

# معرفت‌سیاسی

سال فہم، شماره اول، پیاپی ۱۷، بہار و تابستان ۱۳۹۶



مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

بہ استناد مادہ واحدہ مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱  
شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامہ  
شمارہ ۳۱/۵۸۱۷ مورخ ۱۳/۳/۱۳۹۲ شورای  
اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابستہ بہ  
شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شمارہ ۴  
حائز رتبہ «علمی - پژوهشی» گردید.

## مدیر مسئول و سردبیر

محمدجواد نوروزی

## جانشین سردبیر

مہدی طاہری

## مدیر اجرایی

امیرحسین نیک‌پور

## صفحه‌آرا

محمد ایلاقی حسینی

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

## اعضای هیئت تحریریه

مصطفی اسکندری

سطح چهار حوزه علمیه قم

نصر اللہ سخاوتی

دانشیار جامعہ المصطفی العالمیہ

محمد رحیم عیوضی

دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

منوچہر محمدی

دانشیار دانشگاه تہران

شمس اللہ مریجی

دانشیار دانشگاه باقر العلوم

داود مہدوی زادگان

دانشیار پژوهشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

محمد علی میر علی

دانشیار جامعہ المصطفی العالمیہ

محمدجواد نوروزی

دانشیار مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسہ آموزشی  
و پژوهشی امام خمینی قدس سرہ - طبقہ چهارم، ادارہ کل نشریات  
تخصصی

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

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

فروشگاہ اینترنتی

http://eshop.iki.ac.ir

نمایہ در:

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

سامانہ ارسال و پیگیری مقالہ

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 - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
  - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
  - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
  - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. **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 باامانع 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

---

ظرفیت فلسفه سیاسی و متعالی و حکمت محض و اجتماعی علامه طباطبائی / ۵

علیرضا صدرا

ماهیت فلسفه سیاسی اسلامی / ۲۱

حمزه‌علی وحیدی‌منش

بررسی مناسبات حکمت سیاسی اسلامی مشاء با «دموکراسی غربی» و «مردم‌سالاری دینی» / ۳۹

مهدی امیدوی نقلبری

تحلیل تمدن اسلامی در رویکردهای توصیفی و هنجاری / ۵۷

کتاب مهدی طاهری / محمدجواد نوروزی

ماهیت افتا در فقه سیاسی شیعه / ۷۵

احمد طاهری‌نیا

جایگاه مصلحت در فعالیت‌های جاسوسی / ۸۹

سیدسجاد ایزدهی

پیدایش جامعه مدرن و تجدید بنای حقوق بشر؛ واکاوی منشأ جهان‌بینی و تبارشناسی گفتمان حقوق بشر / ۱۰۷

ایمان عرفان‌منش

الملخص / ۱۲۵

۱۳۸ / Abstracts



## ظرفیت فلسفه سیاسی و متعالی و حکمت محض و اجتماعی علامه طباطبائی

sadra@ut.ac.ir

علیرضا صدرا / دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۰۹ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۱/۱۶

### چکیده

حکمت محض و اجتماعی علامه طباطبائی شامل نظریه و نظام فلسفی سیاسی متعالی است که با استنباط یا امتداد دیدگاه ایشان از آثار و آراء وی قابل استخراج است. علامه طباطبائی بسان بسیاری از حکمای اسلامی، به تأسی از رویکرد و آموزه‌های توحیدی قرآنی و روایی مکتب دینی مدنی اسلام، انسان را مستخدم بالطبع می‌داند. وی بر جامعه‌گرایی انسان تأکید دارد و طبع اجتماعی انسان را سیاست‌نگر و سیاست‌گرا می‌داند. ایشان از این ویژگی، ریاست و مرئوسیت با تعبیر به اعتباریات بعد از اجتماع یاد می‌کند. می‌توان علامه طباطبائی را در قیاس با حکمای مدنی و سیاسی برجسته همانند فارابی، خواجه نصیر، صدرالمآلهین یا علامه جعفری، حکیم اجتماعی تلقی نمود. حکمت اجتماعی علامه، ظرفیت بسیاری برای تداوم، تکمیل و تولید یا بازتولید حکمت اجتماعی سیاسی دارد. این مقاله صرفاً بر حکیم اجتماعی بودن علامه طباطبائی تأکید می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** فلسفه سیاسی، حکمت متعالی، علامه طباطبائی، سیاست، حکمت اجتماعی.

علامه طباطبائی یکی از بزرگ‌ترین حکما و مجددان حکمت، به‌ویژه در حوزه علمیّه قم و در حوزه‌های شیعی و اسلامی دوران معاصر است. فراتر از این، از احیاگران و تا حدی بنیان‌گذاران حکمت اجتماعی جدید بوده است.

«حکمت» و «حکمت اجتماعی» به چه معناست؟ خاستگاه، جایگاه و نقش آن چیست؟ خاستگاه، پایگاه و نقش علامه طباطبائی در این میان در سیر و ساختار حکمت اجتماعی چیست؟ تمام پدیده‌های حتی طبیعی، از جمله انسان و نیز جامعه و بلکه پدیده سیاست و پدیده‌های سیاسی دارای مراتب سه‌گانه عینی و ذهنی و به اصطلاح، خارجی و معرفتی هستند. این مراتب سه‌گانه به اعتبار نظری - به ترتیب فراگیر - واقعیت، ماهیت و حقیقت هستند. به اعتبار عملی، عبارتند از: واقعیت، ماهیت و حقیقت. اینها همان وجود، ماهیت و عوارض یا چگونگی این پدیده‌ها هستند. به تعبیر دیگر، عبارتند از: مبادی، مبانی و مظاهر. پرسش‌های سه‌گانه عبارتند از: چرایی؟ چیستی؟ و چگونگی؟ و پاسخ بدان‌ها و پردازش آنها جزو مبانی محسوب می‌گردد. می‌توان آنها را به ترتیب این‌گونه ذکر کرد:

- نخست. بنیاد و غایت یا بنیادشناسی و غایت‌شناسی؛

- دوم. بود و بودشناسی؛

- سوم. نمود و نمودشناسی.

همه این مراتب سه‌گانه دارای مراحل نظری و عملی یا تحقیقی است. «علم» به معنای اعم فراگیر و به تعبیر دیگر، فراهم آمده همه این مراتب سه‌گانه و جهات نظری و عملی آنهاست. فلسفه بیشتر هستی‌شناسی و در پاسخ به چرایی، اعم از نظری و عملی است؛ همان چپستی‌شناسی یا شناخت ماهیت و مبانی، و چه بسا که معرفت تلقی می‌گردد. حکمت عمدتاً اعم از: هستی‌شناسی و چپستی‌شناسی نظری و عملی است. دانش به معنای نمودشناسی است و آگاهی محسوب می‌گردد. علامه طباطبائی پیش و بیش از هر چیز: «فیلسوف» به معنای «حکیم»، یعنی جامع هستی‌شناسی و چپستی‌شناسی است. برخی فلاسفه و حکما محض در این وادی‌اند، یا برخی آثار آنان این‌گونه است؛ یعنی در باب مطلق هستی و چپستی بحث می‌کنند؛ بسان علامه در *بداية الحکمة* و نیز در *نهاية الحکمة*؛ به حکمت و فلسفه محض توجه دارند. البته از ناحیه یک حکیم و فیلسوف، دینی و الهی‌اند و یا در باب وجود مطلق، یعنی خدا بحث می‌کنند. معمولاً حکما و فلاسفه الهی، به‌ویژه موحد، یا آثار مستقلی در این زمینه دارند یا در تداوم حکمت محض، به حکمت الهی می‌پردازند. بلکه چه بسا حکمای الهی، مطلق حکمت خود را برای طرح حکمت الهی خود و به‌عنوان مقدمه آورده و حکمت الهی آنان برابند مطلق حکمت آنان باشد؛ چنان‌که رویکرد علامه طباطبائی نه‌تنها در این آثار حکمی محض، بلکه در تمام آثار فلسفی و حتی تفسیری‌اش، این‌گونه است.

