآن العظیم) به انشای شیخ محمد عبده، و املائی رشید رضا؛ *من الوحی القرآن*، سیدمحمد حسین فضل‌الله؛ *تفسیر نمونه آیت‌الله مکارم شیرازی* و ده‌ها تفسیر سیاسی موضوعی و موردی که مفسران حول مسائل سیاسی جدید، مانند جامعه مدنی، انتخابات، حقوق حکومت، آزادی سیاسی، حقوق شهروندان، و... می‌نگارند (مانند آثار متعدد آیت‌الله مصباح؛ *آیت‌الله جوادی آملی*؛ و...)، که عموماً برای مفسران سابق به دلیل نداشتن منبع تجربه، چنین مسائلی پدید نمی‌آمد تا بخواهند در پی پاسخ و تفسیر قرآن از این منظر، هم برآیند. برای نمونه، *آیت‌الله طالقانی در پرتوی از قرآن*، بر تاریخ اسلام در تفسیر آیات سیاسی تأکید دارد. وی در تفسیر سوره آل عمران، برای تبیین آیات ناظر به جنگ احد و بدر، از تاریخ صدر اسلام استفاده زیادی دارد و محیط نزول آیات را بررسی و تجزیه و تحلیل می‌کند (طالقانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰). سیدقطب نیز در تفسیر آیه ۳۸ شوری از تاریخ نزول در تفسیر کمک می‌گیرد و توضیح می‌دهد که مکی بودن آیات، نشان می‌دهد توجه جماعت مسلمانان به مسئله شورا، بسیار عمیق و فراتر از نظام سیاسی برای تشکیل دولت است (سیدقطب، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۳۱۶۰-۳۱۶۱).

۲-۶. اهداف قرآن (شمول اهداف قرآن نسبت به مباحث حیات سیاسی و قلمروی سیاسی قرآن)

قرآن اهداف متعددی برای حیات بشر معرفی کرده، نزول آن برای رساندن بشر، به اهداف معینی است که در چند دسته‌گایی، میانی و مستقیم قابل معرفی است. در این میان، حیات سیاسی به‌عنوان بخشی مهم از حیات بشر در قرآن، دارای اهدافی مهم است که دسترسی به آنها در تفسیر آیات کارگشاست و شرط تفسیر صحیح آیات، مبتنی بر کشف و تبیین آنهاست. مهم‌ترین این اهداف، در این بخش معرفی می‌شود.

اهداف غایی

بر اساس «حکیمانه بودن افعال الهی» و «جامعیت» و «هدایت‌گری قرآن» و گسترش آموزه‌های قرآن به همه ابعاد حیات، این کتاب قلمروی سیاسی نیز می‌یابد و تحت هدفمندی کل قرآن قرار می‌گیرد. قرآن اهداف سیاسی نیز دارد. اهداف آن نسبت به مباحث سیاسی شمولیت می‌یابد و اهداف سیاسی‌اش زیرمجموعه هدف غایی قرآن است. این هدف را «قرب به خداوند» دانسته و توضیح داده‌اند که خداوند تکویناً به انسان نزدیک است (ق: ۱۶؛ بقره: ۱۸۶) و تشریحاً با جعل نظام حقوق و وظایف سیاسی، خواهان قرب انسان به خود است و اطاعت از آموزه‌های الهی، در حوزه سیاسی موجب همسانی نظام تکوین و تشریح در قرب به خداست (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۴۲؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۹؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۵۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، الف، ص ۲۸۹). قرب الهی، نتیجه مستقیم انجام دستورهای دینی است. هر موجودی که قدمی در راه کمال مقدر خویش پیش رود و مرحله‌ای از مراحل کمالاتش را طی کند، راه قرب الهی را می‌پیماید. انسان نیز یکی از موجودات عالم است (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۲۵۲). «هدف برین آن است که از آیه اول سوره ابراهیم و مانند آن، استنباط می‌شود و نورانی شدن جامعه معنای حقیقی دارد، نه صرفاً اعتباری و مجازی. هدف پایانی، نیل روح متکامل به مقام شهود حقیقت، انسان کامل شدن و به مقام نورانیت قلب رسیدن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۰). این هدف، در حیات سیاسی نیز دنبال می‌شود، قرآن آموزه‌هایش را بر مبنای هدایت بشر در حیات سیاسی و... ارائه می‌کند. در نتیجه، مفسر سیاسی باید این هدف را در آموزه‌های قرآن جست‌وجو کند. در تفسیر آیات بر مبنای «ضرورت هدایت سیاسی بشر»، به تفسیر و تولید الزامات گزاره‌های قرآن پردازد؛ جامعه‌ای را آرمان قرآن بداند که در بُعد سیاسی به قرب الهی می‌رسد و سازوکارهای رسیدن به قرب الهی را بیابد و به مخاطبان‌اش ارائه دهد، و در تفسیر، این هدف را در اهداف میانی و اخیر سیاسی دخالت داده، نتیجه اهداف دیگر بسازد.

اهداف میانی

هدف تکامل در مرتبه پایین‌تر از هدف غایی قرار دارد. وصول به مرتبه تقرب و لقای خدایی که کمال مطلق است، نیازمند این است که انسان پله‌های کمال را بپیماید. رابطه ایمان و عمل صالح در همه عرصه‌های اجتماعی و سیاسی و... با سعادت اخروی (ر.ک: بقره: ۱۱۰؛ زلزال: ۴-۸)، یا رابطه کفر و گناه با بدبختی اخروی (ر.ک: مؤمن: ۴۵؛ نساء: ۱۰) تکوینی است. صعود و سقوط بشر و پاداش و کیفریابی به دلیل صعود و سقوط، رابطه‌ای عینی است، هر نوع رفتار یا عمل سیاسی در دنیا، به صورت ملکوتی در آخرت نمایان می‌شود و آن وجود ملکوتی، عین عمل انسان و

پاداش و کیفر اخروی است (ر.ک: آل عمران: ۳۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۰۶). علامه طباطبائی، تکالیف را احسان خدا به بنده می‌داند و چگونگی ایجاد کمال با تکالیف را توضیح می‌دهد. وی معتقد است:

نوع بشر دارای گونه‌ای از وجود است که جز با یک سلسله افعال اختیاری و ارادی که خود ناشی از اعتقادات نظری و عملی است، به کمال نمی‌رسد. پس ناگزیر باید تحت سلطه قوانین زندگی کند؛ پس خدایی که جهان تکوین را ایجاد کرده باید برای آن یک سلسله اوامر و نواهی را تشریح کند. از سوی دیگر حوادث اجتماعی و فردی را پدید آورد تا انسان در برخورد با این دو، آنچه در قوه و استعداد دارد را فعلیت دهد و در آخر یا سعادت‌مند شود و یا شقی و بدبخت گردد و آنچه در باطن وجودش هست به ظهور برسد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۳۹ و ۳۴۰-۱۳۸-۱۴۲؛ همو، ج ۱، ص ۳۲۴).

به دلیل نیاز انسان به تکامل «وحي و نبوت»، هرگز از بشریت جدا نمی‌شود (ر.ک: بینه: ۱-۳؛ ر.ک: نساء: ۱۶۴ - ۱۶۶؛ طه: ۱۳۲-۱۳۴؛ ملک: ۹۸) و التزام به نظام حقوق و تکالیف موجود در قرآن، در عرصه‌های سیاسی و...، تهذیب و سازندگی و اخلاص در پی می‌آورد. فاصله‌ها و موانع بین انسان و خدا را بر می‌دارد و موجب کمال آدمی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۴۴۵-۴۴۸). با وجود اهداف میانی سیاسی، مفسر باید بکوشد به این اهداف دست یابد. این اهداف را در تفسیر آیات به کار ببرد، برای تامین اهداف میانی سیاسی قرآن در حیات سیاسی آیات را به استنتاج درآورد و تفسیر سیاسی را ضروری بداند.

اهداف قریب

قرآن متناسب با هر وضعیت و توصیه، اهداف معین و موردی نیز دارد. مثلاً با جهاد هدف معینی و بلا واسطه‌ای را تعقیب می‌کند، یا با مشورت هدف خاصی دارد. همین‌طور است مهاجرت، امر به معروف و نهی از منکر، تولی و تبری سیاسی و سایر آموزه‌ها و تکالیف که اهدافی چون امنیت، عدالت، رفاه، عزت، و... در پی دارند؛ در جای خود شایسته معرفی‌اند، ورود موردی به آنها در مجال این مقاله نیست. از این منظر، قرآن دارای اهداف سیاسی است و همین مفسر را ملزم به کشف این اهداف و تلاش برای تامین آنها می‌کند.

۲-۷. فواید تفسیر سیاسی

مبنای دیگر تفسیر سیاسی، فایده‌مندی آن است. می‌توان فواید مهمی را برای این سبک تفسیری برشمرد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: دستیابی به نگاه جامع به مسائل سیاسی و مهندسی قرآنی سیاست؛ کشف نظام مسائل سیاسی؛ پرهیز از جزئی نگری و برخورداری از نگرش جامع به موضوعات سیاست و امکان اولویت بندی، رتبه بندی و توضیح منطقی ترتب مسائل سیاسی؛ امکان تحلیل چالش‌های سیاسی با عنایت به جایگاه هر یک در هندسه نظام مسائل؛ تسهیل دستیابی به فلسفه سیاسی قرآنی و نظام سیاسی قرآنی؛ گسترش و تعمیق نگاه سیاسی به مقوله تفسیر. فایده‌مندی تفسیر سیاسی، اصول و الزاماتی را در تفسیر سیاسی ایجاد می‌کند که مفسر سیاسی باید در بحث اصول تفسیر سیاسی به آنها عنایت داشته باشد.

عملیات تفسیری در ابعاد گوناگون اعتقادی، فقهی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، همواره پیگیری، و برای برخی از آنها مبانی، اصول و قواعدی تنظیم شده و به صورت دانش‌های تفسیری مطرح شده‌اند. ولی تفسیر سیاسی، چنین سازمانی نیافته است. گام نخست سامان‌دادن به تفسیر سیاسی، ارائه مبانی فلسفه تفسیر سیاسی قرآن کریم است که مفسر پیش از ورود به تفسیر سیاسی آنها را می‌پذیرد و شامل مبانی فلسفه علمی و مبانی دانشی؛ مانند مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی معرفت‌شناختی است. معرفی ساختار برای گروه اول، نیازمند اتخاذ مبنا در چند مسئله مهم است. در پاسخ به مسئله «امکان تفسیر سیاسی»، باید گفت: آموزه‌های سیاسی در حد ساماندهی به تفسیر سیاسی در قرآن هست. این آموزه‌ها در شمار اهداف قرآن جای دارند. مدلول‌ها و عبارات سیاسی آن، به زمان حاضر تعمیم‌پذیرند. امکان فهم پدیده‌های سیاسی وجود دارد، روش علم سیاست با روش فهم قرآن سازگار است و تفسیر سیاسی، دارای اعتبار می‌باشد. در نتیجه، تفسیر سیاسی ممکن خواهد بود. در پاسخ به این مسئله که «آیا تفسیر سیاسی قرآن، مشروع است»، متون تفسیری و روایی نمونه‌هایی از تفاسیر معصومان علیهم‌السلام را نشان می‌دهد که این، دلیل مشروعیت چنین تفسیری است. دلایل متعددی هم بر جواز تفسیر غیر معصوم معرفی شده است. مسئله سوم، «ضرورت تفسیر سیاسی» است. علاوه بر ضرورت‌های تفسیر عام، برخی موارد مانند «ضرورت ادای تکلیف و احقاق حقوق در حیات سیاسی برای مخاطبان امروز قرآن و نیازمندی مسلمانان، به دانش سیاسی بر محوریت قرآن، دسترسی به تشریحات سیاسی قرآن برای مهندسی حیات سیاسی و...». به طور خاص، ما را به سوی قبول «ضرورت تفسیر سیاسی» می‌کشاند. در مسئله «حجیت تفسیر سیاسی» در اصل تفسیر، مبنای حجت ظواهر، پذیرفته شده است. مفسر سیاسی در فهم روشمند خود از ظواهر آیات، حجت دارد. اگر به واقع اصابت کند، نتیجه منجز و در صورت خطا، وی معذور است. مسئله دیگر، «منابع تفسیر سیاسی» است. منابع این تفسیر، مشترک یا خاص است. قرآن، سنت معصومین و «روایات»، از منابع گروه اول می‌باشند. هرچند در آثار برخی قرآن‌گرایان افراطی، منبیت روایات کنار نهاده می‌شود، منبیت عقل نیز پذیرفته شده است و منابع دیگر از جمله کشف و شهود؛ لغت، اقوال مفسران به‌عنوان راهگشای آشنایی با قرآن و برداشت‌های تفسیری مفسر، نه دارای حجیت نیز نام برده شده است. بخشی دیگر از منابع، مخصوص تفسیر سیاسی است. مانند «دانش‌های سیاسی» به طور خاص و دانش‌هایی که ابعاد مختلفی از موضوعات سیاسی تا نظام مسائل سیاسی را در اختیار مفسر قرار می‌دهند. مفسر از «تجربه‌های تاریخی، اجتماعی، سیاسی بشری» نیز در مسیر تربیت جامعه و مدیریت حیات بشری بهره می‌برد. «تعیین مبنا در مورد اهداف قرآن»، از مسائل است. مهم‌ترین آنها عبارتند از: اهداف غایی (قرب به خدا)، قرآن اهداف سیاسی دارد که زیرمجموعه هدف غایی قرآن‌اند. خداوند تشریحاً با جعل نظام حقوق و وظایف سیاسی، خواهان قرب انسان به خود است و اطاعت از آموزه‌های الهی در حوزه سیاسی، موجب همسانی نظام تکوین و تشریح در قرب به خداست. اهداف میانی یعنی تکامل بشر؛ وصول به مرتبه تقرب و لقای خدایی، نیازمند این است که انسان پله‌های کمال را بپیماید. رابطه ایمان و عمل صالح، در همه عرصه‌های اجتماعی و سیاسی و... با سعادت اخروی، تکوینی است، هر

نوع رفتار سیاسی در دنیا، به صورت ملکوتی در آخرت نمایان می‌شود. اهداف قریب قرآن، متناسب با هر وضعیت و تکلیف، اهداف معین نیز دارد. سرانجام، «فایده‌مند بودن و نبودن تفسیر سیاسی»، نیازمند پاسخ‌یابی است. تفسیر سیاسی قرآن موجب دستیابی به نگاه جامع به مسائل سیاسی و مهندسی قرآنی سیاست می‌شود.

با آگاهی از مبانی و محتوای قرآنی، نظام مسائل سیاسی را مهندسی می‌کند و منطق قرآنی ترتب مسائل سیاسی را می‌تواند توضیح دهد. در این تحقیق، با پاسخ به این مسائل، مقدمه گام دوم شکل‌گیری تفسیر سیاسی فراهم شد. تحقیقات بعدی باید به سوی پاسخ به این مسئله پیش برود که مبانی عملیاتی تفسیر سیاسی کدامند؟ اصول برخاسته از این دو دسته، مبانی کدام‌اند؟ این مبانی و اصول، چه قواعدی را برای تفسیر سیاسی پیش روی ما می‌گذارند. نتیجه تحقیق از منظر دیگر قابل اشاره است. حاصل معرفی «مبانی فلسفه علمی برای تفسیر سیاسی»، می‌تواند محقق شدن یکی از «مقدمات شکل‌گرفتن علوم انسانی اسلامی» باشد. در صورت سامان دادن به تحقیقات مشابه در حوزه دانش‌های انسانی دیگر، تکون علوم انسانی اسلامی، به مقام تحقق نزدیک‌تر خواهد شد. همچنین، برای شکل‌گرفتن دانش تفسیر سیاسی، چند گام اصلی مورد نیاز است: گام نخست، معرفی «مبانی فلسفه علمی تفسیر سیاسی». گام دوم، کشف مبانی دانشی. گام سوم، استخراج اصول. سرانجام، گام چهارم ارائه قواعد تفسیر سیاسی است. با توجه به هندسه شکل‌گیری نهایی این دانش، نتیجه تحقیق، محقق کردن گام اول، و تولید «مبانی فلسفه علمی تفسیر سیاسی قرآن» است که با پذیرش آن، مبانی عملیات این نوع تفسیر نیز فرصت تولید می‌یابد.

منابع

قرآن کریم
نهج البلاغه

ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، ۱۴۰۷ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار المعرفه.

یاززی، سیدمحمدعلی، ۱۳۷۸، *قرآن و تفسیر عصری*، چ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

بازرگان، مهدی، ۱۳۷۷، *آخرت و خدا: هدف رسالت انبیاء*، تهران، خدمات فرهنگی رسا.

بهجت‌پور، عبدالکریم، ۱۳۹۲، *تفسیر تنزیلی، مبانی، اصول، قواعد*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

جمعی از طلاب، ۱۳۸۲، *نمونه‌هایی از شبهات مطبوعات از اردیبهشت ۸۱ تا آبان ۱۳۸۱*، قم، انتشارات اسلامی.

جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹، *آزادی یا توطئه! نگاهی به کارنامه مطبوعات شبه‌افکن*، قم، فیضیه.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *معرفت‌شناسی در قرآن*، چ دوم، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۱، *نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه سکولاریزم*، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۳الف، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۳ب، *تسنیم*، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۴، *حق و تکلیف در اسلام*، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۶-۱۳۹۰، *تسنیم*، (کل دوره)، قم، اسراء.

حقیقت، سیدصادق، ۱۳۸۵، *مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

حنیف‌نژاد، محمد، بی‌تا، *راه انبیاء راه بشر: ایدئولوژی کتاب سوم*، بی‌جا، سازمان مجاهدین خلق.

حویزی عروسی، عبد علی، ۱۴۱۵ق، *نور التقلین فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.

حسینی و جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۲، *مبانی معرفتی تفسیر سیاسی قرآن*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۹۲، *طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

_____، ۱۳۸۶، *قرآن کتاب زندگی در آئینه نگاه رهبر معظم انقلاب*، تهران، قدرو لایت.

_____، ۱۳۸۴، سخنرانی در دیدار اساتید و دانشجویان دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۴/۱۰/۲۹.

_____، ۱۳۸۲، سخنرانی در جمعی از دانشجویان زنجان، ۱۳۸۲/۰۷/۲۲.

خان محمدی، یوسف، ۱۳۹۲، *تفسیر سیاسی قرآن در ایران معاصر*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

خراسانی، محمد کاظم، بی‌تا، *کفایة الاصول*، تهران، کتابفروشی اسلامی.

خمینی، روح الله، ۱۳۶۴، *صحیفه نور*، تهران، مرکز مدارک فرهنگی.

_____، ۱۳۷۹، *صحیفه امام*، چ سوم، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

داوودی، صادق، اسم مستعار، بی‌تا، *توحید و ابعاد گوناگون آن*، بی‌جا، دفتر نشر کازمیه.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی‌تا، *مفردات قرآن*، تحقیق مرعشلی، قم، اسماعیلیان.

رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۹، *منطق فهم دین؛ دیباچه‌ای بر روش‌شناسی اکتشاف گزاره‌ها و آموزه‌های دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و

- _____، ۱۳۹۴ (۶ اسفند)، *راهبردهای تولید علوم انسانی اسلامی در حوزه*، نخستین همایش حوزه‌های علمیه و علوم انسانی اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی، وبگاه رسمی استاد علی اکبر رشاد.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۷۶، *درآمدی بر تفسیر علمی قرآن*، قم، اسوه.
- _____، ۱۳۸۵، *مبانی و قواعد تفسیر*، قم، جزوه آموزشی مرکز جهانی علوم اسلامی.
- زرکشی، بدرالدین، بی تا، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- سروش، محمد، ۱۳۸۶، *دین و دولت در اندیشه اسلامی*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- سیدقطب، ابراهیم حسین، ۱۴۱۱ق، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الاحیاء التراث.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴، *الدرا المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____، بی تا، *الاتقان فی علوم القرآن*، قم، منشورات رضی.
- شاکر، محمد کاظم، ۱۳۸۲، *مبانی و روشهای تفسیری*، قم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
- شایان مهر، علیرضا، ۱۳۹۳، *دایره المعارف تطبیقی علوم اجتماعی*، چ سوم، تهران، کیهان.
- صدرالمতالیهین، صدرالدین محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر سوره واقعه*، ترجمه و تصحیح جواهری، تهران، انتشارات مولی.
- صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ*، چ دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- طالقانی، سید محمود، ۱۳۸۲، *پرتوی از قرآن*، چ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه موسوی همدانی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۲، *قرآن در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۳۶۱، *الاحتجاج*، مشهد، نشر المرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، حمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان عن تاویل آی القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- عالم، عبد الرحمان، ۱۳۹۱، *بنیادهای علم سیاست*، تهران، نی.
- عاملی، شیخ بهاء الدین، ۱۳۹۶ق، *الوجیز فی علم الدراریه*، قم، المکتبه الاسلامیه.
- عبدالرازق، علی، ۱۴۱۳، *الاسلام و اصول الحکم*، مصر، هیئته المصریه للکتاب.
- عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۸۳-۱۳۸۵، *فقه سیاسی*، تهران، امیر کبیر.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، *التفسیر*، تهران، المطبعه العلمیه.
- فاکر میبدی، محمد، ۱۳۹۱، *مبانی تفسیر روایی*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فضل الله، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۹، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک.
- فلاح پور، مجید، ۱۳۸۹، *اصول و روش تفسیری ملاصدرا*، تهران، انتشارات حکمت.
- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، ۱۳۰۲ق، *ینابیع الموده لنوی القری*، ترجمه، محمدعلی شاه محمدی، قم، بی نا.

- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۱، کافى، ج پنجم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مامقانی، عبدالله، ۱۴۱۱ق، *مقیاس الهدایه فی علم الدراریه*، قم، موسسه آل البیت علیهم‌السلام.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، داراحیا التراث العربی.
- محسن مهاجر نیا، ۱۳۹۳، *فلسفه سیاسی آیت الله خامنه‌ای*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مسعودی، محمد هاشم، ۱۳۸۵، *ماهیت و مبانی کلامی تکلیف*، قم؛ موسسه بوستان کتاب.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۰، *نظریه سیاسی اسلام*، چ چهارم، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- ظفر، محمدرضا، ۱۳۸۶، *اصول الفقه*، نجف، دارنعمان.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۰، *تفسیر و مفسران*، چ دوم، قم، موسسه فرهنگی تمهید.
- _____، ۱۴۱۱ق، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۴۱۹ق، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب*، دانشگاه رضوی، مشهد.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی خویی، ابوالقاسم، ۱۹۸۱م، *البیان فی تفسیر القرآن*، ط.ثامنه، بی‌جا، دارانوار الهدی.
- مؤدب، سیدرضا، ۱۳۸۶، *مبانی تفسیر قرآن*، قم، انتشارات دانشگاه قم.
- نجم‌الدین شکیب، (مستعار)، بی‌تا، *پیام قرآن؛ تفسیر سوره‌های فرقان و نور*، بی‌جا، فروغ.

وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی متعالیه

mqorbani60@yahoo.com

مهدی قربانی / دکتری علوم سیاسی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۲۰

چکیده

وحدت و کثرت، یکی از مسائل مهم در تاریخ فلسفه سیاسی است که گرایش فیلسوف سیاسی به هریک از آنها، می‌تواند در همه ابعاد فلسفه سیاسی ایشان تأثیرگذار باشد. در طول تاریخ، فیلسوفان سیاسی دیدگاه‌های مختلفی را در مواجهه با این دو مسئله بیان نموده‌اند. جایگاه صدرالمتألهین در تاریخ فلسفه اسلامی، ما را بر آن داشت تا این مسئله را در فلسفه سیاسی متعالیه بررسی نماییم. فیلسوفان سیاسی، در مواجهه با وحدت و کثرت گاهی رویکرد افراطی در پیش گرفته‌اند. گاهی نیز در مسیر اعتدال حرکت کرده‌اند که از آن، به وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل تعبیر می‌شود. در رویکردهای افراطی، طرفداران وحدت به نفی کثرت و طرفداران کثرت به نفی وحدت می‌پردازند. در صورتی که رویکرد اعتدالی بر آن است تا تعادلی میان وحدت و کثرت، در ساحت سیاست برقرار نماید. صدرالمتألهین، با رویکرد اعتدالی با وحدت و کثرت مواجه شده و بر ضرورت هر دوی آنها در زندگی سیاسی تأکید کرده است. رویکرد وی مبتنی بر میانی ایشان در حوزه هستی، انسان و غایت است که توجه هم‌زمان به وحدت و کثرت را ضروری می‌کند. وقتی مؤلفه‌های مرتبط با وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی متعالیه مورد بررسی قرار می‌گیرد، رویکرد اعتدالی در مواجهه با آنها کاملاً مشهود است؛ به گونه‌ای که وی تلاش می‌کند میان مؤلفه‌های مربوط به وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی افراطی اعتدال برقرار نماید.

کلیدواژه‌ها: وحدت‌گرایی، کثرت‌گرایی، وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل، فلسفه سیاسی متعالیه.

فلسفه سیاسی دارای تاریخی کهن و پرجاذبه است که در بستر آن، فیلسوفان سیاسی توانسته‌اند تلاش‌های درخوری را برای ارائه مباحث تئوریک مربوط به اداره جوامع سیاسی انجام دهند. در فرایند شکل‌گیری این تاریخ پر بار، برخی تأملات فیلسوفانه متفکران سیاسی از اهمیت بسزائی برخوردار بوده است. در این میان، می‌توان از توجه به وحدت و کثرت، که ریشه در تأملات فلسفی در باب ثبات و تحول دارد، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار در چگونگی شکل‌گیری فلسفه سیاسی و تاریخ آن یاد کرد. به‌گونه‌ای که منجر به تکوین دو دیدگاه وحدت‌گرا و کثرت‌گرا در فلسفه سیاسی شده است. در یونان باستان، نگاه خاص *افلاطون* به زندگی مدنی و مخالفت شدید *ارسطو* با آن، ظهور دو گونه تفکر سیاسی متمایز از هم و با آثار و پیامدهای سیاسی متفاوت را رقم زده است. همین تمایزات، در طول تاریخ منشأ و اساس دو دیدگاه وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی شده است. در این زمینه بسیاری از فیلسوفان سیاسی مجذوب هریک از دو رویکرد شکل گرفته در یونان باستان شده و هریک بخشی از مشخصه‌های فلسفه سیاسی *افلاطون* یا *ارسطو* را در اندیشه‌های سیاسی خود نمایان ساخته‌اند و متناسب با آن نظم سیاسی خاصی را برای پیگیری اهداف و آمال سیاسی خود تجویز کرده‌اند. تفاوت‌های نظام سیاسی مطلوب فیلسوف وحدت‌گرا و کثرت‌گرا در همه ابعاد آن، اعم از ماهیت، مبانی، ساختار و مسائل، بسیار چشم‌گیر بوده و برای کسانی که به مطالعه تاریخ فلسفه سیاسی علاقه‌مند باشند، کاملاً محسوس است. وحدت‌گرایان، با محور قرار دادن وحدت، بر تمرکز قدرت سیاسی و انحصار آن به اشخاص یا گروه خاصی تأکید کرده، نقش مردم را در فرایند شکل‌گیری قدرت و پیشبرد اهداف آن به رسمیت نمی‌شناسند، یا به صورت حداقلی به آن نظر دارند. در مقابل، کثرت‌گرایان با اصل قرار دادن کثرت و تنوع، ضمن تمایل به تکثر سیاسی و تمرکززدایی از قدرت سیاسی، بر توزیع قدرت سیاسی تأکید کرده، توجه اندکی به مقوله وحدت دارند. با توجه به آثار و پیامدهای اساسی وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی، در تجویزات فیلسوف سیاسی برای زندگی مدنی، شناسایی چگونگی مواجهه فیلسوفان سیاسی اسلامی با دو مقوله وحدت و کثرت در فرایند تأملات سیاسی، برای ما حائز اهمیت خواهد بود؛ زیرا معیار مناسبی برای ارزیابی گونه‌های مختلف فلسفه سیاسی اسلامی بوده و نتایج حاصل از آن، می‌تواند به‌عنوان راهنمای مناسبی برای تحلیل ابعاد فلسفه سیاسی اسلامی و پیشبرد عمل سیاسی در جامعه اسلامی مورد توجه همگان قرار گیرد. از این رو، این پژوهش به دلیل جایگاه ممتاز *صدرالمآلهین* در حکمت و توجه ویژه فیلسوفان معاصر اسلامی به آثار و اندیشه‌های ایشان، وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی متعالیه را مورد بررسی قرار داده است.

گفتنی است وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در تاریخ فلسفه سیاسی، به گونه‌های مختلفی نمایان شده است. به‌طوری که هریک در عین اشتراک، تمایزات روشنی با سایر صورت‌های آن داشته باشد. وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی، گاهی به گونه افراطی مورد توجه قرار می‌گیرد. در این صورت، با توجه به غل و زنجیرهایی که به آنها بسته می‌شود، امکانی برای سازگاری‌شان باقی نمی‌ماند. در این حالت، در خصوص مؤلفه‌هایی هم که برای هریک از آنها بیان می‌شود، برداشت‌های افراطی صورت می‌گیرد، به‌گونه‌ای که دیگر امکان سازگاری هریک از این مؤلفه‌ها

با مؤلفه موجود، در گرایش مقابل غیرممکن می‌نماید. اما این تنها صورت ممکن وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی نیست، بلکه در اندیشه سیاسی برخی متفکران سیاسی، با گونه معتدل آنها مواجه می‌شویم، به طوری که امکان سازگاری میان آنها نه تنها غیرممکن نیست، بلکه برخی از اندیشمندان، به این امر اقدام نموده و در تبیین آن تلاش‌های درخور ستایشی انجام داده‌اند. در این صورت، با توجه به درک هم‌زمان ضرورت وحدت و کثرت برای زندگی سیاسی، پیرامون مؤلفه‌هایی که برای هریک از آنها بیان می‌گردد، تلقی معتدلی شکل گرفته و قابل سازگاری با مؤلفه‌های مقابل در گرایش دیگر است. این پژوهش، عنوان وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل، برای اشاره به آن به کار گرفته می‌شود.

وحدت‌گرایی افراطی از تمرکز قدرت، منافع جمعی، عدم آزادی، وحدت غایت، عدم تساهل، رقابت‌گریزی، تحزب‌گریزی و مشارکت منفعل، در شکل افراطی آن حمایت می‌کند. درحالی‌که، کثرت‌گرایی افراطی بر توزیع قدرت، منافع فردی، آزادی، تعدد غایت، تساهل رقابت‌پذیری تحزب و مشارکت فعال در شکل افراطی تأکید می‌کند. برخلاف وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی افراطی، در وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل، تلاش بر این است که تعادلی میان این مؤلفه‌ها ایجاد شده، ضمن بهره‌مندی از ظرفیت‌های موجود در هریک از آنها، در عین حفظ وحدت در جامعه سیاسی، شرایط لازم برای تنوع و پویای سیاسی نیز فراهم شود.

جایگاه وحدت و کثرت در فلسفه سیاسی متعالیه

ابتدا مناسب است توضیح مختصری در خصوص مفهوم «وحدت» و «کثرت» بیان شود. مفاهیمی همچون وحدت و کثرت، از جمله امور بدیهی هستند که بی‌نیاز از تعریف می‌باشند (شهرزوری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۵۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۸). از این رو، آنچه در تعریف وحدت و کثرت بیان می‌شود، بیشتر توضیح لفظ است تا بیان مفهوم. باین‌حال، وحدت عبارت است از: تجرید و الغای تشخصات و خصوصیات از یک حقیقت؛ تشخصات و خصوصیات که در جهان عینی، یا در قلمرو ذهن، آن حقیقت را احاطه می‌کنند. مانند تجرید تشخصات و خصوصیات از افراد انسان و دریافت یک حقیقت به نام انسان واحد و انسان کلی (جفری، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹). همچنین، تکرار تجرید وحدت‌ها، «کثرت» نامیده می‌شود؛ یعنی مجموعه‌ای از وحدت‌ها نه واحدها (همان، ص ۱۱۱).

در فلسفه متعالیه، وحدت و کثرت از مفاهیم کلیدی به شمار می‌آید؛ نمی‌توان بدون تأمل دقیق پیرامون آنها، به فهم درستی از فلسفه سیاسی صدرایی دست یافت. نزد صدرالمتألهین، وحدت و کثرت از اهمیت بالایی برخوردار بوده، بسیاری از مباحث وی با این دو مفهوم پیوند خورده است. با وجود این، وی درباره مفهوم «وحدت»، تنها به این ویژگی وحدت اکتفا می‌کند که مفهوم آن، برای همه معلوم بوده و بی‌نیاز از تعریف است، به طوری که اگر به تعریف آن مبادرت بورزیم، با دور مواجه خواهیم شد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ق، ص ۶۲).

از نظر وی، هیچ موجودی راه، اگرچه از یک‌جهت و یا چند جهت دارای کثرت باشد، نمی‌توان یافت که در آن نوعی از وحدت وجود نداشته باشد. در حقیقت، فضیلت هر موجودی به اعتبار غلبه وحدت در آن است. بنابراین، هر

چیزی که وجودش از کثرت دورتر باشد، به همان اندازه از ارزش کمالی بیشتری برخوردار خواهد بود (همان، ص ۶۲ همو، ۱۳۶۱ الف، ج ۴، ص ۶۶). همچنین، هر چیزی که وجودش قوی‌تر باشد، به همان اندازه وحدتش نیز قوی خواهد بود (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۶۲).

در تأکید بر اهمیت وحدت، صدرالمتألهین فلسفه برخی از احکام شرعی را از زاویه تأثیرگذاری آنها بر وحدت تبیین می‌کند. وی پس از اثبات ضرورت نبوت، وجوب وضع قوانین و احکام موردنیاز مردم، توسط پیامبر را یادآور شده، در ضمن بیان اقسام آنها، به فلسفه و هدف برخی از این قوانین اشاره می‌کند. از نظر ایشان، فلسفه برخی احکام، ارتباط مستقیمی با مسئله وحدت دارد. از این رو، نبی «باید برای مردم عباداتی مانند نماز جمعه را قرار دهد که بر آنها اجتماع کنند تا علاوه بر پاداش، ایتلاف و مصادفات و تودد را کسب نمایند» (همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۱۴). بر این اساس، صدرالمتألهین فلسفه برخی عبادت‌ها را چنین برمی‌شمارد: الف) ثواب و پاداش‌های معنوی و اخروی؛ ب) ایتلاف؛ یعنی هم‌گرایی؛ ج) مصادفات؛ یعنی همکاری؛ ج) تودد؛ یعنی دوستی و پیوستگی. نتیجه مسلم و منطقی این عناصر در زندگی مدنی، وحدت و یگانگی متعالی خواهد بود. در واقع، این عناصر مهم‌ترین ارکان و اصول وحدت هستند، به گونه‌ای که تأمین، تضمین، حفظ، تعمیق، توسعه و تعمیم وحدت متعالی در پرتو آنها امکان‌پذیر می‌شود.

هرچند از نظر صدرالمتألهین، وحدت نسبت به کثرت از اولویت بیشتری برخوردار است و وی ریشه کثرت را به نقص برمی‌گرداند (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۳۸)، ولی در تأملات خویش، کثرت را نادیده نگرفته، اهمیت آن را مورد توجه قرار داده است. وی بر این باور است که در هر وحدتی، شایبه‌ای از کثرت وجود دارد؛ چرا که در هر دو چیزی، در عین وحدت و اتحاد در جهتی از جهات، به علت دو چیز بودن، نوعی کثرت وجود دارد؛ همان‌طور که در کثرت، شائبه و رنگی از وحدت هست؛ زیرا در هر کثرتی که بین دو چیز وجود دارد، نوعی وحدت و حداقل، وحدت در وجود خواهد بود (همان، ص ۶۲). در این میان، خداوند تنها وجودی است که در آن، هیچ نوع کثرتی قابل تصور نیست؛ زیرا اگر در ذاتش کثرتی بود، به غیر خود نیازمند می‌شد. در نتیجه، غیر او، مبدأ نخست سایر اشیاء و وجودها می‌گردید (همان، ص ۱۳۷).

وی درباره ضرورت تشکیل جامعه سیاسی می‌نویسد:

در وجود و بقای انسان تنها ذاتش کافی نیست؛ زیرا نوع انسان منحصر در شخصش نمی‌باشد. انسان نمی‌تواند در دنیا بدون تمدن و جامعه و مساعدت دیگران زندگی کند و حتی وجود و حیات فردی او هم امکان ندارد. از این رو، افراد مختلف وجود پیدا کردند و صنایع و شهرهای متعدد شکل گرفتند (همان، ص ۳۵۹).

پس از تشکیل جامعه سیاسی، کثرت نیز در درون آن ظاهر می‌شود. در حقیقت، «وجود اجتماع مستلزم اختلاف رأی میان افراد و تشکیل گروه‌ها و احزاب گوناگون است» (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۷). در عین حال، حقیقت اجتماع، حقیقتی واحد و بسیط است که وحدت آن، در ابتدا با تعریف قانونی مضبوط، که همه بدان رجوع کنند، حاصل می‌گردد (همان). بنابراین، اجتماع حقیقتی واحد است که از یک لحاظ کثیر و از لحاظ دیگر واحد است. بدین ترتیب، از دیدگاه صدرالمتألهین، اجتماع همانند نفس انسان و قوایش، در عین کثرت، واحد است و در عین وحدت، کثیر. نه کثرت

افراد، به حقیقت واحده اجتماع آسیب می‌زند و نه وحدت اجتماع می‌تواند نافی کثرت افراد و گروه‌ها باشد. وی در موارد متعددی، مشابهت وحدت نفس و کثرت قوای آن را با اجتماع و افرادش یادآور شده است: «مدینه فاضله به بدن سالمی می‌ماند که اعضایش همگی برای به کمال رساندن زندگی حیوان همیارند. در این بدن، قلب رئیس یگانه است و اعضا به‌حسب نزدیکی به قلب دارای مراتب می‌باشند» (همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۱۵).

جایگاه کثرت در فلسفه سیاسی متعالیه را می‌توان با اتکای به مفهوم «اجتهاد» توضیح داد. در فلسفه سیاسی صدرایی، اصل اجتهاد و تنوع آن، پیرامون امور دینی مورد توجه جدی قرار گرفته است. صدرالمآلهین، در توضیح این مطلب چنین می‌نگارد:

مجتهدان مطابق اجتهادشان حکم و فتوا می‌دهند؛ هرچند که باهم اختلاف داشته باشند، آن‌چنان که شرایع هم باهم اختلاف دارند؛ خداوند می‌فرماید: لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً؛ ما برای هر قومی از شما، شریعت و طریقه‌ای مقرر داشته‌ایم (مائده: ۴۸). همچنین، هر مجتهدی روش متفاوت از دیگری دارد که عین دلیل او در اثبات حکم است و عدول از آن بر او حرام شده و شرع الهی چنین امری را مقرر فرموده است (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۷۷).

دیدگاه صدرالمآلهین درباره اجتهاد می‌تواند ما را در تبیین جایگاه کثرت در زندگی سیاسی از نظر ایشان یاری رساند. توضیح اینکه، درباره اصول اعتقادات میان اندیشمندان اسلامی، اختلاف‌نظری وجود ندارد. همچنین، در بخش عمده‌ای از فروعات فقهی نیز که دارای ادله قطعی هستند، اختلافی نیست. با وجود این، بخشی از فروعات فقهی وجود دارد که دلیل معتبر و یقینی درباره آن در دسترس نیست. در این زمینه، از ادله ظنی استفاده می‌شود. مضمونات، حوزه‌ای است که گاهی آرای علما در آن متفاوت و متکثر بوده و هر مجتهدی بر اساس فهم خود، از عموماً کلیات دینی، که مبتنی بر معیارهای خاص اجتهادی است، حکمی را استنباط نموده، بر اساس آن فتوا می‌دهد. بنابراین، کثرت معرفت، در حد اختلاف فتاوی مجتهدین، امری است که در زمان غیبت، مورد پذیرش اکثر علمای امامیه قرار گرفته است (مصباح، ۱۳۷۶). از آنجا که لاقلاً در جزئیات امور سیاسی، ادله و نصوص قطعی وجود ندارد و این امور بیشتر بر ظواهر و ادله ظنی مبتنی می‌باشند، می‌توان دایره کثرت و تنوع فتوا در امور سیاسی را وسیع‌تر از سایر موارد دانست. افزون بر این، یکی از مسائل مهم در فقه، شناخت موضوعات احکام است. این امر، در مسائل سیاسی، به دلیل پیچیدگی‌های آن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده، و ضرورت توجه به مسئله کارشناسی را با اهمیت بیشتری نمایان می‌سازد، به‌گونه‌ای که می‌تواند منجر به کثرت آرا در امور سیاسی شود. افزون بر این، آموزه تخطئه در اجتهاد موجب می‌شود که حکم برآمده از آن، به‌عنوان یک امر قطعی تلقی نگردیده، همواره در معرض نقد و تجدیدنظر توسط سایر مجتهدان و حتی خود مجتهد قرار داشته باشد. این امر خود زمینه کثرت و تعدد بیشتر آرا را فراهم می‌کند.

بنابراین، کثرت در اجتهاد، ما را به سمت کثرت در ساحت‌های دیگر رهنمون می‌سازد؛ زیرا اگر عنصر اجتهاد در فقه اسلامی و انفتاح باب اجتهاد، به مفهوم احترام به آرای افراد صاحب‌نظر و مجتهد در فهم و استنباط مسائل شرعی و فروعات شریعت مورد پذیرش قرار گیرد، پذیرش تعدد آرا در امور عرفی، و مسائل حکومتی، به دلیل ماهیت

عرفی یا لاقلمی بودن آن، از زمینه‌های مناسبی برخوردار خواهد بود. از این رو، اصل خطای در اجتهاد، استنباط سیاسی افراد و متصدیان مسائل سیاسی را نیز در معرض خطاپذیری و انتقاد قرار می‌دهد. همین امر، ضرورت پذیرش سطحی از کثرت‌گرایی سیاسی را برای ما نمایان می‌سازد. به همین دلیل، برخی نویسندگان، اجتهاد را به‌مثابه حرکتی به‌سوی مناظره خردگرایانه و در نتیجه، گفتمان دموکراتیک تلقی کرده‌اند (بلک، ۱۳۸۶، ص ۲۳۴).

بنابراین، در فلسفه سیاسی متعالیه، وحدت و کثرت به‌صورت توأمان مورد تأمل قرار گرفته است. از این رو، با نوعی وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل مواجه هستیم. برخلاف فلسفه سیاسی مشاء که در آن، کثرت به دلایلی با بی‌توجهی مواجه شده بود. ولی جایگاه آن در فلسفه سیاسی متعالیه، به‌عنوان بخشی از واقعیت زندگی مدنی تعریف شده است. اینکه در فلسفه سیاسی متعالیه، وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل بر چه مبانی‌ای استوار است؟ و دستاوردهای صدرالمتألهین در این عرصه چقدر بوده است و تا چه اندازه توانسته، بر اساس چنین نگرشی فلسفه سیاسی خود را سامان بخشد، مباحثی هستند که پیرامون آنها تأملاتی خواهیم داشت.

مبانی وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی متعالیه

نظریه صدرالمتألهین در باب وحدت و کثرت در فلسفه سیاسی، مبتنی بر مبانی ایشان در هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و غایت‌شناسی است. در واقع، این نظریه بر مبنای نگرش‌های صدرالمتألهین در حوزه‌های مذکور و متناسب با ادبیات سیاسی معاصر بازسازی شده است.

۱. وحدت و کثرت در هستی

حکیم صدرالمتألهین، وحدت و کثرت را در همه ابعاد هستی موردتوجه قرار داده، در بخش‌هایی از آثار خود به تبیین و اثبات آن می‌پردازد. در حکمت صدرایی، حقیقت وجود از وحدت تشکیکی برخوردار می‌باشد. مراد از «تشکیک وجود»، این است که واقعیت خارجی و به تعبیر صدرالمتألهین، حقیقت وجود، هم مابه‌الامتیاز امور متفاضل، است و هم مابه‌الاشتراک آنها؛ به این معنا که هویت‌های شخصی افراد متفاضل در عین حال که ذاتاً متعدد و متکثرند، دارای نوعی وحدت و اشتراک نیز هستند. به عبارت دیگر، حقیقت خارجی وجود، در افراد متفاضل حقیقت واحدی است، منتها این حقیقت در فرد کامل به نحو قوی و در فرد ناقص به نحو ضعیف یافت می‌شود (عبودیت، ۱۳۸۳، ص ۱۹۷). بنابراین، هویت‌های شخصی افراد متفاضل، همان‌گونه که ذاتاً متعدد، متکثر و متفاوت هستند، ذاتاً نوعی وحدت و اشتراک نیز دارند. وی وحدت و کثرت در عالم عقول را نیز مورد توجه قرار داده است. به‌طور کلی، فیلسوفان مسلمان، هستی همه موجودات را در یک نظام طولی و منتهی به خداوند متعال می‌دانند. البته، صدور موجودات از خداوند، هرچند به ترتیب علی و معلولی و با واسطه بوده است، با وجود این، همه موجودات معلول و مخلوق و منسوب به او هستند. چنان که گفته‌اند: «لا مؤثر فی الوجود الا الله» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۸۷؛ استرآبادی، ۱۳۵۸، ص ۱۳۵). بر این اساس، همه ممکنات هستی، بر مبنای «لا شرف فالاشرف» حاصل فعل الهی هستند که در این نظام طولی، نخستین افاضه هستی از خالق هستی، به عالم عقول است.

صدرالمتألهین، وحدت و کثرت حاکم بر عالم عقول را مورد توجه قرار داده و این نکته را یادآور می‌شود که عالم عقول در عین وحدت، دارای کثرت هم هستند. عقل متعلق به هر فلکی، به سبب کثرت جهت‌های فاعلی و تأثیرگذاری خود، مخالف با عقل متعلق به فلک دیگر است. از این رو، کثرت جهت‌های وجوب و صدور در عالم عقل، همانند کثرت جهت‌های امکان و قبول در این عالم است. با این حال، عقول با اختلاف درجات و مراتبی که دارند، از جهت شدت فعلیت و کمال، به منزله موجود واحدی هستند که تنها با فاعلیتشان اختلاف پیدا می‌کنند؛ یعنی به اعتبار معلول‌هایشان، مخالف یکدیگر هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۵۲).

همچنین، وی در اثبات وجود ذهنی، به وحدت و کثرت توجه داشته، ضمن پذیرش وحدت ذهنی، به کثرت حسی آن حکم کرده است. ایشان توضیح می‌دهد که می‌توان از اشخاص و افراد مختلف مندرج در تحت نوع واحد، مانند افراد انسان و همچنین، از انواع مختلف مندرج در تحت جنس واحد، مانند انسان، تعینات و ویژگی‌های شخصی و تحصیلات نوعی، یک معنای واحد نوعی و یا یک معنای واحد جنسی انتزاع کرد؛ به طوری که جایز باشد آن معنای واحد نوعی و یا جنسی را به حمل هوهو برای افراد و یا انواع حمل نماییم. اما این معنای واحد مشترک نوعی و جنسی ممکن نیست که در خارج به صورت یک معنای واحد مشترک نوعی و جنسی، موجود شود؛ زیرا محال است موجود واحدی در خارج، به صفات متضادی از قبیل خصوصیات متضاد مربوط به افراد یا انواع متصف گردد. از این رو، وجود این معنای نوعی یا جنسی، در عالم حس، تنها بر وجه کثرت و تعدد ممکن خواهد بود (همان، ص ۲۶-۲۷).

بنابراین، از نظر حکیم صدرالمتألهین، وحدت و کثرت بر کل هستی حاکم می‌باشد و لازم است در تنظیم سازمان سیاسی مدینه و اداره امور مربوط به آن، از نظام حاکم بر هستی الگو گرفته شود. وی در این ارتباط می‌نویسد: و اگر کسی به درستی نظر کند، می‌بیند که حال هر جمله طبیعی در اجتماع و ترتیب، همانند حال بنیه انسانی و مدینه فاضله است که برای آن رئیسی هست که حالش نسبت به سایر اجزا همین است؛ بلکه هر اجتماع طبیعی هیشک سایه و شبهی از هیئت عالم الهی و وحدت اجتماعی عالمی است؛ زیرا سبب اول نسبتش به سایر موجودات، مثل نسبت رئیس مدینه فاضله است به سایر اجزای مدینه، و عقول مبرا از نقایص مادی در اولین مرتبه قرب هستند، و بعد از آنها نفوس سماوی و سماوات‌اند و بعد از آن، طبایع هیولانی و اجسام طبیعی‌اند و هر یک از اینها به سبب اول اقتدا می‌کنند (همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۶۶).

۲. وحدت و کثرت در انسان

وحدت قوای مختلف نفس، در عین کثرت آنها، از دیگر اصول ابداعی در حکمت متعالیه است که می‌تواند مبنای مناسبی برای وحدت و کثرت در فلسفه سیاسی متعالیه باشد. از نظر صدرالمتألهین، در حرکت نفس از پایین‌ترین مراتب جسمانی تا بالاترین مقامات تجرد، قوای جسمانی، خیالی و عقلانی تأثیرگذار هستند. اگرچه نفس انسان دارای کثرت قوای جسمانی، خیالی و عقلانی است، ولی این کثرت منافی وحدت و بساطت ذاتی نفس نیست.

نفس انسانی از آن جهت که جوهری قدسی و از سنخ ملکوت است، دارای وحدت جمعی است که سایه و ظل وحدت الهی است. این نفس به ذات خود قوه عاقله است و قوه حیوانی از تخیل تا احساس و قوه نباتی از غاذیه تا مولده و قوه محرکه طبیعی را واجد می‌باشد. این قوا، با کثرت و گوناگونی افعال و معانی‌شان، در نفس به یک وجود موجود هستند؛ ولی به صورت بسیط لطیفی که شایسته لطافت نفس است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۴-۱۳۵).