برخی فلاسفه و حکمای دیگر مدنی، یعنی اجتماعی و سیاسی‌اند، یا بدان پرداخته و گاهی بدین منظور، به حکمت محض، اعم از مطلق حکمت و حکمت الهی توجه کرده‌اند.

از نگاه نگارنده، علامه طباطبائی در رویکرد حکمی و فلسفی محض و الهی خود، دارای رهیافت اجتماعی است. نگاه، نظریه و نظام حکمی متعالی اجتماعی دارد، یا دست‌کم می‌توان اینچنین نگاه، نظریه و نظامی را به صورت ضمنی

و مستقیم از منظومه آثار و آراء حکمی، تفسیری و اجتماعی ایشان استنباط و استخراج نمود و ارائه نمود؛ همان گونه با همین رهیافت و در راستا و امتداد آن، نگاهی نیز به برخی از مهم‌ترین نهادهای سیاسی همچون حکومت و پدیده‌های سیاسی مانند عدالت دارد. اما نه چنان که امام خمینی<sup>ره</sup> و رای رویکرد حکمی محض و پیش و بیش از رهیافت حکمت اجتماعی، دارای راهبرد سیاسی تا مرز رهبری سیاسی و انقلاب سیاسی بود. ایشان از بدایت حکمت، یعنی از بنیاد و از آغاز تا نهایت حکمت، یعنی تا غایت و انجام آراء، آثار و پویش، در پی تأسیس، تحکیم و توسعه و تعالی حکومت اسلامی و نظام سیاسی و وارد کردن حکمت در حکومت و ابتدای حکومت بر اساس حکمت محض، الهی و مدنی؛ اجتماعی و به‌ویژه سیاسی (خویش) بود. حکمت محض و الهی علامه از *بدایه تا نهایه*، اساس و زیرساخت نگاه، نظریه و نظام حکمی اجتماعی اوست. «انسان مدنی بالطبع» و طبع مدنی انسان آغاز و محور عزیمت حکمت متعالی اجتماعی علامه است و بنیاد آن «ادراکات» است، حتی «حقیقی» - چه رسد به اعتباریات - حتی پیشا اجتماعی - تا چه رسد به اجتماعی. نقطه اوج آن نیز نظریه و «اصل استخدام و اجتماع» (طباطبائی، بی تا (ه)، ص ۳۱۹) حتی به‌عنوان (چهارمین)، اعتبار پیشاجتماعی ایشان به‌شمار می‌آید. *تفسیر المیزان* و تحلیل متن و محتوای آن تبیین و تفصیل حکمت اجتماعی ایشان و اهم مسائل، موضوعات و مباحث آن است. سایر آثار ایشان نیز تشریح برخی از اهم مطالب حکمت اجتماعی او محسوب می‌گردد. رساله *حکومت در اسلام* ایشان برآمده و بروز عملی و سیاسی حکمت اجتماعی او و بر بنیاد آن است.

در ادامه، و رای طرح اصل «حکمت متعالی اجتماعی» یا حتی حکمت اجتماعی متعالی علامه، یک اثر، یعنی *اصول فلسفه و روش رئالیسم* ایشان را ظرفیت‌سنجی می‌کنیم. بدین‌روی، ضمن بررسی ظرفیت حکمت سیاسی، حکمت اجتماعی ایشان و بلکه ظرفیت فلسفه علم سیاست او، روش ظرفیت‌یابی و بازیابی و بهره‌برداری از این ظرفیت‌های نهفته در سیاست و علم و حکمت سیاسی بررسی می‌شود. این روش درباره سایر متفکران و آثار و آراء آنان و به‌منظور روزآمدسازی و کارآمدسازی آنها نیز کاربرد دارد.

### آراء حکمت اجتماعی متعالی علامه طباطبائی

علامه *طباطبائی*، بزرگ‌ترین حکیم متعالی و مفسر قرآنی معاصر به‌شمار می‌آید. ایشان مجدد و محیی حکمت متعالی و تفسیر حکمی اجتماعی قرآن در عصر حاضر است. به تعبیر دیگر، حکمت وی متعالی، برهانی و قرآنی و حتی روایی است. نگاه و نظام نظریه و آراء و آثار عقلی و نقلی ایشان مبین حکمت برهانی و قرآنی و روایی متعالی است. سیر آراء و آثار حکمی ایشان معطوف به زندگی اجتماعی است. رهیافت علامه منعطف به حکمت محض، مطلق و الهی بوده و معطوف به اجتماع انسانی و امت اسلامی است. به همین سبب و نسبت، متضمن حکمت اجتماعی است. به تعبیر دیگر، می‌توان ادعا کرد که برترین حکیم اجتماعی دوران جدید ایران، شیعی و بلکه اسلامی از بزرگ‌ترین حکمای اجتماعی است و تا مرز بی‌بدیل، در سطح جهانی، به‌ویژه در این عصر، محسوب می‌گردد. نظریه «استخدام» ایشان در این زمینه، نقطه تعالی حکمت و فلسفه اجتماعی اوست. ادراکات، به‌ویژه پسااجتماعی او، به‌عنوان مبادی فلسفی و حکمی نگرش و گرایش اجتماعی و فلسفه و حکمت جامعه بسیار روشنگر است. حتی همین تقسیمات ادراکات حقیقی و اعتباری، به‌ویژه تقسیمات دوگانه اعتباریات پیشاجتماعی و اعتباریات پسااجتماعی، به نوبه خود، از بدایع است. چنان که در همین زمینه،

شاگرد برجسته ایشان، علامه شهید استاد مرتضی مطهری، نیز به یقین، از بزرگ‌ترین حکمای اجتماعی این دوره است. شهید مطهری در تداوم و تکمیل سیر تفکر حکمی استاد خویش، با ترسیم مجموعه جهان‌بینی‌ها، مبانی و زیرساخت لازم را فراهم ساخت و با سایر آثار و آراء حکمی و اجتماعی خود، مواد و مصالح کافی برای تنظیم و ارائه یک نگاه، نظریه و نظام فلسفی و حکمی مدنی، اجتماعی و سیاسی را نیز پای کار آورد. او حتی با اقتدا به استاد برجسته دیگرش امام خمینی<sup>ع</sup> بزرگ‌ترین حکیم سیاسی متعالی، به طرح مباحثی همچون «نهضت‌های سیاسی در صد ساله اخیر» و آثاری همچون *جمهوری اسلامی* پرداخت. بدین‌روی، برخی مقدمات ساختاری، تبیین نظری و ترسیم عملی به منظور تحقق عینی نگاه، نظام نظریه و نظریه نظام حکمی و حکمت سیاسی متعالی را فراهم آورد. اما شهادت ایشان ضمن اینکه مهر تأیید و تأکیدی بر صحت و حقانیت راه و راهبرد او داشت، ولی سیر متکامل (پلکانی) ترسیم ساختار کامل حکمت سیاسی متعالی نه تنها استاد، بلکه علامه و امام و در حقیقت، ولایت و امامت شیعی و اسلام ناب را مختل ساخت. امید است در تداوم و تکمیل این سیر تا مرز ساختار کامل نگاه، نظریه و نظام حکمت سیاسی متعالی، این مسیر ناتمام در پیش گرفته شود و پیش رود؛ آن هم حکمت مدنی، اجتماعی و سیاسی و حکومت متعالی به‌عنوان ضرورتی اجتناب‌ناپذیر به‌عنوان زیرساخت راهبردی، بلکه راهبرد زیرساختی حکومت حکیمانه جمهوری اسلامی ایران، چه در ترسیم و تحقق الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت خود و تحول علوم، به‌ویژه انسانی، اجتماعی و سیاسی، تا مرز تجدید و تأسیس تفکر مدنی و تمدن نوین اسلامی؛ چنان‌که به تعبیر بلند رهبری معظم:

همان‌گونه که فلسفه صدرایی - که خود او بحق آن را «حکمت متعالیه» نامیده - در هنگام پیدایش خود، نقطه اوج فلسفه اسلامی تا زمان او و ضربه‌ای قاطع بر حملات تخریبی مشککان و فلسفه‌ستیزان دوران‌های میانه اسلامی بوده است، امروزه پس از بهره‌گیری چهارصدساله از تنقیح و تحقیق برجستگان علوم عقلی و نقد و تبیین و تکمیل در حوزه‌های فلسفه، و ورز یافتن با دست توانای فلاسفه نامدار حوزه‌های علمی، به‌ویژه در اصفهان و تهران و خراسان، نه تنها استحکام، بلکه شادابی و سرزندگی مضاعفی گرفته و می‌تواند در جایگاه شایسته خود در بنای فرهنگ و تمدن، بایستد و چون خورشیدی در ذهن انسان‌ها بدرخشد و فضای ذهنی را تابناک سازد (بایگاه آثار رهبری).

مکتب فلسفی صدرالمتألهین همچون همه فلسفه‌ها، در محدوده ملیت و جغرافیا نمی‌گنجد و متعلق به همه انسان‌ها و جامعه‌هاست. همواره همه بشریت به یک چهارچوب و استخوان‌بندی مستقن عقلایی برای فهم و تفسیر هستی نیازمندند (همان).

هیچ فرهنگ و تمدنی بدون چنین پایه مستحکم و قابل قبولی نمی‌تواند بشریت را به فلاح و استقامت و طمأنینه روحی برساند و زندگی او را از هدفی متعالی برخوردار سازد و چنین است که به گمان ما، فلسفه اسلامی، به‌ویژه در اسلوب و محتوای حکمت صدرایی، جای خالی خویش را در اندیشه انسان این روزگار می‌جوید و سرانجام، آن را خواهد یافت و در آن پابرجا خواهد گشت (همان).

علامه طباطبایی را به یقین یکی از همین روزآمدسازان حکمت متعالی، به‌ویژه مدنی، اجتماعی و حتی سیاسی بود و از بزرگ‌ترین آنها به‌شمار می‌آید، بلکه در این میان، بزرگ‌ترین حکیم اجتماعی و به‌رورسازان حکمت اجتماعی متعالی دوران جدید و معاصر، به‌ویژه در حوزه و مکتب علمی و حکمی قم است. چنان‌که علامه مطهری نیز در همین راستاست. امام خمینی<sup>ع</sup> هم بزرگ‌ترین حکیم سیاسی و روزآمدساز حکمت متعالی مدنی، اجتماعی و سیاسی و حکومت‌ساز دوران



جدید و معاصر است. در قالب حکمت سیاسی متعالی، اعم از حکمت حکومت متعالی تا حکومت متعالی حکمت است؛ چنان که علامه شهید سیدمحمدباقر صدر و به‌ویژه علامه محمدتقی جعفری، علامه مصباح و علامه جوادی آملی را می‌توان در همین زمینه از برجستگان حکمت سیاسی متعالی دانست. حکیم و حکمت محض و نظری به هستی و هستی‌شناسی می‌پردازد. مراد از شناخت، اعم از شناسایی و شناساندن وجود یا حقیقت و احياناً ماهیت یا چیستی‌شناسی است. از مطلق هستی و هستی‌شناسی تا هستی‌شناسی مطلق. حکیم و حکمت محض، در پی پرسش و پاسخ‌گویی و پردازش مسائل، مقتضیات و مطالب ذهنی، فکری و نظری علمی و حکمی در زمینه همین مطلق چرایی یا هستی‌شناسی یا حقیقت و چیستی یا ماهیت و مبانی کلی چگونگی و نمودشناسی محض یا عوارض است. اگر هم گریزی به انسان و اجتماع و حتی مدنیت و سیاست زده، چه‌بسا جزئی، عارضی و اجمالی است. حکیم و حکمت اجتماعی از بنیاد اجتماعی‌نگر و اجتماعی‌گراست. در نگاه و نظریه حکمی اجتماعی، انسان را «اجتماعی» یعنی جامعه‌گرا و چه‌بسا جامعه‌گذار و جامعه‌پذیر می‌داند. این نظر معطوف به زندگی اجتماعی و نظام و حتی کمال آن است. براین اساس، نظام اجتماعی و کمال و سعادت انسانی حد نهایی و علت غایی چنین حکمتی است؛ چنان که علامه طباطبائی در حکمت محض خود، چنین بود و در حکمت اجتماعی خود نیز چنین است. حکمت اجتماعی در پی تبیین علمی و حکمی زندگی اجتماعی انسان و نظام اجتماعی انسان تا کمال و حتی سعادت اجتماعی انسانی است. نگاه، نظریه و حکمت سیاسی یا مدنی، انسان را ذاتاً مدنی و سیاسی می‌داند. انسان را هدف، قانون، قدرت، نظام، مدنی، دولت، سیاست‌نگر و سیاست‌گرا و همچنین هدف، قانون، قدرت، نظام، مدنی، دولت، سیاست‌گذار و سیاست‌پذیر تلقی می‌نماید؛ چنان که امام راحل در حکمت سیاسی خود، چنین بود. حکمت سیاسی در پی تبیین علمی و حکمی نظری و ترسیم عملی زندگی سیاسی انسان و نظام سیاسی اجتماع انسانی و دولت و حکومت و حکم‌روایی تا کمال و حتی سعادت مدنی متعالی است؛ به‌ویژه در خصوص امام خمینی (ره) که از بنیاد و از آغاز تا دوران و حد میانی و تا غایت و تا انجام در پی تحقق عینی حکمت در حکومت و ابتدای حکومت بر حکمت بوده‌اند؛ یعنی ورای طرح و تبیین نظری، در پی ترسیم عملی و تحقق عینی حکمت در حکومت و حرکت‌آفرینی عملی و عینی سیاسی و نظام‌سازی است.

در این میان، حکمت متعالی اجتماعی با حکمت اجتماعی متعالی نیز متمایز و متفاوت است.