همین جهت وحدت انسان، که حیثیت تجرد نفس است، هویت ثابت وی را در حرکت جوهری کمالی انسان محفوظ می‌دارد. هرچند ظهور نفس در مرتبه مادی، با قوای متعدد و متکثر مادی و تمامی مقتضیات مرتبه وجود عالم جسمانی همراه است، ولی این امر، موجب از بین رفتن وحدت و هویت ثابت نفس در تمامی مراحل وجود آن نمی‌شود. جمع بین این دو حیثیت به‌ظاهر متضاد، تنها با اصل مشهور صدرایی «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» ممکن شده است (طوسی، ۱۳۹۳، ص ۵۹).

وجود توأمان وحدت و کثرت در جوهر نفس، این قدرت را به انسان داده است که به‌طور دائم، در مرز میان حیات معنوی و دنیوی در حرکت باشد. با چشمی به خلق و اشتغالات دنیوی بنگرد و با چشمی دیگر، به حق. براین اساس، توجه به عالم جسمانی و استفاده از همه لذت‌های مشروع آن، منافی استفاده از لذت‌های روحانی نیست، بلکه لذت‌های جسمانی، مقدمه لذت‌های معنوی و آن نیز مکمل لذت‌های جسمانی است. غفلت از جنبه کثرت نفس، در واقع نادیده گرفتن بخشی از کمالات وجودی اوست که خالق متعال به آن عنایت کرده است. همچنان که غفلت از جنبه وحدت و مقام جمعی وجود، نادیده گرفتن مهم‌ترین بخش هستی نفس است که همواره او را در مرتبه جسمانی متوقف خواهد کرد. بنابراین، انسان کامل در حکمت صدرایی، لوازم وحدت و کثرت را توأمان در دولت نفس پیاده می‌کند. از این رو، وی معتقد است: خداوند متعال انسان را بر سه قسم آفریده است: گروه اول، کسانی که غرق در معرفت خداوند، مجذوب و مبتهج از ذکر او می‌باشند. این دسته، از عظمت و کبریای او در وجد و طرب به سر می‌برند. اینها اهل الله و اولیای خداوند هستند که درهای ملکوت به رویشان باز شده است. گروه دوم، انسان‌هایی هستند که توجهشان بر شهوات معطوف بوده، و در زندان نفس محبوس هستند. خداوند این دسته را از نعمت‌های آخرت محروم داشته، درهای ملکوت را به روی آنها بسته است؛ مگر کسانی که توبه کرده و خود را اصلاح نمایند. دسته سوم، گروهی هستند که در حد واسط بین عالم معقول و محسوس نشسته‌اند؛ گاهی با عشق همراه حق‌اند و گاهی نیز با رحمت و مهربانی همراه خلق هستند؛ زمانی که در میان خلق قرار می‌گیرند، گویی یکی از آنها هستند و خداوند و ملکوتش را نمی‌شناسند. هنگامی که با خدای خود خلوت می‌کنند، چنان در ذکر و خدمت او مشغول می‌گردند که گویا احدی را نمی‌شناسند. این دسته، در مسیر مرسلین و صدقین قرار دارند. شکی نیست که در شأن و منزلت، برتر از گروه‌هایی هستند که به دلیل کمی ظرفیت و تنگی سینه، با توجه به یکی، از دیگری غفلت می‌نمایند (صدرالمثالیین، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۵۵).

نظر به جنبه‌های وحدت و کثرت نفس و دسته‌بندی صورت گرفته بر اساس آن، به‌خوبی مشی عالمان و عارفان حقیقی، در خدمت‌گزاری به مردم را بیان می‌کند. توجه به وحدت و کثرت نفس، حضور در میان خلق و

خدمت به آنها، در عین سلوک معنوی مطابق، با ابعاد روحانی نفس را توجیه‌پذیر کرده است، بدون آنکه هریک از وحدت یا کثرت را فدای دیگری کرده باشد. بنابراین، هرچند لوازم کثرت به‌تنهایی برای رسیدن به غایت هستی کافی نیست، ولی به‌عنوان مقدمه‌ای تأثیرگذار برای تحقق آثار مترتب بر وحدت، از اهمیت بسیاری برخوردار است. از این رو، می‌توان همین نگرش را به حوزه سیاست نیز تسری داد و مجموعه آن را همانند نفس انسانی در نظر گرفت که وجود وحدت و کثرت در آن، زمینه تأمین توأمان منافع معنوی و دنیوی را فراهم می‌کند. بر این اساس، کثرت سیاسی را نباید در زمره شرور و امور نامناسب سیاسی تلقی کرد، بلکه می‌تواند در پرتو وحدت حاکم بر آن، بستر مناسب‌تری را برای تحقق اهداف متعالی در اختیار ما قرار دهد. صدرالمتألهین، ضرورت همه مراتب وجود را در ساحت نظام‌های عالم این‌گونه بیان می‌کند:

نظام دنیا اصلاح نمی‌شود مگر به واسطه وجود نفوس غلیظ و قلوب قاسیه. اگر تمامی انسان‌ها دارای نفوس سعیده باشند و از عذاب الهی خوف داشته باشند و دارای قلوبی خاشع باشند، همانا نظام عالم مختل می‌شود؛ زیرا نظام این عالم ساخته نمی‌شود و انسان‌هایی همچون فرعون‌ها و دجال‌ها و انسان‌های دارای مکر شیطانی و نفوس حیوانی کفار جاهل، تمامی هم خود را مصروف آبادانی این دنیا نمی‌کردند(همان، ص ۳۱۴).

براین اساس، وی گوناگونی ایمان انسان‌ها را از حکمت‌های الهی معرفی کرده، عدم آن را موجب اختلال نظام عالم می‌داند، به‌طوری‌که سروسامان دادن امور دنیا و آبادانی آن، بدون مشارکت انسان‌های دارای مراتب مختلف ممکن نخواهد بود(همان). بنابراین، فهم حکمت وجود موجودات برخوردار از سلیقه‌ها و مراتب کمالی مختلف، لازمه تسلیم و تمکین در برابر نظام حکیمانه حق تعالی در همه مراتب وجود، اعم از وجود انفسی، وجود اجتماعی و حتی همه کائنات عالم تکوین است. اساساً خلقت انسان‌ها، با صفات و انگیزه‌های واحدی نبوده است؛ هریک از آنها دارای صفات و انگیزه‌های متفاوتی هستند. این ویژگی انسانی موجب شده تا فعل انسان نیز واحد نباشد و افعال متعددی از او ظاهر شود. از این رو، گاهی اطاعت خداوند متعال را به جا می‌آورد و گاهی نیز به معصیت خالق هستی می‌پردازد. همه این موارد، از اختلاف صفات و انگیزه‌هایی ناشی می‌شود که از ویژگی‌های خاص انسان است. همین ویژگی انسانی، خلقت انسان را متفاوت از خلقت ملائکه الهی کرده است(همو، ۱۳۸۷الف، ص ۳۱۹).

نتیجه این دیدگاه، تسامح و تحمل انسان‌ها و جریان‌های مختلف سیاسی و بهره‌مندی از همه امکانات بشری برای تشکیل و تداوم نظام سیاسی متعالی خواهد بود؛ زیرا نفی کثرت سیاسی و تصور وحدت سیاسی غیر استوار بر شانه‌های تمامی آرا و سلايق افراد جامعه، همانند تصور جهانی بدون کثرت خلأثق، تنوع استعدادها و امکانات معنوی و مادی برای بشر است که صدرالمتألهین آن را برخلاف حکمت الهی می‌داند. البته همان‌گونه که با حکومت کردن، افضل مراتب وجود نفس یعنی قوای شریف عقلانی بر قوای پایین‌تر نباتی و حیوانی، وحدت در عین کثرت محقق می‌شود، در زندگی سیاسی هم با حکومت کردن انسان‌های شایسته و صالحان، در عین بهره‌مندی از ظرفیت همه جریان‌های سیاسی، در ساحت سیاست نیز وحدت در عین کثرت تحقق پیدا می‌کند. در نتیجه، زمینه برای تحقق منافع معنوی و مادی جامعه فراهم می‌گردد.

۳. وحدت و کثرت در ارزش‌ها

دیدگاه فیلسوفان سیاسی نسبت به ارزش‌ها و رابطه میان آنها، می‌تواند زمینه‌ساز انگاره‌های متفاوتی از به زندگی سیاسی گردد. نوع پاسخ به این سؤال، که آیا ارزش‌ها و خیرات مطلوب انسان قابل جمع هستند یا نه؟، در ساماندهی به نظم سیاسی مطلوب به‌طور قابل توجهی تأثیرگذار خواهد بود. در پاسخ به این سؤال، دو دیدگاه اساسی وجود دارد؛ برخی بر این باورند که ارزش‌هایی همچون آزادی، برابری، سعادت، عدالت و... با هم جمع می‌شوند و حتی مستلزم یکدیگر هستند. طبق این دیدگاه، آرمان‌شهرها، مکانی هستند که در آنها تجمع خیرها اتفاق می‌افتد. بر این اساس، می‌توان نظام هماهنگی از همه ارزش‌ها و فضایل ساخت که در آن، همه ارزش‌ها به یک ارزش پایه سازگار با سایر ارزش‌ها منتهی شوند و التزام به همه آنها، از این رهگذر نه‌تنها ممکن، بلکه مطلوب هم باشد.

در مقابل، دیدگاهی معتقد است: ارزش‌ها باهم و هم‌زمان قابل جمع نیستند. این دیدگاه، بر این باور است که ارزش‌ها باهم متعارض هستند؛ نمی‌توان آنها را در ذیل یک ارزش کلی و اصیل قرار داد. از این‌رو، انسان‌ها مجبور هستند از میان آنها، دست به‌گزینش و انتخاب بزنند. برلین می‌نویسد:

دلیل عمده آنکه آدمی نمی‌تواند سر از گزینش باز زند متعارض بودن هدف‌ها با همدیگر است که سبب می‌شود که انسان نتواند همه چیز را باهم داشته باشد؛ و از اینجا برمی‌آید که نفس تصور یک زندگی آرمانی، زندگانی که بشود در آن هیچ‌یک از ارزش‌ها را از دست نداد و قربانی نکرد و همه آرزوهای معقول انسانی کاملاً برآورده شود - این خواب‌وخیال کهن - نه‌تنها موهوم، بلکه ناجور و ناسازگار هم است (برلین، ۱۳۸۰، ص ۶۵).

بنابراین، دو نگرش متفاوت وحدت‌گرایانه و کثرت‌گرایانه، پیرامون ارزش‌ها شکل گرفته است که هریک از آنها می‌تواند آثار و پیامدهای متفاوتی داشته باشد. بر اساس دیدگاه اول، ارزش‌ها در تعارض با یکدیگر قرار ندارند و تحت عنوان یک ارزش بنیادین به وحدت و هماهنگی می‌رسند. اما بر مبنای دیدگاه دوم، باید از میان ارزش‌های متکثر، دست به انتخاب و گزینش زد و نمی‌توان به بهره‌مندی از همه ارزش‌ها، به‌صورت توأمان امیدوار بود. هریک از دیدگاه‌های مذکور، ابعاد مختلف زندگی سیاسی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. دیدگاه وحدت‌گرایانه، حرکت همه اعضای جامعه سیاسی به‌سوی هدفی واحد را ممکن دانسته، در جهت تحقق آن هدف غایی تلاش می‌کند. از این‌رو، در این دیدگاه، دلیلی برای حضور معنادار افراد و گروه‌هایی که حاضر به همراهی دیگران در رسیدن به آن هدف نیستند، وجود ندارد. ولی بر اساس دیدگاه کثرت‌گرایانه، تجمیع اهداف سیاسی تحت یک هدف بنیادی غیرممکن است. از این‌رو، هر فرد یا گروهی می‌تواند هدف خاص خود را در زندگی سیاسی دنبال کند. دولت‌ها نیز موظف‌اند با در نظر گرفتن خواست عمومی شهروندان، از میان اهداف سیاسی مختلف، دست به انتخاب بزنند و در این امر، هیچ دلیلی غیر از اراده عمومی جامعه وجود نخواهد داشت.

صدرالمآلهین، برخلاف فیلسوفان مشاء، که همه ارزش‌ها و فضایل اخلاقی را به عدالت ارجاع می‌دهند (مسکویه، ۱۴۲۶، ص ۹۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۵۰۷؛ طوسی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۵)، بر این باور است که حکمت و حریت را باید به‌عنوان دو فضیلت بنیادی در نظر گرفت و سایر فضایل را منبعث از آنها دانست. وی، حکمت را به دو قسم غریزی و اکتسابی

تقسیم می‌کند. «حکمت‌گریزی» عبارت است از اینکه نفس، آرا و نظراتش در قضایا و احکام صادق باشد. این قسم از حکمت، استعداد اول برای به دست آوردن حکمت اکتسابی است. نفوس انسانی در برخورداری از این حکمت متفاوت هستند. کسی که به درجه عالی آن دست یافته، نفس قدسی نبوی است. همچنین، «حریت» عبارت است از اینکه نفس انسانی به‌طور غریزی فرمان‌بردار امور بدنی و لذایذ قوای حیوانی نباشد. وجه تسمیه آن این است که اولاً، در لغت بر آنچه مقابل عبودیت و بندگی قرار دارد، حریت اطلاق می‌شود. ثانیاً، شهوات، اسارت و بندگی می‌آورد. نفسی که اسیر شهوات باشد، بنده شهوت است و از اطاعت امور بدنی آزاد و حر نیست. وی تأکید می‌کند که هرچند حریت حقیقی با عادت و تعلیم به دست نمی‌آید و امری غریزی به شمار می‌آید، ولی حریت اکتسابی هم فضیلت و نیکوست (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۸۸۷).

صدرالمآلهین، پس از تبیین مفهوم «حکمت» و «حریت»، دیدگاه خود را پیرامون جایگاه هریک از فضایل، به‌گونه‌ای متفاوت از دیدگاه فیلسوفان مشاء مطرح می‌کند. وی می‌نویسد:

چون معنی حکمت و حریت و حاصل آن دو را که قوه احاطه به معلومات و مجرد از مادیات است دانستی، بدان تمام فضایل نفسانی به این دو فضیلت بازمی‌گردد و همین‌طور خواهی‌نکوئیده - با فزونی‌شان - تماشان بازگشت به اعداد این دو فضیلت دارند (همان، ص ۸۸).

بنابراین، هرچند صدرالمآلهین نیز همانند فیلسوفان مشاء، به گسست میان ارزش‌ها و فضایل معتقد نیست، ولی برخلاف آنان، در نگرش صدرالمآلهین فضایل متکثر به یک فضیلت بنیادین بر نمی‌گردد و در تحت یک عنوان قابل جمع نیستند، بلکه پیوند میان فضایل مختلف توسط دو فضیلت حکمت و حریت صورت می‌پذیرد و همه آنها در ذیل این دو قرار می‌گیرند. در واقع، نوعی وحدت در عین کثرت، میان فضایل مختلف انسانی برقرار شده است. وقتی همه فضایل تحقق پیدا می‌کنند و اعتدال میان آنها حاکم می‌شود، چیزی که انسان از این رهگذر به دست می‌آورد، حکمت و حریت است، نه عدالت موردنظر فیلسوفان مشاء. کثرت، بنیادی‌ترین ارزش‌ها و به‌خصوص حریت، می‌تواند مبنای قابل‌انکایی برای وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل در فلسفه سیاسی متعالیه قلمداد شود.

مؤلفه‌های وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی متعالیه

پس از تبیین مبانی وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل در فلسفه سیاسی متعالیه، لازم است برخی مؤلفه‌های وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی نیز مورد توجه قرار گیرد. در فلسفه سیاسی متعالیه، می‌توان موارد متعددی از مؤلفه‌های وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی را شناسایی کرد. بر اساس ویژگی وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل، در فلسفه سیاسی متعالیه تلاش می‌شود تعادلی میان مؤلفه‌های وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی افراطی برقرار شود تا بتوان از ظرفیت همه آنها برای تحقق اهداف نظام سیاسی بهره برد. با وجود این و به‌رغم توجه شایسته صدرالمآلهین به وحدت و کثرت در بخش مبانی، بسط آنها در حوزه مسائل اجتماعی و سیاسی، چندان رضایت‌بخش و گسترده نیست. از این‌رو، گاهی در تبیین مؤلفه‌های وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی، نمی‌توان مستند مشخصی را برای آن مؤلفه بیان نمود، بلکه بدین منظور، از مبانی یا برخی مؤلفه‌های دیگر استفاده می‌شود. هرچند وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در

فلسفه سیاسی متعالیه، به نحو معتدل مدنظر قرار گرفته است، ولی به مقتضای زمانه و روش فیلسوفان آن دوران، نظریات صدرالمتألهین درباره وحدت و کثرت سیاسی و ابعاد مختلف آن، به گونه‌ای نیست که بتواند با فلسفه‌های سیاسی امروز هماوردی کند. شاید بتوان دو دلیل برای بسط نیافتن شایسته وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل، در فلسفه سیاسی متعالیه بیان کرد. اول اینکه، به رسمیت شناختن قانون شریعت به‌عنوان کامل‌ترین قانون برای سعادت بشر، این تلقی را برای بسیاری از متقدمان پدید آورده است که موضوعاتی از این دست و مباحث مرتبط با آن، باید به متن قانون شریعت ارجاع داده شود. گویی تعیین تکلیف در آنها، از عهده فیلسوف خارج است. دوم اینکه، فلسفه سیاسی متعالیه در کل به اندازه‌ای نیست که بتوان انتظار داشت همه مسائل مرتبط با وحدت و کثرت در آن منعکس شده باشد. به هر حال، می‌توان برخی از مؤلفه‌های وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل را در فلسفه سیاسی صدرالمتألهین توضیح داد که در آن، فیلسوف ضمن ایجاد تعادل میان مؤلفه وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی، بر این است تا شرایط منطقی‌تری برای تحقق اهداف مهیا سازد.

۱. توجه به تمرکز و توزیع قدرت

برای تحقق وحدت موردنیاز جامعه در یک چارچوب نظام‌مند، چگونگی شکل‌گیری قدرت سیاسی و کیفیت توزیع آن نقش بسزایی دارد. بر این اساس، در فلسفه سیاسی صدرالمتألهین نیز رأس هرم قدرت سیاسی، از قواعد ثابت و نسبتاً پایداری تبعیت می‌کند، به طوری که نمی‌توان آنها را بر اساس خواست و اراده مردم مورد بازنگری قرار داد. از نظر صدرالمتألهین، در مرحله اول کسی مستحق ریاست بر خلق است که در نشئات سه‌گانه حسی، خیالی و عقلی، به مقام و مرتبه جامعیت رسیده باشد. در انسان‌شناسی صدرایی، انسان به یکی از مراتب چهارگانه، یعنی محسوسات، متخیلات، موهومات و شهود تعلق می‌گیرد (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۳۷-۳۳۸). البته وی در نهایت آن را به سه قوه احساس، تخیل و تعقل تقلیل می‌دهد (همان، ص ۳۴۰). از نظر صدرالمتألهین، کمال تعقل انسانی، اتصال به ملاً اعلی و مشاهده ذات ملائکه مقرب الهی است. کمال قوه تخیل، توانایی مشاهده اشباح مثالی و تصویر امور غایب و آگاهی جزئی از آنها و آگاهی از رویدادهای گذشته و آینده است. کمال قوه حسی، هم تأثیر در امور جسمانی می‌باشد. وی، پس از بیان مراتب چهارگانه انسانی و توضیح قوای سه‌گانه انسان و کمال آنها، می‌افزاید:

شمار بسیار کمی از انسان‌ها هستند که همه این قوای سه‌گانه همراه با کمال در او جمع باشد. هر آن کس که در او مجموع این مراتب سه‌گانه در حد کمال به وحدت رسیده و جمع شده‌اند، دارای مقام خلافت الهی است و حق ریاست بر خلق را داراست. در نتیجه، رسولی از جانب خداوند است که بر او وحی می‌شود، با معجزاتی که تأییدگر رسالتش است، بر مخالفان ظفر می‌یابد و دارای خصلت‌های سه‌گانه است (همان، ص ۳۴۱).

بنابراین، در وهله نخست، تنها کسی از حق ریاست و حکومت در جامعه سیاسی برخوردار است که بتواند قوای سه‌گانه مذکور را در وجود خود، به حد کمال برساند. کسی که بر این امر موفق شده، همان رسول و به تعبیری نبی و ولی الهی است که به واسطه آنچه خداوند متعال بر قلب و عقل مفارقتش افزوده می‌کند، ولی‌ای از اولیای خداوند و حکیمی از حکمای الهی است و با آنچه بر قوه متخیله و متصرفه او افزوده می‌شود، رسول بشارت‌گر است نسبت به

امری که بوده، هست و در آینده اتفاق می‌افتد (همان، ص ۳۵۶). وی، چنین شخصی را واجد جمیع کمالات عالم می‌داند که یک رو به خلق دارد و رویی به حق:

خلافت عظمای الهی در وجود جامع انسانی تحقق می‌یابد که از حیث جوهر ذات، مستحق چنین مرتبه‌ای است. چنین وجودی توسط عرفاً به دلیل کمالات وجودی، مراتب علمی و قابلیتش برای مظهریت صفات متقابل الهی به آئینه‌ای تشبیه شده است که میان دو عالم خلق و حق قرار گرفته است و انوار خالق را به عالم می‌تاباند (همو، ۱۳۶۱، ص ۴۸).

با وجود چنین کسی، شخص دیگری حق اداره جامعه انسانی را ندارد. بنابراین، صدرالمتألهین حق ریاست را از انسان‌شناسی دریافت کرده و آن را با مراتب معرفت انسان‌ها هم پیوند زده است. با وجود این، وی حق ریاست را منحصر در نبی نمی‌داند؛ زیرا هر چند نبوت و رسالت، به این معنا که فردی به‌طور مشخص، به‌عنوان نبی و رسول برگزیده شود، منقطع شده، ولی خداوند تعالی ائمه معصومین و مجتهدان را جایگزین نبی کرده است. در واقع، عنوان ظاهری نبوت منقطع شده و حکم آن یعنی ضرورت تبعیت از عالمان به احکام الهی، همچنان باقی است و مردم باید در غیاب نبی، تابع ریاست آنان باشند (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۷۷). بر این اساس، اداره جامعه پس از پیامبر بر عهده امامان معصوم علیهم‌السلام و علمای واجد شرایط است که اولیای الهی هستند و در مقام ریاست، از آنها به «ولی الهی» تعبیر می‌شود. زمانی که ائمه معصومین علیهم‌السلام حضور داشته باشند، ولایت به آنها منتقل شده و «بعد از آنها، علمای اهل معرفت یکی بعد از دیگری تا روز قیامت این مقام را اخذ می‌کنند» (همان، ص ۳۷۸). وی، در کسر اصنام جاهلیه، بعد از بیان منزلت انسان‌ها بر حسب مرتبه علمشان، ریاست را متعلق به سه دسته انبیا، امامان و بزرگان با تعبیر «شیوخ» دانسته است که ریاست دسته اول را ریاست «عظمی» و ریاست دسته دوم را ریاست «وسطی» و ریاست دسته سوم را ریاست «صغری» می‌نامد (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۱).

بنابراین، از نظر صدرالمتألهین، ریاست جامعه چیزی نیست که افراد بتوانند برای به دست آوردن آن باهم رقابت کنند و یا شهروندان مجاز باشند آن را بر اساس خواست و اراده خود، به هر کس یا هر گروهی واگذار نمایند، بلکه ریاست جامعه، حق انسان‌هایی است که از شرایط لازم برای آن برخوردارند. در این صورت، تفاوتی میان تبعیت و عدم تبعیت مردم از ایشان نخواهد بود. از این رو،

برای امام ریاست مطلق در امر دین و دنیاست، خواه مردم او را اطاعت کنند و یا سرکشی نمایند، مردم او را اجابت کنند یا انکار نمایند. همچنان که رسول، رسول است، اگرچه هیچ‌کس به رسالت او ایمان نیاورد، چنان‌که حضرت نوح این چنین بود. همچنین امام هم امام است، اگرچه حتی یک نفر از مردم او را اطاعت ننماید» (همو، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۱۳۵).

بنابراین، در فلسفه سیاسی صدرالمتألهین، یکی از ویژگی‌های اصلی وحدت‌گرایی یعنی تمرکز در سطوحی از قدرت سیاسی و اختصاص آن به افراد خاص به‌وضوح دیده می‌شود، تا بتوان در پرتو آن، وحدت و هماهنگی لازم برای تحقق اهداف مدینه فاضله را محقق ساخت.

در فلسفهٔ سیاسی متعالیه نیز همانند فلسفهٔ سیاسی مشاء، ساختار سیاسی حاکم بر مدینه، مرتبط با انسان‌شناسی و روابط حاکم بر اعضای بدن است؛ با این تفاوت که در اینجا، کثرت حاکم بر وجود انسان به صورت جدی‌تر مورد توجه قرار گرفته است. در این نگاه، نسبت انسان کامل، که ریاست مدینه را نیز بر عهده دارد، به دیگر شهروندان همانند نسبت قلب به دیگر اعضای بدن است (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۶۲). صدرالمتألهین، در برخی از آثار خود، این ارتباط را با تفصیل بیشتری توضیح داده است:

پس مدینه فاضله به بدن تام صحیحی شباهت دارد که همه اعضای آن در تصمیم حیات یکدیگر را معاونت می‌کنند. در این بدن، قلب رئیس یگانه است و اعضای دیگر به حسب نزدیکی به قلب دارای مراتب متفاوت می‌باشند؛ زیرا برای هر یک از اعضا قوه‌ای هست که با آن فعلی را که مطابق غرض عضو رئیس است انجام می‌دهد. البته بعضی بی‌واسطه عضوی دیگر و بعضی به واسطه یعنی افعال ایشان بر طبق غرض اعضایی است که بی‌واسطه خدمت رئیس می‌کنند و اینها در مرتبه ثانیه قرار دارند و بعد از این، اعضایی هستند که بر مقتضای غرض اعضایی عمل می‌کنند که در مرتبه ناتی واقع‌اند و آنها در مرتبه ثالثه قرار می‌گیرند. همچنین، به اعضایی می‌رسند که خادم‌اند و بر هیچ عضوی ریاست ندارند. مدینه هم به همین صورت است (همو، ۱۳۸۷، الف، ص ۶۱۵).

بنابراین، در ساختار سیاسی، که صدرالمتألهین برای ترسیم مناسبات سیاسی و توزیع قدرت سیاسی پیشنهاد می‌کند، افراد جامعه سیاسی به سه گروه تقسیم می‌شوند: گروهی که فقط ریاست می‌کنند. گروهی که در عین خدمت، از ریاست بر دیگران نیز برخوردارند. و در نهایت، توده عظیم شهروندان که باید در خدمت دو طبقه بالا قرار بگیرند. صدرالمتألهین، از گروه سوم با لفظ «قوم» یاد کرده است (همان).

با وجود این، در ساختار سیاسی متعالیه، ابعادی از وحدت و کثرت قابل توضیح است. در این ساختار، هندسه قدرت به صورت هرمی شکل می‌گیرد، به گونه‌ای که در رأس آن، فردی دارای شرایط ریاست است که اصالتاً قدرت سیاسی به او تعلق دارد. ولی در عرصه سیاست‌ورزی، این قدرت در انحصار وی باقی نمی‌ماند، بلکه بخشی از آن، در میان نخبگان جامعه توزیع می‌گردد تا در جهت تحقق اهداف متعالی مدینه به کار گرفته شود. بنابراین، در طرح کلان ساختار سیاسی، در بالاترین سطح، یک قدرت عالی و تمام‌کننده قرار دارد. در سطوح پایین‌تر، قدرت‌هایی در طول قدرت رئیس مدینه و در عرض یکدیگر شکل می‌گیرد تا ایشان را در راستای تحقق آرمان‌های مدینه فاضله یاری رسانند. به نظر می‌رسد، این ساختار سیاسی، کاملاً منطبق با نگرش صدرالمتألهین به حوزه سیاست است.

در دیدگاه صدرالمتألهین، مناصب به دو دسته تقسیم می‌شوند: بعضی مناصب، به دلیل اهمیتشان باید از ناحیه خداوند متعال و بدون مشارکت دیگران باشد. نبوت، رسالت و ولایت، مناصبی از این دست هستند که فیض و رحمتی از ناحیه خداوند به شمار می‌آیند، به گونه‌ای که انتقال آن، از شخصی به شخص دیگر، با اراده انسان‌ها غیرممکن است. ولی مناصبی از قبیل سلطنت، حکومت، قضاوت، امارت و امثال اینها مناصبی هستند که برخلاف دسته اول، امکان انتقال آنها از شخصی به شخص دیگر، با اراده انسان‌ها وجود دارد (همو، ۱۳۶۱، الف، ج ۵، ص ۴۵-۴۶). از این رو، از نظر صدرالمتألهین، کسانی که ریاست و ولایت جامعه به آنها واگذار شده است، می‌توانند بخشی از امور مربوط به ریاست را به دیگران واگذار نمایند تا در عین تمرکز قدرت در رأس هرم، توزیع عرضی آن، در سطوح پایین‌تر شکل

گیرد؛ چیزی که در اندیشه‌های وحدت‌گرایانه وجود ندارد. در انگاره وحدت‌گرایانه صرف از قدرت، اگر توزیعی هم مطرح شود، توزیع طولی در قالب رئیس و مرئوس است، به طوری که مجالی برای ایجاد قدرت‌های عرضی باقی نمی‌ماند. براین اساس، در فلسفه سیاسی متعالیه، نه تنها واگذاری امور اجرایی و قضایی به دیگران از ناحیه رئیس مدینه توجیه‌پذیر است، بلکه از این جهت ظرفیت مناسبی برای تبیین نهادهایی، از قبیل قوه مجریه و قضائیه و همچنین، مشارکت مردم در شکل‌گیری آنها وجود دارد.

۲. تألیف میان منافع جمعی و فردی

در فلسفه سیاسی متعالیه، نادیده انگاشتن فرد و منافع او، به بهانه تأمین منافع جمعی قابل قبول نیست. برای رسیدن به منافع اجتماعی بیشتر، نمی‌توان فراتر از چارچوب‌های معقول، از شهروندان خواست تا منافع شخصی خود را نادیده بگیرند. این امر، تنها در صورتی موجه است که نتوان برای تحصیل منافع فردی و جمعی، راه مشترکی پیدا کنیم. این نکته از توضیحات صدرالمتألهین درباره توجیه شرور قابل استنباط است. اگرچه شرور، فی نفسه مورد رضایت حق نیست، اما به مقتضای قضای الهی، که تحقق نظام کلی است، وجود شرور قابل توجیه می‌شود و حتی وجود آن برای کل نظام هستی ضروری به‌شمار می‌رود، از این رو، خالق متعال برای حفظ نظام کلی و رعایت مصالح نظام احسن، شرور را مقدر فرمود. اگرچه این شرور معارض با مصالح برخی از افراد است:

در این عالم، اموری [شروری] موجود است که نسبت به امر عام خلقت خیر و صلاح است؛ اگرچه این امور [در برخی موارد] با منافع نظام جزئی (افراد) در تعارض باشد. پس هرگاه که میان دو مصلحت نظام کلی با نظام جزئی تعارضی پدید آید، باید جانب صلاح کلی اخذ و جانب منافع جزئی طرد گردد. همچنان که عضوی را برای سلامت کل بدن قطع می‌کنند. پس جعل شر و خیر که همراه احاد افراد جامعه قرار دارد، برای نظام کلی ضروری است (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۹۹).

بنابراین، از این عبارت به دست می‌آید که به‌طور کلی، در صورت تعارض میان مصالح کل و جز، مصالح کل بر مصالح جز مقدم می‌شود. و همان‌طور که خداوند در اصل خلقت، در صورت تعارض، مصالح نظام کلی را بر نظام جزئی مقدم داشته، انسان نیز در امور جامعه باید مصالح جمعی را بر مصالح افراد مقدم دارد. البته تقدم منافع جمعی، فقط در صورت تعارض این دو دسته از منافع بوده، نمی‌توان صرفاً به دلیل حداکثری کردن منافع جمعی، مصالح فردی شهروندان را نادیده گرفت و یا از آنان چنین انتظاری داشت. ترجیح و تقدم مصالح جمعی، در صورت تعارض با مصالح فردی، از تقدم و برتری داشتن وحدت بر کثرت در فلسفه سیاسی متعالیه حکایت می‌کند؛ زیرا معمولاً وحدت‌گرایان بر این نکته تأکید می‌کنند که محوریت یافتن منافع جمعی، نقش مهمی در وحدت و انسجام اجتماعی دارد، به طوری که تأکید بر منافع جمعی، یکی از ویژگی‌های اساسی وحدت‌گرایی به‌شمار می‌رود. به هر حال، نکته مهم این است که در فلسفه سیاسی متعالیه، منافع فردی و جمعی مورد توجه شایسته قرار گرفته است. صدرالمتألهین، نه مثل سوسیالیست‌ها در ورطه جمع‌گرایی افراطی گرفتار می‌شود و نه همانند لیبرال‌ها، به فردگرایی لگام‌گسیخته قائل می‌شود.

همچنین، می‌توان توجه توأمان صدرالمتألهین به منافع فردی و جمعی را از تمایزی که وی میان سیاست و شریعت قائل می‌شود، به دست آورد. در حکمت صدرایی، برای اداره جامعه سیاسی، سیاست و شریعت حکم جسم و بدنی را دارند که هیچ‌یک بدون دیگری نمی‌توانند از عنصر اثربخشی برخوردار باشند. البته در این همکاری و همراهی، شریعت حکم روح و سیاست حکم جسد را دارد (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۶۴). باوجود نیاز متقابل سیاست و شریعت به همدیگر، وی یکی از تمایزات میان آنها را بدین‌صورت شرح می‌دهد:

تفاوت میان شریعت و سیاست از جهت انفعال نیز این است که امر شریعت لازم ذات مأمور به است، درحالی‌که سیاست، مفارق از ذات اوست. شریعت شخص را به روزه و نماز دعوت می‌کند، شخص آن را قبول و به نفع خود انجام می‌دهد. در نتیجه، نفعش به خودش برمی‌گردد. ولی وقتی سیاست شخص را به پوششی خاص و اصناف تجمل فرا می‌خواند، این امر از سوی ناظران جالب توجه است، اما پوشش به ذات خود هیچ بهره‌ای دربرندارد (همان، ص ۳۶۶).

ضرورت همراهی شریعت و سیاست برای اداره جامعه سیاسی، که در عبارت فوق به آن تأکید شده است، در واقع از لزوم توجه به منافع فردی و جمعی در تدبیر مدنی حکایت می‌کند که شریعت متکفل تأمین منافع فردی و سیاست موظف به تأمین منافع جمعی است. بر این اساس، صدرالمتألهین با تأکید بر پیوند میان شریعت و سیاست، پیوند میان منافع فردی و جمعی را مورد ملاحظه قرار داده، ضرورت توجه به هریک از آنها را یادآور شده است. بنابراین، چگونگی مواجهه ایشان با منافع فردی و جمعی، به‌گونه‌ای است که با وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل سازگار می‌باشد؛ یعنی وی ضمن توجه به منافع فردی و جمعی، تلاش کرده است تعادلی میان آنها برقرار نماید.

۳. آزادی

آزادی، یکی دیگر از مؤلفه‌های مرتبط با وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی است. در وحدت‌گرایی افراطی، جایگاه قابل‌قبولی برای آزادی در نظر گرفته نمی‌شود. معمولاً وجود آزادی‌های واقعی اجتماعی - سیاسی، برای وحدت جامعه سیاسی زیان بار قلمداد می‌شود. به عکس، در کثرت‌گرایی افراطی، آزادی از ارکان بسط تکثر در زندگی مدنی به شمار می‌رود. از این‌رو، بر وجود حداکثری آن در حوزه‌های مختلف تأکید می‌شود. در فلسفه سیاسی متعالبه، مسیر میانه‌ای برای مواجهه با آزادی در پیش گرفته شده است که بر اساس آن، نه آزادی به‌طور کلی نادیده گرفته می‌شود و نه هر آزادی به رسمیت شناخته می‌شود، بلکه تلاش بر این است با برداشتی اعتدالی از آزادی، گامی در جهت تحقق وحدت در عین کثرت برداشته شود.

صدرالمتألهین، برخلاف فیلسوفان مشاء، که همه فضایل اخلاقی را به عدالت ارجاع می‌دهند، حکمت و حریت را به‌عنوان دو فضیلت بنیادی در نظر می‌گیرد و سایر فضایل را منبعث از آنها می‌داند.

چون معنی حکمت و حریت و حاصل آن دو را که قوه احاطه به معلومات و تجرد از مادیات است دانستی، بدان: تمام فضایل نفسانی به این دو فضیلت باز می‌گردد و همین‌طور خوهای نگوئیده - با فزونی‌شان - تماشان بازگشت به اعداد این دو فضیلت دارند» (همو، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۸۸).

چرخش صدرالمتألهین، از فضیلت بنیادی فیلسوفان مشاء و تبیین وی از حریت، بسان پلی ما را به آزادی سیاسی و اجتماعی نیز رهنمون می‌سازد. وی حریت را این‌گونه شرح می‌دهد:

اگر نفس انسانی، فرمان‌بردار امور بدنی و لذایذ قوای حیوانی نباشد، حر یعنی آزاد و رها از قید خواهد بود. اتصاف نفس آزاد از لذایذ حیوانی به صفت حر، به این دلیل است که شهوات اسارت و بندگی را در پی دارد و حریت در لغت بر آنچه مقابل عبودیت و بندگی است، اطلاق می‌شود. بنابراین، نفسی که خود را از قید شهوات و اطاعت امور بدنی آزاد نماید، از فضیلت حریت برخوردار شده است. در مقابل، نفس اسیر و مطیع شهوات و امور بدنی، گرفتار رذیلت عبودیت خواهد بود (همان، ص ۸۸۷).

براین اساس، اطاعت از اراده و خواست‌های غیرمتعالی نفس، انسان را به وادی رذایل کشانده، گرفتار عبودیت نفس خود می‌کند. در چنین شرایطی، برای اینکه انسان بتواند در مسیر کسب فضایل قرار بگیرد و درنهایت، به سعادت قصوی نایل آید، باید خود را از اسارت نفس رها سازد. طبق این نگرش حکیم شیرازی، در زندگی سیاسی و اجتماعی نیز انسان‌ها مجاز نیستند خود را در اسارت اراده و خواست‌های غیرمتعالی دیگران قرار دهند. وقتی که برای رسیدن به کمال حقیقی، رها شدن از اراده و تمایلات غیرالهی نفس امر ضروری باشد، به‌طور مسلم رهانیدن خود از بند اراده، نامعقول دیگران و از جمله دولت، دست‌کم به همان اندازه، برای تکامل انسان لازم و اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. از این‌رو، صدرالمتألهین با محوریت بخشیدن به حریت در منظومه فضایل اخلاقی، مبنای قابل‌اتکایی برای دفاع از آزادی سیاسی - اجتماعی معقول، پیش‌روی ما قرار داده است، به‌طوری‌که اگر فلسفه سیاسی وی، به‌اندازه کافی بسط پیدا کرده بود، به‌طور حتم آثار و پیامدهای چنین نگرشی می‌توانست بیشتر نمایان شود. علی‌رغم اینکه صدرالمتألهین، اصول و عناصر کلی فلسفه سیاسی متعالیه را بیان کرده است، ولی باید گفت: در آثار وی جزئیات مربوط به مباحث فلسفه سیاسی چندان به چشم نمی‌خورد. اما برای تبیین ابعاد جزئی‌تر فلسفه سیاسی، همواره لازم نیست بنیان‌گذار اصول اولیه و کلی، به جزئیات آن هم تصریح کرده باشد، بلکه می‌توان با تکیه بر آن اصول کلی، به استخراج دیدگاه وی در مسائل جزئی‌تر پرداخت، البته به شرطی که لازمه قطعی و منطقی اصول و مبانی موردنظر باشد و بر حدس و گمان‌های صرف مبتنی نشود. بنابراین، پذیرش آزادی ضابطه‌مند و مسئولانه، نه‌تنها با مبانی فلسفه سیاسی متعالیه ناسازگار نیست، بلکه شواهد قابل‌اعتنایی برای اثبات آن وجود دارد.

۴. تأکید بر وحدت و تعدد غایت

صدرالمتألهین نیز همانند فیلسوفان سیاسی مشاء، اهمیت سعادت را به‌عنوان غایت زندگی سیاسی - مدنی مورد تأکید قرار داده است. از این‌رو، باید زمینه‌های تحقق آن، توسط رؤسای مدینه فراهم گردد. با وجود این، وی تقسیماتی را برای سعادت بیان کرده است که در مجموع، مجال مناسبی را برای توجه توأمان به وحدت و تعدد غایت در اختیار می‌گذارد. در فلسفه سیاسی متعالیه، چارچوب مشخصی برای پیگیری برخی غایت‌های موجود در مدینه جاهله ارائه شده است؛ مشروط بر اینکه در راستای تحقق غایت نهایی شریعت باشد. از این‌رو، صدرالمتألهین سعادت را به دنیوی و اخروی تقسیم کرده، برای سعادت دنیوی نیز دو قسم بدنی و خارجی بیان می‌کند. برای

سعادت بدنی، اموری مانند صحت، جمال، زیادی قوت و شهامت را مثال می‌زند. در مقابل، برای سعادت خارجی، مواردی همچون خانواده، اموال و ترتب اسباب معاش را نام می‌برد (همو، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۲۷۹). بنابراین، وی برخی غایات موجود در مدینه‌های جاهله را ذیل سعادت قرار داده است که شهروندان می‌توانند برای تحصیل آنها تلاش کنند. البته این اهداف به‌تنهایی اصالت ندارند و در صورتی به‌عنوان سعادت تلقی خواهند شد که در راستای هدف نهایی حاکم بر مدینه فاضله قرار بگیرند. به‌طور حتم، زمانی که در تقابل با غایت نهایی باشد، دیگر نمی‌توان از آن دفاع کرد. روشن است پذیرش آزادی در فلسفه‌سیاسی متعالیه نیز مقتضی آزادی شهروندان در پیگیری غایباتی است که در تعارض با جهت‌گیری کلی مدینه فاضله قرار ندارند.

۵. تساهل

ارتباط میان تساهل و وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی، به‌قدری مستحکم است که گاهی در تعریف «تساهل»، پذیرش تنوع و تکثر مورد تأکید قرار گرفته، تساهل به قبول تنوع تعریف می‌شود. از این‌رو، در کثرت‌گرایی افراطی، از تساهل افراطی دفاع می‌شود، در مقابل، در وحدت‌گرایی افراطی، جایگاه خاصی برای آن لحاظ نمی‌شود. این مؤلفه مرتبط با وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی نیز در فلسفه‌سیاسی متعالیه مورد توجه قرار گرفته است. اما نه مثل کثرت‌گرایان افراطی حد و مرزی برای آن در نظر نمی‌گیرند و نه همانند وحدت‌گرایان افراطی، آن را به کلی مردود می‌دانند، بلکه تساهل را در چارچوب تعریف شده‌ای مورد توجه قرار داده تا در عین بهره‌مندی از کثرت حاصل از آن، وحدت مورد نیاز برای تحقق اهداف جامعه مطلوب نیز محقق شود.

همان‌طور که گذشت، در فلسفه‌سیاسی متعالیه، آزادی مجال مناسبی برای عرض‌اندام پیدا کرده، و شرایط لازم برای بسط آن به‌عنوان یکی از حقوق شهروندی کاملاً مهیاست. طرح آزادی، از جمله مفاهیم مرتبط با تساهل است و بدون پذیرش سطوحی از تساهل، نمی‌توان از آزادی به معنای واقعی سخن گفت. از این‌رو، به نظر می‌رسد *صدرالمتألهین*، نظم سیاسی مطلوب خود را بر سطح قابل‌قبولی از تساهل مبتنی کرده است. توضیح اینکه، در فلسفه‌سیاسی متعالیه، بحث نوبت و بهیچ‌یک که در فلسفه‌سیاسی مشاء به‌طور برجسته مطرح بود، از نظر ساختار بحث و محتوا، دچار تغییر و تحول شده است. در آثار *صدرالمتألهین*، این دو واژه حتی برای یک بار هم به کار نرفته است. درحالی‌که در فلسفه‌سیاسی مشاء، یکی از مباحث اصلی به شمار می‌آید. از این‌رو، نگارنده برخلاف دیدگاه افرادی که فلسفه‌سیاسی *صدرالمتألهین* را گزارشی اجمالی از مباحث *فارابی* می‌دانند، بر این باور است که نگرش‌های سیاسی خاص حکیم شیرازی را نه در لابه‌لای مکتوبات وی، بلکه باید در مواردی جست که وی در آثار خود از طرح آنها اجتناب کرده است. مباحث مهمی که در فلسفه‌سیاسی مشاء مطرح بوده، ولی در فلسفه‌سیاسی متعالیه، از بیان آنها صرف‌نظر شده است، می‌تواند به‌عنوان یکی از تمایزات اساسی این دو نگرش فلسفی سیاسی به شمار آید.

با وجود این، از فلسفه‌سیاسی متعالیه، تساهلی که مانع تحقق اهداف نظام اسلامی نباشد، قابل‌استنباط است، نه تساهلی که در کثرت‌گرایی افراطی بر آن تأکید می‌شود. از این‌رو، وی قتال اهل بغی را مورد توجه قرار داده و

ضرورت آن را به دلیل اضطرابی می‌داند که این دسته با خروج خود از چارچوب سیاست دینی، در جامعه دینی به وجود می‌آورند (همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۲۷).

لازم به یادآوری است، هرچند در فلسفه سیاسی متعالیه، مؤلفه‌های وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی به صورت وسیع مورد بحث قرار نگرفته است، ولی از مجموع آنچه در اختیار است، می‌توان گفت: در آن، هم مؤلفه‌های وحدت‌گرایی و هم مؤلفه‌های کثرت‌گرایی مورد توجه بوده، میان آنها تعادل برقرار شده است. بنابراین، در فلسفه سیاسی متعالیه، جایگاه وحدت و کثرت، مبانی وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی و درنهایت، مؤلفه‌های آن، از وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل حکایت می‌کند. هرچند آثار آن در فلسفه سیاسی متعالیه، به دلایلی به راحتی قابل مشاهده نیست.

نتیجه‌گیری

در فلسفه سیاسی متعالیه، وحدت و کثرت به صورت توأمان مورد تأمل قرار گرفته است. از این رو، با نوعی وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی معتدل مواجه هستیم. در فلسفه سیاسی متعالیه، بر اهمیت کثرت به عنوان بخشی از واقعیت زندگی مدنی تأکید شده است. به همین دلیل، وقتی دیدگاه صدرالمآلهین درباره هستی، انسان و ارزش‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد، به روشنی می‌توان توجه هم‌زمان ایشان را به وحدت و کثرت در این حوزه‌ها مشاهده کرد. به طوری که آثار و پیامدهای مشخصی نیز در ساحت سیاست بر آنها مترتب می‌شود. از این رو، در فلسفه سیاسی متعالیه، هم مؤلفه‌های وحدت‌گرایی و هم مؤلفه مرتبط با کثرت‌گرایی مورد توجه قرار گرفته، تلاش شده است تعادلی میان آنها برقرار شود. البته از آنجاکه آثار و حجم مباحث صدرالمآلهین در فلسفه سیاسی بسیار محدود است، در فلسفه سیاسی متعالیه، نظام فلسفی سیاسی جامع و مبتنی بر وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی شکل نگرفته است. به نظر می‌رسد، فیلسوفان سیاسی معاصر اسلامی توانسته‌اند با استمداد از دستاوردهای ملاصدرا در این عرصه، چنین نظام فلسفی سیاسی را طراحی کنند که لازم است به صورت مستقل، توسط محققان علاقه‌مند به فلسفه سیاسی تبیین شود.

منابع

- استرآبادی، محمدتقی، ۱۳۵۸، *شرح فصوص الحکم*، تهران، دانشگاه تهران.
- برلین، آیزا، ۱۳۸۰، *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
- بلک، آنتونی، ۱۳۸۶، *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام: از عصر پیامبر تا امروز*، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۸، *هنر و زیبایی از دیدگاه اسلام*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- سینا، ابوعلی، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۳۷۶.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۵، *رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانية*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین، ۱۳۶۰ الف، *الشواهد الربوبية فی مناهج السلوکية*، با تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۶۰ ب، *اسرار الآيات*، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۱ الف، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار.
- _____، ۱۳۶۱ ب، *ایفاظ النائمین*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۱، *کسر الاصنام الجاهلیة*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۷ الف، *المبدأ والمعاد*، تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷ ب، *شرح الاصول الکافی*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سبحانعلی کوشا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاسراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ ق، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- طوسی، سید خلیل‌الرحمان، ۱۳۹۳، *درآمدی بر فلسفه سیاسی صدرالمتألهین*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۷.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۳، *نظام حکمت صدرایی: تشکیک در وجود*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مسکویه، ابوعلی، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، تحقیق عماد الهلالی، قم، طلیعة النور، ۱۴۲۶ ق.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، «پلورالیسم»، *معرفت*، ش ۲۲، ص ۹۴.

بررسی تطبیقی قابلیت تبیین سیاسی رهیافت نهادگرایی و رهیافت فطرت گرا (سیاست متعالیه)

zare6565@yahoo.com

مجتبی زارعی/ استادیار اندیشه سیاسی اسلام دانشگاه تربیت مدرس

دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۲۸

چکیده

رهیافت نهادگرایی، یکی از رهیافت‌های مهم در عرصه اندیشه‌ی سیاسی، به شمار می‌رود که علاوه بر قابلیت تبیینی، می‌توان آن را یکی از دیرپاترین روش‌های تبیینی اندیشه‌ی سیاسی دانست. این رهیافت را می‌توان به دو شعبه نهادگرایی قدیمی و نهادگرایی جدید، تفکیک کرد. بررسی تاریخ تحولات رهیافت نهادگرایی، به طور همزمان، مشتمل بر پژوهشی در رابطه با تاریخ اندیشه‌ی سیاسی نیز می‌باشد. رهیافت سیاسی فطرت‌گرا را نیز می‌توان صورت‌بندی سیاست بنا بر استلزامات مبانی اسلام، تعریف کرد. دستاورد مقایسه تطبیقی میان رهیافت نهادگرایی و رهیافت سیاسی فطرت‌گرا، بیان قدرت تبیینی رهیافت سیاسی فطرت‌گرا و یادآور شدن خطاهای نظری نهادگرایی است. این پژوهش با روشی تحلیلی، تفسیری و مقایسه‌ای صورت گرفته است.