الف. حکیم متعالی اجتماعی حکیم متعالی محض است که نگاهی به اجتماع و حکمت آن به‌عنوان برابند حکمت دارد؛ بسان حاج ملاهادی سبزواری در *اسرار حکم* خویش بسیاری حکمای متعالی محض این‌گونه بوده و در مباحث اجتماعی خویش، در این زمره محسوب می‌گردند. حکیم الهی *قمشه‌ای* در حکمت الهی عام و خاص و در سایر آثار و آراء خویش و همچنین علامه *ابوالحسن شعرانی* از برجستگان این راهبرند.

ب. حکیم اجتماعی متعالی حکیمی است که حکمت را معطوف به اجتماعی دانسته، آن را بنیاد اجتماع و مباحث آن

تلقی می‌کند. علامه طباطبائی در این دسته قرار دارد و از برجستگان این جریان در دوران معاصر است.

حکمت اجتماعی همگی اینان ولو مستقیماً و مستقلاً واجد حکمت سیاسی نیست، ولی ظرفیت استنباط و استخراج

بازتولید و تکمیل اندیشه حکمی مدنی و سیاسی و حتی نظام حکمت سیاسی را داراست، همانند حکمت متعالی سیاسی

صدرالمতألهین در قیاس با حکمت سیاسی متعالی امام خمینی علیه السلام اگرچه حکمت متعالی صدرالمتألهین از آغاز و بلکه از بنیاد، معطوف به سیاست، یعنی مدنیت است؛ کما اینکه در بردارندهٔ هدایت، ولایت و امامت است. حتی بخش بازپسین آن، یعنی بخش نوبات را بدین مبحث اختصاص می‌دهند. اما سیاست را برابند حکمت و در حقیقت، حکمت متعالی تلقی و تعبیر می‌کنند. بدین‌روی حکمت و در حقیقت، حکمت متعالی صدرایی حکمت متعالی سیاست بوده و در نتیجه، حکمت متعالی سیاسی است. این در حالی است که امام خمینی علیه السلام حکمت را به‌عنوان بنیاد هدایت، ولایت و امامت و در نتیجه، سیاست نگریسته و از بنیاد و از آغاز، سیاسی می‌داند. بدین سبب، حکمت و در حقیقت، حکمت متعالی امام خمینی علیه السلام حکمت سیاست متعالی بوده و در نتیجه، حکمت سیاسی متعالی است.

### آثار حکمت اجتماعی متعالی علامه طباطبائی

مروری اجمالی بر سیر آثار علامه طباطبائی مبین ساختار آراء حکمی اجتماعی متعالی اوست. اول *الرسائل التوحیدیه* که مشتمل بر چهار رساله «رساله در توحید»، «رساله در اسماء الله»، «رساله در افعال الله»؛ «رسالهٔ وسائط» است.

دوم کتاب *انسان*، که شامل سه رساله «رساله انسان قبل الدنيا»، «رساله انسان فی الدنيا»، «رساله بعد الدنيا» است.

همهٔ این رسایل در مجلد تحت عنوان *هفت رساله*، گرد آمده است.

سوم، *نبوت و امامت* که در بردارندهٔ «رساله الولاية» و «رساله النبوة» و «الإمامة» است.

چهارم، *فلسفه: بدایه الحکمة و نهایه الحکمة*، را می‌توان برشمرد.

همهٔ اینها مبین دغدغهٔ علامه نسبت به پرسش‌ها و چالش‌های ذهنی، علمی و حکمی تا کلامی و البته فلسفی است.

پنجم در حوزه شیعه شناسی آثاری چون *شیعه در اسلام*؛ *رسالت تشیع در جهان امروز*؛ *گلچینی از معارف تشیع و قرآن در اسلام*؛ شایان ذکر است، افزون بر آن می‌توان از آثاری تحت عنوان *بررسی‌های اسلامی* یاد کرد که مباحثی چون *وحی یا شعور مرموز*؛ *اسلام و انسان معاصر*؛ *انسان از آغاز تا انجام و سنن النبوی* را در بر می‌گیرد.

موضوعات مزبور مبین حساسیت علامه نسبت به مسائل و پرسش‌ها و چالش‌های علمی عینی مبتلابه و معتنابه عصر و نسل است.

ششم علامه مباحث متفرقه‌ای نیز تحت عنوان *مجموعه رسایل*؛ *خلاصهٔ تعالیم اسلام*؛ *بررسی‌های اسلامی*؛ *روابط اجتماعی در اسلام و رساله در حکومت اسلام* دارد. این کتاب متضمن جهت‌گیری ذهنی، فکری و علمی حکمی علامه و بلکه جهت‌تعلیمی و تربیجی نگاه و نظریه او به سوی حکمت عملی و عمل به حکمت است.

در حوزه تفسیر، *المیزان* که در حکم دائرةالمعارف و دانش‌نامه‌ای قرآنی، روایی، حکمی و اجتماعی است. علامه در این اثر، حسب مورد نیز به مسائل و مباحث سیاسی وارد شده است.

بدین‌روی، حکمت اسلامی (قرآنی و روایی) و متعالی برهانی و حتی شهودی علامه که (به دلالت مطابقت) مبین حکمت اجتماعی است.

الف. از یک سو (به دلالت ضمنی) دربردارنده برخی آموزه‌ها و اندیشه‌های فلسفی سیاسی بنیادین است؛ از مدنی‌الطبع بودن انسان (طباطبائی، بی تا، ص ۳۲۲) و ضرورت نظام مدنی، حتی ولایت و امامت و نیز حکومت و بلکه دولت و مبادی آن، تا شکل مردم‌سالاری حکومت دینی و اسلامی در دوران غیبت و جدید برخی از پژوهشگران با توجه به این کتاب، به بررسی آراء سیاسی علامه پرداخته و حتی فلسفه سیاسی ایشان را مطرح نموده‌اند.

ب. از سوی دیگر، مستلزم، حتی یک نگاه حکمت می‌تواند باشد، در عین اینکه پیامد حکمت نظری علامه می‌تواند یک حکمت سیاسی باشد؛ ظرفیت آن را نیز داراست.

بدین‌رو، آثار و آراء و حکمت اجتماعی متعالی **علامه طباطبائی** ظرفیت بازتولید و تأسیس نگاه، نظریه و نظام حکمی مدنی را کاملاً داراست، به‌ویژه در مقایسه با حکمت سیاسی متعالی امام راحل که به‌عنوان گفتمان رایج در انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی ایران مطرح است. نقطه قوت علامه در حکمت سیاسی، به‌ویژه سیاست عملی، نبوده، بلکه در معرفت‌شناسی انسانی و اجتماعی سیاسی آن است. حتی حکمت نظری متعالی صدرایی تا **علامه طباطبائی** در عین قوت و روزآمدی، در گفتمان امام، اولاً وراً تبیین نظری تا مرز سیاسی و حکومتی، و در ترسیم عملیاتی، تا مرز انقلاب، رهبری و تأسیس نظام سیاسی پیش می‌آید، همچنان که کارآمدی، بهره‌وری و اثربخشی یافته و بدین‌سان، خود را نشان داده است. در این میان، حکمت اجتماعی علامه از چنان اصالت و غنای بی‌نظیری برخوردار است که بایسته و شایسته بازآوری و روزآمدسازی است. امید که نگاه، نظریه و نظام حکمت اجتماعی مدنی متعالی وی توسط علاقه‌مندان صاحب نظر فلسفه و حکمت اجتماعی استخراج و ارائه گردد. به‌ویژه، به منظور پشتیبانی سیر تجدید و تأسیس تفکر مدنی متعالی، تبیین نظری و ترسیم عملی و حتی تحقق عینی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت و توسعه مدنی در ابعاد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی راهبرد ارائه می‌دهد؛ راهبردی که تا تمدن‌سازی نوین اسلامی، از جمله سبک زندگی مدنی متعالی، بسیار پیشروست. حکمت اقتصادی مدنی متعالی و نیز حکمت فرهنگی، معنوی و اخلاقی مدنی متعالی نیز بدین‌سان، پس از تنقید نگاه و نظریه و حتی نظام فکری - فلسفی طبیعی جدید غربی، شایسته تولید و بازتولید و در نتیجه، تجدید پیشین و تأسیس نوین است. منابع، آثار و آراء و حتی حکمت محض و به‌ویژه حکمت اجتماعی مدنی متعالی علامه ظرفیت قابل‌توجهی در تبیین و ترسیم اینها و اهم زیرمجموعه‌های مربوط به آن دارد؛ سان حکمت اجتماعی مدنی خانواده تا هنر، معماری و شهرسازی. اما حکمت **علامه طباطبائی**، بیش و حتی پیش از جهات حکمی و نیز پیش و بیش از جهات اجتماعی تا جهت‌گیری و ظرفیت سیاسی، متضمن معرفت‌شناسی حکمی (فلسفه) و حتی علمی (دانش) محض و انسانی و اجتماعی و حتی سیاسی یا مدنی بدیع و بی‌بدیل است؛ چنان که برای نمونه، در کتاب و در حقیقت در نگاه و نظریه **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، از نه مقاله:

الف. چهار مقاله نخست و هفتم تا نهم به فلسفه و متعلق، موضوع و مسئله آن اختصاص یافته است.

ب. پنج مقاله به معرفت‌شناسی پرداخته است؛ چنانکه از معرفت یقینی و ظنی یا توهمی غیر آغاز شده و علم و ادراک یا ارزش معلومات و پیدایش کثرت در آنها را دربر گرفته و تا اوج معرفت‌شناسی بی‌سابقه علامه، یعنی «ادراکات اعتباری» فرا می‌رود؛ موضوعی که ظرفیت والایی در بهره‌برداری در علم و ادراکات سیاسی دارد. بدین‌رو، اولاً، فلسفه

و حکمت متعالی محض علامه ظرفیت بازتولید در فلسفه و حکمت مدنی، اجتماعی و سیاسی را دارد. *بدایة الحکمه* یا *آغاز حکمت و نهایت الحکمه* یا *انجام حکمت* ایشان نیز در این زمینه به خوبی قابل استفاده است.

ثانیاً، نظریه «استخدام» علامه را، که می‌توان آن را «اصل زرین نگاه، نظریه و نظام حکمت اجتماعی» علامه طباطبائی تلقی و تعبیر نمود، قابل بهره‌برداری و بازتولید در فلسفه و حکمت سیاسی است؛ همچنان خود وی نیز ولو به صورت سلبی و در مقام دفع شبهه استعمار، استیلا و استکبار جهانی، به این مبحث ورود کرده و راه و روش بهره‌گیری درست از نادرست این اصل را برنموده است. «اصل استخدام» از بدایع و برجستگی‌های حکمت اجتماعی علامه به‌شمار می‌آید.

ثالثاً، نظریه «معرفت‌شناسی» علامه عموماً و به‌ویژه در مبحث «اعتباریات» و بخصوص اعتباریات پسااجتماع و اجتماعی و بالاخص اعتبار ریاست و مرئوسیت که بیشتر محل وفاق و کاربری سیاسی قرار گرفته، ظرفیت بازتولید معرفت‌شناسی سیاسی را داراست.

### ظرفیت حکمی و معرفت‌شناسی محض و اجتماعی علامه طباطبائی

در اینجا، اشارتی گذرا به ظرفیت حکمی و معرفت‌شناسی محض و اجتماعی علامه طباطبائی قابل‌بازپردازی در علم و حکمت و به‌ویژه در معرفت‌شناسی سیاسی خواهیم داشت و تفصیل اینها را به فرصتی دیگر موکول می‌سازیم.

### اول. ظرفیت حکمت سیاسی، حکمت محض و اجتماعی علامه طباطبائی

۱. «فلسفه سیاسی، تفلسف سیاسی، سوفیسم (فسفسطه) سیاسی»؛ موضوع مقاله اول *اصول فلسفه و روش رئالیسم* است.
۲. «فلسفه سیاسی و علم سیاسی: رئالیسم و ایدئالیسم سیاسی»؛ موضوع مقاله دوم است.
۳. مسائل فلسفه سیاسی؛

الف. «واقعیت و هستی سیاسی»؛ موضوع مقاله هفتم است.

ب. «ضرورت و امکان سیاسی»؛ موضوع مقاله هشتم است.

ج. «علت و معلول سیاسی»؛ موضوع مقاله نهم است.

اینها را نیز می‌توان در حوزه فلسفه علم سیاسی یا به تعبیر *فارابی*، در کتاب *تحصیل السعاده*؛ «حکمت حکمت مدنی» تلقی و تعبیر نمود. *فارابی* در *تحصیل السعاده*، ضمن تأکید بر اینکه حکمت در شرق زاده شد و به یونان انتقال یافت و در آنجا، تنقیح علمی و تدوین آموزشی گردید، تصریح می‌کند:

كان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الاطلاق و الحكم العظمى و يسمون اقتناء العلم و ملكتها الفلسفة... و يسمونها علم العلوم و ام العلوم و حكمه الحكم و صناعه الصناعات (فارابی، ۱۳۴۵، ص ۳۸۹).

این علم در یونان «مطلق حکمت» و «حکمت بزرگ» خوانده می‌شد و آن را «علم علوم»، «مادر علوم» و «حکمت حکمت» و «صناعت صنعت» می‌نامیدند. چنین حکمتی اصولاً و از جمله در نگاه و نظریه *فارابی* اعم از حکمت محض و مدنی و نظری و عملی است. به همین سبب تأکید می‌کند: «و اذا انفردت العلوم النظرية و لم يكن لمن حصلت قوه

علی استعمالها فی غیرها کانت فلسفه ناقصه» (همان، ص ۳۹)؛ علم نظری بدون حصول توانایی بهره‌برداری در غیر یعنی در مدن فلسفه ناقص است.

همچنانکه: «الفلسوف کامل علی الاطلاق هو أن يحصل له العلوم النظرية و يكون له قوه علی استعمالها فی کل ماسواء بالوجه الممكن فيه» (همان)؛ فیلسوف کامل به صورت مطلق کسی بود که علوم نظری را تحصیل می‌کرد و توان بهره‌برداری در غیر را تا حد ممکن دارا بود.

همچنین می‌نویسد: «کلما کانت قوته علی هذه الفضائل النظرية اولاً ثم العملية بصيره یقينية ثم أن تكون له قدره علی ایجادها جميعاً فی الامم و المدن بالوجه و المقدر الممكن فی کل واحد منهم» (همان).

در نتیجه، فلسفه کامل و فیلسوف کامل جامع باید توان نظری و عملی دارای بینش یقینی بوده، آن‌گاه توان تعلیم و ترویج و ایجاد فرزاندگی‌ها و فضایل را در امت‌ها و مدن به‌گونه و میزان ممکن در هر یک داشته باشد. بنابراین، حکمت اعم از محض یا نظری و عملی و به‌ویژه مدنی بوده و چنین حکمتی مطلق و برین و کامل است. حکمتی اینچنین، از جمله حکمت مدنی، راهبردی و فراپردی است. حکمت زیرساخت راهبردی و راهبرد زیرساختی بنیادین و غایی حکومت بوده و بایسته و شایسته آن است.