کلیدواژه‌ها: نهادگرایی، اندیشه‌ی سیاسی فطرت‌گرا، امر سیاسی، اخلاق.

سیاست نسبت به فضاهای اندیشگانی‌ای که در آنها مورد تعریف و تفحص قرار می‌گیرد معانی و دلالت‌های متفاوتی دارد. هریک از این فضاهای اندیشگانی، امکانات معینی را برای سیاست در نظر می‌گیرند و تعریف هریک از آنها، نیز محدودیت‌هایی برای سیاست دارد. هر رویکردی در مورد سیاست، باید امکان پاسخگویی به یک مجموعه از پرسش‌های بنیادی را داشته باشد؛ چرا که سیاست، منظومه‌ای است که در آن انسان و جامعه و مرادوات آنها با یکدیگر صورت‌بندی می‌شوند. اندیشهٔ سیاسی، آن اندیشه‌ای است که اولاً، تعریفی وجودشناختی از انسان به دست دهد و در باب شرایط سعادت و خوشبختی او به بحث بنشیند. ثانیاً، برای نیل به آن سعادت و خوشبختی نیز مسیرهایی را تصویر کند. با این حال، هر اندیشه‌ای که در باب تبیین انسان و شرایط وجودی او مدعی شود که می‌تواند در جایگاه «اندیشهٔ سیاسی» قرار گیرد، باید از هستی‌شناسی و روش‌شناسی معینی بهره‌مند باشد و بتواند صورت‌بندی حیات انسان را فراهم آورد. تفاوت‌های هستی‌شناسانه و روش‌شناسانه را می‌توان مبنای تمایز اندیشه‌های سیاسی مختلف، از یکدیگر دانست. به همین دلیل توسل به این دو مفهوم، می‌تواند یاریگر پژوهش‌های تطبیقی اندیشه‌های سیاسی باشد. از جملهٔ مهم‌ترین تمایزات میان اندیشه‌های سیاسی، تعاریفی است که هریک از آن اندیشه‌ها در زمینهٔ رابطهٔ میان «فرد» و «اجتماع» به دست می‌دهند. اندیشهٔ سیاسی باستان، مثلاً فلسفهٔ سیاسی / رسطو، اصالت را به «جامعه» می‌دهد و آن را به لحاظ وجودی، مقدم بر انسان می‌داند (NE, 1280, b31). در حالیکه عمدهٔ فلسفه‌های سیاسی، که پس از دوران موسوم به روشنگری، در غرب ظهور پیدا کردند، در زمینهٔ رابطهٔ میان فرد و اجتماع، اصالت را به «فرد» می‌دهند و فرد را استلزام وجودی جامعه در نظر می‌گیرند (باتامور، ۱۳۵۷، ص ۴۶). هریک از این بینش‌های سیاسی، تلقی متمایزی از «سیاست»، «فرد» و «جامعه» دارند. برای مثال، / رسطو انسان را به صورت «حیوان ناطق» تعریف می‌کند و جدای از «مدینه» برای انسان شأن وجودی قائل نیست. فردگراها نیز عمدتاً انسان را سوژه‌ای عقلانی دانسته‌اند که مواجههٔ او با جهان واقع، برآمده از استلزامات «عقل» است.

بی‌شک اندیشهٔ اسلامی نیز منبع خیل بسیاری از «اندیشه‌های سیاسی» است که هریک از آنها با یکدیگر متفاوت می‌باشند. دغدغهٔ اصلی متن پیش‌رو، نه بررسی و تبیین اندیشه‌های سیاسی متفاوت برآمده از اندیشهٔ اسلامی، بلکه تمرکز بر اندیشهٔ سیاسی فطرت‌گرا می‌باشد. در اندیشهٔ مذکور، انسان موجودی متعالی است و پاسخ این اندیشه به پرسش «انسان چیست؟» این است: «الانسان حی متأله». «تأله» مصدر باب تفاعل از «الاه» و در لغت به معنای تعبد و تنسک است. متأله کسی است که «الاه» به لحاظ فلسفی، شرط وجودی او می‌باشد. صدرالمتألهین در صفحهٔ چهارم از کتاب «المظاهر الالهیه» مفهوم «تأله» را با نظریهٔ همانند شدن انسان با خداوند، پیوند می‌دهد. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۴). مسلماً اندیشهٔ سیاسی برخاسته از این مبنای فلسفی، چه با اندیشهٔ جامعه‌گراها و چه با اندیشهٔ فردگراها، تمایزات بنیادی خواهد داشت. یکی از رسالت‌های این متن بررسی همین تمایزات می‌باشد.

«نهادگرایی»، رهیافتی در اندیشهٔ سیاسی است که هستی سیاسی را از قیل رابطهٔ میان «فرد» و «نهاد» تبیین می‌کند. با توجه به اینکه نهادگرایی از دیرباز تا کنون، فراز و نشیب‌های بسیاری را پشت گذاشته است، در هر دورهٔ تاریخی، تعریف خاصی به خود گرفته است. در حالی که در نهادگرایی قدیمی، عمدتاً اصالت به «جامعه» می‌داد، در نهادگرایی جدید، «فرد» این جایگاه را به خود اختصاص داده ناست. به همین دلیل، دلالت‌های سیاسی این دو دسته از نهادگرایی، با یکدیگر متفاوتند. در این متن، ابتدا دو رهیافت نهادگرایی جدید و قدیم و نیز اندیشهٔ سیاسی فطرت‌گرا را معرفی، آنگاه امکانات سیاسی هر دوی این اندیشه‌های سیاسی را با یکدیگر مقایسه و نیز امکانات وجودشناختی هریک از آنها را در حوزهٔ سیاست، با یکدیگر مقایسه خواهیم کرد. انتخاب نهادگرایی از این‌رو، است که در این رهیافت، هم موضوع «اصالت جمع» و هم موضوع «اصالت فرد» مدخلیت دارد. و از این‌رو، نیز تبیین نهادگرایی، به طور تلویحی مشتمل بر تبیین بخشی از تاریخ علوم سیاسی می‌باشد. با توجه به اینکه متن پیش‌رو، رسالت اصلی خود را واکاوی امکانات سیاسی اندیشهٔ فطرت‌گرا در مقام مقایسه با سایر رهیافت‌های سیاسی می‌داند، به همین دلیل نهادگرایی، یکی از رهیافت‌های قابل توجهی است که می‌تواند در جایگاه این پژوهش تطبیقی جای گیرد. به علاوه، نهادگرایی از معدود رهیافت‌های سیاسی به شمار می‌رود که در طول زمان و علی‌رغم انتقادات عمده‌ای که بر آن وارد شده، توانسته است که خود را با شرایط متغیر سیاسی تطبیق دهد و کماکان زنده بماند.

الف. رهیافت نهادگرایی در اندیشهٔ سیاسی

پیشینهٔ پرسش در مورد چستی نهادهای حکومتی و اینکه چنین نهادهایی، چگونه در زمینهٔ ساختارمند کردن رفتار افراد، اعم از حکومت شوندگان و یا حکومت کنندگان، در راستای نیل به اهداف والایتر، دست اندرکار بوده‌اند، می‌توان تا دوران باستان و اندیشه‌های اولیهٔ در رابطه با زندگی سیاسی، رصد کرد. ماهیت بی‌ثبات و متلون رفتار فردی و لزوم سامان‌دهی این رفتار در راستای اهداف جمعی، از نخستین دلایل الزام ایجاد نهادهای سیاسی به شمار می‌رود. نخستین فیلسوفان سیاسی، سعی در شناساندن و بررسی نهادهایی را داشتند که قادر بودند امر حکومت‌داری را ارتقا بخشند و توصیهٔ فیلسوفان، در راستای الگو قرار دادن چنین نهادهایی، به منظور سامان دادن سایر نهادها بود (ارسطو، ۱۹۹۶، ص ۵۸۴۷). با اینکه چنین توصیه‌هایی با زبانی هنجاری بیان شده‌اند، و در نگاه اول، بررسی نهادها در آنها چندان مشهود نیست، اما آن فیلسوفان، «اندیشهٔ سیاسی» را با تحلیل سیستماتیک نهادها و تأثیر آنها بر جامعه شروع کردند.

در ادامه سنت تحلیل نهادی از طریق اندیشمندان سیاسی دیگری دنبال شد. به‌عنوان نمونه، آلتوسیوس (جان سالیسبوری) در تلاش بود تا نقش نهادهای حکومتی در جوامع بزرگ را با استفاده از یک دستگاه مفهیمی، به هم پیوسته، مورد بررسی قرار دهد. توماس هابز، در خلال دوران فروپاشی زندگی سیاسی در دورهٔ جنگ‌های داخلی انگلستان می‌زیست. وی همچنان بر این باور بود که وجود نهادهایی قدرتمند، برای در امان نگاه داشتن انسان‌ها از شر ذاتی‌شان، اجتناب‌ناپذیر است. جان لاک، با توسعهٔ ایدهٔ قرارداد اجتماعی و

همچنین، مطرح کردن مفهوم نهادهای عمومی، گام در مسیری نهاد که به ساختارهای دموکراتیک‌تری می‌انجامید(هوکر، ۱۹۶۵، ص ۱۴۵-۱۵۸). مونتسکیو، با معرفی ایده تعادل در میان ساختارهای سیاسی، راه را برای بنیان نهادن نظریه آمریکایی تقسیم قوا، به منظور کاهش خطرات بالقوه حکومت استبدادی هموار کرد(فونتانا، ۱۹۹۴، ص ۷۸). فهرست این اندیشمندان سیاسی قابل توسعه است اما نکته محوری در تمامی آنها، این است که ریشه‌های اندیشه سیاسی در تحلیل و طراحی نهادها نهفته است.

شاید تعریف نهادگرایی به صورت بلاواسطه ممکن نباشد؛ چرا که این مفهوم، شامل جنبه‌های متعددی از شاخصه‌های اندیشه سیاسی است که بیان تمامی این جوانب، در یک تعریف واحد، کار بسیار دشواری خواهد بود. برای غلبه بر این دشواری، می‌توان به جای درگیر شدن در مناقشات تعریف ها، نهادگرایی را به شاکله‌های اصلی آن تفکیک کرد؛ شاکله‌هایی که عمدتاً بر روی اصالت آنها توافق عام وجود دارد و آنگاه با تبیین هریک از آن شاخصه‌ها و در کنار هم قرار دادن آنها، در تلاش برآمد تا تصویری پازل گونه از نهادگرایی به دست داد.

۱. جوانب و شاخصه‌های نهادگرایی قدیمی

با وجود غنای انگاره‌ها و قدرت توصیفی مجموعه آثاری که در زمینه نهادگرایی قدیمی به رشته تحریر درآمده‌اند، به نظر می‌رسد که دیدگاه‌های معاصر در علوم اجتماعی، مبانی نظری و انگیزشی متفاوتی نسبت به نسخه قدیمی این رهیافت اتخاذ کرده‌اند. علاوه بر این، روش‌شناسی نهادگرایی قدیمی، بر این اصل استوار است که ناظری آگاه و هوشمند در صدد بر می‌آید تا با بهره‌گیری از مفاهیمی غیرانتزاعی، نسبت به توصیف و فهم جهان سیاسی خود اقدام کند. شمار قابل توجهی از اندیشمندان از قبیل کارل فردریش، جیمز برایس، هرمان فاینر و ساموئل فاینر متعلق به نحله نهادگرایی قدیمی می‌باشند(آپر، ۱۹۹۱، ص ۴۶۳-۴۷۰). دغدغه‌های این متفکران سیاسی، نسبت به آن دسته از متفکرانی که خود را منتسب به نهادگرایی جدید دانسته‌اند، بسی متفاوت است. شاخصه‌های اصلی نهادگرایی قدیمی، که می‌توان آنها را از خلال نوشته‌های متفکران مذکور، استخراج کرد، عبارتند از: قانون‌گرایی، ساختارگرایی، کل‌گرایی، تاریخ‌گرایی و اعتقاد به تحلیل هنجاری.

قانون‌گرایی

نخستین شاخصه‌ای که از خلال بررسی مکتب «نهادگرایی قدیمی» قابل شناسائی است، محوریت قانون و نقش مرکزی آن در حکومت است. قانون، عنصر اساسی حاکمیت در اروپای قاره‌ای به شمار می‌آید. علاوه بر این، در سنت آنگلو - آمریکن نیز نقش مهمی را عهده‌دار گردیده است. قانون، همچنان که در صورتبندی عرصه عمومی نقش غیر قابل انکاری دارد، عنصری است که حکومت به وسیله آن، بر رفتار شهروندان خود تأثیرگذار است. از این‌رو، که مطالعه نهادهای سیاسی، به طور همزمان، مطالعه قانون خواهد بود. بیان اهمیتی که مطالعه قانون، در کار یک نهادگرا دارد، مستلزم پژوهشی همه جانبه است و بررسی‌های تاریخی عمیقی را می‌طلبد. به‌عنوان اثری در این رابطه، می‌توان به کتاب *مشروطه فرانسوی*، اثر آلبرت برادرریک اشاره کرد(برادرریک، ۱۹۷۰). او در این کتاب،

اندیشه‌های مجموعه‌ای از مشروطه‌خواهان فرانسوی، متعلق به مکتب قانون‌گرایی را مورد بررسی قرار می‌دهد. این مکتب واکنشی بود در مقابل ایدهٔ قانون طبیعی، که یکی از مباحث محوری در مطالعات مرتبط با قانون در فرانسهٔ آن زمان به شمار می‌رفت. این مکتب، در صدد بود که قانون را با رهیافتی تجربی‌تر مورد خوانش قرار دهد. چنین رهیافتی، بر این امر دلالت داشت که قانون، بر ساختهٔ بشر است. علاوه بر این، یک واقعیت تجربی است که از خلال آن، می‌توان به چگونگی تصمیم‌گیری افراد به وسیلهٔ ابزارهای نهادی پی برد. در چنین وضعیتی، قانون یک نهاد به‌شمار می‌رفت که شیوه‌های چگونه عمل کردن را نشان می‌دهد. از این لحاظ، وجهه‌ای هنجاری به خود می‌گرفت (برادریک، ۱۹۷۰، ص ۲۶۶-۲۸۳).

ایدهٔ قانون تجربی، که در نوشته‌های اندیشمندان فرانسوی نمود یافت، با مفهوم قانون عرفی (Common Law)، که در آثار اندیشمندان انگوساکسون وجود داشت، کاملاً در تعارض بود. قانون در این مکتب فرانسوی، عنصری تکاملی به شمار می‌رفت که در طول زمان ارتقا یافته است و باید مورد خوانشی نهادی قرار گیرد. قانون، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عناصری که دولت جدید را قادر می‌ساخت که عملکردی مؤثر داشته باشد، محل اعتبار قرار گرفت.

ساختارگرایی

دومین جنبهٔ نهادگرایی قدیمی، ساختارگرایی است که در آن، رفتارهای انسان، تعین خود را از ساختارها می‌گیرند. ایدهٔ تعیین‌کنندگی ساختارها، یکی از نقاط اصلی اختلاف مابین ساختارگرایان، و رفتارگراها به شمار می‌رود. ساختارگراها، عمدتاً هیچ اهمیتی برای رفتارهای فردی [در زمینهٔ تحلیل اجتماعی] قائل نیستند. شاید تنها استثناء در این مورد، نقش شخصیت‌های برجستهٔ تاریخی در زمینهٔ تغییر مسیر رویدادهای جهانی است. در چارچوب ساختارگرایی، اگر یک محقق بتواند همهٔ جوانب ساختار را مورد بررسی قرار دهد، قادر خواهد بود که بر اساس یافته‌های خود، رفتار سیستم‌ها را پیش‌بینی کند.

ویژگی ساختارگرایی در نهادگرایی قدیمی، تمایل این مکتب به تمرکز بر شاخصه‌های نهادی عمدهٔ سیستم‌های سیاسی فارغ از اشکال آنها، اعم از ریاستی یا پارلمانی و فدرالی یا متمرکز است. تعریف هر یک از این شیوه‌های حاکمیتی در نهادگرایی قدیمی، مبتنی بر گزاره‌های رسمی و نهادی هستند. در نهادگرایی قدیمی، تلاشی در جهت بسط انواع شیوه‌های حاکمیتی و تعریف آنها، اعم از شیوه‌های حاکمیتی مبتنی بر اصناف (کورپوراتیستی) و دموکراسی رضایتی صورت نگرفته است. این را می‌توان یکی از نواقص نهادگرایی قدیمی و انعطاف‌ناپذیری آن دانست. علی‌رغم چنین انتقاداتی که بر نهادگرایی قدیمی و رویکرد رسمی - قانونی آن و همچنین، مخالفت این رهیافت با «نظریه» وارد می‌شود، اندیشمندانی که در این حوزه به فعالیت پرداخته‌اند، اقدام به بسط نظریه‌هایی نموده‌اند که می‌توان گفت: مطالعات تجربی در مورد حکومت را احیا کرده‌اند. به‌عنوان نمونه، می‌توان به کارل فردریش اشاره کرد که علی‌رغم اینکه جزء اندیشمندان متعلق به

نهادگرایی قدیمی دانسته می‌شود، اما با تعاریفی که از حکومت به دست داده، راه را برای بسط تئوری در این حوزه هموار کرده است (فردریش، ۱۹۵۰، ص ۲۷۴).

تأکید نهادگرایی قدیمی بر ساختارهای رسمی حکومت موجب شده است که اندیشمندان مدرن علوم سیاسی، از یک جنبه دیگر نیز بر آن حمله کنند. منتقدان مدرن نهادگرایی قدیمی، بر این باورند که روش فرمالیستی این رهیافت، که تنها به ساختارهای رسمی حکومت‌ها می‌پردازد، بسیاری از ویژگی‌های غیر رسمی سیاست را از نظر دور می‌دارد. به عقیده این منتقدان، نهادگرایان قدیمی، بررسی عملکرد حکومت‌ها را تنها به بررسی سازمان‌های رسمی حکومت منحصر ساخته بودند و در نظر آنها برای مثال، پارلمان، قانون را به‌وجود می‌آورد و قوه مجریه نیز آن قانون را اجرا می‌کرد. روش فرمالیستی نهادگرایی قدیمی، نمی‌توانست کاربرد چندانی در کشورهای کمتر توسعه یافته، که ساختارهای حکومتی در آنجا به اندازه کشورهای غربی ارتقا نیافته بودند، داشته باشد (آلموند و کولمن، ۱۹۶۰، ص ۶۵۲۰). به زعم آلموند و کولمن، علوم سیاسی برای اینکه بتواند به یک دید جامع‌تر مجهز باشد و دامنه تحقیقی خود را به یک جهان بزرگتر توسعه دهد، این رشته باید از رهیافت‌های نظری متفاوتی استفاده کند تا بتواند هر سیستم سیاسی‌ای را مورد بررسی قرار دهد (همان).

کل‌گرایی

نهادگرایی قدیمی را می‌توان رهیافتی تطبیقی دانست. از آنجایی که نهادگرایی قدیمی، رسالت خود را پژوهش‌های رسمی - قانونی نهادهای یک سیستم سیاسی می‌داند، بررسی تطبیقی اجزای این سیستم‌ها، همواره یکی از شاخصه‌های این رهیافت به شمار آمده است. بررسی‌های تطبیقی این رهیافت معطوف به کلیت یک سیستم است و اندیشمندان این حوزه به جای تمرکز بر زیرسیستم‌های یک نظام سیاسی همچون سیستم قضایی، توجه خود را بر کل آن نظام سیاسی متمرکز می‌کنند. چنین رویکردی، با روش الگوهای معاصر، که در صدد بر می‌آیند تا زیرسیستم‌هایی از قبیل نهاد قانونگذاری را با نهاد بوروکراسی مورد بررسی تطبیقی قرار دهند، در تقابل قرار می‌گیرد. نهادگرایان قدیمی، بر این باورند که سیستم زمانی معنادار خواهد بود که کلیه این زیرسیستم‌ها را در ارتباط با یکدیگر و با نگاهی کل‌نگرانه در نظر بگیریم.

در دیدگاه کل‌نگرانه نهادگرایی قدیمی، همچنان بررسی ساختارهای رسمی و قانون اساسی را مشاهده می‌کنیم. علاوه بر این، دیدگاه کل‌نگرانه موجب ایجاد تمایزاتی نسبت به رویکردهای پیشین یعنی قانونگرا و ساختارگرا می‌شود. در دیدگاه کل‌نگرانه، کشورها به‌عنوان سیستم‌هایی مجزا نسبت به یکدیگر در نظر گرفته نمی‌شوند. فرایند حاکم بر مطالعات معاصر نظام‌های سیاسی در این راستاست که یک نهاد مشخص، در یک کشور را با نهاد معادل آن، در کشور دیگر مورد بررسی تطبیقی قرار می‌دهند. در این راستا، به واقعیت سیاسی متفاوت در دو کشور هیچ توجهی نمی‌شود. در این شیوه بررسی، امکان تعمیم نظری وجود نخواهد داشت؛ چرا که در چارچوب آن، هر کشوری به صورت یک واحد مجزا و منحصر به فرد در نظر گرفته می‌شود.

نهادگرایی قدیمی، دانشمندان علوم سیاسی را ترغیب می‌کرد تا کناکش، مابین پدیده‌های متفاوت سیاسی را در نظر بگیرند و به چگونگی نمود آنها، در فضای سیاسی نیز توجه داشته باشند. ویژگی مشترک رهیافت‌های متفاوتی که تحت عنوان «نهادگرایی جدید» معروفند، این است که حیات سیاسی را از پس زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی خود منتزع می‌سازند. حیات سیاسی در این رهیافت‌ها، برآمده از انتخاب‌های بازیگران خودمختار، سیاسی خواهد بود. ایده راهبر نهادگرایی قدیمی، تأکید بر درهم تنیدگی‌های فضای سیاسی (گرانووتر، ۱۹۹۲، ص ۸۷)، در مقابل ایده خودمختاری بازیگران سیاسی در نهادگرایی جدید است.

یکی دیگر از پیامدهای تمرکز بر کلیت یک نظام سیاسی، تمایل به تعمیم‌های نظری در دیدگاه کل‌گرایی است. به همین دلیل، پرداختن نظریه‌ای جامع در این دیدگاه، بسیار دشوار خواهد شد. اگر اندیشمندان، کل سیستم سیاسی را همچون نظامی یکپارچه در نظر بگیرند، آنگاه امکان سیاست‌های تطبیقی، که یکی از مبانی اصلی مطالعات توسعه در علوم سیاسی است، از بین خواهد رفت. پژوهش‌ها در مقیاس میانی (Middle Range) را که از مبانی سیاست‌های تطبیقی است، در نهادگرایی قدیمی کمتر می‌توان سراغ گرفت.

تاریخ‌گرایی

غالب اندیشمندان مرتبط رهیافت نهادگرایی قدیمی، در صددند تا پژوهش‌های خود را بر مبنای تاریخی استوار سازند. این اندیشمندان، سعی داشته‌اند تأثیر وضعیت‌های اجتماعی - اقتصادی و فرهنگی حال حاضر را بر نظام سیاسی نشان دهند، از یک سو در تلاشند تا این نظام سیاسی را به‌عنوان بخشی از یک فرایند تاریخی تبیین کنند. دلالت ضمنی چنین پژوهش‌هایی، این است که برای درک شیوه عملکرد نظامی سیاسی در یک کشور، باید شاخصه‌های تاریخی‌ای موجد آن نظام را در نظر گرفت. از سوی دیگر، رفتارهای فردی، که در نزد نهادگرایان قدیمی غالباً به رفتار نخبگان سیاسی اتلاق می‌شود، برآمده از پیشینه تاریخی افراد و منافع آنها، که در طول تاریخ دچار تغییر و تحول شده‌اند، می‌باشد.

در این بررسی‌های تاریخی، به کناکش بین سیاست‌ها و فضای اجتماعی - اقتصادی توجه می‌شود. در حالی که علوم سیاسی جدید، این کناکش‌ها را تنها از یک زاویه می‌نگرد، اما در چارچوب رهیافت نهادگرایی قدیمی، به تأثیر دوجانبه جامعه و نظام سیاسی بر یکدیگر توجه می‌شود. همچنان که کنش‌های نظام سیاسی بر جامعه تأثیر می‌گذارد، کنش‌های جامعه نیز نظام‌های سیاسی را صورتبندی می‌کند. در نگاه اول، ممکن است سخن گفتن از مدخلیت تاریخ در درک سیاست‌های یک کشور، چندان مناقشه برانگیز نباشد، اما پژوهشگران علوم اجتماعی جدید، تا حدی به مقابله با آن برخاسته‌اند. از نظر این پژوهشگران، در فهم رفتارهای سیاسی معاصر، توجه به تاریخ هیچ الزامی نخواهد داشت. در رهیافت‌های فردگرایانه‌ای همچون انتخاب عقلانی، تصمیم‌های افراد بر اساس محاسبه منطقی سود و زیانی که انجام یک عمل ممکن است در

پی داشته باشد، صورت می‌گیرد. در این راستا، تأثیرهای تاریخی‌ای که ممکن است مبنای چنین محاسباتی قرار گیرند، در نظر گرفته نمی‌شوند (باتیس، ۱۹۸۸، ص ۳۸۷-۳۹۰).

اعتقاد به تحلیل هنجاری

نهادگرایان قدیمی، در صدد بودند تا یک عنصر قدرتمند هنجاری را به پژوهش‌های خود وارد کنند. هم‌چنانکه نهادگرایان قدیمی در تلاش بوده‌اند تا گزاره‌های توصیفی خود را در مورد حکومت، با موضوع «حکومت خوب» مرتبط سازند. این تلاش‌ها، مشخصاً در آثار جنبش ترقی خواه آمریکایی نمود می‌یابند، اما در آثار سایر اندیشمندان نهادگرایی قدیمی نیز وجود دارد. همین عنصر هنجاری، در سال‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، یعنی در آن زمان که علوم سیاسی در تلاش بود تا بین واقعیت و ارزش، تمایزی قاطع برقرار کند و پژوهش‌های علمی را صرفاً در مورد واقعیت‌ها ممکن بداند، مورد حمله‌های بسیاری قرار گرفت. از آنجایی که هنجار، یکی از اصول اساسی رهیافت نهادگرایی به‌شمار می‌آید و نهادگرایان، عمدتاً درگیر مباحثی همچون ارزش و هنجار هستند، در دهه‌های مذکور مورد حمله انتقادی عظیمی قرار گرفتند و آثار آنها غیرعلمی دانسته شد. البته باید در نظر داشت که مراد از «غیر علمی» بودن نهادگرایی را با در نظر داشتن تعریفی که «پوزیتیویست‌ها» از علم به دست داده‌اند، مورد توجه قرار داد (استورینگ، ۱۹۶۲، ص ۴۳). برای نهادگرایان قدیمی، تمایز واقعیت - ارزش، آن‌گونه که برای پوزیتیویست‌ها مهم بود، محلی از اعتبار نداشت و به زعم نهادگرایان قدیمی، چنین تمایزی هیچ‌گونه سختی با حیات اجتماعی نداشت. در نظر نهادگرایان قدیمی، این دو وجه از زندگی یعنی واقعیت و ارزش، در تعامل با همدیگر یک کلیت را تشکیل می‌دهند که از آنجا می‌توان به تفسیر و ارتقای مفهوم حکومت، اقدام کرد.

از این‌رو، نهادگرایی قدیمی، دارای چنان وسعتی به لحاظ مباحث مورد بررسی بوده است که می‌توان گفت: ردپای غالب مناظرات و جدل‌های درگرفته در باب اندیشه سیاسی را می‌توان در آن سراغ گرفت. از کل‌گرایی و ساختارگرایی گرفته، که بخش مهمی از تاریخ اندیشه سیاسی به‌شمار می‌روند، تا هنجارمندی و تاریخ‌گرایی، همگی به نوعی بخشی از وجوه رهیافت نهادگرایی به‌شمار می‌روند. دقیقاً به همین دلیل این رهیافت، شامل امکانات نظری و عملی، بسیار عمده‌ای برای اندیشه سیاسی، بوده است. اگر بتوان این امر را اثبات کرد که فطرت‌گرایی نیز می‌تواند متضمن رهیافتی سیاسی باشد که ضمن اینکه قابلیت صورتبندی مسائل برآمده از امر سیاسی را دارا است، توانایی پاسخگویی به سؤالات متوجه رهیافت نهادگرایی را نیز دارد، آنگاه می‌توان از رهیافتی اسلامی در اندیشه سیاسی سخن گفت که امر سیاسی در میان مسلمانان را با استلزامات برآمده از اندیشه اسلامی، صورتبندی می‌کند. پیش از اهتمام در اثبات این امر، نهادگرایی جدید را نیز به اجمال بیان خواهیم کرد. نهادگرایی جدید را می‌توان تلاش متفکران نهادگرا برای مطابقت با شرایط متلون سیاسی دانست. در پی رواج رفتارگرایی و نظریه انتخاب عقلانی در عرصه علوم سیاسی، انتقادات بسیار زیادی متوجه رهیافت نهادگرایی، به‌ویژه اعتقاد آن به «ارزش» و «هنجار» شد. متفکران نهادگرا، با

بهره‌گیری از مبانی اصلی نهادگرایی و تلاش برای در هم آمیختن این مبانی، با یافته‌ها و دستاوردهای جدید سیاسی، رهیافت نهادگرایی جدید را معرفی نمودند.

نهادگرایی جدید: تقابل با نظریات رفتارگرایی و انتخاب عقلانی

در خلال دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، انقلابی در عرصه علوم سیاسی به وقوع پیوست. نفوذ آرای رفتارگرایان، به تحلیل‌های سیاسی و ظهور رهیافت‌های رفتارگرایی و انتخاب عقلانی، از بارزترین نشانه‌ها انقلاب مذکور به شمار می‌رفتند. این دو رهیافت، در صدد برآمده بودند تا از اهمیت نهادگرایی، به‌عنوان شاخص‌ترین رهیافت اندیشه سیاسی، بکاهند. آنها معتقد بودند: نهادگرایی به طور خاص و به طور کلی، علوم سیاسی تا بدین زمان، غیرعلمی بوده‌اند و توانایی پیش‌بینی رویدادهای محتمل را نداشته‌اند. مراد آنها از علوم سیاسی «علمی»، دانشی بود که با تجزیه و تحلیل رفتارهای مشابه افراد و سازمان‌ها، می‌تواند که چگونگی عملکرد آنها را در آینده پیش‌بینی کند. از جمله مهم‌ترین نظریه‌هایی که به شدت از رهیافت‌های انتخاب عقلانی و رفتارگرایی، متأثر بود و در دوره‌هایی مبدل به نظریه غالب سیاسی در عرصه جهانی شد، کارکردگرایی ساختاری است. کارکردگرایی ساختاری بر این باور است که همه سیستم‌های سیاسی، مؤلف به انجام یک مجموعه کارکردهای مشابه‌اند و تفاوت‌های این سیستم‌ها، به این امر بر می‌گردد که کدام ساختارها، این کارکردها را به انجام می‌رسانند. در این رهیافت، همچنین به چگونگی تکامل این ساختارها در کشورهای مختلف پرداخته می‌شود. علاوه بر این، یکی از نکات محوری در مورد کارکردگرایی ساختارگرا، اعتقاد این رهیافت به ایده «تکامل» است (ویاردا، ۱۹۹۱، ص ۱۴۷). بر این اساس، همچنان‌که نظام‌های سیاسی در طول زمان، ارتقا پیدا می‌کنند، به لحاظ ساختاری از یکدیگر متمایز می‌شوند. همچنین، سرنوشت محتوم همه این نظام‌ها این است که به مرور، به سکولاریسم فرهنگی خواهند رسید. چنین دیدگاه‌هایی راه را برای اشاعه اروپا و غرب محوری، هموار کرد و استدلال توجیهی مناسبی برای سیاست‌های پسااستعماری، فراهم آورد. اگر تقدیر کشورهای به اصطلاح عقب‌مانده نیز این است که پای در همان مسیری بگذرانند که پیشتر توسط کشورهای به اصطلاح توسعه یافته، پیموده شده است، از این‌رو، تسریع این فرایند از سوی کشورهای توسعه یافته، که در اشکال استثمار و بهره‌کشی نمود می‌یابد، منطقی می‌نماید. تأکید بر پیشینه کردن نفع شخصی و باور به ایده تکامل، مبنای نظری رفتارگرایی و انتخاب عقلانی است. این مبانی نظری، منبع توجیهی استعمار و استثمار بوده‌اند (کریشنا، ۲۰۰۹، ص ۱۲).

نهادگرایی جدید، که آن را می‌توان احیای رهیافت نهادگرایی قدیمی در اندیشه سیاسی دانست، در تقابل با چنین دیدگاه‌هایی رخ داد. نهادگرایی جدید، در همان آغاز ظهور، کار خود را با انتقاد از رهیافت‌های رفتارگرایی و انتخاب عقلانی آغاز کرد. آرای جیمز مارش و یوهان اولسن، که نام جنبش نهادگرایی جدید به پیشنهاد آنها بوده است، در مورد اینکه نظریه سیاسی تجربی، چگونه باید باشد، از نخستین مطالعات نهادگرایی جدید به شمار می‌رود. مارش و اولسن، بر این باور بودند که رفتارگرایی و انتخاب عقلانی، مطالعات سیاسی را به انحراف کشانده است و

نهادگرایی راه خروج از این بیراهه خواهد بود (مارش و اولسن، ۱۹۸۴). به زعم مارش و اولسن، رهیافت‌های انتخاب عقلانی و رفتارگرایی، مبتنی بر یک نوع تقلیل‌گرایی منحط می‌باشند و همواره در تلاشند تا رفتار جمعی را به مجموع رفتار تک تک افراد، فرو کاهند. علاوه بر این، رهیافت‌های رفتارگرایی و انتخاب عقلایی، اقدامات جمعی را با توجه به انتخاب‌هایی که افراد جداگانه انجام می‌دهند، صورت‌بندی می‌کنند و به تأثیر هنجارها، قواعد و ارزش‌هایی که نهادها وضع می‌کنند و انتخاب‌های افراد متأثر از آنهاست، توجهی ندارند. مارش و اولسن در همین زمینه می‌نویسند:

باور مشترک رفتارگرایی و انتخاب عقلانی بر این اساس است که نتایجی که اقدامات جمعی در پی دارند، برآمده از کناکش پیچیده مابین بازیگران فردی است؛ این ایده که انتخاب‌های جمعی را بر آمده از انتخاب‌هایی که افراد خودمختار صورت می‌دهند بدانیم، ادعایی گزاف و چه بسا مخرب خواهد بود (مارش و اولسن، ۱۹۸۹، ص ۴).

به اعتقاد متفکران نهادگرایی جدید، کنش جمعی، که برای اقتصاددانان مبدل به یک معمای لاینحل شده بود، باید محور اصلی فهم حیات سیاسی باشد. آنها معتقدند: ارتباط مابین مجموعه‌های سیاسی و زمینه‌های اقتصادی - اجتماعی آنها، باید همچون ارتباطی دو طرفه در نظر گرفته شود که در چارچوب آن، همانطور که سیاست جامعه را صورت‌بندی می‌کند، به همان سان جامعه نیز سیاست‌ها را شکل می‌دهد. پدیده سیاست، زمانی قابلیت تبیین دارد که با این دیدگاه، نهادگرایانه و چندوجهی به خوانش آن پردازیم (مارش و اولسن، ۱۹۸۴). نهادگرایان جدید، حتی بیش از نحله نهادگرایی قدیمی، بر اهمیت هنجارها در صورت‌بندی امر سیاسی، تأکید داشتند به گونه‌ای که «نهاد» در نظر مارش و اولسن، الزاماً بر یک ساختار رسمی اتلاق نمی‌شود، بلکه بیش از آن، مجموعه‌ای از هنجارها، قواعد، ادراکات و شاید مهم‌تر از همه، یک مجموعه امور مألوف هستند (مارش و اولسن، ۱۹۸۹، ص ۲۱-۲۶).

از جمله مهم‌ترین انتقاداتی که بر آرای مارش و اولسن به طور خاص، و نهادگرایی جدید، به طور عام وارد آمده است، نادیده گرفتن نقش عاملیت انسانی در آنهاست (دوینگ، ۱۹۹۴، ص ۱۱۱). بنا بر دیدگاه منتقدان، نهادها در نهادگرایی جدید، آن‌چنان حجیم شده‌اند که محلی برای نفس کشیدن افراد، باقی نگذاشته‌اند. در این رهیافت، افراد انسانی کاملاً مقید نهادها شده‌اند و غالباً از خود، اختیاری ندارند. از آنجایی که نهادگرایی جدید، در تقابل با رفتارگرایی و انتخاب عقلانی، مبانی نظری خودش را صورت‌بندی کرده است، شاید بتوان کاهش چشمگیر نقش افراد در این رهیافت را برآمده از تقابل ماهوی آن، با فردگرایی روش‌شناختی دانست. از جمله مهم‌ترین شاخصه‌های نهادگرایی جدید، می‌توان به اهتمام این رهیافت در راستای همساز شدن با تحولات عرصه سیاست اشاره کرد. بطوری که پس از مطرح شدن مباحث جدید در این عرصه نهادگرایی قدیمی، که ناتوان از تبیین این مباحث بود، خود را به ابزارهای تحلیلی جدیدی مجهز ساخت و تلاش کرد تا هنجار و ارزش را دیگر بار در حوزه نهادگرایی بررسد. اما چنین رویکرد جدیدی، به بهای نادیده انگاشتن نقش فرد در شکل‌بخشی به نهادها تمام شد.

در اینجا، ابتدا مبانی رهیافت سیاسی فطرت‌گرا را معرفی، آنگاه پرسش‌های فراروی نهادگرایی قدیم و جدید را بررسی خواهیم کرد.

۲. مبانی رهیافت سیاسی فطرت‌گرا

واژه «فطرت» از ماده «فطر» به معنی نوع خاصی از آفرینش است؛ یعنی خلقت و آفرینشی بی سابقه، که از آن به ابداع، تعبیر می‌شود. در قرآن کریم به ماده «فطر» مکرراً اشاره شده است. اما لغت «فطرت» که از این ماده مشتق شده است و بر وزن فعلت می‌باشد، فقط در یک آیه آمده که در مورد انسان است (روم: ۳۰) و این که دین، فطرت‌الله است (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۱۱). لغت فطرت در اصطلاح قرآن و حدیث، به معنای خلقت اولیه انسان با ویژگی‌های خاص است که معرفت و گرایش به خداوند، یا دین را در خود داشته باشد. در این دیدگاه، خداجویی و خداشناسی، یکی از اصلی‌ترین ویژگی‌های خلقت اولیه انسان به شمار می‌رود. صدرالمآلهین، در توضیح فطری بودن این ویژگی، با به دست دادن تفسیری از آیه شریفه: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (لقمان: ۲۵)؛ و هر گاه از آنان سؤال کنی: چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است؟ مسلماً می‌گویند: الله، بگو: الحمد لله (که خود شما معترفید)، ولی بیشتر آنان نمی‌دانند. چنین می‌نویسد:

وجود واجب تعالی، امری فطری است که نیاز به برهان ندارد؛ زیرا انسان به هنگام رویارویی با شرایط هولناک، به سائقه خلقت (فطرت) خود به خدا توکل کرده و به طور غریزی به مسبب‌الاسباب و آن که دشواری‌ها را آسان می‌سازد، روی می‌آورد. هر چند به این گرایش فطری و غریزی خود، توجه (علم به علم) نداشته باشد. از این رو، اکثر عرفا به حالتی که انسان، در لحظه‌های خطر مانند غرق شدن و سوختن، در خود احساس می‌کند بر اثبات وجود خدا استدلال می‌کنند و در کلام الهی نیز به این مطلب اشاره شده است (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۲۴-۲۳).

به نظر می‌رسد، اندیشه سیاسی موصوف به فطرت، خداگرا و خداجو است. همین خداگرایی است که به آن صبغه‌ای «متعالی» می‌دهد و به همین دلیل، می‌توان از آن تحت عنوان «سیاست متعالیه» نام برد. یکی از تمایزات اساسی میان سیاست متعالیه، که برگرفته از اندیشه سیاسی فطرت‌گرا است، با سایر اندیشه‌های سیاسی و از جمله، اندیشه سیاسی مورد نظر نهادگرایان، موضوعیت «عشق» و محبت در سیاست متعالیه است. سیاست مورد نظر نهادگرایان، قدیمی و یا جدید، مقید مطلق رابطه «فرد» و «نهاد» است. اینان هر چه هم تلاش کنند، در نهایت سرشت این رابطه و مواجهه، مکانیکی باقی خواهد ماند. اما صورت‌بندی امر سیاسی، در چارچوب سیاست متعالیه مأخوذ از نظام فطرت، مقید «عشق» میان خالق و مخلوق است. از این رو، اقدامات و کنش‌های فردی را نه استلزامات فردی و یا نهادی، بلکه استلزامات الهی، تعیین می‌بخشد. نهادگرایان، هر قدر هم تلاش کنند، اما نهادها همواره در مرحله آخر از «انسان»، بیگانه باقی می‌مانند و همچون هستی غیرخودی، در مقابل او قدر می‌افزایند، اما بنا بر استلزامات فطرت، انسان دارای وجودی خداجو است و این خداجویی در ذاتش مفضول شده است. این تفاوتی که در نگاه اول، شاید اهمیت خود را چندان بر ما نمایاند، منجر به واقعیتی می‌شود که بنا بر آن، «بیگانگی» در سیاست متعالیه، راهی نخواهد داشت. آیت‌الله شاه‌آبادی، یکی از بزرگترین نظریه‌پردازان فطرت در قرن اخیر، در تبیین «عشق» چنین آورده‌اند: «عشق از صفات حقیقیه ذات الاضافه است؛ یعنی متعلق و معشوق می‌خواهد. نظیر عقل و معقول و علم و معلوم؛ پس وجود عشق، بالفعل کشف از وجود معشوق کند قطعاً و لزوماً» (شاه‌آبادی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۰).

«بیگانگی» انسان، مادامی رخ می‌نماید که هستی‌ای غیر خودی، زمام زندگی او را در دست داشته باشد که این هستی غیر خودی، می‌تواند نهاد، سرمایه و یا هر چیز دیگری باشد. در سیاست متعالیه، انسان دارای وجودی الهی است. هستی او منفک از ذات خداوند نیست و دقیقاً از این رو، گردن نهادن به استلزامات الهی در این نوع خاص از سیاست، نمی‌تواند هیچ‌گونه نمودی از «بیگانگی» داشته باشد؛ چرا که مبنای چنین تمکین و انقیادی، عشق و الزام فطری است.

از دیگر نکات بارزی که می‌توان در مورد سیاست متعالیه گفت، این است که این سیاست، پویا و پیش‌رونده است و «تعالی»، دینامیسم این پویایی به شمار می‌رود. اندیشهٔ سیاسی متفکران نهادگرا، مبتنی بر «تکامل» است. اینان بر این باورند که رابطهٔ بین نهاد و انسان، در طول تاریخ، تکامل و پیشرفت کرده است. اگر آنها را با این سؤال که مرادشان از تکامل و پیشرفت چیست، مورد پرسش قرار دهیم، آنگاه احتمالاً به مواردی همچون پیشرفت خطی - مکانیکی، دموکراتیک‌تر شدن رابطه و مرفه شدن انسان، اشاره کنند. فارغ از صحت و سقم این ادعاها، که بسیار محل پرسش‌اند، «تکامل» مورد نظر آنها، کاملاً جنس مادی دارد. از این رو، «بیگانگی» انسان و غفلت از وجوه معنوی او، همان بخش متلائم با وجود الهی، عواقبی هستند که تکامل مذکور، در پی خواهند داشت. سیاست متعالیه، در مقابل «تکامل» به «استکمال» باور دارد که حرکتی کیفی و تحوی است. گو اینکه استکمال جزء شاخصه‌های فطری انسان، به شمار می‌رود. در این رابطه،

آیت‌الله شهید مطهری بر این باورند:

اگر ما قائل به فطرت انسانی باشیم، یعنی معیارهای انسانیت را معیارهای ثابت که ریشه‌اش در فطرت انسانی است بدانیم نه تنها انسانیت، معنا و مفهوم پیدا می‌کند، تکامل انسانیت (استکمال) نیز معنا و مفهوم پیدا می‌کند (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۴۶۸).

بنابر چنین مختصاتی، خداجویی و عشق، شاخصه‌های اصلی اندیشهٔ سیاسی فطرت‌گرا برای معماری سیاست متعالیه می‌باشند. پیش از پرداختن به این مسئله، که اندیشهٔ سیاسی فطرت‌گرا در مقابل پرسش‌های اصلی نهادگرایی قدیم و جدید، چه پاسخی ارائه می‌دهد، باید به این نکتهٔ اساسی اشاره کرد که اندیشهٔ سیاسی فطرت‌گرا، زیربخش فلسفهٔ فطرت به شمار می‌رود؛ به این معنا که اصول تبیینی و بنیان‌های نظری این اندیشه، ناشی از فلسفهٔ فطرت می‌باشند، اما نمی‌توان از فلسفهٔ فطرت، متوقع بود که همهٔ جزئیات امر متلون سیاسی را پوشش دهد. *آیت‌الله جوادی آملی*، در ذیل تمایزات میان «فلسفهٔ سیاسی» و «حکمت متعالیه» معتقدند:

فلسفه سیاسی در مقایسه با حکمت متعالیه، از علوم اعتباری و زیر مجموعهٔ آن جهان بینی است. ما با آن جهان بینی مطلق که حکمت نظری و فلسفه مطلق است، نمی‌توانیم مواد سیاسی را انتزاع کنیم؛ زیرا اولاً، فلسفه سیاسی فلسفه‌ای مضاف است و ثانیاً، خود سیاست، فرعی از فروع حکمت عملی است. از فلسفه مطلق، نه می‌توانیم فلسفه مضاف برداشت کنیم و نه آن مواد سیاسی را، هرگز نباید در باب سیاست و فلسفه سیاست که فلسفه‌ای مضاف است، از حکمت متعالیه پاسخ بگیریم. شما اگر نه جلد اسفار را به طور دقیق ورق بزنید، هرگز جوابی نخواهید یافت؛

چون مقیاس سنجش آن در حد سلسله جبال است، نه امور جزئی. خلاصه اینکه ما به دو دلیل نمی‌توانیم، برای تأمین خواسته‌هایمان به طور مستقیم به سراغ حکمت متعالیه برویم:

۱. حکمت متعالیه فلسفه‌ای مطلق و فلسفه سیاسی فلسفه‌ای مضاف است و هیچ فلسفه مطلقه، جز در ارائه مبانی، پاسخ‌گویی نیاز فلسفه‌های مضاف نیست.

۲. از میزان عمیق و وسیع حکمت متعالیه، نباید توقع داشت که مواد جزئی سیاست را تبیین کند، بلکه باید از این ذخیره اساسی، مبانی را استخراج کنیم. در آن صورت می‌توانیم، با آن مبانی، مواد سیاست و امثال آن را بفهمیم (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۴).

نتیجه اینکه به نظر می‌رسد، فلسفه فطرت، منظومه‌ای است که اندیشه سیاسی فطرت‌گرا تعین وجودی خود را از آن اخذ می‌کند. اما این تعین وجودی، بدین معنا نیست که اندیشه مذکور، متوقع باشد که پاسخ همه پرسش‌های جرئی خود را نیز از این منظومه، دریافت کند. با این رویکرد، به پژوهش در پاسخ‌های اندیشه سیاسی فطرت‌گرا، به پرسش‌های نهادگرایی قدیم و جدید می‌پردازیم:

پاسخ‌های اندیشه سیاسی فطرت‌گرا به پرسش‌های نهادگرایی

پیشتر پنج شاخصه اصلی نهادگرایی قدیمی را قانون‌گرایی، ساختارگرایی، کل‌گرایی، تاریخ‌گرایی و اعتقاد به تحلیل هنجاری معرفی کردیم. اینک وضعیت هر یک از این پنج شاخصه را در اندیشه سیاسی فطرت‌گرا بررسی می‌کنیم:

الف. اندیشه سیاسی فطرت‌گرا و قانون‌گرایی

ماهیت اندیشه سیاسی فطرت‌گرا، مبتنی بر «تعالی» و «استکمال» است. انسان‌ها نیز در این مدل از امر سیاسی، موجوداتی کمال‌گرا و در جست‌وجوی تعالی می‌باشند. نموده‌های این شیوه سیاست‌ورزی، باید در خدمت تسهیل امر «تعالی» باشند. مادامی که از تعالی انسان، سخن می‌گوییم، نمی‌توان آن را محدود به یک بخش خاص از زیست او دانست، بلکه انسان طالب تعالی، باید تمامی نموده‌های زیستی خود را در راستای استعالای نفس خویشتن، بر استلزاماتی که از جانب خالق، تعیین شده‌اند، سامان ببخشد. از این‌رو، «قانون» در اندیشه سیاسی فطرت‌گرا جامع می‌باشد؛ یعنی تمامی نموده‌های زیستی انسان را پوشش می‌دهد. از جمله انتقاداتی که می‌توان بر قانون‌گرایی اندیشه نهادگرا وارد ساخت، این است که این قانون، با توجه به تلقی خاصی که از انسان دارد و او را مدنی بالطبع می‌داند، تنها به عرصه عمومی محدود مانده است. حتی اگر برای عرصه خصوصی انسان، برنامه‌ای داشته باشد، اما آن برنامه با توجه به سلیقه‌ای بودنش الزام‌آور نخواهد بود. قانون مورد نظر اندیشه سیاسی فطرت‌گرا، دارای تلازم اساسی با «اخلاق» است. در حالیکه این تلازم در سایر انواع رهیافت‌های اندیشه‌های سیاسی، از جمله نهادگرایی، وجود ندارد. بنا بر گفته آیت‌الله جوادی آملی:

مشکلی که اکنون بشر با آن روبرو است این است که قوانین بشری، منقطع الطرفین هستند. یعنی قوانینی که در غرب عالم و یا در شرق عالم نیز مطرح است از دو طرف گسسته است. این قوانین تنها برای انسانی که به خیال آنها مدنی بالطبع است تنظیم یافته است؛ از این رو دربارهٔ منزل و محیط خانواده، قانونی وجود ندارد مگر به حسب سلیقه‌های شخصی؛ در باب مباحث اخلاق که احکام فردی را به همراه دارد قانونی نیست مگر به حسب سلیقه‌های شخصی؛ در نتیجه، بشر باید در محیط جامعه، قانون را رعایت کند اما در بحث اخلاق یا در محیط خانواده، آزاد است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۲).