### دوم. ظرفیت حکمت سیاسی اصل «استخدام» حکمت محض و اجتماعی و معرفت‌شناسی علامه طباطبائی

اصل «استخدام و اجتماع» چهارمین اصل از اصول اعتباریات پیشاجتماع در معرفت‌شناسی حکمت متعالی علامه طباطبائی است. این ویژگی یا خصلت ذهنی و روحی یا روانی منشأ نگرش اجتماعی و مبدأ گرایش اجتماعی انسان و اصل زرین‌ترین حکمت اجتماعی علامه به‌شمار می‌آید (طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۴-۳۱۹ و ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۲۰). اصل «استخدام و اجتماع» ظرفیت اصل «استخدام سیاست و اجتماع سیاسی» را داراست؛ همچنان که خود علامه در ادامه بحث «استخدام» خویش، در *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، همین کاربست سیاسی را انجام داده و روش آن را برنمایانده است. خود اصل «استخدام» فراگیر و فراهم آمده از سه قاعده دیگر است:

۱. «انسان در نخستین بار، استخدام را اعتبار داده است» (طباطبائی، بی‌تا «ه»، ص ۳۲۲)؛

۲. «انسان مدنی بالطبع است» (همان). اینجا علامه بیشتر افاده اجتماعی بالطبع می‌کند.

۳. «عدل اجتماعی خوب، و ظلم بد می‌باشد».

عدل اجتماعی می‌تواند اعم از عدالت اقتصادی، عدالت سیاسی و عدالت فرهنگی، معنوی و اخلاقی باشد. به تعبیر دیگر «عدل اجتماعی» غیر از «عدل سیاسی» است، ولی مقدمه آن بوده و عدالت سیاسی وجه عمومی یا صورت سیاسی آن است و می‌توان گفت: امتداد یا جنبه عملیاتی آن است. به تأکید علامه، «اعتبارات سه‌گانه نام‌برده از اعتباریات ثابته است» (همان).

### سوم. ظرفیت معرفت‌شناسی سیاسی حکمت محض و اجتماعی، معرفت و علوم حقیقی و اعتباریات علامه طباطبائی

از آنجاکه معرفت‌شناسی حکمت محض و اجتماعی متعالی علامه بدیع‌تر بوده و به همین مناسبت، ظرفیت مناسبی

برای بازتولید معرفت‌شناسی سیاسی داشته، در نتیجه، در این مجال و در این مقال، به اهم آنها، اگرچه در حد گذرا اشاره می‌شود:

۱. علم سیاست و ادراک سیاسی(همان، ص ۶۹-۹۸)؛

۲. علم سیاست و معلوم سیاست؛ ارزش معلومات سیاسی(همان، ص ۱۰۱-۱۶۵)؛

۳. پیدایش کثرت در علم سیاست (ادراکات سیاسی) (همان، ص ۱۶۹-۲۶۵)؛

۴. اعتباریات سیاسی و علوم غیرحقیقی سیاسی یا اندیشه‌های پنداری سیاسی(همان، ص ۲۶۹-۳۵۱).

اعتباریات یا علوم اعتباری علامه به سبب بداعت، بیش از سایر موضوعات مطمح توجه و بهره‌برداری سیاسی واقع شده است. البته هم خود آنها و این بحث ظرفیت آن را دارا بوده و هم این یافته‌ها نیازمند بازآوری فراتر هستند. همچنین خود ما، به‌ویژه در این عصر، بیشتر به این داده‌ها و روزآمدسازی و کارآمدی و کاربری علمی، معرفتی و سیاسی آنها نیازمندیم. به‌ویژه اصل (اعتباری علمی و علم اعتباری) «ریاست و مرئوسیت» و لوازم آن (همان، ص ۸-۳۳۷) از جمله اصل «امر و نهی و جزاء و مزد» (همان، ص ۴۱-۳۳۸)، که در حکومت از حکم‌فرمایی تا حکم‌رانی و حکمروایی خوب و بلکه متعالی، موضوعیت و ضرورت دارد. اعتباریات شامل اقسام دوگانه، اهم مباحث ذیل است که به همین ترتیب، در معرفت‌شناسی سیاسی قابلیت امتداد و بازتولید دارد:

الف. اعتباریات سیاسی / اندیشه‌های پنداری سیاسی:

قسم اول. اعتباریات قبل الاجتماع (سیاسی):

۱. وجود سیاسی؛

۲. حسن و قبح (خوبی و بدی) سیاسی؛

۳. انتخاب اخف و اسهل(سبک‌تر و آسان‌تر) سیاسی؛

۴. اصل «استخدام و اجتماع»(سیاسی)؛

۵. اصل «متابعت علم سیاسی».

قسم دوم. اعتباریات بعد الاجتماع:

۱. اصل «ملک سیاسی»؛

۲. کلام - سخن سیاسی؛

۳. ریاست و مرئوسیت سیاسی و لوازم آنها:

یکی. اعتبار امر و نهی سیاسی؛

دیگری. اعتبار جزا و مزد سیاسی؛

۴. اعتبارات در خصوص تساوی طرفین سیاسی.

ب. ارتباط اعتباریات سیاسی با حقایق سیاسی مترتب بر آن.

معرفت‌شناسی حکمی حقیقی و به‌ویژه اعتباری که (در) هر دو قسمت، به‌ویژه در ادراکات اعتباری و ادراک

اعتباریات، در عرصه سیاسی و بالخصوص در حکمت و علم یا پدیده‌شناسی و حتی در دانش سیاسی می‌تواند بسیار راهگشا باشد. معرفت‌شناسی حکمی و حتی حکمت شناخت‌شناسی علامه تا پیش از علامه مطهری، علامه جعفری و شهید صدر، پیش‌تاز و حتی پایه‌گذار مبحث معرفت‌شناسی به‌شمار می‌آید. شناخت، اعم از شناختن یا شناسایی و شناساندن است؛ همچنان که فراگیر و فراهم آمده است از:

یک. شناخت‌شناسی در خصوص:

۱. امکان شناخت حقیقت یا مبادی، ماهیت یا مبانی و واقعیت یا مظاهر؛

۲. حدود شناخت حقیقی، یقینی و واقعی؛

دو. شناخت در خصوص:

۳. مراتب شناخت حقیقت، ماهیت و واقعیت و همچنین:

۴. منابع شناخت؛ فراهم آمده از منابع و روش‌شناسی و شیوه‌های شناخت:

اول. منبع و شیوه: الف. (فطری) عقلی برهانی؛ ب. قلبی شهودی؛

دوم. منبع و شیوه نقلی مکتبی دینی، وحیانی، قرآنی و روایی همراه با یکدیگر است.

سوم. منبع و شیوه حسی، استقرایی، تجربی و عرفی علمی و عمومی است.

این موضوعی است که در دوران جدید در غرب از هیوم آغاز شده (ر.ک: حائری یزدی، ۱۳۶۱) و علامه بدان علاقه نشان داده و در کتاب و نظریه *اصول فلسفه و روش رئالیسم* خویش به‌خوبی بدان پرداخته است. این اثر و نظر معرفت‌شناسی به یقین، به‌عنوان شاه‌کار معرفتی علامه، یکی از بنیادین‌ترین، جامع‌ترین و نظام‌مندترین آثار و آراء تأثیرگذار و بلکه تعیین‌کننده در سیر تحول فکری و علمی و نیز حکمی در دوران جدید و معاصر بوده است. معرفت‌شناسی علامه بدین‌روی، نه‌تنها ظرفیت بازتولید معرفت‌شناسی علمی و حکمی مدنی را دارد، بلکه عملاً در بحث علوم اعتباری و اعتبارات یا اعتباریات علمی، عملاً به معرفت‌شناسی اجتماعی - سیاسی وارد شده است، بلکه بدین‌سان، در اعتباریات پیشاجتماع یا شخصی و انسانی و اعتباریات پساجتماعی یا اجتماعی، معرفت‌شناسی سیاسی جزو معرفت‌شناسی علامه به‌شمار می‌آید. در این و موضوع سرنوشت‌ساز دارای سرشت علمی و حکمی معرفت‌شناسی، پس از *فارابی* و عمدتاً در مبادی آراء مدنی او و در بخش بازپسین سیاست مدنی وی، تحت عنوان «حدود معرفت»، آن‌گاه *صدرالمآلهین*، به‌ویژه در مبحث مدنی (ولایت و نبوت) *الشواهد الربوبیه* کمتر کسی تا بدین میزان به صورت مستقیم، مستقل و مبسوط به معرفت‌شناسی سیاسی پرداخته است. بدین‌سان، برترین وجوه قوت و اصالت نگاه، نظریه و نظام فکری، علمی و حکمی علامه، لزوماً فلسفه و حکمت سیاسی و حتی محض و نظری وی نبوده، بلکه همین مبحث معرفت‌شناسی ایشان است که ظرفیت لازم و کافی برای امتداد و بازتولید معرفت‌شناسی سیاسی تا مرز تحول و تکمیل، حتی تأسیس حکمت و علم سیاست متعالی و بلکه علم و حکمت مدنی، اجتماعی و سیاسی را دارد. بدین سبب، صرفاً نیم‌نگاهی گذرا در حد مجال این مقاله بدان می‌اندازیم، به‌ویژه اینکه همچنان که خواهیم دید، هم پدیده سیاست و هم پدیده‌شناسی سیاست هر کدام به نوعی - البته صرف‌نظر از جهت عینی، به معنای خارجی و واقعی - دارای جهت اعتباری است، البته پدیده سیاست

خود اعتباری است. ولی به‌عنوان یک پدیده واقعی و عینی و خارجی، یعنی بیرون از ذهن و درون، ناظر علمی و دانشمند سیاسی موضوع و متعلق شناخت حقیقی و واقعی قرار می‌گیرد. اعتباری بودن پدیده سیاست نیز اعم است از؛ اول. اضافی؛ یعنی: طرفینی بسان همان اعتبار ریاست و رئوسیت مطمح نظر علامه است.

دوم. هدفمندی؛ یعنی: هدف‌مداری؛

سوم. ارزشی؛ یعنی: ارزش‌داری و ارزش‌مداری که به اصطلاح نسبی شامل این موضوعات است:

الف. مثبت و منفی؛ حق و باطل؛ مشروعیت و عدم مشروعیت؛ بایسته و نابایسته، یا بایستگی و نابایستگی که همان اصل «وجوب» بوده و فراگیر است؛

ب. خوب و بد یا شایسته و ناشایسته که همان اصل «حسن و قبح - خوبی و بدی» به‌شمار می‌آید.

ج. امر و نهی و جزا و پاداش.

که در نگاه علامه از لوازم اصل ریاست و رئوسیت بوده و از حکم‌فرمایی تا حکم‌رانی و سرانجام، حکم‌روایی را دربرمی‌گیرد و همه در این زمینه است.

در خاتمه این مقال، چنان است که گویی علامه رابطه تولیدی میان حقایق و اعتبارات و در نتیجه، میان علوم حقیقی و علوم اعتباری را قایل نیست. ولی نمی‌توان در نگاه ایشان، اینها را جعلیات کامل، یعنی مجعولات مطلق یا جعل محض نیز گرفت. در نتیجه، این نظر علامه نیازمند تفسیر بوده که تفصیل آن نیازمند مقالی مستقل و مبسوط است. این در صورتی است که میان مبادی پدیدها و گزاره‌ها و پدیده‌ها و گزاره‌های بنیادین حقیقی و اعتباری به ترتیب پیش گفته، هم از حیث عملی و عینی و هم از حیث نظری و علمی، رابطه علی - معلولی و نسبت تولیدی وجود دارد. بسان این مفهوم و گزاره از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مبنی بر اینکه «الملک ببقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم» که هرچند ظلم را اعتباری دانسته، ولی هم گزارشی از یک پدیده عینی و واقعی و خارج از ذهن بوده و هم اصل گزاره خبری است؛ یعنی توصیف، تحلیل و تعلیل است. در این گزاره، پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: الف) «ظلم (ب) موجب و موجد ناپایداری کشور، نظام سیاسی و دولت و حکومت و حاکمیت» است. تا اینجا، تحقیقی، یعنی: حقیقت‌یابی است و حکایت از یک امر سیاسی دارد. اما نتیجه تجویزی گرفته می‌شود؛ یعنی در یک فراگرد از نظر به عمل تجویز صورت می‌گیرد. آن هم با واسطه بایستگی و شایستگی هستی پایایی و پویایی آن و ارزش مطلق زیست تا بهزیستی مطلق که کمال و سعادت است، مبنی بر اینکه پس: الف. ۱. «ظلم، خوب نیست». در نتیجه، ۲. «ظلم؛ بد است». بدین سبب، نتیجه گرفته می‌شود: ۳. «ظلم نباید باشد». ۴. «نباید ظلم باشد». بر عکس نیز نتیجه مخالف گرفته می‌شود که: ب. ۵. «عدالت بد نیست». ۶. «عدالت؛ خوب است». ۷. «عدالت شایسته است باشد». ۸. «عدالت؛ لازم است باشد». ۹. «باید عدالت باشد». اینها نیز همگی:

اولاً، تولیدات پسین همان گزاره نخست پیشین خبری توصیفی، تحلیلی تجریدی و تعلیلی انتزاعی است که «ستم سبب ناپایداری مملکت» است.

ثانیاً، مانند پدیده «ظلم» به‌عنوان یک پدیده عینی - اگرچه عملی

و گزاره «ظلم سبب ناپایداری حکومت است» - هرچند قاعده مدنی - و نیز پدیده مخالف و جایگزین ظلم، یعنی



«عدالت» و گزاره «عدالت سبب پایداری حکومت است»، همگی حقیقی، یقینی و واقعی‌اند. اینها توهمی، یعنی کاذب، که موضوع سفسطه یا سوفیسم سیاسی است، نبوده و یا ظاهری ظنی یا پنداری به معنای شبهه‌ناک، که موضوع تفلسف سیاسی به‌شمار می‌آید، نیست (ر.ک: فارابی، ۱۳۵۸ و ۱۳۷۱، ص ۲۲۲۵-۲۱۹)؛ چنان‌که کسی که سعادت و سیاست را هدایت، ولایت، امامت و تدبیر و تربیت و در نتیجه، فضیلت و متعالی دانسته، حکمت فلسفهٔ راستین حقیقی، یقینی و واقعی است. برخی سیاست و سعادت را صرفاً توسعهٔ تک‌ساحتی، تولید منفعت و ثروت و رضایت و لذت تلقی می‌کنند. این کار غیریقینی و تفلسف سیاسی است. در صورتی که سعادت و سیاست را سلطه و سیطره تلقی و تعبیر نمایند، ضدیقینی بوده و سفسطه یا سوفیسم، یعنی کاذب و دروغین است.