ب. اندیشهٔ سیاسی فطرت‌گرا، ساختارگرایی و کل‌گرایی

نهادگرایان ساختارگرا، کنش‌های فردی را متعین از ساختارهای خاصی می‌دانند که نسبت به انسان، حالت سروری دارند و به اصطلاح، انسان را از آنها گزیری نیست. نهادگرایان معتقد به کل‌گرایی نیز انسان را موجودیتی منحل در یک مجموعه پدیده‌های کلی می‌دانند و برای او اختیاری قائل نیستند. اندیشهٔ سیاسی فطرت‌گرا در این دو مورد، باورمند به دیالکتیکی ظریف میان فرد و ساختار و جزء و کل می‌باشد. اگر ساختارهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، بر چگونگی کردار انسان‌ها تأثیری غیر قابل انکار دارند، در مقابل کردار انسانی نیز به نوعی در ایجاد آن ساختارها دخیل می‌باشد. صدرالمتألهین معتقد است:

به شواهد شرع و بصائر عقل، محقق و مبین شده است که مقصود همهٔ شرایع، رسانیدن خلق است به جوار باری تعالی و به سعادت لقای آن حضرت و ارتقای از حضيض نقص به ذرّوهٔ کمال و از هیود اجساد دنیه به شرف ارواح علیه (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲، ص ۵۷۱).

با توجه به فراز مذکور، می‌توان گفت: تقرب به ذات باری تعالی و استعالی نفس، عنصر اصلی و منظومهٔ معنا بخش تمامی دلالت‌ها در اندیشهٔ سیاسی فطرت‌گرا می‌باشد. بنا بر همین فراز نیز، انسان در ابتدا در «حضيض نقص» و «هیود اجساد دنیه» به سر می‌برد. از این رو، ناقص‌النفس است. اما در طی فرایند استکمال، می‌تواند به «ذرّوهٔ کمال» و «شرف ارواح علیه» برسد. استکمال نفس، فرایندی وجودی است و فرد باید از عمق وجودش آن را تجربه کند، در غیر این صورت و در حالتی که این فرایند از جانب منبعی بیرونی بر نفس فرد تحمیل شود، تعریف اصیل فرایند استعالی وجودی، با اختلال مواجه خواهد شد. با این حال، انسان مورد نظر اندیشهٔ سیاسی فطرت‌گرا نمی‌تواند مقید تام ساختارهای بیرونی قرار گیرد و یا اینکه به صورت کامل در یک کل، منحل شود و اختیارش سلب گردد، بلکه مقتضی است در تعامل با «ساختار» و «کل» در طی یک رابطهٔ دیالکتیکی، با آنها استعالی وجودی‌اش را سامان بخشید تا ظرفیت‌های وجودی چنین انسانی در عینیت متبلور شود.

ج. اندیشهٔ سیاسی فطرت‌گرا و تاریخ‌گرایی

عمدهٔ دلیل رجوع نهادگرایان به تاریخ، موقّق کردن گزاره‌های کنونی آنها در رابطه با پدیده‌های سیاسی است؛ به این معنا که «تاریخ» برای آنها به صورت بلاواسطه، هیچ اهمیتی ندارد. تنها از معبر مصداق‌مند کردن گزاره‌هایشان، جایگاه پیدا می‌کند. در اندیشهٔ سیاسی فطرت‌گرا تاریخ، اهمیتی آموزشی و تذکارگونه دارد. در این اندیشه، انسان‌ها با

گوش سپردن به آوای تاریخ، می‌تواند «خود» را به یاد بیاورند. به همین دلیل نیز تاریخ، در اینجا اهمیتی بلاواسطه دارد. اما در افق اندیشه سیاسی فطرت‌گرا، این بیان امام علی علیه السلام در رابطه با تاریخ و ماهیت آموزشی و تذکار گونه آن در این تبیین محل تأمل است:

از آنچه بر گذشتگان شما رفت عبرت گیرید که چگونه، بندید اعضاى بدنشان از هم گسست، چشم و گوششان نابود شد، شرف و شکوهشان از خاطرها محو گردید وهمه ناز و نعمتها و رفاهها و خوشی‌ها پایان گرفت که نزدیکی فرزندان به دوری و از دست دادنشان و همدمی همسران به جدایی تبدیل شد، دیگر نه به هم می‌نازند و نه فرزندانى می‌آورند و نه یکدیگر را دیدار می‌کنند و نه در کنار هم زندگی می‌کنند. پس ای بندگان خدا! بپرهیزید! بپرهیز کسی که به نفس خود چیره و بر شهوت خود پیروز و با عقل خود، به درستی می‌نگرد؛ زیرا که حقیقت آشکار، پرچم برافراشته، جاده هموار و راه، روشن و راست است» (نهج‌البلاغه، خ ۱۶۰).

د. اندیشه سیاسی فطرت‌گرا و اعتقاد به تحلیل هنجاری

اعتقاد رهیافت نهادگرایی به تحلیل هنجاری، بیش از آنکه اصیل و ماهوی باشد، صوری است. در حالیکه اندیشه سیاسی فطرت‌گرا، به مقتضای قوای فطری انسان، که از همان آغاز خلقتش در سرشت او مفسور شده‌اند، قائل به تبیین ارزشی در قبال تمامی پدیده‌های عالم است. در این اندیشه، «واقعیت» و «ارزش» را نمی‌توان از یکدیگر منتزع دانست و افعال انسانی نیز بدون ارجاع آنها به یک مبنای ارزشی و هنجاری، فاقد موضوعیت خواهند بود. علامه طباطبائی، یکی از برجسته‌ترین متفکران حوزه فطرت، در رابطه با هنجارمند بودن افعال انسانی، بر این باورند:

خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی (مثل بو و مزه) است، ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و موافقت وی با قوه مدرکه می‌باشد و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت و وجوب انجام می‌گیرد، پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم به اعتقاد این که به مقتضای قوه فعاله است انجام می‌دهیم؛ یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعاله می‌دانیم و همچنین ترک را ناسازگار می‌دانیم؛ در مورد فعل، فعل را خوب می‌دانیم و در مورد ترک، فعل را بد می‌دانیم. از این بیان نتیجه گرفته می‌شود خوب و بد و حسن و قبح در افعال، دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۴۳۳).

ردپای اخلاق را می‌توان در همه تبیین‌های اندیشه سیاسی فطرت‌گرا یافت. اگر که تحلیل هنجاری در رهیافت نهادگرایی، صرفاً تأثیری صوری دارد، اما اعتقاد به هنجار و ارزش، ماهیت امر سیاسی در اندیشه سیاسی فطرت‌گرا را تشکیل می‌دهد. گویا مابین اخلاق و سیاست در این اندیشه، نه تنها هیچ میانیتی وجود ندارد، بلکه این دو عرصه، مساوقند. سیاست متعالیه (اندیشه سیاسی فطرت‌گرا) «سیاستی است که کاملاً مبتنی بر شریعت و توحید می‌باشد و به دنبال سعادت حقیقی انسان است. مانند سیاست پیامبر گرامی اسلام. روشن است که چنین سیاستی، با اخلاق متعالیه، که همان اخلاق الهی و تخلّق به اخلاق الله است، تعامل [تناسب] دارد (الیاسی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۷).

اندیشه سیاسی فطرت‌گرا، نه تنها پرسش‌های مرتبط با رهیافت نهادگرایی را پوشش می‌دهد، بلکه پاسخ‌های ناقص نهادگرایی را نیز تکمیل می‌کند و با این مختصات می‌توان مدعی شد که اندیشه سیاسی فطرت‌گرا، به لحاظ

درجه و امتیاز تبیینی، نه تنها در مرتب‌های پایین‌تر از نهادگرایی قرار نمی‌گیرد، بلکه از رهیافت مذکور، متکامل‌تر است و می‌توان آن را شیوهٔ منحصربه‌فرد صورت‌بندی امر سیاسی در اندیشهٔ اسلامی دانست.

نتیجه‌گیری

رهیافت نهادگرایی که از جملهٔ دیرپاترین رهیافت‌ها در عرصهٔ اندیشهٔ سیاسی است، بنا بر منطق درونی خودش و همچنین متأثر از رخداد‌های بیرونی، مبادرت به صورت‌بندی امر سیاسی می‌کند. کل‌گرایی، ساختارگرایی، تاریخ‌گرایی، قانون‌گرایی و اعتقاد به تحلیل هنجاری را می‌توان شاخصه‌های منطق درونی این رهیافت به‌شمار آورد که ضمناً وجوه مشخصهٔ نهادگرایی قدیمی نیز به‌شمار می‌روند. به‌مرور زمان، و با شایع شدن فردگرایی روش‌شناختی و روش‌های برگرفته از علوم طبیعی، در عرصهٔ اندیشهٔ سیاسی، انتقادات عمده‌ای متوجه رهیافت نهادگرایی شد. نهادگرایی در مواجهه با این رویداد‌های بیرونی، اقدام به تسلیح مجدد خود و مقابله با آنها کرد. در همین راستا، نهادگرایی جدید را می‌توان واکنشی در مقابل رفتارگرایی و نظریهٔ انتخاب عقلانی دانست. نهادگرایی قدیم و یا جدید، رسالت خود را تبیین چگونگی مواجهات «فرد» و «نهاد» تعیین کرده است، اما از آنجایی که مبنای نظری این تبیین، وجه متعالی نفس انسانی را مورد توجه قرار نداده، در سطح تحلیل مکانیکی و غیردیالکتیکی رابطهٔ «فرد» و «نهاد» باقی مانده است و «نهاد» را همچون هستی‌ای غیرخودی، در مقابل «فرد» علم کرده و موجب بیگانگی انسان شده است. انسان مادامی که در می‌یابد که هستی و زیستش، متعین از هستی‌ای است که هیچ خویشی‌ای با هستی اولیهٔ او ندارد، بیگانه می‌شود. اندیشهٔ سیاسی فطرت‌گرا، امر سیاسی را بنا بر استلزامات اسلامی، صورت‌بندی می‌کند. و از آنجایی که خداجویی، جزء لاینجزای این استلزامات، به‌شمار می‌رود، می‌توان گفت: بیگانگی انسان در اندیشهٔ سیاسی فطرت‌گرا مرتفع می‌گردد؛ چرا که خداوند را برای انسان می‌توان به منزلهٔ هستی‌ای خودی دانست که «انسان» با طی مراتب وجودی، می‌توان به لقای آن نائل شود. در این مقاله، ضمن اقدام به مقایسهٔ تطبیقی میان رهیافت نهادگرایی و اندیشهٔ سیاسی فطرت‌گرا، خطاهای نظری و تبیینی نهادگرایی بیان گردید. افزون بر این پرسش‌هایی که نهادگرایی خود را مسئول پاسخ بدانها می‌داند، بر اندیشهٔ سیاسی فطرت‌گرا عرضه شدند. در خلال این تفحص، مشخص گردید که اندیشهٔ سیاسی فطرت‌گرا نه تنها خطاهای نظری و خلل‌های مفهومی نهادگرایی را پوشش می‌دهد بلکه رهیافتی است که با روح فلسفهٔ اسلامی سازگار می‌باشد و از قدرت تبیینی بسیاری نیز برخوردار است.

محور اصلی رهیافت‌های نهادگرایی قدیم و جدید، به‌عنوان دو الگوی متمایز تبیین سیاست، بررسی رابطهٔ میان فرد و نهاد و اثرگذاری این دو بر یکدیگر می‌باشد. اما در هر دوی آنها، در نهایت فرد کمترین نقشی در شکل‌گیری و روند عملکرد نهادها نخواهد داشت. در حالیکه رهیافت فطرت‌گرا، فرد را در حوزهٔ سیاست، به جایگاه مناسب و سزاوار می‌رساند. انسان مورد نظر رهیافت فطرت‌گرا خلیفه‌الله است. از این‌رو، نمی‌توان جایگاه او را به لحاظ وجودشناختی، در ذیل نهادها دانست.

- نهج البلاغه، سیدرضی، محمدبن حسین (گردآورنده)، ۱۳۸۴، ترجمه محمد دشتی، تهران، ابرار.
- باتامور، تی بی، ۱۳۵۷، *جامعه‌شناسی، ترجمه سید حسن منصور و سید حسن حسینی*، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، «دیدار جمعی از پژوهشگران سیاسی با آیت‌الله آملی در ۱۶ خرداد ۱۳۸۶»، *بگاہ حوزه*، ش ۲۱۶.
- _____، ۱۳۸۷، «سیاست متعالیه، سیاستی جامع، مصاحبه نجف لکزایی و محسن غرویوان با آیت‌الله جوادی آملی، *علوم سیاسی*، ش ۴۳، ص ۲۲۷-۲۵۰.
- شاه‌آبادی، محمدعلی، ۱۳۸۰، *تئذرات المعارف*، تهران، بنیاد علوم معارف اسلامی.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، ۱۳۷۸، *المظاهر الالهیه فی أسرار علوم الکمالیه*، به کوشش محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۶۲، *مبداء و معاد*، ترجمه احمدبن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۱، *فطرت*، تهران، انجمن اسلامی دانشجویان.
- _____، ۱۳۶۴، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۰، *مجموعه آثار*، تهران، اسراء.
- الیاسی، محمدقاسم، ۱۳۸۸، رابطه اخلاق و سیاست از دیدگاه حکمت متعالیه، *علوم سیاسی*، ش ۴۶، ص ۱۴۴-۱۲۱.
- Almond, G. Abraham; Coleman, James S, 1960, *The Politic of Developing Areas*, Princeton University Press
- Apter, David E, 1991, "Institutionalism Reconsidered", *International Social Science Journal*, N.129, p. 453-481.
- Aristotle, 1984, *Nicomachean Ethics*, Trans, Hippocrates G., Apostle, The Peripatetic Press
- Aristotle, 1996, *The Politics and the Constitution of Athens*, edited by S. Everson, Cambridge University Press
- Bathes, Robert H, 1988, "Contra Contractarianism: Some Reflections on the New Institutionalism", *Politics and Society*, Vol.16, p. 387-401.
- Broderick, Albert, 1970, *The French Institutionalists: Maurice Hauriou*, Georges Renard, Joseph T. Delos, Harvard University Press
- Dogan, Mattei; Plassey, Dominique, 1990, *How to Compare Nations: Strategies in Comprative Politics*, Chatham House Publications
- Dowding, Keith, 1994, "The Compatability of Behaviouralism, Rational Choice and New Institutionalism", *Journal of Theoretical Politics*, No.6, p. 105-117.
- Fontana, Biancamaria, 1994, *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge University Press
- Freidrich, Carl J, 1950, *Constitutional Government and Democracy: Theory and Practice in Europe and America*, Ginn Press
- Granovetter, Mark, 1992, "Economic Institutions as Social Construction: A Framework for Analysis", *Acta Sociologica*, Vol. 35, No. 1, pp: 3-11
- Hooker, Richard, 1965, *Of the Laws of the Ecclestical Polity*, J. M. Dent Publishing
- Krishna, Sankaran, 2009, *Globalization and Postclonialism: Hegemony and Resistance in the Twenty-first Century*, Rowman and Littlefield Publishers
- March, James G.; Olsen, Johan P., 1984, "The New Institutionalism: Organizational

- Factor in Political Life", *American Political Science Review*, N.78, p.738-749.
- March, James G; Olsen, Johan P, 1989, *Rediscovering Institutions*, Free Press
- Rohr, John A, 1995, *Funding Republics in France and America: A Study of Constitutional Governance*, University of Kansa Press
- Storing, Herbert J, 1962, *Essays on the Scientific Study of Politics*, Reinhart and Winston Publication

پارادایم مدیریت مبتنی بر منابع، به عنوان ضرورت ساخت درونی نظام جمهوری اسلامی ایران

mobini20@yahoo.com

محمد مبینی / استادیار دانشکده و پژوهشکده مطالعات بین‌الملل، دانشگاه جامع امام حسین ع

دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۰۳ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۲۴

چکیده

جهان امروزی، نه در کنترل ماست و نه قابل پیش‌بینی است؛ نه می‌توان منتظر اقدامات و حرکات ماند و نه می‌توان عکس‌العملی نشان نداد؛ زیرا علت، شدت و جهت تغییرات مشخص نیست. بنابراین، دیدگاه مبتنی بر محیط در شرایط فعلی برای کشور امکان‌پذیر نیست؛ انتخاب «استراتژی مبتنی بر منابع»، عقلایی و هوشمندانه می‌باشد.

هدف این پژوهش، بررسی میزان ضرورت «پارادایم مبتنی بر منابع»، در ساخت درونی نظام می‌باشد. «پارادایم مبتنی بر منابع»، به‌عنوان چارچوب نظری تحقیق می‌باشد. روش پژوهش، به صورت کیفی و با به کارگیری روش دلفی فازی و با مراجعه به ۱۳ نفر از خبرگان صورت گرفته است. پس از سه دور نظرسنجی از افراد صاحب‌نظر، مولفه‌ها و شاخص‌های ساخت درونی نظام جمهوری اسلامی ایران شناسایی گردید. نتایج تحقیق نشان داد که در بُعد اقتصاد، مؤلفه اقتصاد مقاومتی؛ در بُعد سیستم‌های اجتماعی، همبستگی اجتماعی؛ در بُعد سیاست، هم‌افزایی در سیاست و در بُعد تکنولوژی، قطع وابستگی به خارج، به‌عنوان مؤلفه‌های اصلی ساخت درونی نظام محسوب می‌گردند.

کلیدواژه‌ها: پارادایم مبتنی بر منابع، ساخت درونی نظام، اقتصاد مقاومتی، همبستگی اجتماعی.

طرح مسئله

در نظام بین‌الملل، کشورها از لحاظ امکانات و توانایی‌های مادی و معنوی در یک سطح قرار ندارند. به همین دلیل، منافع دولت‌ها گاهی با یکدیگر متفاوت است. این امر به بروز درگیری بین آنها می‌انجامد. تأمین بالاترین حد امنیت ملی، یکی از نگرانی‌های عمده دولت‌ها و یکی از پایه‌های سیاست خارجی آنها در گذشته و حال تلقی می‌شود (ماندل، ۱۳۷۹، ص ۱۱). در قرون گذشته، برخی کشورها، برای مصون ماندن از گزند بیگانگان و حفظ امنیت جوامع خویش، راه انزوای طلبی در پیش می‌گرفتند. امروزه روش‌های قدیمی کنار گذاشته شده، جای آنها را سیاست‌های دیگری گرفته است. استفاده از سیستم بازدارندگی، امنیت دسته جمعی، ایجاد نهادهای فراملی و همگرایی، خلع سلاح، کنترل تسلیحات و بهره‌گیری از دیپلماسی و اتخاذ راهبردهای مطلوب در سیاست خارجی (همان)، از جمله نمودهای مشهور این فرایند جدید است. در این خصوص، مقام معظم رهبری، با دوراندیشی و حساسیت برای پیشرفت به سمت آرمان‌های انقلاب، اساس کار را در ساخت درونی قدرت (حسینی خامنه‌ای، ۳۰ تیر ۱۳۹۲) و بر تقویت جدی و استحکام ساخت درونی نظام جمهوری اسلامی (حسینی خامنه‌ای، ۱۲ مرداد ۱۳۹۲) تأکید نمودند. همچنین، اثرگذاری این استحکام را در اوضاع منطقه و جهان یادآور شده‌اند (حسینی خامنه‌ای، ۲۰ شهریور ۱۳۹۲). ایشان عامل حفظ‌کننده کشور را در مقابل هر افزون‌طلبی، انحصارطلبی، تجاوز، ماجراجویی و بحران‌سازی، استحکام ساخت داخلی نظام عنوان نموده‌اند (حسینی خامنه‌ای، ۳۰ تیر ۱۳۹۲).

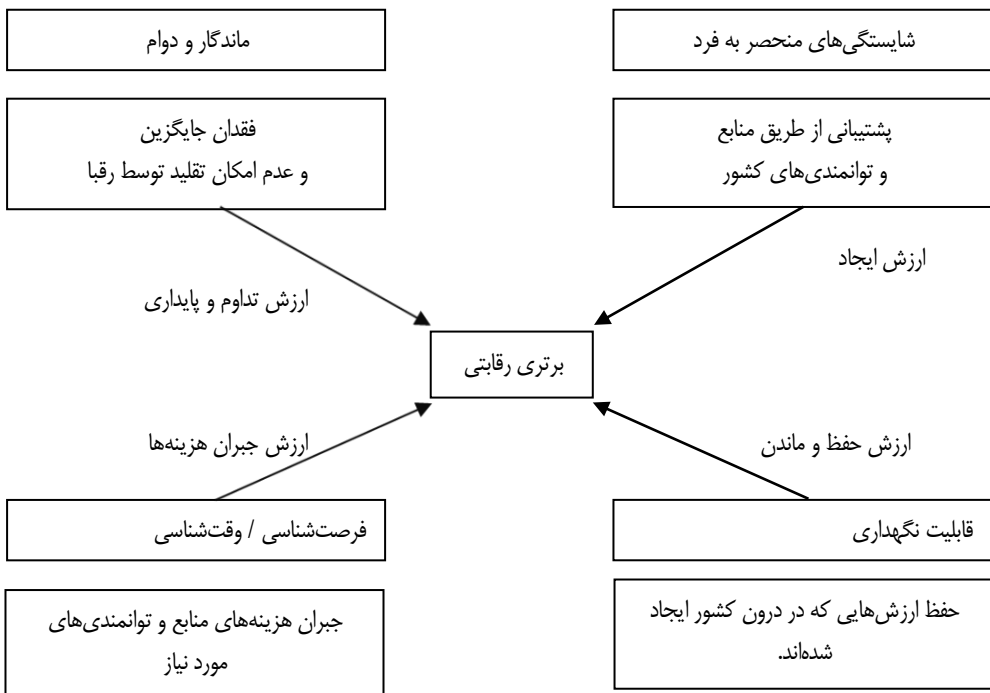
بر این اساس، تلاش مستمر برای استحکام ساخت درونی نظام و گسترش دامنه استحکام آن، یکی از مهم‌ترین اولویت‌های کشور ما هم در عرصه داخلی و هم در عرصه روابط بین‌الملل به‌شمار می‌رود. تأمل و تدقیق در بیانات مقام معظم رهبری، حاکی از این حقیقت اساسی است که نگاه به بیرون و رویکرد مبتنی بر محیط، پاسخگوی مشکلات گوناگون کشور نیست. تنها علاج این موضوع، تکیه به پارادایم مبتنی بر منابع و ظرفیت‌های داخلی می‌باشد. حال سؤال اصلی این است که ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های استحکام ساخت درونی نظام، با توجه به پارادایم مبتنی بر منابع کدامند؟

ادبیات تحقیق

رویکرد مبتنی بر منابع

رویکرد مبتنی بر منابع (Resource-based view) به طور قابل ملاحظه‌ای، به منابع اصلی رقابتی همچون توسعه منابع و قابلیت‌ها در بخش‌های مختلف کشور می‌پردازد. این رویکرد، تبیین عملکرد عالی را به سمت موقعیت رقابتی سوق داده، و بر مشخصه‌های داخلی کشور، به ویژه منابع استراتژیک آن متمرکز است. اساس مدل مبتنی بر منابع در شکل ۱ آمده است. بر طبق این مدل، برتری رقابتی زمانی ایجاد می‌شود که منابع و قابلیت‌هایی که انحصاراً در اختیار کشور قرار دارند، صرف ایجاد شایستگی‌های منحصر به فرد شوند. علاوه بر این، باید برتری حاصله را در شرایطی حفظ کرد که امکان جایگزینی و تقلید توانمندی، توسط سایر رقبای کشور وجود نداشته باشد. همچنین،

منافع حاصل از این برتری در درون کشور کسب شده، توسط عوامل خارجی تخصیص نیافته باشد (هکس و مجلوف، ۱۳۹۳، ص ۱۲).



شکل ۱. دیدگاه مبتنی بر منابع

چهار مفروض اصلی دیدگاه مبتنی بر منابع برای کسب برتری رقابتی عبارتند از:

الف. شایستگی‌های منحصر به فرد

منابع و قابلیت‌ها، سرچشمه شایستگی‌های منحصر به فرد کشور هستند. منابع می‌توانند به صورت منابع ملموس، نظیر منابع مالی و دارایی‌های فیزیکی و یا به صورت منابع غیرملموس، نظیر شهرت، ابتکار در محصولات و خدمات و استفاده از فناوری باشند. منابع از طریق روش‌های مورد عمل کشور، به قابلیت‌ها تبدیل می‌شوند. اغلب منابع و قابلیت‌ها، نتیجه سرمایه‌گذاری در عوامل پایدار، تخصصی و غیرقابل داد و ستد هستند. این همان چیزی است که گماوت (Ghemawat) آن را «تعهد» نامیده است. از نظر وی، تعهد هم در عملکرد سازمانی است و هم موجب سودآوری مورد نظر در بخش‌هایی خواهد شد که در صنعت مورد نظر رقابت می‌کنند. تعهد، منجر به اتخاذ تصمیم‌های مهم، دارای پشتوانه سرمایه‌گذاری شده و استراتژی‌ها را به صورت الگوهای پایدار تصمیم‌گیری شکل می‌دهد. این الگوها، به صورت گسسته بوده‌اند و تعهد، نتیجه حاصل از استقرار مجدد استراتژی در کشور را تغییر می‌دهد.

ب. قابلیت پایداری

وجود شرایط منحصر به فرد بودن در یک استراتژی، برای پایدار کردن برتری رقابتی ضروری است. از رویکرد مبتنی بر منابع، منابع کشور باید دارای ویژگی‌های باشند که بتوانند به صورت بالقوه، برتری رقابتی پایدار را حفظ کنند. این ویژگی‌ها عبارتند از: با ارزش، کمیاب، غیرقابل تقلید و جایگزین.

ج. قابلیت حفظ (نگهداری)

اگر استراتژی منحصر به فرد و پایدار باشد، می‌تواند ایجاد کننده ارزش اقتصادی نیز باشد. قابلیت حفظ، به این سؤال پاسخ می‌دهد که چه کسی از حاصل کار بهره‌مند خواهد شد. گاهی به دلیل وجود شکاف بین مالکیت و کنترل، مالکان واقعی نمی‌توانند از مجموع ارزش تولید شده بهره‌مند شوند. ممکن است، کنترل عوامل مکمل و تخصصی توسط اشخاصی غیر از مالکان، صورت گیرد. در نتیجه، موجب خروج نقدینگی از کسب و کار شود.

د. فرصت‌شناسی و وقت‌شناسی

یکی دیگر از شرایط ضروری برای کسب برتری رقابتی، وجود منابع مالی می‌باشد. هزینه‌هایی که صرف کسب منابع می‌شوند، باید کمتر از ارزش تولید شده توسط آن منابع باشند. به عبارت دیگر، هزینه مستتر در اجرای استراتژی، نباید بر ارزش تولید شده در آن واحد، فزونی داشته باشد. لازمه تأمین برتری رقابتی، ایجاد شرایط مناسب در زمان و فرصت مناسب است.

با توجه به دیدگاه مبتنی بر منابع، مقام معظم رهبری تأکید دارند که مجموعه منابع خاص کشور، تعیین کننده عملکرد بالای کشور هست. منابع استراتژیک کشور، مانند منابع فیزیکی، سرمایه‌های انسانی و منابع سازمانی، مانند توانمندی‌ها، فرایندهای سازمانی، دانش اطلاعاتی و...، که ارزشمند و کمیاب بوده و جایگزینی و تقلید آن هزینه‌زا می‌باشند، برای حل مشکلات و پیشرفت کشور ضروری هستند. منتها چالش مدیران کشور، در شناسایی و مدیریت این منابع است.

ساخت درونی قدرت

ساخت درونی قدرت، متشکل از اجزا و واحدهای به هم پیوسته‌ای است که برابند افزایش توان هر یک از این واحدها، می‌تواند منجر به تقویت مقوله «اقتدار ملی» در یک کشور گردد. اجزای ساخت درونی قدرت، هم در حوزه‌های نرم‌افزاری و هم در حوزه‌های سخت‌افزاری، با تکیه بر ظرفیت‌های بومی و توانمندی‌های داخلی قابل تعریف هستند. این رویکرد، به مقوله اقتدار ملی در برابر نظریات «وابستگی» و «وابستگی متقابل» قرار دارد. اگر چه به ظاهر تابعی از درون‌گرایی است، اما در پی ایجاد موازنه برای تعاملات استراتژیک برای گریز از رویکردهایی است که تغلب قهریه را ترجیح می‌دهند.

اهمیت تقویت ساخت درونی نظام و اساس کار بودن این مسئله و تقویت درونی کشور، با اندیشه کامل، نگاه

عقلانه و خردمندانه به طور مکرر در بیانات مقام معظم رهبری مطرح شده است. استحکام درونی، مطابق نظر معظم‌له، آن چیزی است که جوامع را در راه‌های مطلوب خودشان قادر می‌سازد و قدرت برخورد با چالش‌ها را به جوامع می‌دهد. مطابق نظر مقام معظم رهبری، وزن و اعتبار کشورها، دولت‌ها و ملت‌ها، وابسته به میزان بهره‌برداری از منابع درونی و اتکا به استعداد درونی خویش می‌باشد (حسینی خامنه‌ای، ۱۷ مهر ۱۳۹۲).

عناصر استحکام ساخت درونی کشور، به دو بخش عناصر «همیشگی» و «فصلی» تقسیم می‌شود. عزم راسخ مردم و مسئولان و حفظ تصمیم در مواجهه با مشکلات و حرکت به سمت آرمان‌ها، در زمره عناصر همیشگی ساخت درونی کشور بوده، تکیه بر روی مسئله اقتصاد و مسئله پیشرفت علمی کشور از عناصر فصلی محسوب می‌شوند (حسینی خامنه‌ای، ۳۰ تیر ۱۳۹۲). موضوع بعدی برای ساخت اقتدار درونی ملت، به کار گرفتن عقل و معنویت و توکل و حرکت و عمل است (حسینی خامنه‌ای، ۲۰ شهریور ۱۳۹۲).

تکیه بر علم و دانش خود، اساس بودن تولید داخلی، نگاه خوش‌بینانه به استعداد بومی کشور، تکیه بر استعدادهای درونی، ابتکار نیروی انسانی در راستای دیدگاه مبنی بر منابع مطرح بوده، اساس استحکام ساخت درونی نظام می‌باشند (حسینی خامنه‌ای، ۲۶ شهریور ۱۳۹۲) و نتیجه این استحکام نیز، حفظ کشور در برابر هر گونه افزون‌طلبی، انحصارطلبی، تجاوز، ماجراجویی و بحران است (حسینی خامنه‌ای، ۲۲ اردیبهشت ۱۳۸۲).

ادیبیت و عملکرد امام خمینی علیه السلام درباره استحکام ساخت درونی قابل توجه است. ملاحظه ادبیات انقلابی حضرت امام، نشان می‌دهد که تکیه اصلی ایشان بر روی ساخت درونی ملت است؛ احیای روح عزت، نه با تفاخر، نه با غرور، نه با به‌خودبستن، بلکه با استحکام ساخت درونی همیشه مد نظر ایشان بوده است. مطابق دیدگاه بنیانگذار انقلاب اسلامی، عزت به معنای ساخت مستحکم درونی یک فرد یا یک جامعه است که او را در مقابله با دشمن، در مقابله با موانع، دارای اقتدار می‌کند و بر چالش‌ها غلبه می‌بخشد (حسینی خامنه‌ای، ۱۴ خرداد ۱۳۹۱).

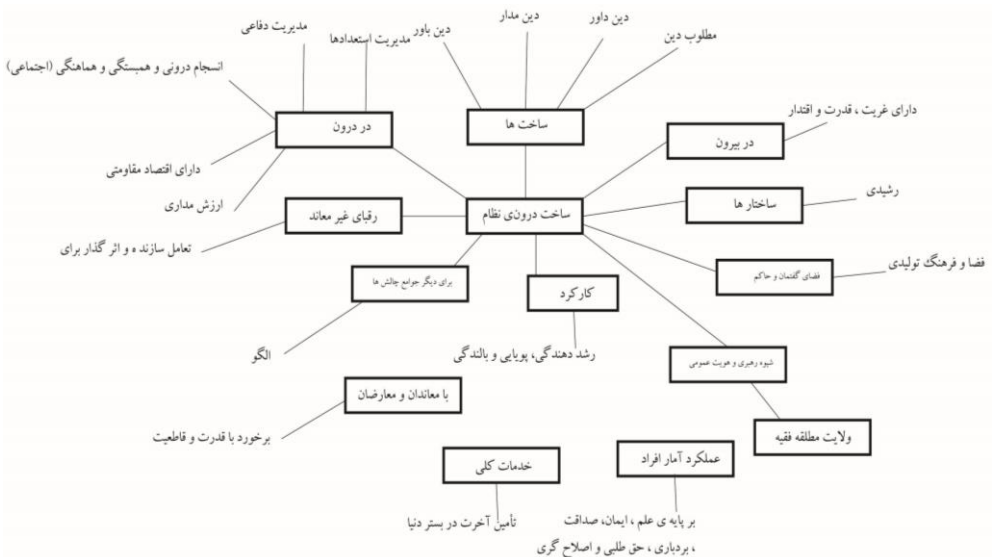
موضوع بسیار مهم دیگر در استحکام درونی نظام جمهوری اسلامی، مسئله اقتصاد است. با عنایت به دیدگاه مبتنی بر منابع، اتکا بر تولید داخلی، استحکام بنیه درونی اقتصاد و فعال کردن ظرفیت‌های درونی کشور، در نسخه اقتصاد مقاومتی دیده شده است (حسینی خامنه‌ای، ۱۶ تیر ۱۳۹۳). ساخت داخلی قدرت در کشور، بخصوص در زمینه اقتصادی، ساخت مستحکم اقتصادی کشور مذاکره نیاز را به مذاکره از موضوع قدرت مبدل می‌سازد (حسینی خامنه‌ای، ۹ اردیبهشت ۱۳۹۴).

جامعه مستحکم، جامعه‌ای است که در قالب شخصیت حضرت امام علیه السلام تبلور یابد. اگر جامعه ایران، با شاخصه عقلانیت و اعتماد، به مظهری از ایمان و تعبد و انقلابی‌گری رسید، این جامعه، می‌تواند براساس استحکام قدرت درونی پیش برود.

عناصر مفهومی ساخت درونی نظام

ساخت درونی نظام جمهوری اسلامی ایران، نیازمند ساختار و محتوای متعددی است. با عنایت به آیات و

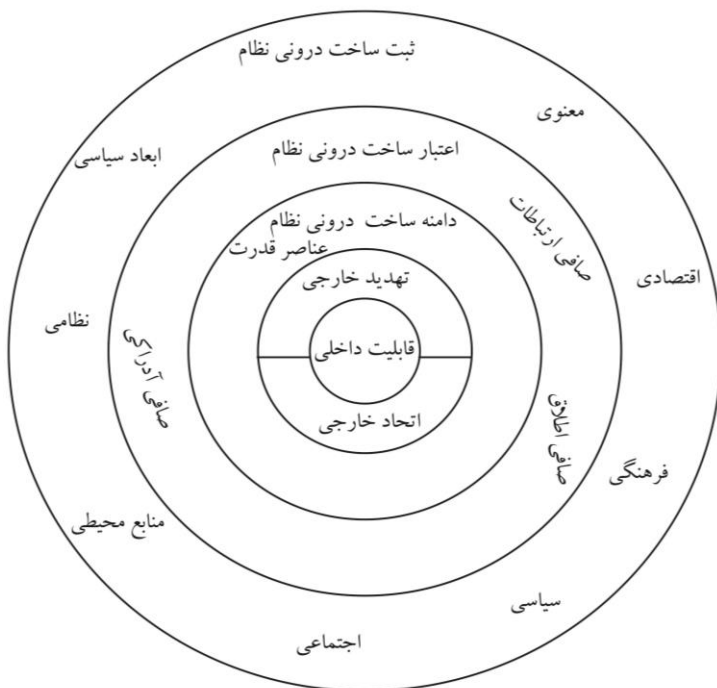
روایات و بیانات مقام معظم رهبری، ساختار و شاخص‌هایی که در این خصوص تعیین‌کننده و تأثیرگذار هستند، به این شرح می‌باشند: برای استحکام ساخت درونی نظام جمهوری اسلامی، نظام فلسفی حاکم بر آن، باید مبتنی بر دین، نظام حقوقی آن بر مبنای آموزه‌های دین و نظام حقوقی و کارکردی آن، باید هماهنگ با دین و آموزه‌های دینی باشد. جامعه‌ای که نظام آرمانی و اهداف آن مبتنی بر دین شد، باید به لحاظ ساختاری رشید بوده، فضای گفت‌وگویی و فرهنگی حاکم بر آن، توحیدی باشد؛ برای سایر جوامع و ملت‌ها، الگو بوده و با رقبای غیرمعاند خود تعامل سازنده و اثرگذار، با محوریت اشتراکات برای تداوم استحکام ساخت درونی نظام، نوع روابط و شیوه رهبری و مدیریت عمومی، بر پایه ولایت لازم و ضروری است. این امر، نیازمند برخورداری از استقلال، خودکفایی و خوداتکایی در همه ابعاد است. غایت چنین جامعه‌ای، تأمین آخرت در بستر دنیا است و عملکرد آحاد جامعه، باید بر پایه علم، ایمان، صداقت، بردباری و تلاش، خلوص نیت، حق‌طلبی و اصلاح‌گری تعریف گردد. در ادامه، مدل خرد استحکام ساخت درونی نظام، به شکل زیر نشان داده می‌شود:



شکل ۲. شاخص‌های اثرگذار بر ساخت درونی نظام

با توجه به ماهیت چندوجهی مفهوم «ساخت درونی نظام»، شناخت و ترکیب عناصر تشکیل‌دهنده آن، ضروری است. حوزه‌های نظامی، اقتصادی منابع / محیطی و سیاسی / فرهنگی، ابعاد اصلی و مختلف ساخت درونی نظام را نمایان می‌سازد. شکل، نوعی نمایش اولیه از ارتباط بین این اجزاء است و نشان می‌دهد که چگونه آنها به ترتیب

دامنه، اعتبار و جهت تحلیل و سیاست ساخت درونی نظام را تعیین می‌کنند. این شکل، یک دیدگاه کلی دربارهٔ عناصر ساخت درونی نظام را ارائه می‌کند و تأکید می‌کند که چگونه هریک از آنها، برای برخورد با چارچوب جدید قدرت در منطقه غرب آسیا و جهان، متحول شده‌اند.



شکل ۳. عناصر مفهومی ساخت درونی نظام

عناصر یا عوامل قدرت

همان‌گونه که نمودار نشان می‌دهد، در مرکز هسته اصلی ساخت درونی نظام، عوامل قدرت مربوط به توانایی، تهدید و اتحاد قرار دارد. البته مفهوم کلی «قدرت»، دارای جنبه‌های زیادی است که شامل توان غلبه بر موانع، رفتن به راه و روش خود و پیروزی در کشمکش است. قابلیت یا توانایی، که تقویت‌کننده ضروری ساخت درونی نظام است، شامل میزان ظرفیت داخلی یک کشور برای کسب اهداف ساخت درونی نظام، یا همان آرمان‌های انقلاب می‌شود. تهدید، که یک فشار منفی خارجی / داخلی، در خصوص ساخت درونی نظام است، برای ایجاد اختلال در توانایی کشور، برای کسب اهداف ساخت درونی نظام می‌باشد. اتحاد، که یک فرصت و امکان خارجی مثبت برای ساخت درونی نظام است، شامل حمایت خارجی است تا چه حدی می‌تواند قابلیت تأمین اهداف ساخت درونی را افزایش دهد. بنابراین، قدرت به‌طور کلی پایه راهبرد کلان «ساخت درونی نظام»

را از لحاظ دامنه و گستردگی تعیین می‌کند. روتگب (Rothgeb) اشاره می‌کند که در دوران بعد از جنگ سرد و افزایش روزافزون وابستگی متقابل، تحلیل قدرت، مهمتر از گذشته است. چون تماس بین بازیگران و برخورد اجتناب‌ناپذیر منافع آنها، افزایش یافته است. این خود میل به اعمال نفوذ بر رفتار دیگران برای حفظ منافع خودی را تقویت می‌کند (روتگب، ۱۹۹۳، ص ۱۹۳). با این حال، به نظر می‌رسد عناصر قدرت در واکنش به تحولات پس از جنگ سرد، از لحاظ ساخت درونی نظام، کمترین تغییر را پذیرفته است.

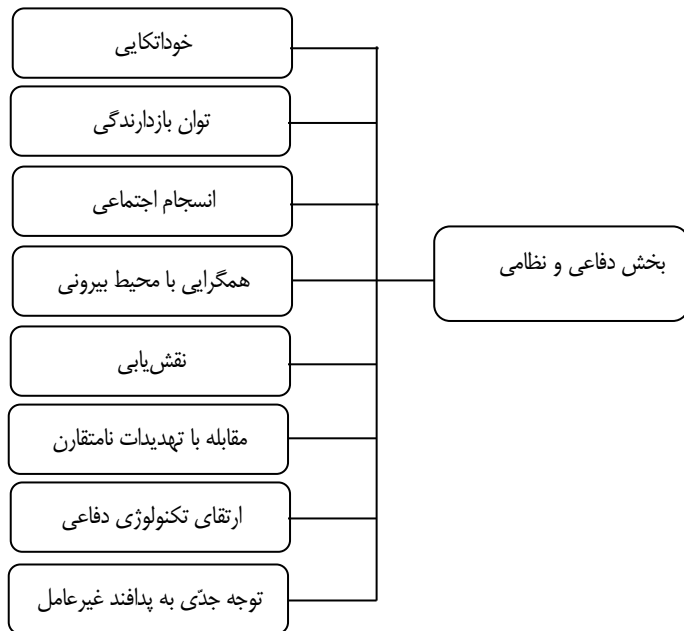
با عطف توجه به مفهوم قابلیت داخلی، می‌توان گفت: عصر حاضر شاهد کاهش بیشتر اهمیت عناصر محسوس قدرت مثل وسعت جغرافیایی و سطح جمعیت کشور و در عین حال، از افزایش اهمیت عناصر غیرمحسوس قدرت مثل کیفیت رهبری و دیپلماسی است (راست و استار، ۱۹۹۲، ص ۱۳۶-۱۵۱). در نتیجه، برای ملت‌ها، ارزیابی منظم کلی قابلیت خود و نیز مقایسه قابلیت‌های خود با سایر ملت‌ها و درک موقعیت خود، در سلسله‌مراتب قدرت در جهان مشکل‌تر شده است. در بین قابلیت‌های محسوس، به نظر می‌رسد قدرت نظامی تا حدودی، جای خود را به قدرت اقتصادی و قابلیت دسترسی به منابع طبیعی می‌دهد. در حوزه قدرت نظامی، اخیراً ثابت شده است که عناصر غیرمحسوس، مثل آموزش و توانایی فرماندهی و کنترل، حداقل به اندازه عوامل محسوسی چون میزان نیرو و پیچیدگی تسلیحات مهم است.

استحکام بُعد نظامی و دفاعی کشور

وجود نیروهای مسلح در همه نظام‌های سیاسی دنیا، از گذشته تاکنون، از اهمیت و ضرورت فراوانی برخوردار بوده است. امروزه، اندیشمندان و نظریه‌پردازان روابط بین‌الملل، جملگی بر این نظرند که برخورداری هر نظام و حاکمیتی از آمادگی نظامی، که در سایه وجود یک سازمان نظامی توانمند حاصل می‌شود، از عناصر کلیدی «قدرت ملی» آن کشور و نظام است (فرازی، ۱۳۸۴ ص ۱۴۱).

بارزترین و دقیق‌ترین عناصر تعیین‌کننده و با اهمیت در قدرت ملی یک کشور، عناصر نظامی می‌باشند. همه ابعاد قدرت هر واحد سیاسی، در نهایت به دو بُعد سیاسی و نظامی قدرت برمی‌گردند. ارزیابی و بررسی صحیح عناصر نظامی و دفاعی، از اموری است که در تعیین استحکام درونی قدرت نظام جمهوری اسلامی، نقش تعیین‌کننده دارد. بدین‌وسیله، میزان تأثیر آنها بر سایر ابعاد قدرت ملی و تأثیرپذیری آنها و نیز قدرت سایر واحدهای سیاسی مشخص گردد. طبق فرمایش مقام معظم رهبری، در نظام جمهوری اسلامی، وظیفه اصلی نیروهای مسلح، دفاع از مرزهای امنیت ملی است. بنابراین، باید توان عملیاتی و نظامی و انگیزه‌های معنوی این نیروها همواره تقویت شود.

با بررسی مجموعه بیانات حضرت امام خمینی (ع) و مقام معظم رهبری و با ملاحظه مجموعه نظریات موجود، برای اینکه بُعد نظامی و دفاعی بتواند در جهت استحکام و تقویت قدرت درونی نظام، نقش اصلی خود را ایفا کند، بخش دفاعی و نظامی کشور باید دارای مؤلفه‌های ذیل باشد:



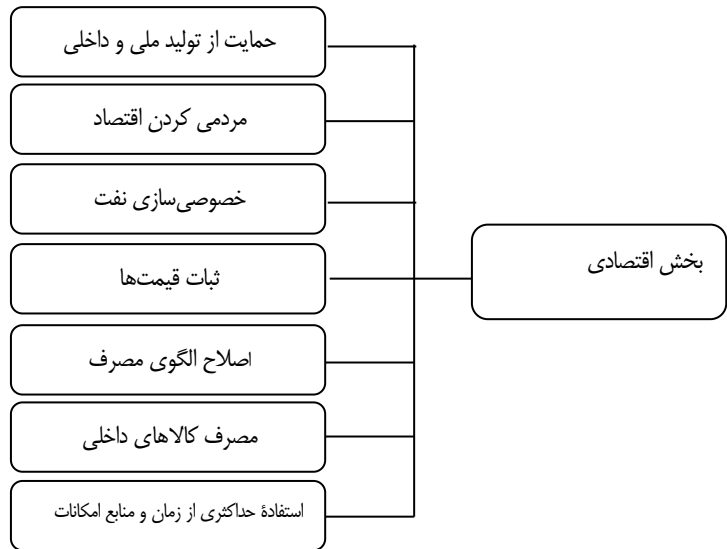
شکل ۴. مؤلفه‌های استحکام‌بخش قدرت نظامی و درونی نظام جمهوری اسلامی

استحکام بعد اقتصادی کشور

استحکام درونی نظام، در هر زمینه‌ای تعیین‌کننده است. بنابراین، حوزه اقتصاد یکی از حوزه‌های بسیار ضروری به‌شمار می‌آید. با توجه به محتوای سند چشم‌انداز کشور، در سال ۱۴۰۴، ایران باید رتبه اول منطقه به لحاظ اقتصاد علمی و فناوری باشد. تضعیف اقتصاد ایران، به‌عنوان هدف کشورهای غربی برای دستیابی به اهداف تعیین شده آنها مشکل‌آفرین می‌شود. همچنین، قطع وابستگی از بیگانگان در جنبه‌های مختلف، بخصوص در بُعد اقتصادی، از مواردی است که امام خمینی علیه السلام و مقام معظم رهبری، در بیانات و نوشته‌های خود، آن را از مردم و مسئولان انتظار داشته، و همواره بر آن تأکید کرده‌اند.

اسلام و استکبار، دو مقوله ضد هم هستند و امکان سازش میان آنها وجود ندارد. از این‌رو، ملتی که اسلام و طریق مبارزه با استکبار را برگزیده است، چاره‌ای ندارد، جز اینکه برای تأمین زندگی سرفرازانه خود و رهایی از زیر فشار دشمنان، به سمت خودکفایی و استقلال حرکت کند. یکی از رموز تأکید حضرت امام علیه السلام به خودکفایی و استقلال نیز همین امر است.

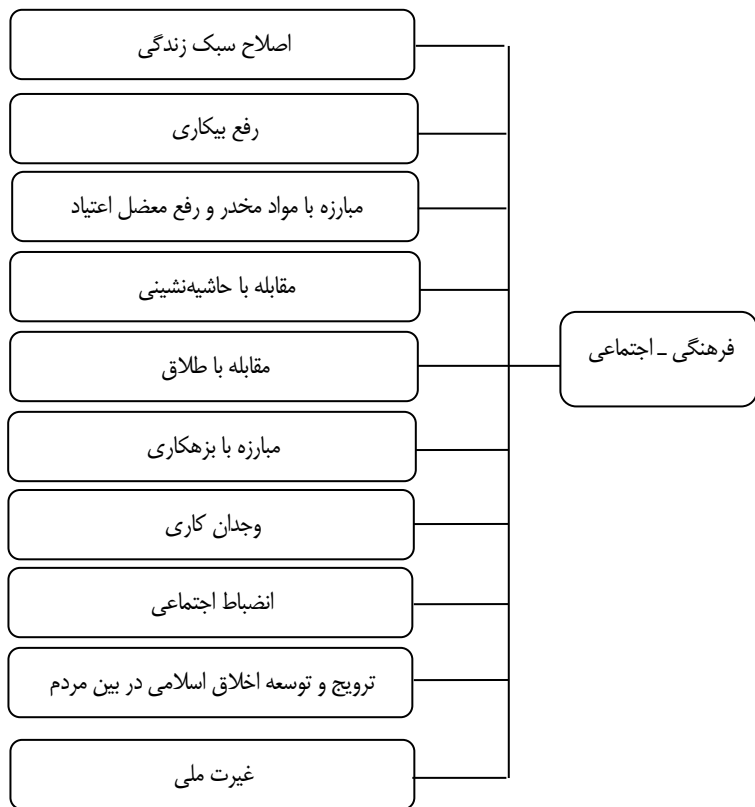
آنچه در بیان امام خمینی علیه السلام خودکفایی و استقلال اقتصادی نامیده شده است، در زبان رهبر معظم انقلاب اسلامی علیه السلام به «اقتصاد مقاومتی» نامبردار است. مؤلفه‌های اقتصاد مقاومتی، به‌عنوان بسته استحکام‌بخش بُعد اقتصادی ایران در شکل ذیل نشان داده شده است:



شکل ۵. مؤلفه‌های استحکام‌بخش قدرت اقتصادی نظام جمهوری اسلامی

استحکام بعد فرهنگی - اجتماعی کشور

در زمان‌های سخت و دشوار، مفهوم بخشی از اجتماع بودن و اهمیت آن بهتر درک می‌شود؛ عضوی از گروه اجتماعی شما، در زمان مشکلات به کمک شما می‌شاید. جامعه می‌تواند شما را از لحاظ جسمانی، عاطفی، مالی یا پزشکی حمایت کند. هویت یک جامعه را روابط اجتماعی درونی آن شکل می‌دهند. شبکه روابط اجتماعی را می‌توان بسان ساختار و نقشه روابط بین افراد تعریف کرد. روابط بین افراد، مبنای تعامل اجتماعی در یک جامعه است. افراد متعلق به قومیت‌ها و فرهنگ‌های گوناگون، در قالب جامعه با هم یکی می‌شوند. تعاملات بین این گروه‌ها، وابستگی‌های اجتماعی قوی‌ای به وجود می‌آورد که منجر به همزیستی طولانی‌مدت بین آنها می‌شود. یکی از راه‌های نابودی یک کشور یا نظام، هجمه فرهنگی و شکستن وحدت همگانی است؛ فرهنگ تعیین‌کننده چگونگی تفکر و احساس اعضای جامعه و راهنمای اعمال انسان‌ها و معرف جهان‌بینی‌های آنان در زندگی است. اهمیت فرهنگ در تحقق و تداوم انقلاب اسلامی و جایگاه رفیع آن نزد رهبران، از نکاتی است که بر هیچ کس پوشیده نیست. به‌طوریکه حضرت امام علیه السلام، انقلاب اسلامی را یک انقلاب فرهنگی معرفی کرده، مقام معظم رهبری مسئله فرهنگ را یک مسئله حیاتی برای کشور دانسته، و بر مدیریت فرهنگی و مهندسی فرهنگ و پرداختن جدی به مقوله فرهنگ، به‌عنوان اولویت اول کشور تأکید کرده‌اند. برای استحکام فرهنگی کشور، وجود عناصر و مؤلفه‌هایی ضرورت دارد که در شکل ۶ به آنها پرداخته شده است:



شکل ۶. مؤلفه‌های استحکام‌بخش قدرت فرهنگی - اجتماعی نظام جمهوری اسلامی

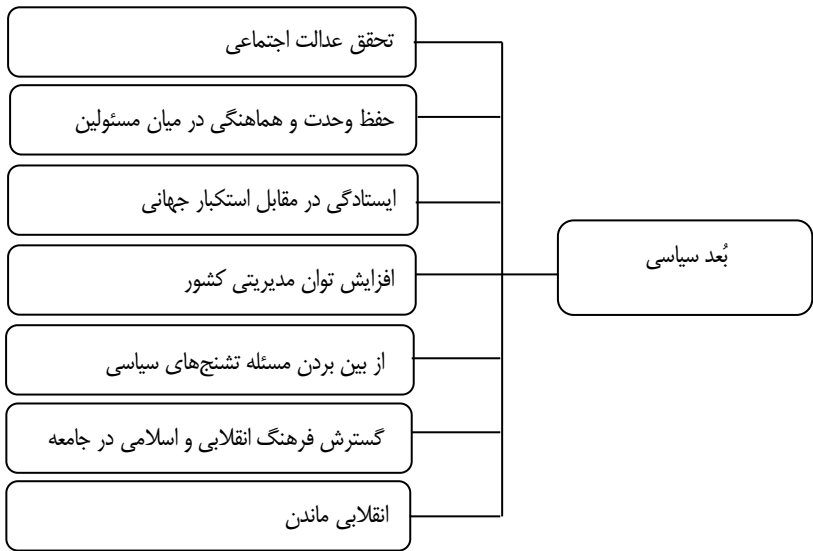
استحکام بُعد سیاسی کشور

فرهنگ سیاسی باورها، اندیشه و عقاید مربوط به سیاست، قدرت و رهبری جامعه است. فرهنگ سیاسی و افکار عمومی، هر دو با تمایلات سیاسی در جامعه ارتباط دارند. هر دو بر رفتارها و عکس‌العمل شهروندان تأثیر می‌گذارند. فرهنگ سیاسی در واقع توزیع خاصی از ایستارها، ارزش‌ها، احساسات، اطلاعات و مهارت‌های سیاسی است که هم بر رفتار شهروندان و هم رهبران و حاکمان تأثیر می‌گذارد (الموند و دیگران، ۱۳۷۱، ص ۷۱).

فرهنگ سیاسی، ارزش‌های سیاسی یک جامعه را تعیین می‌کند، مبانی مشروعیت نظام سیاسی را روشن می‌کند، در سطح و نوع تقاضاهای سیاسی افراد و گروه‌های یک جامعه مؤثر است، ممکن است افراد جامعه را مشارکت‌جو، فعال یا منفعل، پیرو، اقتدارگرا، دموکرات، مستبد، قومیت‌گرا، وفاق‌گرا و یا منازعه‌گرا بار آورد (مظفری، ۱۳۸۵، ص ۶۹).

در بُعد مسائل سیاسی کشور، موضوعات مختلفی مطرح هستند. معمولاً این موضوعات در دو سطح داخلی و خارجی مطرح می‌شوند. از جمله موضوعاتی که در هر دو سطح قابل طرح هست، مسئله مرزبندی سیاسی

است که در دو مؤلفه خطر نفوذ و تشویش افکار عمومی، می‌تواند مورد بحث قرار گیرد. مسئله هویت اسلامی، که در قالب شاخص‌هایی مانند عدالت‌طلبی، ساده‌زیستی مسئولان، کار و تلاش مخلصانه، طلب و پویایی علمی بی‌وقفه، ایستادگی قاطع در مقابل طمع‌ورزی و سلطه بیگانگان، دفاع از حقوق ملی، از حقوق ملت و مسئله ضرورت و اهمیت وحدت و همدلی گروه‌ها و جناح‌های سیاسی، از جمله مباحث مطرح در بُعد سیاست داخلی کشور هستند که ارتباط مستقیمی با استحکام درونی نظام دارند. در بُعد سیاست خارجه عزت، حکمت و مصلحت، سه اصل محوری است که رهبر معظم انقلاب، در سال‌های گذشته، به‌عنوان پایه‌های سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران مطرح کرده‌اند.



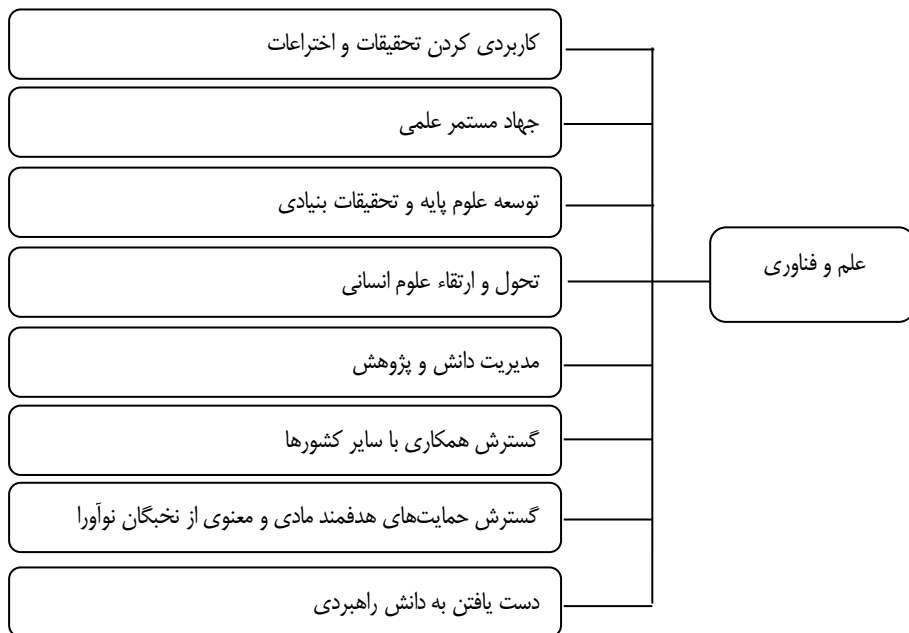
شکل ۷. مؤلفه‌های استحکام‌بخش قدرت سیاسی نظام جمهوری اسلامی

استحکام بُعد علمی و فناوری کشور

در جهان امروز، پیشرفت و توسعه کشورها بر مبنای علم و دانش استوار است. پژوهش و تولید علم و فناوری، از مهم‌ترین عناصر رشد و توسعه اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، صنعتی و سیاسی کشور به حساب می‌آید. علم و تکنولوژی در دنیای امروز، اصلی‌ترین سلاح کشورها در دنیای رقابتی کنونی محسوب می‌شود که روز به روز بر اهمیتشان افزوده می‌شود.

با توجه به اهمیت و نقش علم و فناوری در پیشرفت کشور، مقام معظم رهبری رهبر معظم همواره در سخنرانی‌های خود طی بیش از یک دهه گذشته، بر نقش محوری علم و فناوری و ضرورت برنامه‌ریزی برای توسعه آنها تأکید کرده، علاج دردها و مشکلات کشور را در پیشرفت علمی دانسته‌اند.

از دیدگاه جامعه‌شناختی در عصر جدید، دانش و فناوری، به‌عنوان پدیده اجتماعی و فرهنگی، که از شرایط محیطی متأثر است و به نوبه خود، بر آنها تأثیر می‌گذارد، مهم‌ترین مؤلفه قدرت جوامع در عرصه بین‌المللی محسوب می‌شود. از این رو، با توجه به اینکه جمهوری اسلامی ایران، بر اساس چشم‌انداز بیست ساله خود، باید به قدرت اول منطقه تبدیل شود (محمدی الموتی، ۱۳۸۷، ص ۹)، رابطه علم و فناوری با استحکام و اقتدار نظام، یک رابطه معنادار و قابل توجه می‌باشد. مؤلفه‌های زیر از مجموعه بیانات رهبران انقلاب، به‌عنوان مؤلفه‌های تقویت اقتدار و استحکام بخش قدرت علمی و فناوریانه کشور، احصا و شناسایی شده‌اند:



شکل ۸. مؤلفه‌های استحکام بخش قدرت علمی و فناوری نظام جمهوری اسلامی

مدل مفهومی تحقیق

استحکام ساخت درونی، یکی از ضرورت‌های راهبردی است که مقام معظم رهبری، همواره بر آن تأکید داشته، و آن را در قالب رهیافت بهینه‌سازی ساختار مورد اشاره قرار دادند. به عبارت دیگر، استحکام ساخت درونی، به معنای این است که حوزه‌های راهبردی بتوانند در سه فضای اجتماعی، سیاسی و نظامی، در یک کلیت قرار گیرند. همچنین، هم راستایی استحکام ساخت درونی با سه مؤلفه علم، تکنولوژی و قدرت، یک ضرورت تلقی می‌شود. برای ساخت مدل مفهومی تحقیق، از نظریات زیر استفاده شده است:

بیانات حضرت امام خامنه‌ای در موضوع استحکام ساخت درونی نظام، حوزه‌های مربوط به اقتصاد، سیاست، اجتماع، فرهنگ و علم کاملاً در این خصوص معرفی شده‌اند. برای تجزیه و تحلیل ارزش قدرت، می‌توان به پنج بُعد سیاسی،

فرهنگی - اجتماعی، اقتصادی، فناوری و نظامی توجه کرد. هر یک از این ابعاد، دارای مشخصاتی است که آن را از سایر ابعاد متمایز می‌کند و وجود شاخص‌ها در هر بُعد، هویت آن حوزه را تشکیل می‌دهد (بازن و همکاران، ۱۹۹۸، ص ۴۶). بررسی‌ها نشان می‌دهد که بین وابستگی متقابل، قدرت اقتصادی و وقوع و یا حل و فصل مناقشات بین‌المللی، رابطه وجود دارد. وابستگی متقابل از یک سو، عامل ظهور و مقوم مؤلفه‌های ایجادکننده قدرت اقتصادی است و از سوی دیگر، یک ابزار در خدمت دارندگان این قدرت قرار دارد (خادمی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۱).

جدول ۱. ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های ساخت درونی قدرت نظام

ابعاد	مؤلفه‌ها	شاخص‌ها
۱- روحیه و باور دینی	ساخت هویت دینی و ایرانی	روحیه و اعتماد به نفس ملی
	اعتقاد و باور دینی	بهره‌مندی از نظام عقیدتی ولایت‌مدار
	روحیه شهادت‌طلبی	باور به آخرت و معاد
	باور به آخرت و معاد	نظام آموزشی و تربیتی فراگیر و پویا و ارزش‌مدار
	نظام آموزشی و تربیتی فراگیر و پویا و ارزش‌مدار	دانش بومی و درون‌زای نظام علمی کشور
	دانش بومی و درون‌زای نظام علمی کشور	سازمان‌های فراگیر و مؤثر و مقبول
	سازمان‌های فراگیر و مؤثر و مقبول	حس رضایت‌مندی اجتماعی
	حس رضایت‌مندی اجتماعی	جمعیت زیاد
	جمعیت زیاد	ساخت حکومت مردم‌سالاری دینی
	۲- مشارکت سیاسی مردم	مشارکت سیاسی مردم
مشروعیت حقانیت‌محور نظام		دیپلماسی فعال و روابط خوب جهانی
دیپلماسی فعال و روابط خوب جهانی		ثبات سیاسی
ثبات سیاسی		انسجام ملی و همبستگی یکایک جامعه
انسجام ملی و همبستگی یکایک جامعه		جمعیت فعال
جمعیت فعال		عدالت توزیعی
۳- نیروی انسانی زیاد و متخصص	نیروی انسانی زیاد و متخصص	استقلال در منابع اولیه
	استقلال در منابع اولیه	منابع مالی متنوع
	منابع مالی متنوع	اهداف مشخص و ملون
	اهداف مشخص و ملون	موقعیت جغرافیایی و ژئوپولیتیکی ویژه
	موقعیت جغرافیایی و ژئوپولیتیکی ویژه	وسعت سرزمینی
	وسعت سرزمینی	هم‌بستگی اجتماعی مسئولان و مردم
	هم‌بستگی اجتماعی مسئولان و مردم	کارآمدی دولت
۴- مبارزه با فساد، فقر و تبعیض (سلامت نظام اداری)	کارآمدی دولت	مبارزه با فساد، فقر و تبعیض (سلامت نظام اداری)
	مبارزه با فساد، فقر و تبعیض (سلامت نظام اداری)	خودانگیزی
	خودانگیزی	توان بازدارندگی
	توان بازدارندگی	انسجام اجتماعی
	انسجام اجتماعی	همگرایی با محیط بیرونی
	همگرایی با محیط بیرونی	نقش‌یابی
	نقش‌یابی	ایله با تهدیدات نامتقارن
ایله با تهدیدات نامتقارن	ارتقای تکنولوژی دفاعی	
ارتقای تکنولوژی دفاعی		

بنابراین، با توجه به نظریات اشاره شده، می‌توان پنج حوزه اقتصادی، سیستم‌های اجتماعی، سیاسی، نظامی و دفاعی و تکنولوژی را به‌عنوان ابعاد و حوزه‌های اصلی استحکام ساخت درونی نظام انتخاب کرد.

استحکام ساخت درونی نظام



شکل ۹. مدل مفهومی تحقیق

روش‌شناسی تحقیق

جامعه آماری این پژوهش، شامل ۱۳ نفر از خبرگان و کارشناسان می‌باشد که با استفاده از روش دلفی فازی، دیدگاه‌های آنان استخراج گردیده، مورد پالایش قرار گرفته است. برای استخراج شاخص‌ها و تدوین مدل مفهومی، علاوه بر استفاده از ادبیات تحقیق، از تکنیک دلفی فازی با طی مراحل زیر استفاده شده است:

پرسش‌نامه این پژوهش با هدف کسب نظر خبرگان، راجع به میزان موافقت آنان با مؤلفه‌ها و معیارهای مدل طراحی شده است. از این رو، خبرگان از طریق متغیرهای کلامی نظیر خیلی کم، کم، متوسط، زیاد و خیلی زیاد، میزان موافقت خود را ابراز نموده‌اند. از آنجایی که خصوصیات متفاوت افراد، بر تعابیر ذهنی آنها نسبت به متغیرهای کیفی مؤثر است، لذا با تعریف دامنه متغیرهای کیفی، خبرگان با ذهنیت یکسان به سؤال‌ها پاسخ دادند (عارف‌نژاد، ۱۳۹۶، ص ۱۶۱). این متغیرها، با توجه به جدول ۲ به شکل اعداد فازی، مثلی تعریف شده‌اند:

جدول ۲. اعداد فازی مثلی متغیرهای کلامی

متغیرهای کلامی	عدد فازی مثلی	عدد فازی قطعی شده
خیلی زیاد	(۰ و ۰/۲۵)	(۰/۹۳۷۵)
زیاد	(۰/۱۵ و ۰/۷۵)	(۰/۷۵)
متوسط	(۰/۲۵ و ۰/۲۵)	(۰/۵)
کم	(۰/۱۵ و ۰/۲۵)	(۰/۲۵)
خیلی کم	(۰ و ۰/۱۵)	(۰/۰۶۲۵)

در جدول فوق، اعداد فازی قطعی شده، با استفاده از فرمول مینکووسکی محاسبه می‌شود (فروزنده دهکردی، ۱۳۹۰، ص ۲۲).

$$\text{فرمول (۱): فرمول مینکووسکی: } x = m + (b-a)/4$$

تجزیه و تحلیل داده‌ها

نظرسنجی مرحله نخست

در این مرحله، مدل مفهومی ارائه شده، همراه با شرح مؤلفه‌ها، معیارها و زیرمعیارها به اعضای گروه خبره ارسال گردید و میزان موافقت آنان با هریک از مؤلفه‌های اخذ شده، نقطه‌نظرات پیشنهادی و اصلاحی آنان جمع‌بندی شده است. با توجه به گزینه‌های پیشنهادی و متغیرهای زبانی تعریف شده در پرسش‌نامه، نتایج حاصل از بررسی پاسخ‌های ارائه شده در جدول جدول ۳ ارائه گردیده است:

$$\text{فرمول (۲): } A_i = (a_1^{(i)}, a_2^{(i)}, a_3^{(i)}), i = 1, 2, 3, \dots, n$$

$$\text{فرمول (۳): } A_{ave} = (m_1, m_2, m_3) = \left(\frac{1}{n} \sum_{i=1}^n a_1^{(i)}, \frac{1}{2} \sum_{i=1}^n a_2^{(i)}, \frac{1}{2} \sum_{i=1}^n a_3^{(i)} \right)$$

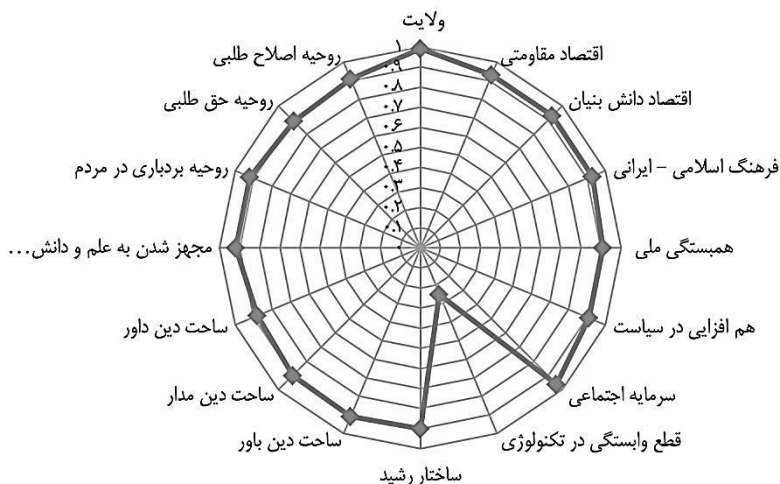
جدول ۳. نتایج شمارش پاسخ‌های مرحله نخست نظرسنجی

میزان موفقیت				مؤلفه‌ها		
خیلی زیاد	زیاد	متوسط	کم	خیلی کم	مؤلفه‌ها	ردیف
					ولایت فقیه	۱
	۲				اقتصاد مقاومتی	۲
	۲				اقتصاد دانش بنیان	۳
	۱	۱			فرهنگ اسلامی - ایرانی	۴
	۱				همبستگی ملی	۵
	۱				سرمایه اجتماعی	۶
	۲				هم‌افزایی در سیاست	۷
۲	۲	۹			قطع وابستگی در تکنولوژی	۸
	۴				ساختار رشید	۹
	۱				ساحت دین‌باور	۱۰
	۱				ساحت دین‌مدار	۱۱
	۱				ساحت دین‌داور	۱۲
	۱				علم	۱۳
	۱				روحیهٔ بردباری در مردم	۱۴
					ایمان مردم	۱۵
	۲				روحیهٔ حق‌طلبی در آحاد جامعه	۱۶
	۱				روحیهٔ اصلاح‌گری در آحاد جامعه	۱۷

جدول ۴. میانگین دیدگاه‌های خبرگان حاصل از نظرسنجی نخست

ردیف	مؤلفه‌ها	میانگین فازی مثلثی (m, α, β)			میانگین فازی زدایی شده (X)
		m	α	β	
۱	ولایت فقیه	۰/۱۳	۰/۱۷	۱	۱
۲	اقتصاد مقاومتی	۰/۰۸	۰/۱۶	۰/۹۴	۰/۹۳
۳	اقتصاد دانش بنیان	۰/۰۵	۰/۱۵	۰/۹۴	۰/۹۳
۴	فرهنگ اسلامی - ایرانی	۰/۱۳	۰/۱۵	۰/۹۴	۰/۹۳
۵	همبستگی ملی	۰/۰۶	۰/۱۵	۰/۹۳	۰/۹۱
۶	سرمایه اجتماعی	۰/۰۷	۰/۱۶	۰/۹۷	۰/۹۶
۷	هم‌افزایی در سیاست	۰/۱۱	۰/۱۶	۰/۹۳	۰/۹۱
۸	قطع وابستگی در تکنولوژی	۰/۱۲	۰/۱۲	۰/۲۵	۰/۲۵
۹	ساختار رشید	۰/۱۱	۰/۱۵	۰/۹۱	۰/۹۰
۱۰	ساحت دین‌باور	۰/۱۵	۰/۱۲	۰/۹۱	۰/۹۱
۱۱	ساحت دین‌مدار	۰/۱۳	۰/۱۲	۰/۹۰	۰/۹۰
۱۲	ساحت دین‌داور	۰/۱	۰/۱۶	۰/۸۹	۰/۸۸
۱۳	علم	۰/۱۱	۰/۱۶	۰/۹۲	۰/۹۲
۱۴	روحیه بردباری در مردم	۰/۱۱	۰/۱۲	۰/۹۴	۰/۹۲
۱۵	ایمان مردم	۰/۰۵	۰/۱۲	۱	۱
۱۶	روحیه حق‌طلبی در آحاد جامعه	۰/۰۴	۰/۱۲	۰/۲۵	۰/۸۹
۱۷	روحیه اصلاح‌گری در آحاد جامعه	۰/۱۱	۰/۱۶	۰/۹۴	۰/۹۱

در جدول ۴، میانگین فازی مثلثی با استفاده از فرمول محاسبه شده و سپس، با استفاده فرمول مینکوسکی فازی زدایی شده است. میانگین قطعی به دست آمده بیانگر شدت موافقت خبرگان با هریک از مؤلفه‌های مدل مفهومی پژوهش می‌باشد.



شکل ۱۰. نتایج مرحله اول نظرسنجی خبرگان

همانگونه که جدول ۴ و شکل ۱۰ نشان می‌دهد، بیشترین میزان موافقت خبرگان با دو مؤلفه «رهبری و مدیریت جامعه بر اساس اصل ولایت فقیه» و «ایمان مردم» می‌باشد.

با توجه به اینکه در پرسش‌نامه، علاوه بر سؤالات بسته، دیدگاه‌های خبرگان در قالب سؤالات باز نیز اخذ گردیده، پس از پالایش نقطه نظرهای ارائه شده و برگزاری جلسات حضوری با آنان و با مشورت استادان راهنما، شاخص‌های زیر اضافه شد:

۱. «سبک زندگی»؛ ۲. «صرفه‌جویی»؛ ۳. «اصلاح الگوی مصرف»؛ ۴. «مدیریت جهادی».

نظرسنجی مرحله دوم

در این مرحله، ضمن اعمال تغییرات لازم در مؤلفه‌ها، معیارها و زیرمعیارهای مدل، پرسش‌نامه دوم تهیه گردیده، همراه با نقطه‌نظر قبلی هر فرد و میزان اختلاف آنان، با دیدگاه سایر خبرگان، مجدداً به اعضای گروه خبره ارسال گردید. در مرحله دوم، اعضای گروه خبره، با توجه به نقطه‌نظرات سایر اعضای گروه و همچنین، با توجه تغییرات اعمال شده در مؤلفه‌ها، معیارها و زیرمعیارها، مجدداً به سؤالات ارائه شده پاسخ دادند که نتایج آن در جدول شماره ۵ ارائه شده است. نتایج شمارش این پاسخ‌ها همچون مرحله اول با استفاده از فرمول‌های شماره ۱، ۲ و ۳ مورد تحلیل قرار گرفته و در جدول شماره ۶ ارائه شده است.

جدول ۵. نتایج شمارش پاسخ‌های مرحله دوم نظرسنجی

میزان موفقیت					مؤلفه‌ها	
خیلی زیاد	زیاد	متوسط	کم	خیلی کم	مؤلفه‌ها	ردیف
۱۳					ولایت فقیه	۱
۱۱	۲				اقتصاد مقاومتی	۲
۱۲	۱				اقتصاد دانش‌بنیان	۳
۱۱	۲				فرهنگ اسلامی - ایرانی	۴
۱۲	۱				همبستگی ملی	۵
۱۱	۲				سرمایه اجتماعی	۶
۱۰	۲	۱			هم‌افزایی در سیاست	۷
۱۰	۳				قطع وابستگی در تکنولوژی	۸
۱۰	۲	۱			ساختار رشید	۹
۱۰	۳				ساحت دین‌پاور	۱۰
۱۰	۳				ساحت دین‌مدار	۱۱
۱۲	۱				ساحت دین‌داور	۱۲
۱۲	۱				علم	۱۳
۱۲	۱				روحیهٔ بردباری در مردم	۱۴
۱۳					ایمان مردم	۱۵
۱۲	۱				روحیهٔ حق‌طلبی در آحاد جامعه	۱۶
۱۲	۱				روحیهٔ اصلاح‌گری در آحاد جامعه	۱۷
۱۱	۲				سبک زندگی	۱۸
۱۰	۳				صرفه‌جویی	۱۹
۱۱	۲				اصلاح الگوی مصرف	۲۰
۱۱	۱	۱			مدیریت جهادی	۲۱

با توجه به دیدگاه‌های ارائه شده در مرحله اول و مقایسه آن با نتایج این مرحله، در صورتی که اختلاف بین دو مرحله، کمتر از حد آستانه «خیلی کم» (۰/۱) باشد، فرایند نظرسنجی متوقف می‌شود (چنگ‌لین، ۲۰۰۲، ص ۱۴۷).

با توجه به فرمول (۴):

میزان اختلاف بین مراحل اول و دوم به شکل زیر می‌باشد:

جدول ۶. میانگین دیدگاه‌های خبرگان حاصل از نظرسنجی دوم

ردیف	مولفه‌ها	میانگین فازی مثلثی (m, α, β)			میانگین فازی زدایی شده (X)
		۰/۱۱	۰/۱۵	۱	
۱	ولایت فقیه	۰/۱۱	۰/۱۵	۱	۱
۲	اقتصاد مقاومتی	۰/۱۱	۰/۱۶	۰/۹۱	۰/۹۰
۳	اقتصاد دانش‌بنیان	۰/۱۱	۰/۱۵	۰/۹۱	۰/۹۱
۴	فرهنگ اسلامی - ایرانی	۰/۱۱	۰/۱۵	۰/۹۴	۰/۹۴
۵	همبستگی ملی	۰/۱۱	۰/۱۵	۰/۹۴	۰/۹۴
۶	سرمایه اجتماعی	۰/۱۱	۰/۱۶	۰/۹۵	۹۵
۷	هم‌افزایی در سیاست	۰/۱۱	۰/۱۶	۰/۹۱	۰/۹۱
۸	قطع وابستگی در تکنولوژی	۰/۱۱	۰/۱۲	۰/۸۵	۰/۸۶
۹	ساختار رشد	۰/۱۱	۰/۱۵	۰/۹۴	۰/۹۳
۱۰	ساحت دین‌باور	۰/۱۱	۰/۱۲	۰/۹۱	۰/۹۰
۱۱	ساحت دین‌مدار	۰/۱۱	۰/۱۲	۰/۹۱	۰/۹۰
۱۲	ساحت دین‌داور	۰/۱۱	۰/۱۶	۰/۹۳	۰/۹۲
۱۳	علم	۰/۱۱	۰/۱۶	۰/۹۱	۰/۹۱
۱۴	روحیه بردباری در مردم	۰/۱۱	۰/۱۲	۰/۹۱	۰/۹۱
۱۵	ایمان مردم	۰/۱۱	۰/۱۲	۱	۱
۱۶	روحیه حق‌طلبی در آحاد جامعه	۰/۱۱	۰/۱۲	۰/۹۳	۰/۹۲
۱۷	روحیه اصلاح‌گری در آحاد جامعه	۰/۱۱	۰/۱۵	۰/۹۶	۰/۹۵
۱۸	سبک زندگی	۰/۱۱	۰/۱۶	۰/۸۹	۰/۸۹
۱۹	صرفه‌جویی	۰/۱۱	۰/۱۵	۰/۹۴	۰/۹۵
۲۰	اصلاح الگوی مصرف	۰/۱۱	۰/۱۲	۰/۹۴	۹۳
۲۱	مدیریت جهادی	۰/۱۱	۰/۱۲	۰/۹۳	۰/۹۲

با توجه به فرمول شماره ۴، میزان اختلاف بین مراحل اول و دوم به شکل زیر می‌باشد:

جدول ۷. میزان اختلاف دیدگاه خبرگان در نظرسنجی مرحله اول و دوم

ردیف	مؤلفه‌ها	مرحله اول	مرحله دوم	اختلاف مرحله اول و دوم
۱	ولایت فقیه	۱	۱	۰
۲	اقتصاد مقاومتی	۰/۹۳	۰/۹۰	-۰/۰۳
۳	اقتصاد دانش‌بنیان	۰/۹۳	۰/۹۱	-۰/۰۲
۴	فرهنگ اسلامی - ایرانی	۰/۹۳	۰/۹۴	۰/۰۱
۵	همبستگی ملی	۰/۹۱	۰/۹۴	-۰/۰۳
۶	سرمایه اجتماعی	۰/۹۶	۰/۹۵	-۰/۰۱
۷	هم‌افزایی در سیاست	۰/۹۱	۰/۹۱	۰
۸	قطع وابستگی در تکنولوژی	۰/۲۵	۰/۸۶	-۰/۵۱
۹	ساختار رشید	۰/۹۰	۰/۹۳	-۰/۰۳
۱۰	ساحت دین‌باور	۰/۹۱	۰/۹۰	-۰/۰۱
۱۱	ساحت دین‌مدار	۰/۹۰	۰/۹۰	۰
۱۲	ساحت دین‌داور	۰/۸۸	۰/۹۲	-۰/۰۴
۱۳	علم	۰/۹۲	۰/۹۱	-۰/۰۱
۱۴	روحیهٔ بردباری در مردم	۰/۹۲	۰/۹۱	-۰/۰۱
۱۵	ایمان مردم	۱	۱	۰
۱۶	روحیهٔ حق‌طلبی در آحاد جامعه	۰/۸۹	۰/۹۲	-۰/۰۳
۱۷	روحیه اصلاح‌گری در آحاد جامعه	۰/۹۱	۰/۹۵	-۰/۰۴
۱۸	سبک زندگی	-	۰/۸۹	-
۱۹	صرفه‌جویی	-	۰/۹۵	-
۲۰	اصلاح الگوی مصرف	-	۹۳	-
۲۱	مدیریت جهادی	-	۰/۹۲	-

همان‌گونه که جدول فوق نشان می‌دهد، به غیر از مؤلفه‌های ۸، ۱۸، ۱۹، ۲۰ و ۲۱ در سایر مؤلفه‌ها، اعضای گروه خبره به وحدت نظر رسیده‌اند و میزان اختلاف نظر در مراحل اول و دوم، کمتر از حد آستانه «خیلی کم» (۰/۱) بوده، نظرسنجی در خصوص مؤلفه‌های فوق متوقف گردید (چنگ‌لین، ۲۰۰۲، ص ۱۴۷).

نظرسنجی مرحله سوم

در این مرحله، ضمن اعمال تغییرات لازم در مؤلفه‌ها و شاخص‌های مدل، پرسش‌نامه سوم تهیه گردید، همراه با نقطه نظر قبلی هر فرد و میزان اختلاف آنها با میانگین دیدگاه سایر خبرگان (همانند جدول شماره ۷)، مجدداً به خبرگان ارسال گردید. با این تفاوت که در این مرحله، از ۱۹ شاخص موجود در مرحله قبل، ۶ مورد متوقف گردیده و نظرسنجی در مورد ۴ مؤلفه باقیمانده صورت گرفته است.

جدول ۸. نتایج شمارش پاسخ‌های مرحله سوم نظرسنجی

ردیف	مؤلفه‌ها	میزان موفقیت			
		خیلی زیاد	زیاد	متوسط	کم
۱۱	ساحت دین مدار	۱۰	۳		
۱۲	ساحت دین داور	۱۲	۱		
۱۳	علم	۱۲	۱		
۱۴	روحیه بردباری در مردم	۱۲	۱		
۱۵	ایمان مردم	۱۳			
۱۶	روحیه حق طلبی در آحاد جامعه	۱۲	۱		
۱۷	روحیه اصلاح گری در آحاد جامعه	۱۲	۱		
۱۸	سبک زندگی	۱۱	۲		
۱۹	صرفه جویی	۱۳	۰		
۲۰	صلاح الگوی مصرف	۱۲	۱		
۲۱	مدیریت جهادی	۱۲	۱		

ردیف	مؤلفه‌ها	میزان موفقیت			
		خیلی زیاد	زیاد	متوسط	کم
۱	ولایت فقیه	۱۳			
۲	اقتصاد مقاومتی	۱۱	۲		
۳	اقتصاد دانش بنیان	۱۲	۱		
۴	فرهنگ اسلامی - ایرانی	۱۱	۲		
۵	همبستگی ملی	۱۲	۱		
۶	سرمایه اجتماعی	۱۱	۲		
۷	هم افزایی در سیاست	۱۰	۲	۱	
۸	قطع وابستگی در تکنولوژی	۱۱	۲		
۹	ساختار رشید	۱۰	۲	۱	
۱۰	ساحت دین باور	۱۰	۳		

ادامه... ☞

با توجه به فرمول شماره ۱، ۲ و ۳، میانگین فازی نتایج شمارش داده‌ها در جدول فوق به شکل زیر به دست آمده است.

جدول ۹. میانگین دیدگاه‌های خبرگان حاصل از نظرسنجی سوم

۱۱	ساحت دین مدار	۰/۰۴	۰/۱۶	۰/۸۸	۰/۸۷
۱۲	ساحت دین داور	۰/۰۲	۰/۱۶	۰/۸۹	۰/۸۸
۱۳	علم	۰/۱۱	۰/۰۸	۰/۹۴	۰/۹۳
۱۴	روحیه بردباری در مردم	۰/۰۶	۰/۱۵	۰/۹۳	۰/۹۲
۱۵	ایمان مردم	۰/۰۴	۰/۱۶	۱	۱
۱۶	روحیه حق طلبی در آحاد جامعه	۰/۰۲	۰/۱۶	۰/۸۹	۰/۸۸
۱۷	روحیه اصلاح گری در آحاد جامعه	۰/۱۱	۰/۰۸	۰/۹۴	۰/۹۳
۱۸	سبک زندگی	۰/۱۱	۰/۱۶	۰/۹۵	۰/۹۵
۱۹	صرفه جویی	۰/۱۱	۰/۱۵	۰/۹۴	۰/۹۵
۲۰	اصلاح الگوی مصرف	۰/۱۱	۰/۱۲	۰/۹۴	۹۳
۲۱	مدیریت جهادی	۰/۱۱	۰/۱۲	۰/۹۴	۰/۹۵

ردیف	مؤلفه‌ها	میانگین فازی مثلثی (m, α, β)		میانگین فازی زدایی شده (X)
		۱	۱	
۱	ولایت فقیه	۰/۰۶	۰/۱۴	۱
۲	اقتصاد مقاومتی	۰/۰۶	۰/۱۵	۰/۹۲
۳	اقتصاد دانش بنیان	۰/۰۲	۰/۱۵	۰/۹۴
۴	فرهنگ اسلامی - ایرانی	۰/۱۱	۰/۰۷	۰/۹۴
۵	همبستگی ملی	۰/۰۸	۰/۱۵	۰/۹۵
۶	سرمایه اجتماعی	۰/۰۳	۰/۱۴	۰/۹۳
۷	هم افزایی در سیاست	۰/۰۱	۰/۱۶	۰/۹۲
۸	قطع وابستگی در تکنولوژی	۰/۰۲	۰/۱۵	۰/۹۱
۹	ساختار رشید	۰/۰۵	۰/۱۵	۰/۹۴
۱۰	ساحت دین باور	۰/۰۶	۰/۱۵	۰/۹۳

با توجه به فرمول شماره ۴ چنگ لین، میزان اختلاف نظر خبرگان در مراحل دوم و سوم به شرح جدول زیر

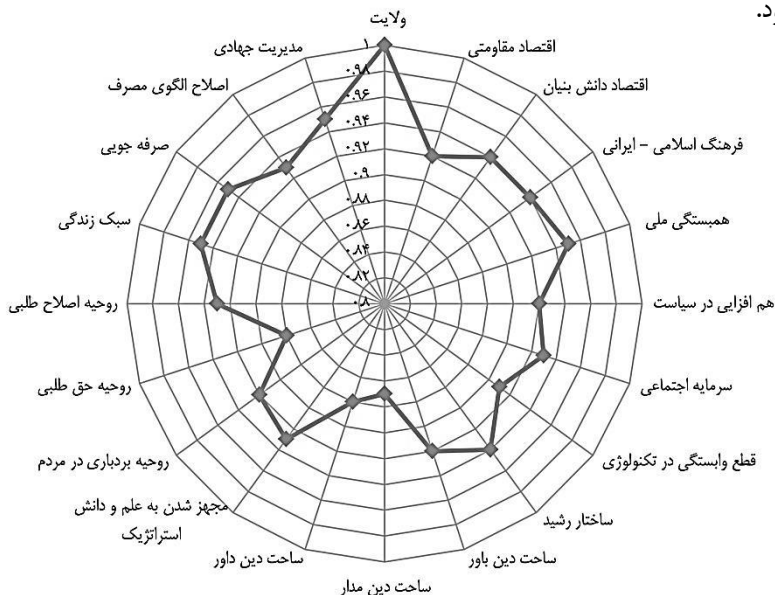
می‌باشد:

جدول ۱۰. میزان اختلاف دیدگاه خبرگان در نظرسنجی مرحله دوم و سوم

۱۰	ساحت دین‌باور	۰/۹۰	۰/۹۲	۰/۰۲
۱۱	ساحت دین‌مدار	۰/۹۰	۰/۸۷	۰/۰۳
۱۲	ساحت دین‌داور	۰/۹۲	۰/۸۸	۰/۰۴
۱۳	علم	۰/۹۱	۰/۹۳	۰/۰۲
۱۴	روحیهٔ بردباری در مردم	۰/۹۱	۰/۹۲	۰/۰۱
۱۵	ایمان مردم	۱	۱	۰
۱۶	روحیهٔ حق‌طلبی در آحاد جامعه	۰/۹۲	۰/۸۸	۰/۰۴
۱۷	روحیهٔ اصلاح‌گری در آحاد جامعه	۰/۹۵	۰/۹۳	۰/۰۲
۱۸	سبک زندگی	۰/۸۹	۰/۹۵	۰/۰۶
۱۹	صرفه‌جویی	۰/۹۵	۰/۹۵	۰
۲۰	اصلاح الگوی مصرف	۰/۹۳	۰/۹۳	۰
۲۱	مدیریت جهادی	۰/۹۲	۰/۹۵	۰/۰۳

ردیف	مؤلفه‌ها	مرحله ۲	مرحله ۳	مرحله ۲ و ۳	اختلاف
۱	ولایت فقیه	۱	۱	۱	۰/۰۴
۲	اقتصاد مقاومتی	۰/۹۰	۰/۹۲	۰/۰۲	۰/۰۲
۳	اقتصاد دانش‌بنیان	۰/۹۱	۰/۹۴	۰/۰۳	۰/۰۳
۴	فرهنگ اسلامی - ایرانی	۰/۹۴	۰/۹۴	۰	۰
۵	همبستگی ملی	۰/۹۴	۰/۹۵	۰/۰۱	۰/۰۱
۶	سرمایه اجتماعی	۹۵	۰/۹۳	۰/۰۲	۰/۰۲
۷	هم‌افزایی در سیاست	۰/۹۱	۰/۹۲	۰/۰۱	۰/۰۱
۸	قطع وابستگی در تکنولوژی	۰/۸۵	۰/۹۱	۰/۰۶	۰/۰۶
۹	ساختار رشید	۰/۹۳	۰/۹۴	۰/۰۱	۰/۰۱

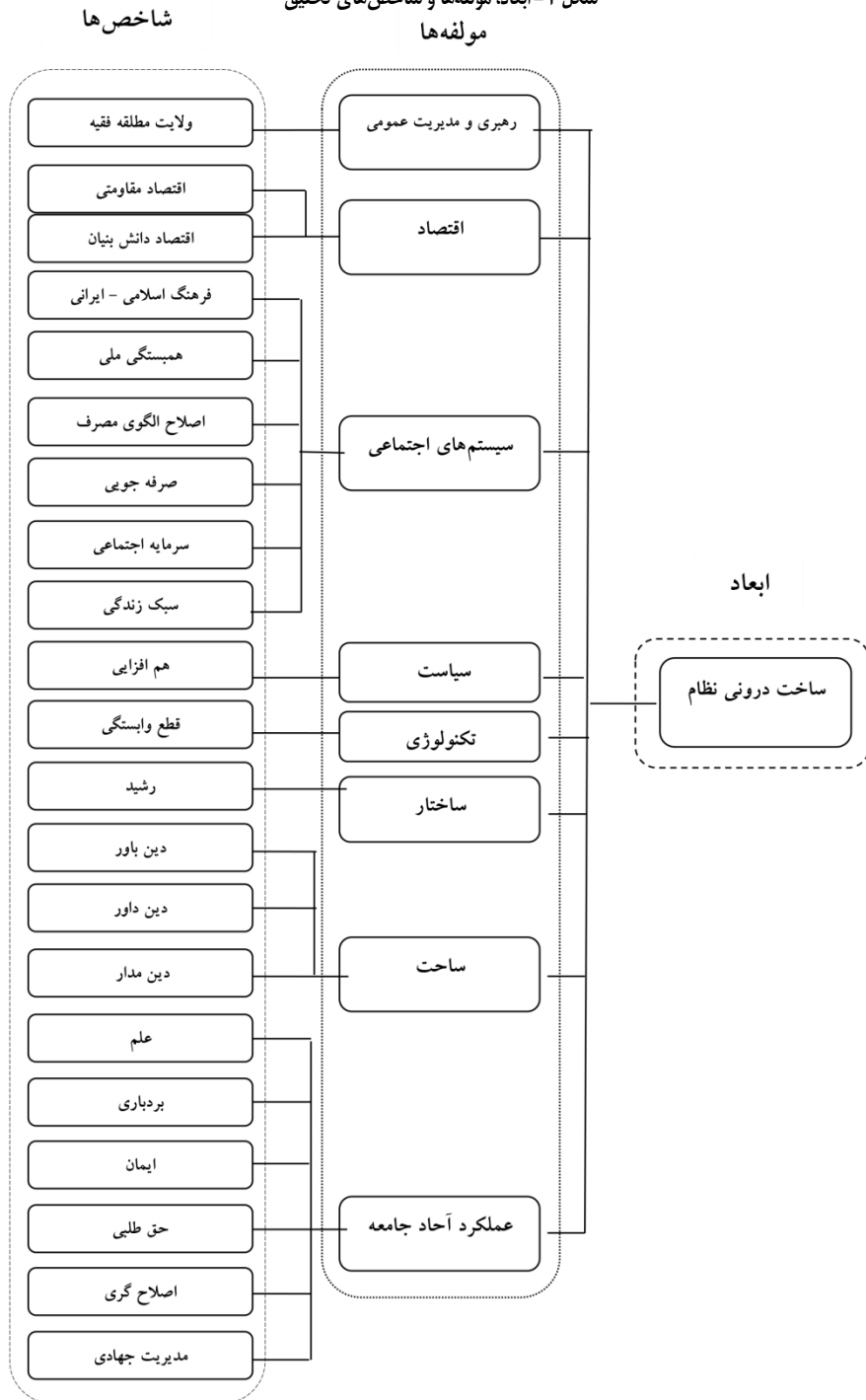
جدول فوق، نشان می‌دهد، میزان اختلاف نظر خبرگان در مراحل دوم و سوم، در تمامی موارد کمتر از حد آستانه «خیلی کم» (۰/۱) می‌باشد. از این رو، تمام شاخص‌ها در مدل باقی می‌مانند و نظرسنجی در این مرحله متوقف می‌شود.



شکل ۱۱. مقایسه نتایج مراحل دوم و سوم نظرسنجی

با توجه به سه مرحله نظرسنجی از خبرگان، در مدل نهایی تحقیق ۲۱ مؤلفه در مدل باقی ماندند که در نمودار زیر ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌ها معرفی شده‌اند.

شکل ۱- ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های تحقیق



نتیجه‌گیری

اهمیت و ضرورت استحکام ساخت درونی نظام، کاملاً از بیانات مقام معظم رهبری و شرایط داخل و خارج کشور و منطقه خاورمیانه و جامعه بین‌الملل قابل درک است. برای رسیدن به این استحکام، پارادایم مبتنی بر منابع، ظرفیت‌ها و توانایی‌های کشور، به‌عنوان چارچوب نظری تحقیق انتخاب شد. پس از احصای معیارهای لازم از ادبیات تحقیق، طی سه مرحله و با تکنیک دلفی فازی، از خبرگان نظرسنجی به عمل آمد. تجزیه و تحلیل، همزمان داده‌ها، در این روش نشان داد که استحکام ساخت درونی نظام، از ۸ مؤلفه و ۲۱ شاخص تشکیل شده است. وجود رهبری مبتنی بر ولایت فقیه، برای اداره و مدیریت جامعه، تکیه بر تولید داخلی و اقتصاد مقاومتی، تولید علم و فناوری و قطع وابستگی به خارج، از جمله مهم‌ترین نتایج این تحقیق به شمار می‌آید و در تقویت و استحکام ساخت درونی نظام نقش کلیدی دارند. باید مؤلفه ساخت نظام فلسفی حاکم بر آن، مبتنی بر دین باشد (دین باور). نظام حقوقی آن بر مبنای آموزه‌های دین (دین مدار) و نظام هنجاری و کارکردی آن، مطابق و هماهنگ با دین و خواسته‌های آن باشد (دین داور). مطلوب دین، یعنی آرمانی و غایات و اهداف آن باید مبتنی بر دین بوده، و به لحاظ ساختاری یک ساختار کامل، موزون و استوار باشد که بر مبنای دانش و حکمت بوده، از هر جهت ظرفیت و قابلیت لازم را دارد (رشید) «و لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ اسْتَوَى آتَيْنَاهُ وَ كَلَّمَا وَ عَلِيٌّ» (قصص: ۲۸ و ۱۴)؛ (احمدی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۲-۲۸۸).

فضای گفتمانی و فرهنگ حاکم بر آن باید فضا و فرهنگ توحیدی باشد و بسترها و زمینه‌های موجود آن، بر پایه عدالت بنا شده، سیستم‌ها و زیر سیستم‌های آن در حالت تعادل و تسویه‌اند. کارکرد آن، رشد دهنده‌گی، پویایی و بالندگی باشد (جن: ۲؛ اسراء: ۹). برای سایر جوامع و ملت‌ها الگوست. به لحاظ پیشرفت‌های فراوان و منطقی، جذابیت‌هایی لازم را دارد که قابلیت نظریه‌هایی برای دیگران را در خود جمع کرده، و امر به معروف و نهی از منکر می‌کند (آل عمران: ۱۱۰). با رقبای غیر معاند خود (آل عمران: ۶۴)، در درون خود (آل عمران: ۱۰۳؛ حجرات: ۱۰)، در بیرون خود (مائده: ۵۴؛ انفال: ۶۰)، با معاندان (فتح: ۳۹) «اشداء علی الکفار» باشد. نوع روابط و شیوه رهبری، بر پایه ولایت رسول و ولایت امر بوده، از انتقادی کامل، خودکفایی و خوداتکایی در همه ابعاد برخوردار است (نساء: ۱۴۱؛ آل عمران: ۳۹؛ آل عمران: ۱۰۰).

خود دارای تزکیه نفس، در قبال خدا وظیفه عبودیت، در قبال ولی، محبت و پیروی، در قبال دیگران، تعاون و خیرخواهی مسئولانه، در قبال جامعه، مشارکت و مسئولیت‌پذیری اصلاگرانه، در قبال ملیت، تسخیر نیایی و استخلافی و بهره‌برداری کفافی و قانعانه و در نهایت، همه تلاش‌ها و شاخص‌های اصلی رفتاری نظام اسلامی برای خدا و در راه خداست (مائده: ۵۴).

منابع

- خادمی، سیدموسی، ۱۳۹۰، *تهدیدات اقتصاد ملی*، تهران، دانشگاه عالی دفاع ملی (داعا).
- فرازی، صادق، ۱۳۸۴، «نگاهی به ضرورت وجود نیروهای مسلح از منظر منابع دینی و قانونی»، *حصون*، ش ۵، ص ۱۵۰-۱۴۱.
- مظفری، آیت، ۱۳۸۵، «فرهنگ سیاسی در نگاه مقام معظم رهبری حصون»، *حصون*، ش ۷، ص ۹۱-۶۶.
- محمدی الموتی، محسن، ۱۳۷۱، «جنگ روانی غرب و فناوری هسته ای ایران». *کیهان* ۲۶ آذر ۱۳۸۷، موجود در: <http://revolution.pchi.ir>
- عارف نژاد، محسن، ۱۳۹۶، «شناسایی و اولویت بندی مولفه‌های شایستگی‌های مدیران مدارس با تاکید بر مدیریت اسلامی»، *مدیریت مدرسه*، دوره پنجم، شماره اول.
- فرزنده دهکردی، ۱۳۹۰، «استخراج خدمات عمومی قابل الکترونیکی شدن در کشور ایران و اولویت بندی آنها به روش فازی»، *مدیریت فردا*، سال دهم، شماره ۲۶.
- احمدی، محمدرضا، ۱۳۹۰، *توسعه انسانی از نگاه اسلام*، تهران، دانشگاه عالی دفاع ملی.
- هکس، آرنولد و نیکلاس مجلوف، ۱۳۹۳، *مدیریت استراتژیک*، ترجمه غلامرضا معمارزاده و دیگران. تهران، اندیشه‌های گهربار.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۴ خرداد ۹۱، *بیانات در مراسم گرامیداشت بیست و سومین سالگرد رحلت حضرت امام خمینی* ع.
- ، ۱۲ مرداد ۱۳۹۲، *بیانات در مراسم تنفیذ حکم یازدهمین دوره ریاست جمهوری اسلامی ایران بیست و پنجم ماه مبارک رمضان ۱۴۳۴*.
- ، ۹ اردیبهشت ۱۳۹۴، *بیانات در دیدار جمعی از کارگران سراسر کشور به مناسبت روز کارگر (۱)*.
- ، ۱۶ تیر، ۱۳۹۳، *بیانات در دیدار مسئولان نظام*.
- ، ۲۰ شهریور ۹۲، *بیانات در دیدار کارگران حج*.
- ، ۲۲ اردیبهشت ۸۲، *بیانات در دیدار اساتید دانشگاه شهید بهشتی*.
- ، ۲۶ شهریور ۹۲، *بیانات در دیدار فرماندهان سپاه پاسداران انقلاب اسلامی*.
- ، ۳۰ تیر ماه سال ۹۲، *بیانات دیدار مسئولان و کارگزاران نظام*.
- ، ۱۷ مهر ماه ۹۲، *بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در هفتمین همایش ملی طغان جوان*.
- A, Wolfers, 1962, *Discord and Collab ration*. Baltimore: John Hopkins Press.
- Andre M.Scott, 1965, *the Revolution in Statecraft: Informal Penetration*, New York: Random House.
- Bruce Russett & Harvey Starr, 1992, *World Politics: The Menu for choice*, 4th ed, New York: W.H. Freeman.
- Buzen, Barry, Ole Weaver, Jaap de Wilde, 1998, *Security: A New Framework For Analysis*, London, Lynner publishers.
- David J.Finaly, 1967, Ole R. Holsti, and *Super Power Strategic in Politics*, Chicago: and McNally.
- Rothgeb Jr, **John M**, 1993, *Defining Power: Influence and Force in the Contemporary International System*. New York: St Martin's Press.
- V. Van Duke, 1968, *International Politics* znaled. (Bombay Vakils Feller 8 Simons Privateld).
- William H.Riker, 1964, *American Political Science Review*.
- Cheng, CH. & Hsue, Y., 2002, Evaluating the best mail battle tank using fuzzy decision theory, *European Journal of Operational Research*, 142 (1), 142-174

ظرفیت‌های تربیت ولایی - جهادی؛ زمینه‌ساز برپایی تمدن اسلامی

rahnama@qabas.net

سیداحمد رهنمایی / دانشیار گروه علوم تربیتی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)

دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۲۹

چکیده

این پژوهش به بررسی ظرفیت‌های ویژه تربیت ولایی - جهادی در پایه‌ریزی تمدن جهانی اسلام می‌پردازد. سؤال اساسی این است که تربیت ولایی - جهادی، از چه ظرفیت‌هایی در دو سطح ملی و فراملی، برای برپایی تمدن جهانی برخوردار می‌باشد؟ در پاسخ به این سؤال، به روش توصیفی - تحلیلی، رابطه هم‌افزایی روحیه جهادی و ولایت‌مداری و نقش ترکیبی این دو عامل، در ایجاد زمینه برپایی تمدن جهانی روشن خواهد شد. در این میان، اشاره به دستاوردهای انقلاب اسلامی در داخل کشور، منطقه و شرق و غرب، به مثابه بخشی از ظرفیت‌های تربیت ولایی - جهادی کافی است تا نشان آشکاری از قابلیت‌ها و شایستگی‌ها و جلوه‌های این نوع تربیت، برای ایفای نقش در عرصه بین‌الملل و تحقق تمدن جهانی به دست دهد. تربیت ولایی - جهادی در جایگاه تربیتی پیشرو، پیش‌برنده، جهت‌بخش، با چشم‌اندازی روشن نه تنها در تراز انقلاب اسلامی و منویات بنیان‌گذار کبیر آن قرار می‌گیرد، بلکه می‌تواند تحقق بخش اهداف و آرمان‌های متعالی نظام اسلامی در سطح تمدن جهانی باشد.

کلیدواژه‌ها: تربیت ولایی - جهادی، ظرفیت تربیتی، تمدن جهانی، رابطه هم‌افزایی روحیه جهادی و ولایی.

ظرفیت‌های چند جانبه تربیت ولایی - جهادی در اموری نظیر فرهنگ‌سازی، شکوفاسازی استعدادها و خلاقیت‌های نهفته، تدارک زمینه لازم برای قیام، انقلاب و جهاد مردمی در راه تحقق آرمان‌های الهی، تشکیل دولت اسلامی در سطح داخلی، مدیریت بیداری اسلامی، تأسیس نظام اسلامی با چشم‌اندازی جهانی، مدیریت فرصت‌ها و تهدیدها و بحران‌های جهانی، زمینه‌سازی برای ظهور و قیام منجی جهانی، و سرانجام فراهم‌آوری بستری مناسب برای تحقق تمدن جهانی اسلام تجلی می‌یابد. تأکید بر این است که ظرفیت ویژه تربیت ولایی - جهادی، برای ظهور و تحقق تمدن جهانی اسلام مورد بررسی قرار گیرد. حاصل کلام این است که اولاً، انقلابی بودن و انقلابی ماندن در راستای تحقق اهداف انقلاب اسلامی، رهین تربیت ولایی - جهادی است. ثانیاً تنها، از طریق تربیت ولایی - جهادی، می‌توان انقلابی عمل کرد و به آینده انقلاب و نتایج پر بار آن در تشکیل تمدن جهانی اسلام امیدوار بود. آنچه بیش از هر عاملی دیگر، توجه به این بحث را پر رنگ‌تر می‌سازد و انگیزه را برای طرح چنین بحثی تقویت می‌بخشد، رهنمودهای امام راحل و مقام معظم رهبری (علیه السلام) و تأکید ایشان بر برخورداری از روحیه جهادی و مبارزاتی، به ویژه در برابر مستکبران جهان و نجات مستضعفان و حمایت از آزادی‌خواهان، همچنین رهنمودهای این دو بزرگوار برای انقلابی ماندن و انقلابی زیستن و انقلابی عمل کردن و جهاد در همه ابعاد و موقعیت‌ها است (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۲۸۲-۲۸۱؛ همو، ۱۳۶۴، ج ۱۷، ص ۲۳۷؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۴ (ج) و (د)؛ همو، ۱۳۹۵ «الف» و «ب»)

به علاوه، توجه به دستاوردها و اهداف بلند و جهانی انقلاب اسلامی، نشان می‌دهد که جوهره انقلاب اسلامی، حقیقتی جز تربیت ولایی - جهادی ندارد. امام خمینی (علیه السلام) با همین جوهره انقلابی، روح ولایت‌مداری و جهاد و شهادت در راه آرمان‌های ولایی را در جسم و جان یاران و همراهان انقلاب اسلامی دمید. پیروزی انقلاب اسلامی، مقاومت در راه تحقق منویات امام راحل و اهداف مقدس انقلاب اسلامی، به‌ویژه پس از کسب تجربه‌های بسیار سودمند هشت سال دفاع مقدس، همچنین گسترش فرهنگ ولایی - جهادی در کشورهایی چون افغانستان، عراق، سوریه و لبنان و گرایش بسیاری از مردم این کشورها به سمت ایران، همه به مدد همین روحیه ولایی - جهادی صورت پذیرفته است. امروزه در عراق، لبنان، بحرین، یمن و برخی دیگر از کشورهای جهان اسلام، صاحب‌نظران از نقش ممتاز انقلاب اسلامی در پرورش روحیه انقلابی مردم حکایت می‌کنند و التزام به جهاد و روحیه مقاومت و انقلابی ماندن و با روحیه انقلابی زیستن را از جمله آثار از پیروزی انقلاب اسلامی می‌دانند (ر.ک: هادی، ۱۳۷۵، ص ۴۹، ۷۶، ۷۷، ۱۴۷، ۱۵۳؛ afghanircra.com؛ mizanonline.ir؛ moqawama.org؛ islamist-movements.com).

مجاهدتهای مسلمانان واقعی صدر اسلام در همراهی با پیامبر اکرم (علیه السلام) برای تأسیس و استقرار دولت نبوی و پس از آن فرمان‌برداری آنان از فرمان حضرت علی (علیه السلام) برای جهاد و مبارزه علیه ناکشین، قاسطین و مارقین، طی سه جنگ متوالی، تا وفاداریشان به ساحت حضرت سید الشهداء (علیه السلام)، نشان از جایگاه برجسته تربیت ولایی-جهادی دارد. در همین راستا، پیروی مردم ولایت‌مدار از امام راحل (علیه السلام) در پیروزی انقلاب اسلامی و ایثارگری‌های آنان طی هشت سال دفاع

مقدس و امروز گوش به فرمان مقام معظم رهبری علیه السلام در مسیر تداوم راه امام و انقلاب و پس از این، در زمینه‌سازی برای عصر ظهور، همه شواهدی از تربیت ولایی - جهادی را به تصویر می‌کشاند. تربیت یافتگان به تربیت ولایی - جهادی پیرو برخی از روایات معصومین علیهم السلام به گونه‌ای توصیف شده‌اند که نمونه ویژگی‌های شخصیتی آنان را در هیچ مورد دیگری نمی‌توان سراغ داشت. از جمله اینکه دل‌های آنان همچون آهن تقطیده محکم و استوار است، طوفان‌های سهمگین روزگار آنان را از جا نمی‌کند، توان هر کدام با نیروی چهل نفر برابری می‌کند، از حق طلبی باز نمی‌ایستند و خسته و رنجور نمی‌گردند، در برابر دشمن کمترین ترسی به دل راه نمی‌دهند و همواره بر خداوند توکل می‌کنند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۲۱۶؛ همو، ۱۴۰۴ق، ج ۲۶، ص ۳۲۲؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۴۱؛ طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۷۶).

فرضیه پژوهش حاضر این است که دست کم در جوامع اسلامی، به پشتوانه تربیت ولایی - جهادی، می‌توان با برخورداری از روحیه ولایت‌مداری و مجاهدت در راه خداوند و تحقق آرمان‌های الهی و با اتحاد و یکپارچگی و در نظر گرفتن سایر شرایط و امکانات و فرصت‌ها، خویشتن را برای دفاع از حق و مبارزه با طاغوت‌های زمان مهیا ساخت و زمینه را برای برپایی تمدن اسلامی بیش از پیش فراهم آورد. از بیانات ائمه هدی علیهم السلام، در وصف یاران امام زمان علیه السلام به دست می‌آید که یاوران آن حضرت همه به تربیت ولایی - جهادی تربیت یافته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۰۸، ج ۸۱-۸۲؛ نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۳۱۲، ج ۱؛ همچنین ر.ک: rafed.net). پیروزی انقلاب اسلامی و تأثیر شگرف آن در تعامل و یا تقابل سیاسی در منطقه و جهان، همچنین ورود انقلاب اسلامی به قلمرو ادبیات جهانی و جای گرفتن آن در صدر رویدادهای مهم جهان در چند صد ساله اخیر، روشن‌ترین گواه برای تشخیص اهمیت نقش و جایگاه تربیت ولایی - جهادی به شمار می‌رود. به بیانی که گذشت، نمی‌توان و نباید از ظرفیت‌های تربیت ولایی - جهادی و اهمیت نقش و جایگاه آن در استقرار تمدن جهانی اسلام در عصر ظهور غافل ماند (ر.ک: کورانی، ۱۳۶۹، ص ۲۲۹-۲۷۵).

رابطه تربیت و تمدن

تعلیم و تربیت بیش از هر چیز، بر توسعه و رشد، کمال و پویایی هدفمند انسانی از جنبه فردی و اجتماعی تأکید می‌ورزد. تمدن نیز به نوبه خود، محصول تحرک و پویایی و تحولات هدفمند انسانی است. از این رو، باید به وجود رابطه مابین تربیت و تمدن و پیرو آن همبستگی میان تربیت ولایی - جهادی، با تمدن اسلامی اذعان نمود. رابطه مزبور را می‌توان در تحولات مربوط به سه مقوله زیر تنظیم کرد و مورد بررسی قرار داد:

۱. رابطه هم‌افزایی تربیت و تمدن، در تحولات مربوط به عرصه‌های مختلف علمی، معنوی، فرهنگی، هنری، سیاسی، حقوقی، اقتصادی، و...؛
۲. رابطه وجودشناختی تربیت و تمدن، در تحولات مربوط به ساحت‌های گوناگون مبانی، اصول، اهداف، روشمندی، عوامل، موانع، الزامات و ملزومات و...؛
۳. رابطه انسان‌شناختی تربیت و تمدن، در تحولات مربوط به سطوح مختلف شخصی، گروهی، فردی، اجتماعی، قومی، ملی، بین‌المللی و...؛

ایجاد چنین بستر و بهره‌برداری از چنین رابطه‌هایی در توان هر کسی نیست. تحقق این امر، رسالت بزرگی است که انجام آن بیش از همه، بر دوش مراکز علمی کشور و فرهیختگان حوزوی و دانشگاهی گذاشته شده است. در بیانات مقام معظم رهبری چنین آمده است:

ما می‌خواهیم کشور خودمان - در درجهٔ اول، ... یک کشوری بشود که به آن خطوط آرمانی اسلام برسد که این خطوط آرمانی یک چیز مطلوب و شیرینی برای هر انسان متفکری است؛ یعنی هر کسی که بنشیند فکر کند، مطالعه کند، از این وضع آرمانی جامعهٔ اسلامی لذت می‌برد؛ جامعه‌ای که در آن، هم علم هست، هم پیشرفت هست، هم عزت هست، هم عدالت هست، هم قدرت مقابله با امواج جهانی هست، هم ثروت هست؛ یک تصویر این‌جوری؛ ما به این می‌گوییم تمدن نوین اسلامی. می‌خواهیم کشورمان به اینجا برسد. ... دانشگاه با این سوابقی که گفته شد، با این ریشهٔ عمیق تاریخی که گفته شد، با این آزمون بزرگی که از خودش در انقلاب نشان داد، این دانشگاه چه نقشی می‌تواند ایفا کند برای ایجاد تمدن نوین اسلامی و آن‌چنان جامعه‌ای و آن‌چنان ایرانی؟ روی این باید فکر کنید؛ یعنی همهٔ کارها را بر این اساس باید قرار بدهید (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۴ الف).

علاوه بر مراکز علمی و دانشگاه‌ها، سایر مراکز و مؤسسات علمی و فرهنگی و مذهبی، از جمله مساجد نیز از منظر رهبر معظم انقلاب «پایگاه خودسازی، انسان‌سازی، تعمیر دل و تعمیر دنیا و مقابله با دشمن و زمینه‌سازی برای ایجاد تمدن اسلامی و بصیرت‌افزایی افراد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۵ ج) به شمار می‌روند.

شاخص‌های تربیت ولایی - جهادی

در بیان چپستی تربیت ولایی - جهادی، باید نخست به عناصری چون انگیزه و روح ولایت‌مداری و جهاد و تعهد توجه ویژه مبذول داشت. سپس با تکیه بر چنین انگیزه و روحیه‌ای، فعالیت‌های آموزشی - تربیتی را در راستای تحقق آرمان‌های الهی همسو و همتر از ساخت. بدین ترتیب، در تعریف مصطلح تربیت ولایی - جهادی، باید هم به حسن فعلی نظر داشت و هم به حسن فاعلی، یعنی اینکه هم باید اعمال و فعالیت‌ها را شایستهٔ مقام ولایی - جهادی انجام داد و هم انگیزه‌ها را در همین راستا آراسته و تقویت نمود. به عبارت دیگر، در تعیین و تشخیص معیار خوب و بد، هم باید به ظاهر و ساختار عمل توجه شود و هم به نیت عامل (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۱، ص ۶۰-۶۳).

در این نوشتار، آن‌سوخ از تربیت، به نوعی تربیت ولایی - جهادی نامیده می‌شود که بر محور ولایت ولی امر، به مفهوم خاص کلمه مشتمل بر پذیرش ولایت الله، ولایت معصومان علیهم‌السلام و ولایت فقیه استوار گردد و متری را در راستای تحقق منویات و مقاصد الهی صاحبان ولایت، به مجاهدت‌های پیگیرانه مبتنی بر ولای محبت و ولای تبعیت فراخواند. بدین ترتیب، ولایت‌مداری یعنی ابراز محبت و وفاداری نسبت به فرمان و رهنمود ولی امر به صورت طولی از بارگاه الهی تا جایگاه صاحب ولایت در عصر غیبت و ظهور، در راستای تحقق مقاصد و آرمان‌های الهی. برای دریافت برداشت بهتری از تربیت ولایی - جهادی، شاخص‌های برجستهٔ دوازده‌گانهٔ ویژه در این عرصه قابل توجه است:

۱. هماهنگی با فطرت بشری

خداوند وجود انسان را با فطرت حق‌پرستی، کمال‌جویی، سعادت‌طلبی و گرایش به تکیه‌گاهی قوی و مطمئن سرشته

است. انسان تربیت یافته به تربیت ولایی - جهادی در هم‌سویی و هماهنگی کامل با گرایش‌های فطری خویش در جستجوی کمال و سعادت حقیقی گام برداشته، نیل به چنین کمال و سعادت را در همراهی با ولیّ امر و وفاداری نسبت به فرمان او می‌داند و در حد توان تا آخرین درجهٔ اینثار از هیچ مجاهدتی دریغ نمی‌ورزد (ر.ک: رهنمایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳-۱۲۶).

۲. هم‌سویی با منویات و آرمان‌های ولیّ امر

آرمان‌های فرد تربیت یافته به تربیت ولایی - جهادی، در واقع نسخه‌ای از همان آرمان‌های مورد نظر ولیّ امر است. تحقق خواسته‌های ولیّ امر برای چنین فردی، از هر چیزی مهم‌تر و حیاتی‌تر و بر هر امری پیشه‌تر است.

۳. بصیرت‌افزایی انقلابی و حماسی

تربیت ولایی در هر عصر و زمانه‌ای، چه در دوران حضور، غیبت و یا عصر ظهور، در پرتو نورانیت برگرفته از رهنمودهای ولیّ امر، همواره روشنگر راه متریبانی است که در شرف تربیت یافتن به تربیت ولایی - جهادی هستند. این روشنایی و روشنگری، همچنان به مراتب تشکیکی رو به افزایش و گسترش است و روح حماسی را در کالبد و روان متریبان زنده و پویا و حفظ و تقویت می‌کند.

۴. سازگاری با گرایش انسان به سعادت

انسان هر اندازه بر دانشش افزوده می‌شود و هر چه سطح آگاهی او فراتر می‌رود، احساس نیازش به سعادت‌مندی و خوشبختی آشکارتر می‌گردد. وی به میزان درک خود از سعادت‌مندی، تعلق خاطرش به کسی یا کسانی که راهبر و راهنمای او به جانب سعادت‌مندی باشند، بیشتر و افزون‌تر می‌شود و بر لزوم پیروی از عالی‌ترین مقام هدایت‌گر، یعنی همان ولیّ امر که با هدایتش او را به سعادت می‌رساند، بیشتر تأکید می‌کند.

۵. التزام فداکارانه و مخلصانه به باورها و ارزش‌های الهی

ولیّ امر در جایگاه هدایت مردم، آنان را به التزام جدی نسبت به باورها و ارزش‌های الهی فرامی‌خواند و بر پیروی آنان از رهنمودها و سنن الهی نظارت می‌کند. ولایت‌مداران جهادگر، فداکارانه و با کمال اخلاص با چنین التزامی از سایرین متمایز می‌گردند.

۶. اشرف بر ساحت‌های گوناگون زندگی انسانی

روح ولایت‌مداری در وجود تربیت یافتگان به تربیت ولایی - جهادی بر تمامی ساحت‌های زندگی انسان آنان، از فردی تا اجتماعی، از عبادی تا سیاسی، از معنوی تا اقتصادی، از فرهنگی تا حقوقی، و در یک کلام از دنیوی گرفته تا اخروی اشرف داشته، همهٔ این ساحت‌ها را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد.

۷. برخورداری از ساز و کار لازم برای پیشرفت به سوی کمال انسانی

از آنجا که نظام تربیت ولایی - جهادی، در اندیشهٔ تأمین سعادت دنیا و آخرت فراگیران و متریبان است، شرایط لازم

و کافی را بدین منظور مهم و حیاتی، در هر موقعیت زمانی و مکانی تا واپسین دم زندگی بشر بر روی زمین و پس از آن، تا نیل بشر به بهشت برین و جوار و قرب الهی فراهم می‌سازد. از این رو، یکی از ویژگی‌ها و برجستگی‌های تربیت ولایی - جهادی، سرشار بودن این نظام از محتوای غنی و کامل و کافی برای رساندن بشر به کمال اوست.

۸. هم‌گرایی با شایستگان

تربیت ولایی - جهادی، وجود تربیت یافتگان را سرشار از روح هم‌گرایی و همراهی با شایستگان ساخته، آنان را نسبت به ترویج و گسترش فضیلت‌ها برمی‌انگیزاند.

۹. واگرایی نسبت به مفسدان و مفاسد

اسلام مبارزه با مفاسد و مفسدان اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، اخلاقی و... را بسیار مهم و اساسی دانسته است. این امر، در سربرگ اندیشه و عمل اولی الامر الهی و پیروان ولایت‌مدار آنان قرار گرفته است. فساد به هر قسمی و مفسد از هر قشری، مورد تبری و بیزاری ولیّ امر و تربیت یافتگان به تربیت ولایی - جهادی است، به گونه‌ای که اصلاح امور جامعه، جز از طریق مبارزه با مفاسد و مفسدان میسر نمی‌گردد.

۱۰. زمینه‌سازی برای عصر ظهور

زمینه‌سازان عصر ظهور، همه از زمره تربیت یافتگان مکتب جهاد و ولایتند. شعارها و شاعر مرتب با زمینه‌سازی برای عصر ظهور، همه با حقیقت ولایت و جهاد در راه آرمان‌های ولی‌الله الاعظم علیه السلام ارتباط دارد. احادیث و روایات مربوط به یاران امام زمان و طلایه‌داران عصر ظهور و همراهان آن امام بزرگوار، برای تحقق منویات الهی اسلام در سطح جهان، دعای فرج، استغاثه به حضرت حجت، به ویژه دعای عهد، همه بر امر ولایت‌مداری و جهاد در لواء ایشان دلالت دارند (ر.ک: محدث قمی، ۱۳۸۷، ص ۸۵۱-۸۵۶).

۱۱. امیدواری نسبت به تحقق وعده الهی در امامت صالحان و گسترش عدالت جهانی

آیین نجات بشریت و دکترین عدالت جهانی، زیر پرچم ولایت حضرت ولی عصر علیه السلام، از جمله باورهای اصیلی است که تحقق آن منوط به تربیت ولایی - جهادی است. هر اندازه در این راستا، بشر کوشا تر و جدی‌تر باشد، امید به تحقق چنین آرمانی بیشتر و قوی‌تر خواهد بود (ر.ک: قصص: ۶۵).

۱۲. سیر چهارگانه از خدا به سوی خدا و برای خدا

از همه برتر و مهم‌تر، باید به این شاخص مبتنی بر سیر چهارگانه بالا توجه کرد. نور این سیر، بر همه ابعاد زندگی و از جمله بر یازده بند بالا کاملاً پرتو افشانی می‌کند و به همه این امور، روح و روحانیت می‌بخشد. ما هر روز دست کم ده نوبت، خداوند منان را به ربّ العالمین یاد می‌کنیم، اما کمتر به مضامین این دو کلمه وحیانی توجه کرده‌ایم. کلمه نورانی ربّ به چهار مضمون یگانه - محور مربی، مدیر، مدبر، مالک تفسیر می‌گردد (مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۴، ص

۱۵). این شاخص سرچشمه ولایت‌مداری انسان با ایمان و فراهم آورنده زمینه انقلاب درونی و بیرونی در زندگی انسان است. این شأن مجاهدان ولایت‌مدار راستینی است که با همه وجود به خداوند ایمان می‌آورند و با تمام نیرو و تجهیزات در راه خداوند، تحت فرمان ولی امر در راستای تحقق آرمان‌های الهی پایداری می‌کنند.

ظرفیت‌های تربیت ولایی - جهادی

انسان‌ها متناسب با نوع تربیتی که فرامی‌گیرند، ظرفیت می‌پذیرند. تربیت ولایی - جهادی انسان، به اندازه آثار خود، ظرفیت‌های گوناگونی را در نهاد وی ایجاد می‌کند. هریک از این ظرفیت‌ها، چنانچه به خوبی مدیریت و هدایت شود، می‌تواند در جای خود منتهی به بروز آثار انقلابی و حماسی ماندگار و پرتیر در ساحت‌های گوناگون فردی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و سایر عرصه‌های زندگی گردد و حرکت‌ها و جنبش‌های نابی را بروز و سامان دهد. این حرکت‌های ناب، می‌توانند سرانجام زمینه‌ساز ظهور امام زمان عجله تعالی فرجه و برپایی دولت کریمه حق و استقرار و گسترش تمدن بزرگ اسلامی باشند. مهم این است که تربیت ولایی - جهادی، بنا به اقتضای ماهیت خود، باید در پناه رحمت و لطف بیکران ربوبی، با اشراف و مدیریت و تدبیر عالمان و مریبان ربانی صورت پذیرد تا منجر به نتیجه مطلوب و آرمانی خود شود. این امر به نوبه خود، از یک سو مستلزم تداوم انقلاب اسلامی در دو سطح کشوری و جهانی است و از سوی دیگر، موجب هم‌افزایی دو محرک اصلی یعنی استمرار تربیت ولایی - جهادی در پرتو تداوم انقلاب اسلامی خواهد بود. از این رو، باید ظرفیت‌های معنوی، اعتقادی، حقوقی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی تربیت ولایی - جهادی، همسو و هماهنگ با قدرت نرم انقلاب اسلامی و نقش و جایگاه این دو عنصر مهم، در فراهم‌سازی زمینه برای برپایی تمدن جهانی اسلام مورد بررسی قرار گیرند.

ظرفیت معنوی تربیت ولایی - جهادی

خط سیر تربیت ولایی - جهادی از منظر اسلام، به گونه‌ای است که به انسان ولایت‌مدار جهادگر توصیه می‌شود که بیش از همه نسبت به کسب مقام جهاد النفس؛ مقام مبارزه با هواهای نفسانی، به مثابه جهاد اکبر اهتمام ورزد (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۲). چنانچه انسان بر اکتساب این مقام و التزام به لوازم آن موفق گردید، می‌تواند در جایگاه جهاد کبیر (ر.ک: فرقان: ۵۲) دست رد به سینه طاغوت‌های زمانه زند و با کمال قدرت علیه دشمنان خدا به مثابه جهاد اصغر به مبارزه برخیزد (ر.ک: تحریم: ۹). آن دسته از مؤمنانی که به درک همه این مراحل از جهاد موفق گردند، شرط حق الجهاد در راه خدا را به جای آورده‌اند. اینان در مقام اداء حق الجهاد، ضمن چنگ زدن به ریسمان محکم الهی و برپایی نماز و پرداخت زکات و انجام سایر فرایض الهی، مورد توجه پیامبر عظیم الشان اسلام واقع می‌شوند و به نوبه خود گواه و الگوی سایرین قرار می‌گیرند (ر.ک: حج: ۷۸). در واقع، این مجاهدان حقیقی و راستین هستند که می‌توانند زمینه تحولات اساسی در ابعاد و زوایای وجودی افراد و جوامع را به وجود آورند و بستری مناسب برای تداوم انقلاب اسلامی و سرانجام ظهور تمدن نوین اسلامی در عرصه جهانی را فراهم سازند.

ظرفیت اعتقادی تربیت ولایی - جهادی

باورداشت نسبت به مقام ولایت و لزوم پیروی از پیامبر و اولی الامر مسلمین و اقدامات جهادی، برای تحقق منویات آن بزرگوران، همه از جمله اموری است که به تربیت ولایی - جهادی ظرفیت ویژه‌ای می‌بخشد که به پشتوانه آن، می‌توان به تداوم انقلاب اسلامی و تحقق تمدن جهانی اسلام امیدوار بود (ر.ک: مانده: ۵۵-۵۶). تمدن جهانی اسلام، مستلزم باور درست و حقیقی به اسلام ناب و درک اهمیت و نقش مبنایی و کاربردی آموزه‌های آن در ساماندهی امور فردی و اجتماعی در سطح جهانی می‌باشد.

ظرفیت حقوقی تربیت ولایی - جهادی

استیفای حقوق فردی و اجتماعی و دنیوی و اخروی افراد و جوامع بشری، نه تنها از جمله رسالت‌های خطیر و چشمگیر ولی امر مسلمین به شمار می‌رود، بلکه تربیت ولایی - جهادی، ایجاب می‌کند که ولایت‌مداران جهادگر نیز تحقق چنین امری را از جمله مهم‌ترین رسالت‌های الهی - انسانی خود بدانند و بر انجام آن کوشا باشند. حقوق مزبور، هنگامی استیفا خواهد شد که مردم، همه جا و به هر شیوه ممکن، برای اجرای قسط و عدالت قیام کنند و با هدایت و امامت شایستگان نماز و سایر فرایض را به پا دارند تا حقوق الهی استیفا شود و زکات و دیون شرعی و انسانی را پرداخت کنند تا حقوق انسان‌ها مراعات و تأمین گردد (حج: ۴۱). به حکم چنین رسالت الهی - انسانی است که در فرایند تربیت ولایی - جهادی، توجه به این رسالت عظمی، در نظر مریبان و متریبان هر دو، امری کلیدی و حساس محسوب می‌گردد. اگر نگوییم استیفای حقوق الهی و انسانی سرآمد همه رسالت‌هایی است که از تربیت ولایی - جهادی همسو با تداوم انقلاب اسلامی انتظار می‌رود و یا دست کم یکی از برجسته‌ترین مسئولیت‌هایی است که تربیت‌یافتگان به تربیت ولایی - جهادی باید بر عهده گیرند.

ظرفیت فرهنگی تربیت ولایی - جهادی

به نظر می‌رسد، از میان همه وجوهی که در مورد رابطه فرهنگ و تمدن بیان شده است، این وجه مناسب‌تر است که فرهنگ از جنس دستاوردهای معنوی مشتعل بر باورها، ارزش‌ها، افکار، اندیشه‌ها، آداب و رسوم است. در صورتی که تمدن از جنس دستاوردهای مادی و محسوس، شامل راهکارهای مشخص سلطه بر طبیعت و تسخیر آن در راستای بهینه‌سازی شرایط زندگی فردی و اجتماعی است (ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶). بدین ترتیب، تمدن اسلامی، بخصوص محصول رشد و شکوفایی و پیشرفت علم و ادب و فرهنگ ناب ولایی - جهادی و تداوم انقلاب اسلامی است که از متن منابع اسلامی، از جمله قرآن و روایات معصومان سرچشمه می‌گیرد. فرهنگ اسلامی، در واقع بیان همان باورها و ارزش‌های اصیل اسلامی است که به صورت هنجارهای مهم نظری و رفتاری ظهور و بروز می‌یابند و در روند تربیت ولایی - جهادی، به طور ویژه مورد توجه قرار می‌گیرند. در نتیجه، ظرفیت لازم را برای برپایی تمدن جهانی اسلام احراز می‌دارند.

ظرفیت اجتماعی تربیت ولایی - جهادی

نظام تربیتی اسلام، در عین حال که به امور فردی توجه ویژه‌ای دارد، هیچ‌گاه از توجه به امور اجتماعی غافل نمی‌ماند، بلکه در شرایطی حتی نسبت به برخی از امور و شئون اجتماعی همچون حکومت و حاکمیت سیاسی - مدنی، حساسیت بیشتری نشان می‌دهد. بنا به اظهارات علامه طباطبائی، اسلام از میان همه سنت‌ها به سنت مربوط به شئون مجتمع و قوانین اجتماعی بیشتر اهتمام می‌ورزد. از این رو، ساز و کار لازم و از جمله امر به معروف و نهی از منکر را برای تأمین این مقصود فراهم می‌آورد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۹۷). در فرایند تربیت ولایی - جهادی، به حسب موقعیت و نقش و شأن جامعه اسلامی، بر شئون اجتماعی به مراتب بیشتر از شئون فردی تأکید می‌شود. رسیدگی به امور اجتماعی و تأمین حقوق عمومی جامعه، از طریق تربیت ولایی - جهادی، به شرط اهتمام به حفظ لوازم و معیارهای آن، میسرتر خواهد بود. هنگامی که شرایط برای مراعات و تأمین حقوق مدنی و عمومی فراهم آید، جامعه به سلامت و آرامش دست کم نسبی دست خواهد یافت و با خیال آسوده و ترمیم وضعیت اجتماعی و مدنی خود، دامنه فکر و اندیشه خویش را از موقعیت موجود به موقعیت مطلوب و برتر ارتقاء خواهد بخشید. جامعه‌ای این چنین، در نتیجه به تدریج الگوی عملی بسیاری از جوامع بشری خواهد شد و اندیشه و ارزش‌هایش به صورت فرهنگ عمومی رواج خواهد یافت؛ فرهنگی که سرانجام عنصری از عناصر سامان دهنده تمدن خواهد شد.

ظرفیت سیاسی - بین‌المللی تربیت ولایی - جهادی

نظر به اینکه عنوان ولایی - جهادی در فرهنگ و ادبیات و نظام سیاسی مورد نظر اسلام، از جایگاه والا و خاصی برخوردار است، به ظرفیت سیاسی این دو واژه بیشتر توجه می‌شود تا به سایر ظرفیت‌ها. اصولاً حکومت اسلامی هنگامی توجیه‌پذیر و قابل اجراست که در آن جایگاه و مقام ولایت و ولی امر مسلمین، به ویژه با روحیه انقلابی و جهادی محرز و محفوظ باشد. این از اصول مسلم حکومت اسلامی است به گونه‌ای که قوام چنین حکومتی، به وجود و حضور ولی امر جامع شرایطی است که از جمله شرط قیام و جهاد در را خدا را به تمام معنا احراز کرده باشد. این قیام و مجاهدت، هنگامی که تحت اشراف و نظارت ولی امر مسلمین با تحفظ بر تمام شرایط به استکبار ستیزی و مبارزه با کفر و فساد بیانجامد، اجازه نخواهد داد که دولت مردان یا کسانی دیگر، به بهانه سامان بخشیدن به امور مسلمین دست به دامن طاغوت شوند. چنین مبارزاتی زمینه را برای تحقق منویات الهی و عدالت اجتماعی فراهم می‌آورد تا بتواند زمینه‌ساز تمدن نوین اسلامی باشد (نساء: ۶۰).

در هر صورت، تشکیل و برپایی تمدن نوین اسلامی، به نوبه خود، در بیانات مقام معظم رهبری، پنجمین حلقه از فرایندی است که از انقلاب اسلامی آغاز می‌شود. پس از آن، به تشکیل نظام اسلامی، آنگاه دولت اسلامی، سپس، ایجاد کشور اسلامی و سرانجام، برپایه استوار این مراحل چهارگانه، به ظهور امت و تمدن اسلامی می‌انجامد (ر.ک: حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۴) روشن است تجزیه و تحلیل فرایند مزبور، مجال دیگری می‌طلبد، با این وجود، اشاره به نقش ماندگار انقلاب اسلامی در «تغییر موازنه قدرت در عرصه جهانی» خالی از فایده نخواهد بود. انقلاب

اسلامی با برخورداری از قدرت نرم و شگرفی همچون ایدئولوژی فراعصری و فرانسوی و جهان‌شمول خود، برای رهبری ادعایی غرب بر جهان و جوامع بشری کاملاً بحران‌آفرین و چالش‌برانگیز بوده است. از این رو، غرب در برابر چنین قدرتی، می‌کوشد تا با بکارگیری همه امکانات و فعالیت‌های فکری، سیاسی، اقتصادی و در مواردی، از طریق اقدام به تحریم‌های فلج‌کننده و حتی جنگ‌افروزی‌های خانمان‌سوز، مانع از تغییر وضعیت خودساخته باشد، مبادا سایه سلطه غرب بر جهان کمرنگ و یا به طور کلی، محو و برچیده شود (فاضلی‌نیا، ۱۳۸۸ ص ۵۷۹-۵۸۰).

بررسی «جایگاه انقلاب اسلامی در سیورورت و تطور تاریخ» و یا تجزیه و تحلیل وضعیت آینده انقلاب اسلامی در چرخش و پیچ تاریخی جهان، از جمله مباحثی است که توجه نهادهای سیاسی را در سطوح مختلف ملی و بین‌المللی به خود جلب کرده است و سیاست‌پردازان غربی را به خصوص به تأملات ویژه واداشته است. به هر حال، انقلاب اسلامی ایران از جمله حرکت‌های زودگذر و ناپایداری نیست که با موجی بر فراز باشد و با موجی دیگر به فرود. انقلاب اسلامی بدین ترتیب، نه تنها به تاریخ نیبوسته است، بلکه تاریخ‌ساز گشته و در سیورورت‌ها و تطورات تاریخی جهان، آن چنان از نقش و جایگاه ممتازی برخوردار گردیده است که احدی را یارای انکار این موقعیت هرگز نیست (ر.ک: شیرمحمدی، ۱۳۸۸، ص ۳۲۴-۳۳۵).

جلوهای بارز ظرفیت‌های تربیت ولایی - جهادی

در اینجا لازم است به بخشی از جلوه‌های بارز و عینی برآمده از ظرفیت‌های شش‌گانه تربیت ولایی - جهادی، در سطوح داخلی و خارجی اشاره شود تا اهمیت نقش و جایگاه چنین تربیتی، در راستای تحقق تمدن جهانی روشن گردد. برای رعایت اختصار، این جلوه‌ها را می‌توان در چهار ناحیه به شرح زیر ارایه کرد:

۱. حفظ و ثبات استقلال کشور و ملت ایران

وقوع انقلاب اسلامی و در پی آن حفظ و ثبات استقلال جمهوری اسلامی ایران نتیجه تربیت ولایی - جهادی و زمینه‌ساز تحقق تمدن اسلامی است. استقلال در ابعاد سیاسی، نظامی، امنیتی، از جمله مهم‌ترین شاخص استقلال یک کشور به شمار می‌رود. در پرتو انقلاب اسلامی، به مدد تربیت ولایی - جهادی میهن و ملت ما از این شاخص مهم و حیاتی برخوردار گردید و از شر وابستگی به دول استعمارگر رهایی یافت. کشوری که از وابستگی و استعمارزدگی رهایی یابد، دارای اقتدار و اعتبار در سطح ملی و بین‌المللی خواهد شد. این اقتدار نیز ثمره‌ای بود که در سرزمین ایران از درخت انقلاب اسلامی به بار نشست. استقلال و اقتدار، دو عامل هستند که تمامیت ارضی کشور را تضمین می‌کنند. تمامیت ارضی نیز از برکات انقلاب اسلامی محسوب می‌گردد. به اقرار دوست و دشمن و به رغم همه ترفندهای استکبار جهانی برای نا امن کردن کشور و یا دست کم نا امن جلوه دادن فضای کشور (آل‌هاشم، ۱۳۹۵، مهر، sjc.ir)، امنیتی که هم اکنون به یمن انقلاب اسلامی بر فضای کشور حاکم است، در هیچ کشور دیگری وجود ندارد. کشوری که بتواند روی پای خود بایستد و آقای خودش باشد، در حقیقت از چنان اقتدار و ابهتی برخوردار خواهد شد که همه قدرت‌ها از شکستش درمانده بمانند.

انقلاب اسلامی، نه تنها کمترین رو در رویی با حیثیت ملی ما ایرانیان پیدا نکرد، بلکه بسیار بهتر و برجسته‌تر از دوران گذشته، نسبت به عظمت و حفظ کیان ملی ایران و ایرانیان اهتمام ویژه ورزید. هم عرق ملی را در وجود هر ایرانی با غیرت زنده و پاینده‌تر ساخت و هم فرصت هر گونه تعرض بیگانگان به ملیت و کیان ملی ایران را از آنان سلب کرد. از این رو، اجازه هیچ‌گونه تعرض و جسارت را به هیچ بیگانه‌ای نخواهد داد.

ایران اسلامی سروری، استقلال، اقتدار، امنیت، ابهت، عظمت و حریت خود را وامدار پابندی به هویت پابرجا و استوار انقلاب اسلامی و التزام به تربیت‌ولایی - جهادی است. هویت اسلامی، در واقع خون‌به‌های شهیدان راه خدا از صدر اسلام تا کنون است؛ میراث گرانبهایی که به هیچ وجه، قابل معاوضه با هیچ چیزی نیست. در راستای جامعیت و قابلیت دین اسلام، بیان اظهارات صاحب‌نظران غربی خالی از لطف و فایده نیست. برای نمونه، کلاوس کینک، وزیر اسبق امور خارجه آلمان، می‌نویسد:

«اسلام پاسخ‌های روشنی به مسائل مختلف داده و این دین از یک سیستم فکری عملی منسجم برخوردار است. اسلام نه تنها دینی است که مداوم قلمرو دامنه خود را توسعه می‌دهد، بلکه توانایی حضور اجتماعی این دین در جوامع بشری روبه افزایش است.» پرفسور برنارد لویسی، از دانشگاه برنستون آمریکا نیز در همایش اسلام در اروپای غربی بر این نکته تأکید ورزید که «اسلام تنها یک رشته اعتقادات فردی نیست، بلکه یک نظام با قوانین متنوع است» (حاجتی، ۱۳۸۲، ص ۴۱۸).

۲. ایجاد تحول در منطقه و جهان اسلام

انقلاب اسلامی ایران، به موازات نقش مهمی که در تأمین استقلال، اقتدار، امنیت، ابهت و جایگاه کشور در انظار جهانی ایجاد کرد، هم زمان بیداری اسلامی در میان جوامع اسلامی را به دنبال داشت و زمینه‌های عزت اسلامی و شکست ابهت صهیونیسم در منطقه و فروریختن هیمنه غرب استکباری را فراهم ساخت و همراه با بصیرت‌افزایی، روح خودباوری را در جوامع اسلامی تقویت کرد و عمق استراتژیک نظام جمهوری اسلامی را از مرزهای جغرافیایی تا سواحل دریای مدیترانه گسترش بخشید. همه این امور، به پشتوانه تربیت‌ولایی - جهادی مردم و مسئولان انقلابی تحقق یافته است.

۳. تربیت‌ولایی - جهادی و مقاوم‌سازی فضای سیاسی شرق در برابر غرب

جهان شرق، به ویژه قدرت‌های شرقی متأثر از پیروزی انقلاب اسلامی، به فرصت مناسبی برای بازسازی موقعیت سیاسی خود در سطح جهانی و در رویارویی با سیاست‌های استکباری - استعماری غرب دست یافتند. به علاوه، پیروزی انقلاب اسلامی معادلات جهانی را در تصاحب دو ابرقدرت غربی و شرقی به هم زد. هنگامی که هیمنه ابرقدرت شرقی در هم شکست، جهان شرق منتظر رویدادی بود که در اثر آن، هیمنه ابرقدرت غربی نیز در هم شکند. این بار، پیروزی انقلاب اسلامی نویدبخش فروپاشی روحیه ابرقدرتی در جهان شد و راه مبارزه با استکبار جهانی را پیش روی شرق اسلامی و غیراسلامی هموار ساخت و تا حد زیادی امنیت شرق در برابر غرب را تضمین کرد. این رویداد، به گونه‌ای اسباب تقویت موازنه منفی بین شرق و غرب را فراهم

ساخت و عامل بازدارنده‌ای در مقابل نفوذ پایدار غرب در شرق شد و ابهت از دست رفته شرق را به آن بازگرداند. این امر تا آنجا پیش رفت که امروزه غرب استکباری، در برابر خود وجود شرق قدرتمند را باور کرده است و به جای نبرد با شرق، خود را ملزم و مجبور به تعامل با شرق می‌داند.

۴. تربیت ولایی - جهادی و رویارویی با بلوک استعماری غرب

با پیروزی انقلاب اسلامی، امواج متضاد از انقلاب به سرعت فضای حاکم بر غرب را در بسیاری از عرصه‌ها و بیش از همه، در عرصه سیاست درنوردید. پیام انقلاب اسلامی به گوش سردمداران غرب رسید. آنان را متوجه حرکت سهمگینی ساخت که به تازگی از ایران آغاز شده بود و رفته رفته داشت جهان را به واکنش مثبت و منفی وامی‌داشت. این پیام، برخاسته از عمق اسلام ناب بود که انقلاب اسلامی زمینه آشنایی غرب را با آن فراهم می‌ساخت. پیام مزبور، هم‌زمان با بیدارسازی وجدان‌های خفته غرب، فرهنگ و اندیشه لیبرال - دموکراسی حاکم بر غرب را به جد به چالش کشید و با آوای رسا، آن را به عرصه هم‌آوردی فراخواند. سیاست‌مداران غربی از روی درماندگی، ترفندی جز مبارزه بی‌امان با انقلاب اسلامی برای جلوگیری از گسترش جهانی پیام اسلام ناب به کار نبستند. اما به رغم تلاش‌های بیهوده‌ای که غرب در مبارزه با انقلاب اسلامی متحمل شد، این انقلاب تا کنون نویدبخش وجدان‌های بیدار در شرق و غرب جهان بوده است. نمونه‌هایی از تأثیرگذاری انقلاب اسلامی را باید در جریان گرایش روزافزون غربیان به اسلام مشاهده کرد. همان‌گونه که دکتر جان ول (John Well) اظهار می‌دارد: «در سال‌های اخیر شمار زیادی از مردم آمریکا به اسلام گرویده‌اند...» (همو، ۱۳۸۲، ص ۴۰۲). در واقع، گرایش غربیان به اسلام، به ویژه گرایش به اسلام ناب آن هم طی سه دهه اخیر پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران حکایت از تأثیر شگرف انقلاب اسلامی بر این جریان دارد. همه این نقش‌ها، تأثیرگذاری‌ها و گرایش‌ها از خواص تربیت ولایی - جهادی و نشانی از گسترش پیام انقلاب اسلامی است.

در این میان، هرگز نباید داوری منصفانه برخی مستشرقان را در مورد اهمیت نقش اسلام در پیشرفت جهان از نظر دور داشت. پیش از این، مستشرقانی بوده و هستند که از روی حق و انصاف در مورد نقش چشمگیر اسلام و دانش و فرهنگ اسلامی، بر پیشرفت غرب تأکید ورزیده‌اند. برای نمونه، *گوستاولوبون*، با اشاره به نقش شگفت‌انگیز تمدن اسلامی در جهان غرب، اعراب مسلمان را عامل اصلی انتقال فرهنگ و تمدن اسلامی به غرب معرفی می‌کند. وی سپس، بر این نکته تأکید می‌ورزد که برخی اروپاییان نمی‌توانند بپذیرند که اعراب مسلمان، اسباب خروج غرب از حالت توحش و جهالت را فراهم آوردند. این گروه، به گمان خویش سلطه مسلمانان را ننگی بر دامن غرب دانسته، بر این باورند که اروپا به ناچار باید چنین ننگی را به سختی تحمل کند. در این میان، بیش از همه اخلاق و معارف علمی، ادبی و فلسفی جهان اسلام بود که غرب را تحت تأثیر قرار داد و دروازه‌هایی از علم و معرفت و انسانیت را به روی غرب گشود و ششصد سال تمام، سایه استادی خود را بر سر اروپاییان گستراند (ر.ک:

من مسلمانان را رقیبانی که به زور و سرزده وارد اروپا شدند نمی‌دانم، بلکه آنها را نمایندگان یک تمدن، با دستاوردهای بزرگ می‌دانم که به خاطر اعتبار و منزلتشان در بخش وسیعی از کره زمین مسلط شدند و منافعشان به سرزمین‌های مجاور نیز جریان یافت... هنگامی که انسان تمام جنبه‌های درگیری اسلام و مسیحیت در قرون وسطی را در نظر بگیرد، این روشن خواهد بود که تأثیر اسلام بر جامعه مسیحیت بیش از آن است که معمولاً شناسایی می‌شود. اسلام نه تنها در تولیدات مادی و اختراعات تکنولوژی اروپا شریک است و نه تنها اروپا را از نظر عقلانی در زمینه‌های علم و فلسفه برانگیخت، بلکه اروپا را واداشت تا تصویر جدیدی از خود به وجود آورد (وات، ۱۳۷۸، ص ۱۶ و ۱۴۳).

با توجه به موقعیت ممتاز و سرآمدی که اسلام در گذشته توانسته و در آینده نیز خواهد توانست در سطح جهانی ایجاد کند، لازم است با مدیریت درست و شایسته، نسبت به کشف و شناسایی راه‌های ترویج و گسترش مضامین و کارکردهای تربیت ولایی - جهادی و تبیین پیام انقلاب اسلامی برآمده از اسلام ناب اهتمام ورزید و با تأکید بر اموری همچون طراحی و برنامه ریزی دقیق و روزآمد در عرصه تعلیم و تربیت ولایی - جهادی، تبلیغات و اطلاع رسانی فراگیر و جهانی برای تربیت ولایی - جهادی، ایجاد فضای مناسب برای درک متقابل داعیان اسلام ناب و جامعه هدف از یکدیگر، به ارایه تفسیر برگزیده از اسلام ناب و اهداف تربیتی آن پرداخت و به پشتوانه تربیت ولایی - جهادی، زمینه ظهور تمدن اسلامی در سطح جهان فراهم ساخت. برای تحقق این هدف والا، لازم است متصدیان امور نسبت به خالص سازی انگیزه‌های تربیتی در راستای نیل به رضایت الهی و همسوسازی فعالیت‌های تربیتی در راستای تأمین منویات ربوبی همت گمارند و شخصیت‌ها و گروه‌های ذی نفوذ، برای هم‌اندیشی، هم‌افزایی، تفاهم و هم‌گرایی هر چه بهتر و بیشتر تلاش جدی به عمل آورند تا زمینه برای انقلاب فرهنگی و بصیرت‌افزایی فراهم آید و شرایط برای ارایه الگوهای برجسته عینی و واقعی از برابند تربیت ولایی - جهادی، در برابر الگوهای سکولار غربی میسر گردد. روشن است در هم‌آورد اسلام و غرب، دانشگاه‌ها و مراکز علمی و صنعتی در جوامع و کشورهای اسلامی نیز با فراگیری دانش‌های لازم و مفید و اولویت‌دار همراه با کسب فناوری‌ها و مهارت‌های مورد نیاز برای رشد و تعالی علمی و فناوری جهان اسلام، می‌توانند نقش چشمگیری در پایه‌ریزی تمدن اسلامی ایفا کنند.

بنابراین، چنانچه ظرفیت‌های تربیت ولایی - جهادی از جنبه ثبوتی و واقعی، آن چنان که هست، مورد بازبایی و بازشناسی دقیق قرار گیرد و از جنبه اثباتی، آن چنان که باید و شاید، به اجرا گذاشته شود، می‌توان به اهمیت و جایگاه این ظرفیت‌ها در روند زمینه‌سازی برای تمدن جهانی امیدوار بود. طبیعی است، وجود موانع و چالش‌ها هر چند درد سر آفرین و مشکل‌زاست، اما همواره راهکارهای مناسب و اثربخشی برای رفع آن موانع و برون رفت از آن، در دسترس و قابل اجرا می‌باشند.

آحاد و همه جوامع بشری، به تربیت شایسته مطابق شأن و منزلت انسانی، در پرتو بازشناسی راه صحیح و مستقیم از راه کج و انحرافی نیازمند هستند. با این وجود، آنان به تنهایی و صرفاً با تکیه بر قابلیت‌ها و توانمندی‌های خویش و بدون پشتوانه‌ای الهی، از درک و بازشناسی دقیق منظور فوق و تأمین بخش عظیمی از این نیاز ناتوانند.

اینجاست که لازم است به قابلیت‌ها و ظرفیت‌های دیگری، ماورای قابلیت‌ها و ظرفیت‌های انسانی پی برد. قدرت نرم اسلام از طریق رشد و گسترش تربیت ولایی - جهادی، ظرفیت این را دارد که بستر مناسبی برای ظهور یک انقلاب فرهنگی در سطح جهان فراهم آورد؛ انقلابی که در رویارویی با هجمه فرهنگی گسترده غرب، شرایط را برای کشف و شناسایی مسیرها و ابزار انتقال و ترویج فرهنگ و ارزش‌های جاودانه و جهانی اسلام ناب، در سراسر جهان مساعد می‌گرداند. در این صورت، نمایان اسلام ناب و تربیت یافتگان، به تربیت ولایی - جهادی به منظور انجام رسالت خطیر الهی خویش باید با مجهز شدن به وسائل و امکانات روزآمد، گستره جهان را تحت تأثیر تبلیغات و اطلاع رسانی به روز و کافی و همه جانبه قرار دهند؛ زیرا هیچ ابزاری کارآمدتر و مؤثرتر از فعالیت‌ها و اقدامات تبلیغاتی فکری و عملی مناسب نیست، بلکه به تعبیر امام خمینی علیه السلام «سلاح تبلیغات برنده‌تر از سلاح در میدان‌های جنگ است» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۱۱۳).

از این رو، تربیت ولایی - جهادی، نقطه آغازین و بنیابین و فرجامین انقلاب عظیم فرهنگی، برخاسته از متن اسلام ناب و قدرت نرم انقلاب اسلامی است که شرایط جهانی را برای ورود بشریت به عصر نوینی از تمدن با ساختار و محتوای اسلامی مهیا می‌گرداند؛ عصری که نوید فجر و پیروزی اسلام در سراسر جهان خواهد بود و با عنایت و مشیت و اراده الهی، به ظهور دولت کریمه امام زمان علیه السلام خواهد انجامید.

لوازم تجلی تمدن اسلامی در سطح جهان

از آنجا که تمدن جهانی اسلام از منظر وحی، فطرت و خرد ناب، محصول رشد، شکوفایی، پیشرفت و تعالی باورداشت‌ها، علم، ادب، فرهنگ و ارزش‌ها به طور فراگیر و در سطح جهانی است، نیازمند پشتوانه‌ای بسیار نیرومندی چون تربیت ولایی - جهادی است. بر این اساس، تربیت ولایی، به مثابه تربیتی که همراه با رحمانیت و لطف و نظارت ربوبی، تحت اشراف الهی ولی امر مسلمین و از طریق وی با مدیریت و تدبیر مریبان شایسته و خودساخته، انجام می‌پذیرد، دارای ویژگی‌هایی است که از میان آنها، می‌توان به جهاد در راه خداوند و تحقق آرمان‌های الهی اشاره کرد؛ جهادی که از مرحله جهاد النفس آغاز می‌شود و با ایجاد تحول اساسی در ابعاد گوناگون وجودی انسان، تا مرحله حق‌الجهاد پیش می‌رود.

از سوی دیگر، تمدن اسلامی از منظر مفهوم اصطلاحی و کاربردی، شامل آن دسته از پیشرفت‌های کمی و کیفی و فراگیر علمی است که از جنبه‌های گوناگون مادی و معنوی فراز دانش و اخلاق و معنویت جامعه به شمار می‌رود و مشتمل بر دستاوردهای گوناگون فنی و علمی بشر می‌باشد. تمدن در سنجش وحی، فطرت و خرد ناب، باید از پشتوانه غنی علمی و فرهنگی برخوردار بوده، همواره با حرکتی پیشرونده و نگاهی به جلو، و با کسب اعتبار لازم نشان از هوشمندی، شایستگی، توانمندی و خلاقیت جوامع هم‌گرای تمدن‌آفرین داشته باشد.

تمدن اسلامی، به وصفی که بیان گردید، دارای جلوه‌های ویژه‌ای چون مجتمع‌های شهری به هم پیوسته با روابط شهری و نظامنامه شهروندی مرتب و مناسب و پیشرو، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز شهروندان در راستای رفع نیاز

یکدیگر به یمن پاسداشت ارزش‌های والای الهی و انسانی در ارتباط با همدیگر و غنای علمی و فرهنگی می‌باشد. نتایج برآمده از این جلوه‌ها، که سند هوشمندی و شایستگی و توانمندی جوامع انسانی به شمار می‌روند، فضای مطلوبی برای همکاری و مشارکت در امور جاری عام‌المنفعه و اجتماعی، حرکت رو به جلو در تقابل با سیر قهقرایی، انجام امور به پشتوانه فکر و درایت و فناوری پیشرفته و پیشرفت‌های چشمگیر و فراگیر در نتیجه فعالیت‌های منسجم را سامان خواهد بخشید. چنین تمدنی، با اعمال تدابیر مدنی لازم، به موازات پیچیدگی نظم و انتظام اجتماعی و به خدمت گرفتن مهارت‌های ویژه در ساخت و به کارگیری تجهیزات و ابزار پیچیده و کاملاً فنی و حرفه‌ای، فرهنگ‌ساز و سعادت‌آفرین خواهد بود.

تمدن اسلامی، به مثابه تمدنی راستین، با ساز و کار خود در مبارزه با جهل و ظلم و فراهم‌سازی زمینه سعادت دو جهانی بشر، در سطح جهان شکل خواهد پذیرفت. «تمدن اسلامی»، در بیان مقام معظم رهبری «یعنی آن فضایی که انسان در آن فضا از لحاظ معنوی و از لحاظ مادی می‌تواند رشد کند و به غایات مطلوبی که خدای متعال او را برای آن غایات خلق کرده است برسد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲)، با این بیان، انسان در سایه تمدن اسلامی است که می‌تواند «زندگی خوبی داشته باشد، زندگی عزتمندی داشته باشد. انسان عزیز، انسان دارای قدرت، دارای اراده، دارای ابتکار، دارای سازندگی جهان طبیعت. تمدن اسلامی یعنی این. هدف نظام جمهوری اسلامی و آرمان نظام جمهوری اسلامی این است» (همان). از منظر رهبر انقلاب، برپایی تمدن نوین اسلامی، که از مهم‌ترین وظایف جهان اسلام برشمرده شده است، با آنچه قدرت‌ها در باره آن می‌اندیشند و به آن عمل می‌کنند، یک تفاوت اساسی دارد. بدین ترتیب، تمدن نوین اسلامی هرگز

به معنای تصرف سرزمین‌ها نیست؛ این به معنای تجاوز به حقوق ملت‌ها نیست؛ این به معنای تحمیل اخلاق و فرهنگ خود بر دیگر ملت‌ها نیست؛ این به معنای عرضه کردن هدیه الهی به ملت‌ها است، تا ملت‌ها با اختیار خود، با انتخاب خود، با تشخیص خود راه درست را انتخاب کنند. ... امروز نوبت ما است، امروز نوبت اسلام است. و تلک الایام نداولها بین الناس. امروز نوبت مسلمین است که با همت خود، تمدن نوین اسلامی را شالوده‌ریزی کنند. همچنان که اروپایی‌ها آن روز از دانش مسلمین استفاده کردند، از تجربه مسلمین استفاده کردند، از فلسفه مسلمین استفاده کردند، ما [هم] امروز از دانش جهان استفاده می‌کنیم، از ابزارهای موجود جهانی استفاده می‌کنیم برای برپا کردن تمدن اسلامی، منتها با روح اسلامی و با روح معنویت. این وظیفه امروز ما است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۴ ب).

نتیجه‌گیری

نیاز مبرم و جدی بشریت به تشخیص راه درست و مطمئن زندگی و حرکت در مسیر آن، برای تأمین آسایش و آرامش و سرانجام، دستیابی به سعادت جاویدان، از جمله عوامل مهمی هستند که در طول تاریخ همواره انسان‌ها را بر آن داشته است تا در صدد کشف راهکارها، ابزار و وسائل مناسب برای تأمین نیاز بالا برآیند. نیاز مزبور در سطح جهانی قابل پیگیری و بررسی است، از این‌رو، اختصاصی به ملت، آیین و جامعه و کشور خاصی ندارد. هم‌زمان

ناتوانی آحاد و جوامع از تأمین مصالح و خواسته‌های به حق خویش، به صورت مستقل و بدون پشتوانه‌ای از عالم غیب و ملکوت، انسان‌ها را بر آن می‌دارد تا از میان راهکارهای موجود به راهکاری بیاندیشند که بتواند نیازشان به کمال و سعادت مادی و معنوی را به طور کامل برآورده سازد.

در فرهنگ و تمدن حقیقی بشر، یعنی فرهنگ و تمدنی که از مبانی راسخ و اصول پایدار برخوردار است و سلسله باورها و ارزش‌های مورد قبول آن همه متین و تخلف‌ناپذیرند، با تکیه بر قدرت نرمی چون تربیت ولایی - جهادی، می‌توان نسبت به تأمین سعادت بشر در دنیا و آخرت امید بست. بر این اساس، فرهنگ و تمدن به مثابه تار و پود در هم تنیده یک جریان و در واقع دو روی یک سکه به حساب می‌آیند. به عبارت دیگر، این فرهنگ است که قابلیت تمدن‌سازی را داراست و این تمدن است که نشان از پیشرفته بودن و کمال یافتگی فرهنگ دارد.

ما هنوز آن چنان که باید و شاید، به اهمیت نقش تربیت ولایی - جهادی پی نبرده‌ایم. با این وجود، مواردی در تاریخ یافت می‌شود که مطالعه و یا حتی مشاهده آنها، ما را با صحنه‌های اثربخشی از تربیت ولایی - جهادی و نتایج برآمده از آن روبرو می‌سازد. پیروزی انقلاب اسلامی، در یکی از حساس‌ترین برهه‌های تاریخ، مروری بر هشت سال دفاع مقدس، مشاهده به روز احوال مدافعان حرم و بررسی انگیزه‌های شایسته رزمندگان و مجاهدان راه خدا، در دفاع از فرهنگ و ارزش‌های متعالی و مبارزه با فساد و تباهی و ظلم و بی‌عدالتی، نشان بارزی از کمیت و کیفیت نقش تربیت ولایی - جهادی و جایگاه آن در تحقق آرمان‌های الهی و سرانجام، زمینه‌سازی برای تمدن جهانی اسلام دارد.

از این رو، مجموعه باورها و ارزش‌های برگرفته از ناحیه تربیت ولایی - جهادی، با حفظ شرایط و اقتضائات به منزله خمیرمایه تمدن جهانی اسلام، در تأسیس چنین تمدنی سهم بسزایی دارند. بنابراین، تربیت ولایی - جهادی، که به عبارتی تربیت بر اساس باورها و ارزش‌های الهی - ولایی است، متربی را مستعد هرگونه مجاهدت و مقاومت در راستای تحقق آرمان‌های الهی و مراقبت و محافظت از آنها می‌سازد. بدین صورت، می‌تواند به ظهور و ثبات فرهنگ پیشرونده و فراگیری بیانجامد که زمینه‌ساز تمدن اسلامی باشد. رهنمودهای روشن‌گرانه رهبر معظم انقلاب، نه تنها بر تأسیس تمدن نوین جهانی توسط امت اسلامی تأکید می‌ورزند، بلکه فراتر از آن، وجوه تمایز تمدن‌سازی اسلامی را با تمدن‌سازی غربی آشکار می‌کنند. درک و احراز این جایگاه رفیع، برای امت اسلام در عصر، از راه تربیت ولایی - جهادی میسر خواهد بود.

منابع

- ابن بابویه، محمدبن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، تصحیح غفاری، علی اکبر، قم، جامعه مدرسین.
- آل‌هاشم، سیدمحمد علی، ۱۳۹۵، سخنرانی در جمع فرماندهان، کارکنان و سربازان مرکز آموزش شهداء وظیفه نیروی زمینی (آجا)، تهران، در: yjc.ir.
- حاجتی، میراحمدرضا، ۱۳۸۱، *عصر امام خمینی*، قم، بوستان کتاب.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۸۴، تهران، *خطبه اول نماز جمعه*، در: Khamenei.ir.
- _____، ۱۳۹۲، سخنرانی در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری، تهران، در: Khamenei.ir.
- _____، ۱۳۹۴الف، سخنرانی در دیدار رؤسای دانشگاه‌ها، پژوهشگاه‌ها، تهران، در: Khamenei.ir.
- _____، ۱۳۹۴ب، سخنرانی در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی، تهران، در: Khamenei.ir.
- _____، ۱۳۹۴ج، سخنرانی در دیدار اعضای مجمع نمایندگان طلاب و فضلای حوزه علمیه قم، تهران، در: Khamenei.ir.
- _____، ۱۳۹۴د، سخنرانی در اجتماع زائران و مجاوران حرم رضوی، مشهد، در: Khamenei.ir.
- _____، ۱۳۹۵الف، سخنرانی در اجتماع زائران و مجاوران حرم رضوی، مشهد، در: Khamenei.ir.
- _____، ۱۳۹۵ب، سخنرانی در دیدار خانواده‌های شهدای هفتم تیر و جمعی از خانواده‌های شهدای مدافع حرم، تهران، در: Khamenei.ir.
- _____، ۱۳۹۵ج، سخنرانی در دیدار انجمن جماعات مساجد استان تهران، تهران، در: Khamenei.ir.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۶۴، *صحیفه نور*، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- _____، ۱۳۷۸، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- رهنمایی، سید احمد، ۱۳۸۷، *حکومت جهانی واحد: رویارویی جهان‌بینی سکولار با جهان‌بینی توحیدی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۸، *درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۸، *گذری بر زوایای تمدن غرب (نشست علمی غرب‌شناسی)* در اسلام و غرب، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- شیر محمدی، محمد مهدی، ۱۳۸۸، *جایگاه انقلاب اسلامی در صبرورت و تطور تاریخ در تأملاتی در فلسفه انقلاب اسلامی و بازتاب‌های آن در جهان معاصر*، تهران، مرکز پژوهش و اسناد ریاست جمهوری، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی فتوح قم.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- طبرسی، علی بن حسن، ۱۳۸۵ ق، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، نجف اشرف، المكتبة الحیدریة.
- فاضلی‌نیا، نفیسه، ۱۳۸۸، *انقلاب اسلامی و تغییر موازنه قدرت در عرصه جهانی* در تأملاتی در فلسفه انقلاب اسلامی و بازتاب‌های آن در جهان معاصر، تهران، مرکز پژوهش و اسناد ریاست جمهوری، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی فتوح قم.
- قمی، شیخ عباس (محدث قمی)، ۱۳۸۷، *کلیات مفاتیح الجنان*، ترجمه الهی قمشه‌ای، قم، آیین دانش.
- کورانی علی، ۱۳۶۹، *عصر ظهور*، ترجمه حجت جلالی، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- لوبون گوستاو، ۱۳۴۷، *تمدن اسلام و عرب*، ترجمه سید هاشم حسینی، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، تصحیح جمعی از محققان، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۴ ق، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تصحیح رسولی محلاتی، هاشم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۱، *صهباى حضور: شرح دعای چهل و چهارم صحیفه سجادیه*، گرد آورنده اسدالله طوسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مصطفوی، حسن، ۱۴۰۲ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز کتاب لترجمه و النشر.

النعمانی، ابن ابی زینب محمدبن ابراهیم، ۱۳۹۷ق، *الغیبه*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق.

وات ویلیام مونت گمری، ۱۳۷۸، *تأثیر اسلام بر اروپای قرون وسطی*، ترجمه حسین عبدالحمیدی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی علیه السلام.

هادی، سهراب، ۱۳۷۵، *امام خمینی و جهان معاصر: سلسله گفت‌وگوهایی به مهمانان شرکت کننده در مراسم سالگرد رحلت امام*

خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

حزب کارگزاران؛ در اندیشه و عمل

قاسم روان‌بخش / دکتری مدرسی معارف رشته انقلاب اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع
دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۴/۰۷
gravanbakhsh@chmail.ir

چکیده

جریان‌های سیاسی در جمهوری اسلامی ایران را می‌توان در سه طیف اسلامی، سکولار و التقاطی طبقه‌بندی کرد. کارگزاران به مثابه جریانی که در دهه دوم انقلاب و متأثر از کانون‌های قدرت شکل گرفتند، در زمره گروه‌های التقاطی قرار می‌گیرد که بر اساس تفکر سکولاریستی شکل پذیرفته است. این جریان، اسلام را فاقد ساختار حکومت دانسته، معتقد است: باید ساختار حکومت را از لیبرالیسم، وام گرفت. اصول و مبانی فکری کارگزاران را می‌توان اقلی دانستن دین، نسبی‌گرایی، علم‌گرایی و تجربه‌گرایی، اصالت بخشیدن به مبارزه و ضدیت با تفکر اجتهادی برشمرد. این شاخص‌ها به روشنی بیانگر این است که این جریان، دارای افکار التقاطی در ساحت ارزش‌های سیاسی است. این نوشتار با رویکرد تحلیلی و انتقادی، به بحث از مشروعیت، ساختار، حقوق و وظایف حزب کارگزاران در اندیشه و عمل می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: حزب کارگزاران، التقاط، اندیشه التقاطی، ارزش سیاسی، مشروعیت.

تحولات سیاسی در کشورها و انحراف انقلاب‌ها از مسیر اصلی خود، عمدتاً معلول تغییر نگرش در مبانی فکری و اعتقادی انقلابیون است. به عبارت دیگر، شکست ایدئولوژیک یک نظام، مقدمه سقوط فزیکال آن است. شناسایی عواملی که موجب تغییر ایدئولوژیک می‌شوند، از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. از این‌رو، یکی از مهم‌ترین خطراتی که انقلاب اسلامی را تهدید می‌کند، التقاطی‌اندیشیدن است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۲۰۸). خطری که از آغاز انقلاب اسلامی، به صورت جریان‌های التقاطی مختلف ظهور یافته، افراد و گروه‌های زیادی را به کام خویش کشیده است. این جریان‌ها، که در سال‌های اخیر بروز بیشتری یافته است، گاه در معرفت و شناخت دچار مشکل شده (سروش، ۱۳۷۶، ص ۴۱۰؛ ملکیان، ۱۳۸۸، ص ۲۶۷ و ۳۹۰) و گاه، با نگاه تنگ‌نظرانه به دین، جامعیت اسلام را مورد خدشه قرار داده، گستره دین را اقلی دانسته (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳) و دچار نوعی التقاط فکری شده‌اند و گاه نیز از دریاچه نسبی‌گرایی به دین نگاه کرده، معتقد به نسبیت در معرفت دینی شده‌اند (سروش، ۱۳۷۸، ص ۲، ۴، ۸۰، ۹۱، ۳۰۸)؛ این دسته از التقاطیون، که در اصول و مبانی دچار التقاط شده‌اند، دین را در اصول، مبانی، اهداف و روش ناقص پنداشته، بر این باورند که باید اسلام را به وسیله مکاتب بشری ترمیم یا تکمیل کرد. ضدیت با روحانیت و تفکر اجتهادی (صدری، ۱۳۸۵، ص ۵۴) و اصل قرار گرفتن قدرت (جهان‌بین، ۱۳۸۰، ص ۵۸)، نیز به نحوی عاملی بوده است تا میان این گونه جریان‌های سیاسی و اسلام اصیل و ناب فاصله بیفتد. یکی از این جریان‌ها، که از التقاط اسلام و لیبرالیسم منتج شده حزب کارگزاران سازندگی است که از آغاز دهه هفتاد تا کنون، منشأ تحولات مهمی در عرصه‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی کشور بوده است. درباره این حزب، هرچند تاکنون پژوهش‌هایی صورت گرفته و حتی کتاب‌های مستقلی نیز به رشته تحریر در آمده است، ولی در اکثر این آثار، کمتر به جنبه التقاطی بودن آن توجه شده است. از این‌رو، این نوشتار تلاش دارد این جریان سیاسی را در ساحت ارزش‌های سیاسی، مورد بحث و بررسی قرار دهد؛ موضوعی که کمتر بدان توجه شده است.

۱. مفاهیم

التقاط

«التقاط» در لغت، از ماده لَقَطَ گرفته شده و به معنای «اخذ الشيء من الارض، برگرفتن چیزی از زمین می‌باشد. صاحب *لسان العرب* بر این باور است که التقاط آن است که بر چیزی به دون آنکه نیت و قصدی داشته باشید، یا به دنبال آن باشید، دست بیابید (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ذیل ماده لفظ) و جوهری در *صاحح*، بر قید «بالاتعب، بی زحمت نیز تأکید کرده، سپس در توضیح این اصطلاح آورده است: یعنی اینکه هر سخنی که از کسی صادر می‌شود، کسی آن را بشنود و آن را نشر دهد. نکته دیگری که جوهری، در معنای این واژه اخذ کرده، «جمع آوری از این نقطه و آن نقطه» (جوهری، ۱۹۹۰م) است. برخی اصحاب لغت نیز گفته‌اند: «التقاط آن است که نویسنده‌ای مطلبی را از این کتاب و آن کتاب برگیرد». سپس، به نکته جالبی اشاره کرده‌اند: «و قد غلب اللقیط علی المولود المنبؤد»؛ واژه لقیط غالباً بر

بچه سر راهی اطلاق می‌شود که صاحب آن معلوم نیست» (مقری، ۱۴۱۴ ه.ق، ذیل ماده لفظ) از مجموع معانی لغوی، به دست می‌آید که «التقاط» به شیئی یا اندیشه‌ای گفته می‌شود که بدون آنکه صاحب آن معلوم و مشخص باشد، بدون زحمت و به صورت اتفاقی، از هر جایی برداشته می‌شود.

التقاط در اصطلاح سیاسی، به افکار و اندیشه‌هایی گفته می‌شود که از کتاب‌های مختلف و مکاتب گوناگون برگرفته و بدون اینکه میان مبانی آنها انسجام و هماهنگی وجود داشته باشد، مکتب خاصی را تأسیس می‌کنند. به‌عنوان نمونه، میان مبانی مارکسیسم یا لیبرالیسم، با اسلام رابطه تضاد، بلکه بعضاً تناقض وجود دارد. ولی جریان التقاطی، سعی می‌کند با جمع کردن اسلام و مارکسیسم، یا اسلام و لیبرالیسم، مکتب فکری جدیدی ارائه کند. بنابراین، اندیشه‌ی التقاطی به اندیشه‌ای گفته می‌شود که همانند بچه سر راهی صاحب آن مشخص نیست و هر بخشی از آن، از یک فکر یا مکتبی گرفته شده است. هرچند آن بخش‌ها، با یکدیگر همخوانی نداشته باشند.

ارزش سیاسی

مفهوم «ارزش» و هم ریشه‌ها و ترکیبات آن، مانند ارزشگذاری و ارزشیابی در علوم اجتماعی و انسانی، مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، زیبایی‌شناسی، سیاست و حقوق نیز نقش محوری یافته است (ویلیام، ۱۳۷۳).

برخی نویسندگان بر این باورند که واژه «ارزش»، مشترک لفظی است و نمی‌توان عنصر مشترکی برای همه موارد کاربرد آن پیدا کرد. یکی از محققان غربی، با مطالعه حدود چهار هزار و پانصد اثر منتشر شده در این زمینه، در نهایت حدود ۱۴۰ تعریف متفاوت از واژه «ارزش» را بیان می‌کند (ون دث، و اسکار بروگ، ۱۳۷۸). ولی به نظر می‌رسد، بتوان عنصر مشترک و عامی برای کاربردهای مختلف آن یافت و از آن تعریف عامی ارائه کرد. به عبارت دیگر، واژه «ارزش»، مشترک معنوی است، نه لفظی. همه ارزش‌ها، اعم از اقتصادی، اخلاقی، هنری، اجتماعی و مانند آن، دارای عنصر مشترکی به نام «مطلوبیت» هستند که ارزش هر چیزی، از طریق مقدار مطلوبیت آن برای افراد، تعیین می‌گردد، یعنی ملاک ارزش، یا دست‌کم یکی از عناصر اصلی ارزش هر چیزی، مقدار مطلوبیت آن در مقایسه با چیز دیگری است. بنابراین، در تعریف ارزش دو عنصر اصلی را باید دخیل دانست: عنصر «سنجش» و «مطلوبیت» (مصباح، ۱۳۶۷، ص ۴۶-۴۵؛ هومو، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰-۱۵۱). بنابراین، مفهوم «ارزش» از سنخ مشترک معنوی است. از این رو، ارزش اخلاقی و اقتصادی با ارزش‌های دیگر در تباین نیستند، بلکه همه آنها در عنصر مطلوبیت و سنجش مشترک‌اند، و تفاوت و تمایز آنها صرفاً در قیود خاصی است که به هر کدام زده می‌شود. به‌عنوان نمونه، تفاوت ارزش اخلاقی و ارزش اقتصادی در این است که مطلوبیت اخلاقی، قیود و شرایط ویژه‌ای دارد. یک فعل اخلاقی، در صورتی به صفات ارزشی متصف می‌شود که اولاً، مطلوبیت آن، مطلوبیتی انسانی باشد، نه صرفاً برای ارضای غرائز حیوانی صورت گرفته باشد. ثانیاً، از روی اختیار انجام گیرد. و ثالثاً، آگاهانه و خردمندانه انتخاب شود. ارزش سیاسی نیز در دو عنصر مقایسه و مطلوبیت، با دیگر ارزش‌های اخلاقی، حقوقی و اقتصادی مشترک‌اند. ولی با قیودی از دیگر ارزش‌ها، متمایز می‌شوند. ارزش‌های سیاسی به ارزش‌هایی گفته می‌شود که برای تدبیر مدن و اداره

کشور، از مطلوبیت بیشتری برخوردار باشند. به‌عنوان نمونه، چه ساختاری برای اداره کشور مناسب‌تر است؟ و چه کسانی حق حاکمیت دارند؟ مردم در حکومت چه نقشی دارند؟ حکومت برای اداره جامعه چه وظائفی بر عهده دارد؟ و مردم چه حقوقی بر گردن دولت دارند؟

حزب کارگزاران سازندگی

این حزب، در اوایل دهه هفتاد، با پیوستن افرادی از دو جناح اصلی کشور شکل گرفت. در واقع، اعضای حزب کسانی بودند که ذیل جریان اسلامی، برخاسته از حرکت انقلاب اسلامی، اعم از به اصطلاح چپ و راست اسلامی فعالیت می‌کردند. این افراد، پس از جنگ تحمیلی و بروز ناکارآمدی ایده‌های اقتصادی چپ‌گرایانه و همچنین، فروپاشی نظام سوسیالیستی، در قالب مدیران تکنوکرات شکل گرفتند. «ابزار قدرت این طبقه جدید در طول ۸ سال دولت سازندگی، روز به روز پیچیده‌تر شد؛ آنان دریافتند که ناگزیر از ایجاد ساختاری برای انسجام بخشیدن به حضور خود هستند و تاسیس حزب کارگزاران سازندگی محصول این احساس نیاز بود» (قوچانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۸). از این رو، ابتدا به اسامی مختلفی همچون «راست مدرن»، «جناح میانه، گروه شش»، «فن سالاران»، تکنوکرات‌ها» مشهور شدند و در زمان تأسیس، به «خدمتگزاران سازندگی» و بعد از آن به «کارگزاران سازندگی» تغییر نام دادند (شمسی، ۱۳۹۰، ص ۲۶) و بعد از حدود ۴ سال فعالیت سیاسی تحت عنوان فوق در ۷۸/۵/۲۵ با عنوان رسمی «حزب کارگزاران سازندگی ایران» از وزارت کشور پروانه تأسیس گرفتند. از راهبردهای این حزب، خصوصی‌سازی اقتصادی پس از سال‌های جنگ بود که رشته پیوند دولت با طبقه سرمایه‌دار را تقویت کرد و خصلت طبقاتی نهفته دولت را آشکارتر ساخت و میان اجزاء مختلف طبقه مسلط اقتصادی، سازش و پیوند بیشتری پدید آورد (بشیریه، ۱۳۸۱، ص ۱۳۷-۱۳۶). بر این اساس، می‌توان «دوره سازندگی را دوره پراگماتیسمیون» نامید (جاریان، ۱۳۸۴، ص ۱۲۸). سیاست‌های تکنوکراتیک و پراگماتیک کارگزاران سازندگی، محصول همبستگی مستقیم دموکراتیزسیون و توسعه اقتصادی بود که معمولاً این دوره را با نام سیاست‌های تعدیل می‌شناسند. *ساموئل هانتینگتون* در این باره می‌گوید «هرچه توسعه اقتصادی از این جنس بیشتر رخ دهد، زمینه لیبرال دموکراسی مهیاتر است» (هانتینگتون، ۱۹۸۷، ص ۳۴). و در نتیجه، دین و ارزش‌های دینی، مانع رشد و پیشرفت کشور تلقی شده، در پارادوکس میان رشد و هویت، خواهان تعدیل شده» (سریع‌القول، ۱۳۸۴) و حذف اسلام حداکثری و بسنده شدن به اسلام حد اقلی را تنها راه رشد و توسعه کشور پیشنهاد می‌شود» (همان، ص ۱۲۴-۱۲۵). با این نگاه و در سایه سیاست «تعدیل اقتصادی»، استقرای خارجی و اعمال سیاست‌های صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی در سرمایه‌گذاری‌های داخل کشور، برخی نظریه‌پردازان، این حزب را «کلوپ قدرت» دانسته‌اند (جهانبین، ۱۳۸۰، ص ۵۸). کلوپ قدرت، که «درآمیختگی شریعت و سیاست» را برای اسلام و حکومت، زیانبخش می‌داند (سروش، ۱۳۷۴). در همین راستا سخنگوی حزب کارگزاران، رسماً حزب خود را «لیبرال دموکرات مسلمان» خواند (مرعشی، ۱۳۸۶) و پس از گذشت ۶ سال و در آغاز تشکیل دولت یازدهم، با تأکید مجدد بر آن، به راسخ‌تر شدن بر چنین اعتقادی تصریح می‌کند (همو، ۱۳۹۲) و از تهیه کردن مقدمات انتشار مبنای

فکری این حزب در باره نسبت «لیبرالیسم» و «اسلام» در قالب یک مانیفست خبر می‌دهد(همو، ۱۳۹۳). و دوره کارهای ایدئولوژیک و کارها و رفتارهای انقلابی را پایان یافته می‌داند؛ و بر این باور است که شرایط جهان برای پیاده کردن آن شعارها مناسب نیست(همو، ۱۳۹۲). به همین دلیل، در دولت یازدهم، عملاً شعارهای انقلابی رنگ باخته، شعارهای تعامل با جهان، رابطه با آمریکا، ضرورت صلح و آشتی، جای آنها گرفته است. در این مرحله، دادن شعار حیات به جای مرگ و دادن دست به شیطان، به ارزش‌های سیاست خارجی تبدیل شده است.

۲. حزب کارگزاران و التقاط در ساحت ارزش‌های سیاسی

پس از روشن شدن مفاهیم فوق، حزب کارگزاران را در ساحت ارزش‌های سیاسی(مشروعیت، ساختار حقوق و وظائف) مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم:

التقاط در ساحت مشروعیت

بر اساس اصول و مبانی فوق، از جمله علم‌گرایی و نسبیّت‌گرایی و اقلی دانستن دین، جریان التقاطی کارگزاران، اداره حکومت را امری عقلی دانسته، بر این باور است که حکومت ارتباطی با دین ندارد؛ زیرا از نظر آنها سیاست، اقتصاد و... علمی هستند که فرآیند آنها چنین است که صرفاً نباید مخالف دین باشند، نه اینکه انطباق آنها بر مفاد دین و آموزه‌های آن ضروری باشد. به همین دلیل و برای تحقق این هدف، معتقدند: اسلام دارای حکومت نیست و برای حکومت، نظام خاص سیاسی وجود ندارد، بلکه تنها این افراد متدین هستند که می‌توانند در سیاست دخالت نمایند(شمسی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵). دخالت متدینان در سیاست نیز به معنای مشروعیت بخشی دین به حکومت نیست، بلکه به معنای حکومت مؤمنانی است که مردم آنها را انتخاب می‌کنند.

۱. مشروعیت حاکم

کارگزاران در مسئله مشروعیت، دچار نوعی تعارض فکری است؛ از یک سو، بر این باور است در حوزه سیاست، مشروعیت ارزش‌ها و آموزه‌های دینی حرف اول را می‌زند، اما در حوزه مدیریت و اداره امور، تکنوکراسی و فن‌سالاری مشروعیت دارد(همان، ص ۳۸). و از سوی دیگر، ادعای مسلمانی بودن و تبعیت از امام و ولایت فقیه دارند و از سوی دیگر با پذیرش لیبرالیسم به‌عنوان یک مکتب پیشرو، دموکراسی غربی و رای مردم را مبانی مشروعیت معرفی می‌کنند. و در جای دیگر، در بیانیه‌های اولیه پس از تشکیل، ولایت فقیه را روح و هویت انقلاب اسلامی می‌داند که قانون اساسی بر آن متکی است(بیانیه کارگزاران، ۱۳۷۴). ولی در مرامنامه خود(ماده ۱) که جای تبیین مبانی اعتقادی و سیاسی است از ولایت فقیه و لزوم تبعیت از آن اثری دیده نمی‌شود. شاید سرّ این دوگانگی در این نکته نهفته باشد که این گروه، هرچند در فضای رسمی کشور به خاطر برخی ملاحظات، از جمله جایگاه والای ولی فقیه در میان مردم از ولایت فقیه و لزوم تبعیت از آن نام می‌برد ولی اعتقادی به جایگاه الهی او و منصوب بودنش از سوی خداوند و امام معصوم علیه السلام ندارند؛ گذر زمان و ایجاد فضای فرهنگی خاص در کشور

موجب شد که مکنونات قلبی آنها آشکار شود و سخنگوی کارگزاران بر نفی مشروعیت الهی ولایت فقیه تصریح کرده، به روشنی بگوید:

ما معتقدیم که ولایت فقیه منتخب مردم است... نظام جمهوری که مبنای حرکتش حاکمیت اکثریت است را قبول داریم. در چارچوب همین نظام هم ولایت فقیه را منتخب مردم می‌دانیم که منتخب خبرگان است و چیزی بیشتر از این را قبول نداریم (مرعشی، ۱۳۸۶).

آنها بر این باورند در جامعه مطلوب و مورد نظر کارگزاران، حزب باید قابلیت تغییر بالاترین سطح مدیریت کشور، یعنی رهبری را داشته باشد (همان). برخی ایدئولوگ‌های حزب، با طعن به کسانی که ولی فقیه را منصوب خداوند می‌دانند می‌گویند:

برخی معتقدند ولی فقیه منصوب خداوند است و معتقدند تشخیص مردم در مقابل تشخیص خداوند معتبر نیست و یا از اعتبار کمتری برخوردار است. یا به این دلیل که ولی فقیه یک رأی را تنفیذ و تأکید می‌کند، آن رأی معتبر می‌شود. قانون اساسی نیز به این دلیل معتبر است که ولی فقیه آن را تأیید کرده است. ولی ما این‌ها را قبول نداریم (مرعشی و کرباسچی، ۱۳۷۹، ص ۹۸).

به همین دلیل، آنها ولایت فقیه را منبعث از قانون اساسی می‌دانند و می‌گویند: «مشروعیت ولایت فقیه از قانون اساسی است و نه قانون اساسی مشروعیتش از ولایت فقیه» (مرعشی، ۱۳۸۶). در همین راستا، اختیارات ولایت فقیه در چارچوب قانون اساسی دانسته، با زیر سوال بردن اندیشه ولایت مطلقه، اظهار می‌دارند:

این لفظی که در قانون اساسی وارد شده و امروز در قانون اساسی ولایت مطلقه است... ما معتقدیم که همه اختیارات ولی فقیه در قانون اساسی تبیین شده و مشخص است و به نظر ما فوق قانون اساسی نیست (مرعشی و کرباسچی، ۱۳۷۹، ص ۹۸).

بنابراین، اگر از زاویه گرایش لیبرال دموکرات حزب، به موضوع نگریسته شود، به طور حتم ولایت فقیه به معنایی که امام خمینی علیه السلام تبیین و تشریح نمود، در دیدگاه کارگزاران جایی ندارد، ولایت فقیه، مشروعیت بخش نظام نخواهد بود، بلکه رویکرد حزب کارگزاران به ولایت فقیه، تنها جنبه التزام قانونی دارد. آنچه برای این حزب مهم است، پیامدهای عملی ولایت فقیه در بحث اقتدار و کارایی حکومت می‌باشد و جنبه‌های تئوریک و نظری از اهمیت کمتری برخوردار است. در همین راستا، سخنگوی حزب آنچه را معتقدین به ولایت فقیه، درباره نظام ولایتی در زمان غیبت مدعی هستند، در حد یک بازی سیاسی تنزل داده، آن را از سنخ بحث‌هایی می‌داند که مذهبی‌ها ترویج داده‌اند و قداست بخشی به ولایت فقیه را غلط می‌داند (مرعشی، ۱۳۸۶). البته این نکته، نه تنها با آنچه در بیانیه سوم حزب آمده که حفاظت از ولایت فقیه را در چارچوب «تلاش بی وقفه در ساختن و آباد کردن ایران» دانسته است، تعارضی ندارد، بلکه منطبق بر مبانی فکری این جریان سیاسی است که مهم‌ترین آنها تأکید بر توسعه اقتصادی و تکنوکراسی یا فن سالاری است (مظفری، ۱۳۸۹، ص ۱۴۲).

۲. مشروعیت قانون

بر اساس همان مبانی، از جمله الهی نبودن مشروعیت حکومت و حاکم، این جریان التقاطی، قانونی را معتبر می‌داند که مورد قبول مجلس و پارلمان منتخب مردم باشد و تأیید شورای نگهبان نیز به لحاظ این است که این حق، در

قانون اساسی مورد تأیید مردم، به شورای نگهبان واگذار شده است. نه آنکه چون شورای نگهبان منصوب ولی فقیه است و مشروعیتش را با واسطه از خداوند کسب می‌کند. کارگزاران از لحاظ نظری، مشروعیت و حقانیت را به رأی مردم می‌داند. به همین دلیل، اعتبار قوانین مصوب مجلس را نیز به رأی مردم می‌داند.

۳. جایگاه مردم در نگاه کارگزاران

هرچند حزب کارگزاران، از لحاظ نظری، مشروعیت حکومت و قانون را به رأی مردم می‌داند، ولی از لحاظ عملی، مردمی محترم و مشروعیت بخش هستند که بنا به میل کارگزاران رأی بدهند و گرنه، چنان چه در انتخاباتی رأیشان بر خلاف نظر حزب کارگزاران باشد، آن رأی را مشروعیت بخش نمی‌دانند. به‌عنوان نمونه، در انتخابات ریاست جمهوری پنجم تا هشتم که آقایان هاشمی رفسنجانی و خاتمی انتخاب شدند، انتخابات را انتخاباتی سالم و مردم را انسان‌های باهوش و ذکاوت معرفی می‌کردند. ولی در انتخابات ۸۴ و ۸۸ که مردم به رقیب آقای هاشمی یا فردی که مورد تأیید ایشان نبود، رأی دادند، انتخاباتی مخدوش و تشریفاتی نام گرفت و نظام اسلامی به تقلب در انتخابات و دستکاری در آرای مردم متهم گردید. در انتخابات ۸۴، آقای هاشمی، به جای پیام تبریک به منتخب ملت، با صدور بیانیه‌ای خطاب به ملت ایران، از مخدوش بودن انتخابات سخن گفت و با گلایه از عدم رسیدگی به خواسته خود، به خدا پناه برد (در بخشی از این بیانیه که خطاب به ملت ایران صادر شده، آمده است: «بنا ندارم که در مورد انتخابات، شکایت به داورانی که نشان دادند نمی‌خواهند یا نمی‌توانند کاری بکنند ببرم و شکایت خود را فقط همانند مورد قبل در دادگاه عدل الهی مطرح می‌کنم...»). در انتخابات ۸۸، که نامزد مورد تأیید وی یعنی میرحسین موسوی شکست خورد، با صدور بیانیه‌ای از آتش فشان سینه‌های مردم سخن گفت و کلید فتنه‌ای بزرگ در کشور زده شد که به بحرانی بزرگ برای انقلاب اسلامی تبدیل گردید. در انتخابات ۹۲، که فرد مورد نظرش به ریاست جمهوری راه یافت، باز از شور و شعور مردم سخن به میان آورد.

التقاط در ساحت ساختار

حزب کارگزاران در زمینه ساختار، ساختاری برای حکومت ارائه نمی‌کند، بلکه می‌گوید: «تکنوکرات‌ها مشکل ساختاری با کسی ندارند، تکنوکرات‌ها با هر حاکم و حاکمیتی می‌توانند بسازند» (مرعشی، ۱۳۸۶) در عین حال، ساختار سیاسی دموکراتیک را بر دیگر ساختارها ترجیح داده، می‌گویند:

دموکراسی در حال حاضر، به‌عنوان شیوه‌ای برای به‌منصه عمل رسیدن انتخاب مردم، از طریق صندوق‌های رأی، بهتر از حاکمیت طبقه خواص است؛ خواصی که فرقی ندارد علما باشند، یا سیاستمداران، فن سالاران و یا حتی دیکتاتورها باشند. مهم تعیین جهت قدرت از سوی مردم است (همان).

در عین حال، در چارچوب دموکراسی، مشی لیبرالیستی را بر سوسیالیستی ترجیح داده، بر این باور است آنگاه که دموکراسی به‌عنوان آخرین دستاورد سیاسی بشر برای مدیریت جوامع، راه حل مناسبی است. باید دید که در قالب این دموکراسی، چگونه باید کشور را مدیریت کرد؛ یعنی جهت‌گیری کشور مرحله بعدی است. سوسیالیسم و

لیبرالیسم دو نوع تفکری هستند که تمامی سیستم‌های دموکرات برای مدیریت جامعه خود از آن بهره می‌برند (همان). نکته‌ای که سخنگوی حزب، یک دهه پس از تأسیس، در تشریح خط و مشی کارگزاران با صراحت بیشتری بر آن تأکید می‌کند: «گرایش حزب کارگزاران سازندگی برای مدیریت کشور، گرایشی لیبرالیستی است.» (همان) در همین راستا مغز متفکر جریان کارگزاران، حسین بشیریه، دوره ریاست جمهوری آقای هاشمی و دولت کارگزاران، یعنی دهه ۷۰ متمایل به گذار از دموکراسی صوری به شبه دموکراسی دانسته می‌نویسد:

«مجموعه نیروهایی که اصلاح طلب را تشکیل می‌دهند نظام را به سوی نوعی شبه دموکراسی در چارچوب کلی نظام سیاسی پیش می‌برند، هر چند باید گفت که خواسته‌های بخش‌هایی از نیروهای مذکور از حد شبه دموکراسی بسی فراتر می‌رود» (بشیریه، ۱۳۸۱، ص ۵۴-۵۵).

وی امیدوار بود که در پایان دولت هشتم، تغییر اساسی در نظام سیاسی کشور اتفاق بیفتد و حکومتی دموکراتیک، به معنای غربی آن بر کشور حاکم گردد. نکته‌ای که آغاز آن، در دوره اول ریاست آقای هاشمی به‌عنوان دموکراتیزاسیون، در مرکز مطالعات استراتژیک کلید خورد (حجاریان، ۱۳۸۳). و در پایان دوره آقای خاتمی، و در آستانه انتخابات ۸۴ آقای هاشمی در بیانیه ۸ ماده‌ای، نوید آن را داد و از آن به «تحقق دموکراسی سیاسی» نام برد (هاشمی، ۱۳۸۴). بشیریه در نهایت، پیش‌بینی کرده است که با روند جهانی شدن دنیای مدرن، تمامی ایدئولوژی‌ها از جمله مذهب، از بین خواهند رفت و جهانی یک‌دست، بر اساس ارزش‌های لیبرالی، همچون فردگرایی، به وجود خواهد آمد (بشیریه، ۱۳۸۳).

بنابر این، ساختار مورد نظر کارگزاران، ساختاری لیبرالیستی است که با روشی دموکراتیک برای تحقق جامعه مدنی تلاش می‌کند. این حزب، جامعه مدنی را جامعه‌ای می‌داند که بر اساس قانون و مطابق خواست مردم اداره می‌گردد و روابط افراد و اعضای آن با یکدیگر، بر مبنای اصول و ضوابط قانونی تنظیم شده است (آرمین و رزاقی، ۱۳۷۸ ص ۲۸۸). جامعه مدنی، قانون‌گرایی و توسعه سیاسی، سه شعار تفکیک‌ناپذیر از یکدیگرند و توسعه همه جانبه در جامعه، فقط از این طریق میسر است (همان، ص ۱۸۹-۱۹۱). این جامعه توسعه یافته، مقدماتی دارد که عبارتند از: حضور قانونمند مردم در اداره کشور، حق اظهار نظر و پیشنهاد که ابزار آن، نهادهای سیاسی مانند احزاب و گروه‌ها هستند (همان، ص ۲۸۸ و ۲۸۹). بنابر این، بهترین ساختار نظام سیاسی از نظر جریان کارگزاران، ساختاری است که دارای ویژگی‌های ذیل باشد:

- اتکای ساختار سیاسی بر اقشار نوگرا؛
- تمایل ساختار سیاسی به نوسازی سیاسی و تجدید بنای جامعه؛
- نهادینه شدن مرز بین سیاست و علم و پذیرش بدون شرط مشروعیت علم در امور علمی؛
- نهادینه شدن مرز بین ارزش‌ها و امور اداری جامعه همراه با پذیرش بدون شرط مشروعیت ارزش‌ها در حوزه سیاست و پذیرش مشروعیت موازین فنی در اداره امور؛
- اتکای ساختار سیاسی بر عدم تمرکز در تصمیم‌گیری و اجرا؛
- اتکای ساختار سیاسی بر آرای عمومی؛

– وجود احزاب متعدد و متنوع سیاسی و تشویق و حمایت آنها؛

– جداسازی کامل سازمان‌های اطلاعاتی از امور اجرایی؛

– مردم‌سالار بودن ساختار سیاسی و مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خویش (هراتی، ۱۳۷۸، ص ۳۸). به عبارت دیگر، ساختار مورد پسند کارگزاران، همان نظام لیبرال دموکراسی است که با چاشنی مذهب مطرح می‌شود.

التقاط در ساحت حقوق و وظایف

روشن است که هر دولتی با هر گرایش سیاسی و فکری، دارای اصول و مبانی خاصی است که بر طبق آنها، حقوق و وظایفی برای او تعیین می‌گردد. جریان التقاطی اسلام و لیبرالیسم، به دلیل پابندی به اصول و مبانی خاصی، که بیان شد، از جمله اعتقاد به اسلام حداقلی و عدم جامعیت و علم زدگی و نسبی گرایی، در این عرصه نیز دچار نوعی التقاط شده، و به زعم خود، در صدد جبران ضعف‌ها و کاستی‌های اسلام در ساحت ارزش‌های سیاسی بر آمده است.

وظائف حکومت نسبت به خداوند

از نظر حزب کارگزاران، حکومت وظیفه‌ای در برابر خداوند ندارد؛ زیرا معتقد به نوعی سکولاریسم است و قایل به نظام سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برای اسلام نیست (مرعی، ۱۳۸۶). از نظر آنها، اسلام یک دین فردی است که تنها رابطه فردی انسان را با خدا تنظیم می‌کند و بس، بنابراین، نسبت به تحقق اسلام و ارزش‌های والای آن در جامعه و اجرای احکام و قوانین مترقی آن، هیچ تکلیفی متوجه حکومت نمی‌دانند. به همین دلیل، معتقدند: اصولاً حکومت نباید به اعتقادات مردم کاری داشته باشد؛ زیرا اعتقادات و باورهای دینی به دولت و حاکمیت مربوط نمی‌شود (همان). اجرای شریعت نیز در حوزه وظیفه حکومت نیست. در نتیجه، دولت نسبت به بهشت و یا جهنم مردم تکلیفی ندارد. از این بالاتر، اصلاً کاری به خدا ندارند (همان)، مرعی در پاسخ به این پرسش که حزب لیبرال دموکرات کارگزاران، یک حزب خدایی هست یا نه؟ اظهار داشت: ما اصلاً کاری با خدا نداریم). بنابراین، نه تنها دولت و حاکمیت مسئول هدایت مردم نیست (همان). بلکه هیچ وظیفه‌ای نسبت به اجرای حدود الهی و نظام قضایی نیز در جامعه ندارند.

۲. وظایف حکومت نسبت به مردم

از دیدگاه کارگزاران، تأمین آزادی‌های عمومی از وظایف دولت به شمار می‌رود، اما در تبیین آزادی، این جریان دچار التقاط شده، مدعی تبعیت از لیبرالیسم است. لیبرالیسم یا «مکتب اصالت آزادی»، از اصول اندیشه غرب و نظام سرمایه‌داری است. لیبرالیسم در فرهنگ سرمایه‌داری غرب، در ارتباط با «اومانیزم» معنا می‌یابد؛ یعنی انسان محور آفرینش، مبدأ و فرجام آن است. در نتیجه، برای حفظ این محوریت، «آزادی فردی» ضروری‌ترین رکن به شمار رود. در بینش لیبرالیستی، انسان باید فارغ از همه قید و بندهای اجتماعی، طبیعی و دینی زندگی کند. هیچ نیروی، ماورائی، نمی‌تواند آزادی او را سلب نماید. تنها حدّ و مرز آن در اجتماع، آزادی انسان‌های دیگر است و سیستم دموکراسی متضمن این آزادی است. زمانی که لیبرالیسم صفت حکومت قرار می‌گیرد، چون انسان محور است، عقل

و اندیشه، آزادی و اراده، گزینه‌ها، امیال انسان و... اصالت می‌یابد. به دلیل جهت، با دین و مذهب، که عبودیت خداوند را محور همه چیز قرار داده است، مخالفت می‌شود.

اصالت دادن به آزادی انسان بدین معنی است که انسان‌ها در زمینه‌های جنسی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و... رها هستند. و همه چیز بر مدار آزمندی روزافزون بشر شکل می‌گیرد. کاپیتالیسم و سرمایه‌داری نیز نتیجه همین میدان تمایلات و آزمندی‌های بشر غربی است. بنای آزادی غرب بر اومانیسیم (انسان‌خدایی)، دقیقاً در مقابل عبودیت قرار گرفته است، در حالی که اسلام به‌عنوان مکتبی رهایی‌بخش، دل‌مشغولی اصلی احزاب و جریان‌اتی است که ذیل جریان اسلامی شکل گرفته‌اند و در این مسیر حرکت می‌کنند.

بر این اساس، حزب کارگزاران هرچند معتقد به اصالت لیبرالیسم بوده و در عین حال، به آن قید اسلام زده‌اند؛ ولی به هر حال، مردم را در زندگی فردی‌شان دارای حق انتخاب‌هایی می‌دانند که باید به آن احترام گذاشت (مرعشی، ۱۳۸۶). آنها گاهی بر این نکته تأکید می‌کنند که در روش‌ها، لیبرالی هستند ولی به این نکته توجه دارند که پذیرش روش لیبرالی، مستلزم پذیرش برخی مبانی و ملزومات فرهنگی نیز هست (شمسی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۱)؛ زیرا لیبرالیسم یعنی اینکه آزادی همه حقوق و خواسته‌های فردی و اجتماعی در جامعه را به فرد بدهیم و هرگز آزادی‌های انسان را از او سلب نکنیم و او را به هیچ چیز مقید نسازیم. لیبرالیسم شکل حکومت نیست، صفت حکومت است (دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸، ص ۴۲ و ۳۴).

البته روشن است که دموکراسی در غرب، یک شعار زیباست، ولی در عمل ابزاری برای به بندکشاندن انسان‌های آزاده در جهان بوده و هست (همان). لیبرالیسم کارگزارانی نیز زاینده اقتصاد سرمایه‌داری با تعلق خاطر دینی است. کارگزاران عملگرا، بنای خود را بر این فرض نهاده‌اند که اسلام نظام اقتصادی ندارد و ناچار از بین دو نظام اقتصادی موجود، نوع سرمایه‌داری آن را باید پذیرفت و در فرایند پیاده کردن آن نیز تا حدودی لوازم و مقتضیات آن را در بعد فرهنگی و سیاسی پذیرفته‌اند. اما این پذیرش با قید تعلق خاطر اسلامی آنان بوده است. بر همین اساس، وزیر فرهنگ دولت کارگزاران، که بعداً به ریاست جمهوری رسید، تصریح می‌کند: «چنان چه دین هم در برابر آزادی قرار بگیرد، این دین است که باید محدود شود، نه آزادی» (خاتمی، ۱۳۷۷).

تأمین عدالت اجتماعی، دومین وظیفه حکومت در مواجهه با مردم است. حزب کارگزاران، معتقد است: عدالت اجتماعی در پرتو سازندگی و توسعه و آبادانی کشور قابل دسترسی است و از این راه می‌توان ریشه فقر و محرومیت را از سراسر میهن اسلامی برافکنند. (بیانیه کارگزاران، ۱۳۷۴). از نظر آنها، باید توسعه منهای عدالت به‌عنوان خط مشی حکومت اتخاذ شود. البته از نظر آنها چنین توسعه‌ای، حتماً به عدالت اجتماعی منتهی خواهد شد. از این دیدگاه، توسعه، دروازه خروج از جامعه سنتی و فرهنگ‌ها و ارزش‌های این نوع جوامع است. به عبارت دیگر، توسعه، یعنی، فرآیند انتقال از دنیای کهنه، به دنیای نو یا گذار از سنت به مدرنیته. از دیدگاه این حزب، «توسعه» عبارت است از: تحولات بنیادین که جامعه را به شدت متحول می‌سازد و آن را از زندگی در یک دوران تاریخی، به زندگی در دورانی دیگر از تاریخ می‌رساند (هراتی، ۱۳۷۸، ص ۹ و ۳۵). محور این توسعه، رشد و توسعه اقتصادی خواهد بود که

مبتنی بر بازار آزاد، برخاسته از الگوی شبه سرمایه‌داری می‌باشد که معتقد است: تنها در سایه رشد و توسعه اقتصادی، امکان تحقق «استقلال» و «عدالت» در دراز مدت وجود دارد (قاضیان، ۱۳۷۱، ش ۶۴ و ۶۳). در این فرآیند توسعه، «لیبرالیسم» یک اصل و یا ایدئولوژی در نظام سرمایه‌داری محسوب می‌گردد. سرمایه‌داری لیبرال «برای توسعه خود «طبقه بورژوازی» (طبقه متوسط سکولار) را پدید می‌آورد و در فرآیند «توسعه اقتصادی» بورژوازی انسجام می‌یابد. به تدریج «قدرت مستقلی» در برابر «دولت» شکل می‌گیرد. (زکریا، ۱۳۸۴، ص ۴۸-۵۱) قدرت مستقلی که پراگماتیست‌ها، آن را «جامعه مدنی لیبرال» می‌نامند (همان) این قدرت نوظهور یا «بورژوازی نواخته»، «خواست ثروت را به خواست قدرت» تبدیل می‌کند. (چوچانی، ۱۳۸۷، ص ۱۱) یا به روایت فرید زکریا «خواست‌های خود را باچانه زنی به دولت تحمیل می‌کند» بر اساس همین راهبرد، حزب کارگزاران «زنده باد سرمایه داری» را رسماً به‌عنوان شعار خود برگزید (همان) و از دل این حزب سیاسی و دولت ساخته، صدها سرمایه‌دار نوکیسه به وجود آمد و طبقات متوسط و محروم جامعه به محرومیت بیشتر کشانده شدند. فاصله فقر و غنا در کشور به حدی رسید که موجب تنش‌ها و آشوب‌های خیابانی در برخی شهرهای بزرگ مانند مشهد، قزوین و اسلام شهر گردید. از این‌رو، سیاست‌های اقتصادی لیبرالیستی به‌ویژه سیاست‌های پولی و بانکی و ارزی دولت از سوی دلسوزان نظام به شدت مورد انتقاد قرار گرفت. (موسوی خمینی، ۱۳۹۲).

برداشتن مرز خودی و غیر خودی، از دید این حزب، سومین وظیفه دولت در عرصه داخلی است. از دید این حزب، مخالفان داخلی لزوماً خائن به مملکت و ضدانقلاب نیستند. از این‌رو، باید ظرفیت همکاری با گروه‌های مختلف حتی اپوزیسیون داخلی را فراهم کرد. به‌عنوان نمونه، اگر روزی تجاوز خارجی به کشور صورت گرفت، اپوزیسیون و ملی‌گرایانی هم که به استقلال کشور می‌اندیشند، می‌توانند با ما همکاری کنند (شمسی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۹). بر اساس این دیدگاه، گروه‌هایی مانند نهضت آزادی و ملی‌گراها، که عملکرد ضعیف و بعضاً خیانت‌آمیزی طی سال‌های اولیه انقلاب و جنگ تحمیلی داشته‌اند و برخی از آنها به دستور مستقیم حضرت امام علیه السلام غیرقانونی اعلام شده‌اند، باید اجازه فعالیت پیدا کنند. سخنگوی حزب می‌گوید: «بالاخره نهضتی‌ها هم آدم‌های متدین و مسلمانی بوده‌اند» (مرعشی، ۱۳۸۶). در راستای همین سیاست، نهضت آزادی، که به دلیل توطئه بر ضد نظام و تلاش جهت براندازی منحل شده بود، در سایه حمایت‌های دولت کارگزاران، به فعالیت‌های سیاسی بازگشت و حتی در دومین دوره انتخابات شوراها در تهران لیست ارائه کرد.

در مورد سیاست‌های اقتصادی دولت برای مردم و نقش دولت در توسعه اقتصادی، نیز این تشکل معتقد به سیاست‌گذاری دولت و نه تصدی‌گری آن است. سخنگوی حزب، در این باره اظهار می‌دارد:

در توسعه اقتصادی، مقدار زیادی مسئولیت‌های دولت متفاوت است؛ یعنی در واقع در توسعه اقتصادی دولت، نه با تصدی خودش، بلکه با سیاست‌ها، با اتخاذ سیاست‌های صحیح، باید اقتصاد را به حرکت درآورد... مردم از حکومت این را می‌خواهند که مراقبت‌های لازم را اتخاذ بکند. لذا در بخش حکومت حتماً وظیفه حکومت، رساندن کشور به یک توسعه جامع است (مرعشی و کرباسچی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹).

در زمینه اقتصادی، کارگزاران سازندگی، اصالت را به اقتصاد می‌دهند. رویکرد آنان به سایر مقولات، مانند سیاست، فرهنگ و... ابزارنگر است. از نظر آنان، با اینکه توسعه سیاسی، فرهنگی و اقتصادی با همدیگر پیوند دارند، و در کنار یکدیگر محقق می‌شوند، ولی زمانی این امر میسر خواهد شد که جامعه در شرایط مطلوب اقتصادی باشد (آرمین و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۱۱۹). بنابراین، تحقق اهداف و استراتژی خود را در این می‌بینند که کشور به نقطه‌ای مناسب از نظر عمران و آبادانی، در مجموعه اقتصاد جهانی برسد. در نگاه آنها، «سازندگی» معادل «توسعه» است که همان تحولات بنیادین است که زندگی در یک دوران تاریخی را به زندگی در دورانی دیگر از تاریخ می‌رساند (هراتی، ۱۳۷۸، ص ۹ و ۳۵). محور این توسعه، رشد و توسعه اقتصادی خواهد بود که مبتنی بر بازار آزاد برخاسته از الگوی شبه سرمایه‌داری می‌باشد که معتقد است: تنها در سایه رشد و توسعه اقتصادی، امکان تحقق «استقلال» و «عدالت» در بلند مدت وجود دارد (همان، ص ۳۱-۳۸).

وظایف در برابر دولت‌ها و روابط بین‌الملل

از نظر حزب التقاطی کارگزاران، وظایف نظام سیاسی و دولت، در برابر دولت‌ها و روابط بین‌الملل تنظیم مناسبات با دیگر کشورها است. در این زمینه، مواضع حزب در شورای مرکزی دقیق بررسی نشده است (شمسی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۵). به نظر می‌رسد، جز رابطه با اسرائیل، در ایجاد ارتباط با سایر کشورها، بر اساس منافع و مصالح ملی و احترام متقابل، منعی نمی‌بینند (در رابطه با اسرائیل نیز در سال‌های اخیر، پدر معنوی حزب، دچار نوعی تغییر در مواضع شده، به طوری که در سخنرانی خود اظهار می‌دارد: «ما با اسرائیل سر جنگ نداریم و اگر روزی عرب‌ها با اسرائیل جنگ‌بند، به آنها کمک می‌کنیم» (هاشمی، ۱۳۹۳) جانشین دبیر کل حزب نیز در این زمینه می‌گوید:

شما در شرایطی که برنامه‌های توسعه اقتصادی و رشد دو رقمی در اقتصاد را هدف بگیرید، نمی‌توانید هم‌زمان، با دنیا درگیر باشید دعوا بکنید. حتماً سیاست‌های منطقه‌ای و بین‌المللی شما باید برنامه‌های اقتصادی را پشتیبانی کند، مثلاً نفت به‌عنوان یک موتور محرک اقتصادی، باید حتماً با عربستان سعودی مسائل‌مان را حل و فصل می‌کردیم تا بتوانیم با همکاری عربستان نفت را متأثر کنیم (مرعشی و کرباسچی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹).

آنها با زیر سؤال بردن نقش فعال ایران پس از انقلاب در منطقه، ارتباط دوستانه ایران و سوریه، عراق، بحرین و... را نادرست دانسته می‌گویند: «گرچه رهبران سیاسی ایران به طور گسترده در گذشته و حال در صدد ظاهر شدن در نقشی فرمانطقه‌ای بوده‌اند، اما دستاوردهای ایران در افغانستان، بوسنی، سودان، عراق، فلسطین و لبنان، عمدتاً از افزایش هزینه‌های تعامل تا فرصت برای کشور، حکایت داشته است (معاونت امور اقتصادی و هماهنگی برنامه و بودجه، ۱۳۸۳، ص ۳۴۵).

رویکرد کارگزاران سازندگی، درباره رابطه با جهان غرب و امریکا «عمل‌گرایانه» و اقتصاد محور است. آنها بر این باورند که رابطه با امریکا و غرب، در پویایی و رشد اقتصادی ایران تاثیر بسزایی دارد. حرکت‌های ابتدای انقلاب، که به قطع رابطه با امریکا منجر شد، افراطی و تندروی بوده است. به همین دلیل، در دوران پس از جنگ و پس از رحلت حضرت امام خمینی علیه‌السلام، اولین فردی که مقاله ضرورت مذاکره مستقیم با امریکا به رشته تحریر در آورد، یکی از اعضای حزب کارگزاران بود (مهاجرانی، ۱۳۶۹). این تفکر که از آن روز تا کنون در دستور کار حزب کارگزاران و جریان اصلاح طلب قرار داشته، همواره در صدد نهادینه کردن گفتمان سازش و مذاکره با امریکا بوده است. اوج این

تفکر در سال آخر مجلس ششم، با ارسال نامه موسوم به «جام زهر»، خود را نشان داد که ۱۳۵ تن از نمایندگان مجلس، از رهبری، خواهان کوتاه آمدن ایران اسلامی در برابر امریکا و غرب و باز شدن باب مذاکره و گفتگو با امریکا شدند (کرامتی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۴-۳۳۶). متفکران حزب کارگزاران که عمدتاً تنظیم‌کنندگان برنامه چهارم توسعه بودند، ضمن اظهار پشیمانی از اجرای سیاست‌های انقلابی در منطقه، تصریح می‌کنند:

پس از انقلاب انتظار می‌رفت ایران بتواند تعامل سازنده‌ای با محیط بین‌المللی داشته باشد. ولی به لحاظ ساختار جمعیتی و غلبه نفوذ فرهنگی نامناسب برای بازیگری، پایگاه فنی - اقتصادی ایران به ترکیه، تجاری - ترانزیتی به امارات متحده عربی، پیشسازی مسائل دینی به عربستان و منزلت نظامی، به پاکستان منتقل شد (معاونت امور اقتصادی و هماهنگی برنامه و بودجه، ۱۳۸۳، ص ۳۳۸ و ۳۳۹).

آنها سپس پیشنهاد می‌کنند که ایران، ذاتاً باید طرفدار تغییر وضع موجود خود، در قالب حفظ وضع موجود بین‌المللی باشد. تعارض‌گری ستیزه‌جویانه، به انحطاط ایران دامن خواهد زد (همان). بنابراین، باید وزارت خارجه عملاً نشان دهد که ایران قصد براندازی نظم و نظام موجود را ندارد. استعفا از نقش رهبری دنیای جنوب، برای مبارزه با شمال و به جای آن، اعلان استراتژی گفتگو برای همکاری در تمدن مشترک جهان و همزیستی فرهنگی (همان، ص ۴۲۵)، باید جزو راهبردهای اساسی ایران باشد؛ زیرا «تجربه بیش از دو دهه نشان داده، هیچ شریکی در میان قدرت‌های درجه دوم، نظیر اروپا، روسیه، چین، ژاپن، و... حاضر نخواهند بود در وضعیت حاضر، «شریک استراتژیک» جمهوری اسلامی ایران شوند» (همان). در نتیجه، اظهار می‌کنند رمز این گم‌شده را بالاخره در یکی از برنامه‌های توسعه‌ای پنج ساله باید به درستی نگریست و از چرخش در دایره باطل پرهیز کرد (همان، ص ۳۴). برنامه‌ای که هرچند در سال ۸۴ به دلیل شکست این تفکر در انتخابات متوقف گردید، ولی دیری نپایید که باز هم با پیروزی کارگزاران در انتخابات سال ۹۲، مجدداً در دستور کار قرار گرفت. و مغز متفکر این جریان - سریع القلم - به‌عنوان مشاور عالی رییس‌جمهور منصوب شد. در نتیجه، همان سیاست‌های فراموش شده احیاء گردید. افزون بر این، جریان فکری حتی از تعارض با رژیم صهیونیستی نیز اظهار پشیمانی کرده، می‌نویسد: «متأسفانه همراه با واقعیت‌های ناشی از ستیز بین بنیادگرایی صهیونیستی و اسلامی، جو ایدئولوژیک و شناخت‌گریز حاکم نیز موجب تفسیرهای نه چندان مناسب رهبران سیاست خارجی کشور شده است» (همان، ص ۴۱۸). یکی از چهره‌های کلیدی کارگزاران عبدالله نوری در سال‌های حاکمیت اصلاح‌طلبان بر کشور، در دادگاه، مواضع نظام و انقلاب اسلامی در مسئله فلسطین و عدم رسمیت بخشی به اشغالگری صهیونیست‌ها را زیر سؤال برده و گفت: «اگر فلسطینی‌ها خواستار صلح با اسرائیل هستند، ما کی هستیم که به دنبال جنگ باشیم!» (نوری، ۱۳۹۱، ص ۱۵۰). و در جدیدترین موضع‌گیری‌ها نیز هاشمی تنش با رژیم صهیونیستی را از حوزه سیاست خارجی ایران خارج دانست و گفت مسئله اسرائیل مسئله عرب‌هاست و ما ارتباطی ندارد بله چنان چه عرب‌ها از ما بخواهند از آنها حمایت می‌کنیم (هاشمی، ۱۳۹۲). وی در مصاحبه با صادق زیباکلام می‌گوید «یک پرسش همیشگی که اسرائیلی‌ها همواره از ما ایرانیان دارند این است که چرا شما شعار نابودی اسرائیل را می‌دهید، در حالی که حتی رادیکال‌ترین گروه‌های فلسطینی هم دیگر این موضع را ندارند؟ ...

اسرائیلی‌های ایرانی الاصل در کنفرانس‌هایی که من می‌روم، خیلی مایلند که با ایرانی‌ها مراد داشته باشند، در حالی که فلسطینی‌ها و سایر اعراب اصلاً محل هم به ما نمی‌گذارند. برخی فلسطینی‌ها که اصلاً مدعی ما هستند و جلوی آمریکایی‌ها و اسرائیلی‌ها به ما می‌گویند که در کار ما دخالت نکنید (زیباکلام، ۱۳۹۰، ص ۱۹۶).

آنها بر این باورند علاوه بر تغییر نگرش، رسیدن به قدرت ملی، نیازمند تغییر اساسی در ساختار سیاسی اقتصادی - فرهنگی - ارتباطی کشور است. اقدامات دوران ریاست جمهوری آقایان هاشمی و خاتمی، گرچه در راستای اصلاح امور به سود این ملت بوده است، اما ناتوانی بخش مدرن و دموکرات جامعه و قدرت عظیم بخش‌های سنتی و فقدان توان نرم افزاری در قوه مجریه، نتوانست موجب ساماندهی امتی - قومی - طبقاتی با نهاد دولت اقتدارگرای گذشته و دولت دموکرات - فرهنگی فعلی شود (معاونت امور اقتصادی و هماهنگی برنامه و بودجه، ۱۳۸۳، ص ۳۳۵).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

جریان التقاطی کارگزاران، بر اساس تفکر سکولاریستی خود، معتقد است: اسلام دارای ساختار حکومت نیست. باید ساختار حکومت را از لیبرالیسم، وام گرفت و بهترین نوع حکومت از نگاه لیبرالیست‌ها، حکومت دموکراتیک یا به تعبیر دقیق‌تر، همان لیبرال دموکراسی است. بر این اساس، آنها مشروعیت حکومت و حاکم را به رأی مردم دانسته و قانونی را معتبر می‌دانند که نمایندگان مردم آن را تصویب کرده باشند، هرچند معنای مردم نیز در قاموس آنها متفاوت است، آنها به مردمی اعتقاد دارند که به خواسته‌های آنها مشروعیت بخشد و به نامزدهای آنها رای بدهند. از نگاه کارگزاران، حتی دستگاه قضایی و قوانین آن باید به آرای مردم باشد؛ زیرا معتقدند: اسلام دارای نظامی نیست و تنها احکام فردی و رابطه انسان را با خدا تعریف می‌کند.

در بخش حقوق و وظایف نیز بر اساس همان نگاه سکولاریستی، هیچ‌گونه وظیفه‌ای برای حکومت و حاکم، نسبت به خداوند قائل نیست. حقوق مردم را نیز تنها در چارچوب رفاه و آسایش مردم و پیشرفت‌های ماده‌گرایانه می‌داند و هیچ وظیفه‌ای برای حکومت در پیشرفت و تعالی معنوی جامعه و دینداری مردم قایل نیست.

جریان‌ها / محور مقایسه	اسلام ناب	جریان التقاطی حزب کارگزاران
نسبت به مردم:	امنیت برپایه دین تحقق عدالت بر اساس دین آزادی در چارچوب شرع	امنیت عرفی رفاه و تامین معیشت آزادی در چارچوب قانون
بین الملل: دولت‌ها: امریکا: اسرائیل: نهضت‌های آزادی بخش:	ارتباط دوستانه به شرط تغییر ماهیت و عدم سلطه حکومت غاصب و نامشروع حمایت همه جانبه	ارتباط دوستانه ضرورت برقراری ارتباط و تعامل سازنده ضرورت تغییر نگرش تغییر نگرش به دلیل پرداخت هزینه‌ها

جریان‌ها / محور مقایسه	اسلام ناب	جریان التقاطی حزب کارگزاران
الف. مشروعیت: حاکم قانون قضاوت	مشروعیت الهی حاکم ضرورت قانون الهی قضاوت براساس شریعت اسلامی	رای مردم رای منتخبان مردم قضاوت بر اساس تحزب
ساختار: رهبری تفکیک قوا نوع نظام	ولایت فقیه تفکیک قوا در جهت تقسیم کار مردم سالاری دینی	رهبری بر اساس خواست مردم تفکیک قوا براساس تحزب لیبرال دموکراسی
وظایف و حقوق: نسبت به خداوند: ولایت فقیه	اقامه دین تبعیت از ولایت مطلقه فقیه	وظیفه‌ای ندارد ولی فقیه منتخب مردم

- ابن منظور، ۱۴۰۸ ه. ق، *لسان العرب* با تعلیق علی سبیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی .
- احمدی روحانی، حسین، ۱۳۸۴، *سازمان مجاهدین خلق ایران*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- آرمین، محسن و حجت رزاقی، *بیم‌ها و امیدها: دولت خاتمی از دیدگاه صاحب‌نظران*، ۱۳۷۸، تهران، همشهری
- بشیریه، حسین، ۱۳۸۱، *دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، تهران، نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۸۳، (مصاحبه) *روزنامه مردم سالاری*، ش ۴۷۸، ص ۱
- پایگاه خبری تحلیلی سپهر، ۱۳۹۳، «مصاحبه با مرعشی».
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۰، *توطئه یا آزادی*، قم، فیضیه.
- جوهری، اسمعیل بن حماد، ۱۹۹۰ م، *الصحاح تاج اللغة و الصحاح العربیة*، تحقیق احمد عبد الغفور عطار، چ چهارم، بیروت، دارالعلم للملایین.
- جهان بین، داریوش، ۱۳۸۰، *جریان‌های سیاسی و مواضع ما، گفت و گوی صریح و بی پرده با مرتضی نبوی و محمدرضا باهنر*، ص ۵۸.
- حجاریان، سعید، ۱۳۸۴، *اصلاحات در برابر اصلاحات* (گفتگوی انتقادی) چ دوم، تهران، طرح نو.
- حزب کارگزاران، ۱۳۷۴، «بینیه شماره ۳ کارگزاران»، *روزنامه اطلاعات*، ۱۳۷۴/۱۲/۱۲
- حنیف نژاد، محمد، بی تا، *راه انبیاء راه بشر*، مجاهدین خلق، بی جا.
- دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم واحد سیاسی، ۱۳۶۸، *نهضت آزادی در اندیشه و عمل*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- روزی طلب، محمد حسن، ۱۳۹۲، *ترکیب التقاط و ترور*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، مؤسسه فرهنگی هنری و انتشارات.
- زکریا، فرید، ۱۳۸۴، *آینده آزادی*، ترجمه امیر حسن نوروزی، تهران، طرح نو.
- زیباکلام، صادق و فرشته سادات اتفاق فر، ۱۳۹۰، *هائسمی بدون روتوش*، چ ششم، تهران، روزنه.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، *ملارا و مدیریت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط،
- _____، ۱۳۷۴ (چاپ خارج از کشور)، *ماهنامه کار*، شماره ۱۱۳، ص ۴
- سریع القلم، محمود، ۱۳۸۴، *ایران و جهانی شدن؛ چالش‌ها و راه حل‌ها*، چ چهارم، تهران، مرکز تحقیقات مجمع نظام.
- شمسی، عبدالله، ۱۳۹۰، *حزب کارگزاران سازندگی*، تهران، پژوهشکده تحقیقات اسلامی، انتشارات مزمز هدایت.
- صدری، احمد، ۱۳۸۵، *آخر الزمانی در همین نزدیکی‌ها*، گردآوری و ترجمه امیرحسین تیموری، تهران، کویر.
- قاضیان، حسین، ۱۳۷۱، «توسعه» *مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ش ۶۴ و ۶۳
- قوچانی، محمد، ۱۳۷۹، *بقه سفیدها*، چ دوم، تهران، نقش و نگار.
- _____، ۲۳ تیر ۱۳۸۷، «زنده باد سرمایه داری» هفته نامه *شهروند امروز*، ش ۵۴، ص ۱۱.
- کرامتی، محمد تقی، ۱۳۸۵، *وسوسه شیطان بزرگ*، چ سوم، قم، انتشارات پرتوی ولایت.
- کرباسچی، غلامحسین و حسین مرعشی (گفت‌وگو)، ۱۳۷۹، *دگرگونی سیاسی و اصلاحات دموکراتیک*، تهران، حزب کارگزاران سازندگی ایران.
- مرعشی، حسین، ۱۳۸۶، «اسلام، نظام سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ندارد»، ذکر، (ارگان رسمی جمعیت مولفانه اسلامی) ش ۱۸ ص ۲۴-۲۰.
- _____، ۱۳۹۲، مصاحبه، سایت الف به نقل از روزنامه آسمان.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۷، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، مؤسسه اطلاعات.

—، ۱۳۸۱، پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی، محقق غلامرضا متقی فر، چ سوم، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ره، مظفری، آیت، ۱۳۸۹، جریان‌شناسی سیاسی ایران معاصر، تهران، پژوهشکده تحقیقات اسلامی زمزم هدایت، معاونت امور اقتصادی و هماهنگی برنامه و بودجه، ۱۳۸۳، مبانی نظری و مستندات برنامه چهارم توسعه، تهران، سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی کشور، معاونت‌امورپشتیبانی، مرکز مدارک‌علمی و انتشارات، مقری، احمد، ۱۴۱۴ ه. ق، المصباح المنیر فی غرب الشرح الکبیر للرافعی، ذیل ماده لقط. موسوی خمینی، احمد، ۱۳۹۲، «۹ انتقاد یادگار امام از هاشمی رفسنجانی» سایت تسنیم. مهاجرانی، عطاءالله، ۱۳۶۹، «مذاکره مستقیم» روزنامه اطلاعات، ص ۱۱. نوری، عبدالله، ۱۳۹۱، شوکران اصلاحات، دفاعیات عبدالله نوری، چ ۱۸، تهران، طرح نو. وَن دث، ژان و الینور اسکار بروگ، چپستی/ارزش، ترجمه اصغر افتخاری، ۱۳۷۸، قبسات، ش ۱۳، ص ۱۱۴. هاشمی رفسنجانی، اکبر، ۱۳۹۲، «مصاحبه» خبرگزاری مهر. هراتی، عبدالحسین، ۱۳۷۸، کارنامه سازندگی: روایتی از هشت سال سازندگی در دوران ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی، تهران، صحف.

المخلص

أصول الفلسفة العلمية للتفسير السياسى

محمد عابدى / أستاذ مساعد وعضو الهيئة التعليمية فى فرع دراسات القرآن والحديث فى معهد الثقافة والفكر الإسلاميين
الوصول: ٢٠ ذى القعدة ١٤٣٨ - القبول: ٢٢ ربيع الاول ١٤٣٩
abedi.mehr@yahoo.com

المخلص

التفسير السياسى هو جزء من العلوم الإنسانية الإسلامية التى لم تحظ باهتمامٍ خاصٍ بحيث لم تبذل حتى الآن جهود ملموسة فى تنظيمها، لذا تطرح حول هذا النمط من العلوم الكثير من الأسئلة والاستفسارات، وبما فيها السؤال التالى: ما هى الأصول والقواعد الخاصة بالعملية التفسيرية وفق النهج السياسى؟
الخطوة الأولى التى يجب اتخاذها فى هذا المضمار هى معرفة أصول الفلسفة العلمية للتفسير السياسى، والخطوة التالية هى استكشاف الأصول العلمية ومن ثم استخراجها، والخطوة الثالثة تتمثل فى تشخيص قواعد التفسير السياسى. الفرضية الناظرة على الخطوة الأولى هى أننا قادرون على استكشاف أصول الفلسفة العلمية للتفسير السياسى فى القرآن الكريم ومن ثم تعريفها. الأسلوب المتبع فى هذه المقالة لجمع المعلومات مكتبى واعتمد الباحث فيها على أسلوبٍ وصفى تحليلى.

كلمات مفتاحية: أصول التفسير، فلسفة العلم، التفسير السياسى، فلسفة التفسير السياسى

الواحدية والتعددية فى الفلسفة السياسية المتعالية

mqorbani60@yahoo.com

مهدي قربانى / دكتوراه فى العلوم السياسية مؤسّسة الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحوث

الوصول: ٦ رجب ١٤٣٨ - القبول: ١٦ ذى القعدة ١٤٣٨

الملخص

الواحدية والتعددية تعتبران من جملة المسائل الهامة فى تاريخ الفلسفة السياسية، والنزعات التى يتبناها الفيلسوف السياسى إزاء كلّ واحدةٍ منهما لا بدّ وأن تؤثّر على جميع جوانب فلسفته السياسية. فلاسفة السياسة على مرّ التاريخ طرحوا آراءً مختلفة على صعيد ما ذكر، ومكانة صدر المتألهين فى تاريخ الفلسفة الإسلامية حفّرتنا على دراسة وتحليل الموضوع طبقاً لما طرحه فى فلسفته السياسية المتعالية. وأمّا فلاسفة السياسة لدى تطرّفهم إلى الواحدية والتعددية، فقد اتّبَعوا وجهةً متطرّفةً، ولكنّهم سلكوا أحياناً مسلكاً معتدلاً يعبر عنه بالواحدية والتعددية المعتدلتين؛ والجدير بالذكر أنّ المتطرّفين على صعيد الوجهة الواحدية قد بادروا إلى تنفيذ التعددية، وفى مقابل ذلك فنظروهم المتطرّفون على صعيد الوجهة التعددية فنّدوا الواحدية؛ فى حين أنّ الوجهة المعتدلة تؤكّد على الاتّزان بين الأمرين فى المجال السياسى.

صدر المتألهين اتّبَع وجهَةً معتدلةً على صعيد ما ذكر، ومن هذا المنطلق أكّد على أهميتهما معاً فى الحياة السياسية، ورؤيته تتقوّم على متبنياته الفكرية فى مجال الوجود والإنسان والغاية، وهى بطبيعة الحال تقتضى الاهتمام بالواحدية والتعددية فى آنٍ واحدٍ؛ وحينما تنطرق إلى دراسة وتحليل العوامل المرتبطة بالواحدية والتعددية فى الفلسفة السياسية المتعالية، نلمس أنّ الوجهة المعتدلة جليةٌ بكلّ وضوحٍ بحيث يسعى من يتبّعها إلى إقرار الاتّزان بين مختلف العوامل المرتبطة بالواحدية والتعددية المتطرّفتين.

كلمات مفتاحية: الواحدية، التعددية، الواحدية والتعددية المعتدلتان، الفلسفة السياسية المتعالية

دراسةٌ مقارنةٌ حول قابلية البيان السياسي: وجهةٌ مؤسّساتيةٌ وأخرى فطريةٌ (السياسة المتعالية)

zare6565@yahoo.com

مجتبى زارعى / أستاذ مساعد فى فرع الفكر السياسى للإسلام - جامعة تربية مدرّس

الوصول: ١ رجب ١٤٣٨ - القبول: ٢٦ ذى الحجة ١٤٣٨

الملخص

الوجهة المؤسّساتية تعتبر واحدةً من التوجّهات الهامّة فى مجال الفكر السياسى، وإضافةً إلى قابليتها على صعيد البيان، يمكن اعتبارها من أقدم أساليب بيان الفكر السياسى؛ ويمكن تقسيمها إلى نمطين أساسيين، أحدهما وجهة مؤسّساتية قديمة وأخرى جديدة.

دراسة التغييرات التى طرأت على هذه الواجهة فى مختلف مراحل التاريخ، تتضمّن أيضاً البحث والتحليل فى مجال تأريخ الفكر السياسى، وتجدد الإشارة هنا إلى أنّ الواجهة السياسية الفطرية يمكن تعريفها بأنّها هيكلية للسياسة وفق مقتضيات الأصول الإسلامية.

النتيجة التى نستحصلها من المقارنة بين الواجهة المؤسّساتية والواجهة السياسية الفطرية، تدلّ على القابلية البيانية للوجهة الثانية وعلى الأخطاء النظرية للوجهة الأولى. تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحث تحليلى تفسيرى مقارن.

كلمات مفتاحية: الواجهة المؤسّساتية، الفكر السياسى الفطرى، الأمر السياسى، الأخلاق

أنموذج الإدارة المتقومة على المصادر باعتبارها ضرورة للهيكلة الداخلية فى حكومة الجمهورية الإسلامية الإيرانية

mobini20@yahoo.com

محمد مبینى / أستاذ مساعد فى كلية ومعهد الدراسات الدولية، جامعة الإمام الحسين ؑ

الوصول: ١٨ شوال ١٤٣٧ - القبول: ١٣ ربيع الأول ١٤٣٨

الملخص

عالمنا المعاصر خارج عن نطاق سيطرتنا ولا يمكن توقع ما سيحدث فيه، كما لا يمكننا فيه البقاء كمراقبين فقط لتلك الإجراءات والتصرفات التى تجرى فى رحابه، وفى الحين ذاته لا يمكننا اتخاذ ردة فعل إزاءها؛ حيث لا أحد يعلم أسباب حدوث التغييرات ولا مقدارها ولا وجهتها. وعلى هذا الأساس فالرؤية المتقومة على الإحاطة بما يجرى فى هذا العالم لا يمكن أن تتحقق بشكل عملى فى الظروف الراهنة للبلد، واتخاذ استراتيجية مرتكزة على المصادر ينبغى أن يكون عقلاً وذكياً.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة مدى تأثير ضرورة الأنموذج المتقوم على المصادر، على البنية الداخلية للنظام، وهذا الأنموذج يمثل الإطار النظرى لهذه المقالة. أسلوب البحث هنا نوعى، حيث اعتمد الباحث فيه على منهج دلفى فازى واستقرأ آراء ١٣ خبيراً فى موضوع البحث، وبعد ثلاث مراحل استقرائية لآراء المنظرين، استكشفت العوامل الأساسية والمؤشرات للبنية الداخلية فى نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وأما نتائج البحث فقد دلت على أن العوامل الأساسية المشار إليها تتمثل بما يلى: الاقتصاد المقاوم فى المجال الاقتصادى؛ التلاحم الاجتماعى فى مجال الأنظمة الاجتماعية؛ التلاحم الفكرى السياسى فى المجال السياسى؛ عدم التعلق بالخارج فى المجال التقنى.

كلمات مفتاحية: الأنموذج المتقوم على المصادر، الهيكلة الداخلية للنظام، الاقتصاد المقاوم، التلاحم الاجتماعى

القابليات التربوية الولائية والجهادية لإقامة الحضارة الإسلامية

rahnama@qabas.net

السيد أحمد رهنماي / أستاذ مشارك في فرع العلوم التربوية - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ٢٠ ربيع الاول ١٤٣٨ - القبول: ٢١ شعبان ١٤٣٨

الملخص

يتمحور البحث في هذه المقالة حول دراسة وتحليل القابليات الخاصة بالتربية الولائية الجهادية المعتمد عليها لإرساء دعائم الحضارة الإسلامية العالمية، والسؤال الأساسي المطروح فيها هو: ما هي القابليات المعنوية والعقائدية والسياسية والقانونية والثقافية والاجتماعية للتربية الولائية الجهادية على الصعيدين الوطني والعالمي والتي ينبغي الاعتماد عليها لإقامة الحضارة العالمية؟ للإجابة عن هذا السؤال تمّ تدوين المقالة وفق أسلوب بحثٍ وصفي تحليلي، فالهدف منها بيان واقع العلاقة التلاحمية بين الروح الجهادية والولائية، وتوضيح الدور المشترك لهذين العاملين في تمهيد الأرضية المناسبة لإرساء دعائم الحضارة العالمية، ومن هذا المنطلق سلط الباحث الضوء على الدور البارز للثورة الإسلامية في إيران والمنطقة والشرق والغرب باعتبارها جزءاً من القابليات التربوية الولائية والجهادية؛ وهذا الإثبات دليلٌ جلي على قابلية هذا النمط التربوي ولياقته ومظاهره، وهو يعدّ كافياً لأجل أن تفي بدورها على الصعيد العالمي لإقامة حضارة عالمية.

التربية الولائية الجهادية في مكانتها التربوية الرائدة تعدّ تقدّميةً ودالّة ذات رؤية واضحة، وهي لا تتمثل فقط في معيار الثورة الإسلامية ومقاصد مؤسسها العظيم، وإنما لها القابلية على تحقيق الأهداف والغايات المتعالية للنظام الإسلامي على صعيد الحضارة العالمية.

كلمات مفتاحية: التربية الولائية الجهادية، القابلية التربوية، الحضارة العالمية، العلاقة التلاحمية بين الروح الجهادية والولائية.

حزب (كارگزاران) فى الفكر والعمل

gravanbakhsh@chmail.ir

قاسم روان بخش / دكتوراه فى فرع الفلسفة مؤسسه الإمام الخمينى للتعليم والبعوث

الوصول: ١٩ ربيع الثانى ١٤٣٨ - القبول: ٢ شوال ١٤٣٨

الملخص

التيارات السياسية فى الجمهورية الإسلامية يمكن تصنيفها إلى ثلاثة فئات، إسلامية وعلمانية والتقاطية، وأما حزب (كارگزاران) فهو بمثابة تيارٍ ظهر فى العقد الثانى من عمر الثورة الإسلامية حيث نشأ متأثراً بالسلطة، وهو يندرج ضمن الأحزاب الالتقاطية التى تتقوم بشكلٍ أساسى على فكرٍ علمانى، لذا فهو يؤكد على أن الإسلام لا قابلية له فى تأسيس نظامٍ حاكمٍ، وعلى هذا الأساس لا بدّ من إقامة أنظمة الحكم وفق نهجٍ ليبرالى. الأصول الفكرية التى يتبناها هذا الحزب تركز على اعتبار الدين يتجلى فى النشاط الحزبى إلى أدنى مستوى، ويدعو إلى النزعة النسبوية والعلمية والتجريبية، ويمنح الأولوية إلى مكافحة الفكر الاجتهادى. إذن، هذه المؤشرات تدلّ بوضوح على أن هذا الحزب يتقوم على فكرٍ التقاطى فى مجال القيم السياسية. تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحثٍ تحليلى انتقادى، ومحورها دراسة وتحليل مشروعية حزب (كارگزاران) وهيكلته وحقوقه ووظائفه على صعيد الفكر والعمل.

كلمات مفتاحية: حزب (كارگزاران)، الالتقاطية، الفكر الالتقاطى، القيمة السياسية، المشروعية.

Kargozaran Party; in Theory and Practice

Qasim Ravanbakhsh / P.hd IKI

qravanbakhsh@chmail.ir

Received: 2017/01/18 - **Accepted:** 2017/06/28

Abstract

The political trends in the Islamic Republic of Iran can be classified into three kinds: Islamic, secular, and eclectic divisions. As a political trend, *Kargozaran* which came under the influence of the centers of power in the second decade of the Revolution is an eclectic group whose thoughts are based on secularism. This trend holds that Islam does not have an administrative structure and that it has to be borrowed from liberalism. The ideological principles of *Kargozaran* are: underestimating religion, relativism, scientism and empiricism, authentication of fighting and opposing the idea of ijtihad. These indicators clearly show that this trend adopts eclectic ideas inas far as political values are concerned. Using an analytical and critical method, this paper discusses the legitimacy, structure, rights and duties of *Kargozaran* party in theory and practice.

Key words: *Kargozaran* party, eclecticism, eclectic thought, political value, legitimacy.

The Capacities of *Wilaei-Jihadi* Education for the Creation of Islamic Civilization

Sayed Ahmad Rahnamaei / Associate Professor of Educational Sciences, IKI

Received: 2016/12/21 - Accepted: 2017/05/19

rahnama@qabas.net

Abstract

This study examines the special capacities of *wilaei-jihadi* education for the creation of Islamic civilization. The main question of this paper is: what are the spiritual, religious, political, legal, cultural and social capacities of *wilayei-jihadi* education, on a national scale and transnational scale, for creating a universal civilization? Using a descriptive-analytical method, this paper offers an answer to this question by demonstrating the synergistic relationship between *jihadi* and *wilayei* spirit and the combined role of these two factors in preparing the ground for the creation of Islamic civilization. In this regard, this paper refers to the prominent role of the Islamic Revolution in the country, the region, and the East and West, which represents part of the capacities of *wilaei-jihadi* education, to demonstrate the capabilities, competencies and effects of this type of education and the international role it plays in the realization of Islamic civilization. *Wilayei- Jihadi* education has a leading, progressive and direction-setting educational role; it has a bright prospect, which not only falls within the scope of the Islamic Revolution and the aspirations of the great founder of the Revolution, but can also contribute to accomplishing the lofty goals and ideals of the Islamic system within the scope of Islamic civilization.

Keywords: *wilayei-Jihadi* education, educational capacity, Islamic civilization, the synergic relationship between *wilayei* and *Jihadi* spirit.

Resource-based Management Paradigm as a Necessity for the Internal Organization of the Government System of the Islamic Republic of Iran

Mohammad Mobini / Assistant Professor, Faculty of International Studies, Imam Hossein University mobini20@yahoo.com

Received: 2016/07/24 - **Accepted:** 2016/12/14

Abstract

Today, the world is neither under our control nor predictable; since the cause, intensity and direction of changes are unclear, we can neither expect actions and measures to be taken, nor can we be indifferent. Therefore, it is not possible in the current situation to adopt an environment-based approach for the country and it will be sensible to focus on a "resource-based strategy". The purpose of this research is to see to what extent it is necessary to use a "resource-based paradigm" in the internal organization of the system. "Resource-based paradigm" is the theoretical framework of this research. Fuzzy Delphi method was used and 13 experts were consulted to qualitatively conduct this research. After three rounds of opinion polls, the components and indices of the internal organization of the government system of the Islamic Republic of Iran were identified. The research results show that in the field of economy, resistance economy, in the area of social systems, social solidarity, in the field of politics, policy coherence and in the field of technology, not depending on foreign aid constitute the main components of the internal organization of the system.

Key words: resource-based paradigm, internal organization of system, resistance economics, social solidarity.

A Comparative Study of the Capability of the Political Explanation of Institutional Approach and Nature-based Approach (Transcendent Policy)

Mojtaba Zare'i / Assistant Professor of the Political Thoughts of Islam, Tarbiat Modarres University
zare6565@yahoo.com

Received: 2017/03/30 - **Accepted:** 2017/09/19

Abstract

The approach of institutionalism is considered one of the important approaches to political thought, which, in addition to its explanatory ability, is considered one of the most long-standing explanatory methods of political thought. This approach can be classified into two types: old institutionalism and new institutionalism. The simultaneous study of the history of the development process of the institutionalist approach involves a study of the history of political thought. The political nature-oriented approach can also be defined as the formulation of a policy based on the implications of the principles of Islam. The results of the comparison between institutionalist approach and naturalistic political approach shows the explanatory power of the political nature-oriented approach and highlights the theoretical flaws of institutionalism. An analytical, interpretive and comparative method is used in this research.

Key words: institutionalism, nature-based political thought, political issue, ethics.

Monism and Pluralism in Transcendent Political Philosophy

Mehdi Ghorbani / PhD of Political Sciences, IKI

mgorbani60@yahoo.com

Received: 2017/04/04 - Accepted: 2017/08/11

Abstract

Monism and pluralism are among the important issues in the history of political philosophy, and the tendency of political philosophers towards any of them can affect all the aspects of their political philosophy. Throughout history, political philosophers have presented various different views on these two issues. Sadr al-Muta'lehin's position in the history of Islamic philosophy urges us to examine this issue in the transcendent philosophy. Political philosophers sometimes adopt an extreme approach to monism and pluralism and sometimes, however, they take a moderate position moderation, which is referred to as moderate monism and pluralism. The proponents of extreme approach to monism deny plurality and the supporters of extreme plurality deny monism, whereas adopting a moderate approach strikes a balance between monism and plurality in the political arena. Sadr al-Muta'hellin adopts a moderate approach to monism and pluralism and emphasizes on the necessity of either of them in political life. Sadr al-Muta'hellin's approach is based on his principles in existence, man and finality, and stresses the necessity of paying attention to monism and plurality simultaneously. When we review the components of monism and pluralism in transcendent political philosophy, we notice that the moderate approach which he adopts is quite evident and he tries to strike a balance between the components of extreme monism and pluralism.

Key words: monism, pluralism, moderate monism and pluralism, transcendent political philosophy.

Abstracts

The Fundamental Principles of the Scientific Philosophy of Political Interpretation

Mohammad Abedi / Assistant Professor and Faculty Member of the Department of Quran and Hadith Studies, Islamic Culture and Thought Research Center abedi.mehr@yahoo.com

Received: 2017/08/15 - **Accepted:** 2017/12/13

Abstract

Political interpretation is a part of the Islamic humanities. No considerable effort has been made so far to organize this subject and many questions have been raised about it. One of the questions raised in this regard is about whether or not there are certain principles and rules for making interpretations by using a political approach and what they are. First the “basic principles of the scientific philosophy of political interpretaion”, and then the scientific principles are established to finally draw up the rules of political interpretation. With regard to the first step, this paper holds that the basic principles of the scientific philosophy of the political interpretation of the Qur'an can be laid down. A descriptive and analytical method is used for conducting this research and a library-based method is used for collecting the data.

Key words: principles of interpretation, philosophy of science, political interpretation, the philosophy of political interpretation.

Table of Contents

The Fundamental Principles of the Scientific Philosophy of Political Interpretation / <i>Mohammad Abedi</i>.....	5
Monism and Pluralism in Transcendent Political Philosophy / <i>Mehdi Ghorbani</i>.....	29
A Comparative Study of the Capability of the Political Explanation of Institutional Approach and Nature-based Approach (Transcendent Policy) / <i>Mojtaba Zare’I</i>.....	49
Resource-based Management Paradigm as a Necessity for the Internal Organization of the Government System of the Islamic Republic of Iran / <i>Mohammad Mobini</i>.....	76
The Capacities of <i>Wilayee-Jihadi</i> Education for the Creation of Islamic Civilization / <i>Sayyed Ahmad Rahnemayee</i>.....	93
<i>Kargozaran</i> Party; in Theory and Practice / <i>Qasim Ravanbakhsh</i>.....	110

Proprietor: *Imam Khomeini Education and Research Institute*

Editor & Editor in Chief: *Mohammad Javad Nowruzi*

Deputy Editor: *Mahdi Taheri*

Executive Manager: *Amir Hosein Nikpour*

Translation of Abstracts: *Morteza Mansouri*

Editorial Board:

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

Address:

IKI Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd. Qum Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +98 253-211-3476

Fax: +98 253-293-4483

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

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