ثالثاً، اولیات عقول، اعم از اصول اولیهٔ نظری، علمی و عملی، گره‌گشای صندوق بستهٔ سرآسار، لب‌الباب و مبادی معرفت‌شناسی متعالی است؛ چنان‌که فارابی در اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله در حد اشارت بدان پرداخته است (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۴-۲۲۲) و می‌توان آن را عقل اولی و معقولات اولیه تا مرز شهود قلبی و علم حضور نیز دانست.

رابعاً، ورای مفهوم «حقیقت و اعتبار» و رابطهٔ تولیدی میان این دو، به ترتیبی که اشاره شد، مفهوم «پندار» در گفتمان علامه نیز نیازمند تدقیق است؛ بدین معنا که «پندار» در گفتمان ایشان، در اینجا، به معنای «قدرت خیال و تولید و جعل علمی» است. این به معنای اعم است؛ ولی همین «پندار»، حتی «ظن»، که گاه به مفهوم «گمان یا حدس» گرفته شده، گاه در مقابل «حقیقت» به مفهوم یقینی است. در این صورت، یا مراد «غیریقینی»، یعنی ظاهری و جزئی یا تفلسف است که این درست‌ترین و دقیق‌ترین معناست؛ و یا به مفهوم ضدیقین، به معنای کاذب یا دروغین و سفسطه یا سوفیسم سیاسی آمده است. این معنای «ظن و پندار» درست، ولی به معنای اعم است. در نتیجه، به معنا و مفهوم دقیق نیست.

خامساً، مبحث علم و ادراکات حقیقی و اعتباری بنیادین‌ترین مسئله و موضوع معرفت‌شناسی، از جمله و به‌ویژه معرفت‌شناسی سیاسی است.

ظرفیت سیاسی و به‌ویژه حکمی سیاسی سایر آثار و آراء محض و به‌ویژه اجتماعی علامه را نیز می‌توان با این شیوه باز یافت.

### نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی ورای حکیم و حکمت محض، بیشتر حکیم اجتماعی، مدنی و اجتماعی بود، تا اینکه حکیم سیاسی باشد. به‌ویژه، در قیاس با حکمای مدنی، اجتماعی و سیاسی، از فارابی و خواجه نصیر طوسی گرفته تا امام خمینی علیه السلام و حتی صدرالمآلهین و علامه جعفری است. اینان - به ترتیب - صاحب مکاتب حکمت مدنی فاضلی (فارابی)، حکمت مدنی تقریبی (خواجه نصیر طوسی)، حکمت متعالی سیاسی (صدرالمآلهین)، حکمت سیاسی متعالی (امام خمینی علیه السلام) و حکمت سیاسی معقول (علامه جعفری) بوده‌اند. علامه طباطبائی به‌جای حکمت مدنی سیاسی بیشتر حکیم مدنی اجتماعی است، آن هم همان بزرگ‌ترین حکیم اجتماعی جدید در تاریخ و جهان اسلام و ایران.

حکمت محض و اجتماعی علامه طباطبائی ظرفیت تولید فلسفه و حکمت سیاسی را داراست، به‌ویژه، در

مبحث معرفت‌شناسی، در مسئله علوم و ادراکات اعتباری و بالاخص در موضوع علوم و ادراکات اعتباری پسااجتماع یعنی اجتماعی. معرفت‌شناسی علامه، ظرفیت بازتولید معرفت سیاسی و بخصوص حکمت و فلسفه علم سیاسی را داراست، به گونه‌ای که حتی کلیت کتاب و نظریه اصول فلسفه و روش رئالیسم وی در این زمینه کاملاً قابل بازسازی و بهره‌برداری است.

چیستی فلسفه، تمایز فلسفه و سفسطه، رابطه و نسبت فلسفه و علم، مراتب واقعیت و حقیقت، نگاه و اصول رئالیسم و ایدئالیسم در حکمت محض علامه، با برخی توجهات و توجیهاات، قابل کاربری و بازتولید در حکمت مدنی است. همچنین مبحث «اصل واقعیت و هستی»، حدود ضرورت و امکان و نیز پدیده‌های علت و معلول محض علامه در حکمت و فلسفه سیاسی و ضمن مباحث متناظر کاملاً قابل بهره‌برداری است. رویکرد معرفت‌شناسی و فلسفه علمی محض، اجتماعی و سیاسی همه این مباحث، اصول فلسفه و روش رئالیسمی قوی‌تر از صرف مباحث فلسفی و حکمت است.

سیر معرفت‌شناسی حکمی سیاسی را از فارابی و به‌ویژه در کتاب احصاء علوم، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله و سیاست مدنی وی، تا الشواهد الربوبیه صدرالمتألهین و حتی به نوعی مبدأ و معاد ایشان تا شرح حدیث جنود عقل و جهل امام خمینی علیه السلام را می‌توان بازیافت. اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه از این حیث، منبعی غنی و جامع به‌شمار می‌آید.

## منابع

- جعفری، محمدتقی، ۱۳۶۰، *ساخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرا، ملا محمد صدرالمতالیهین، ۱۳۷۵، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، چ دوم، تهران، سروش.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۲، *مبدأ و معاد*، ترجمه احمدبن حسینی اردکان، به کوشش عبدالله نورایی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۳، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ سوم، تهران، محمدی.
- \_\_\_\_\_، بی تا (الف)، *بداية الحكمة*، قم، مکتبه الطباطبائی.
- \_\_\_\_\_، بی تا (ب)، *آغاز فلسفه*، ترجمه بداية الحكمة، محمدعلی گرامی، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، بی تا (ج)، *نهاییه الحكمة*، قم، مکتبه الطباطبائی.
- \_\_\_\_\_، بی تا (د)، *نهایت فلسفه*، ترجمه نهایت الحكمة، مهدی تدین، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، بی تا (ه)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- فراابی، ابونصر محمد، ۱۳۶۴، *احصاء علوم*، ترجمه حسین خدیو جم، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۱، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی، چ دوم، تهران، طهوری.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۴۵، *تحصیل السعادة*، هند، مطبعه مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۵۸ و ۱۳۷۱، *سیاست مدنیه*، ترجمه سیدجعفر سجادی، چ دوم، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *مسئله ساخت*، چ سوم، تهران، صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، چ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.



## ماهیت فلسفه سیاسی اسلامی

vahidimanesh@gmail.com

حمزه‌علی وحیدی‌منش / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۱۷

### چکیده

تصور رایج از فلسفه سیاسی اسلامی، بدین گونه است که این دانش شاخه‌ای از فلسفه است و روش‌شناسی حاکم بر آن نیز همانند فلسفه، روش عقلی صرف است. این مقاله، این دیدگاه را به چالش کشیده و نشان داده است که: اولاً، فلسفه سیاسی اسلامی یک دانش پسا دینی است. درحالی که فلسفه یک دانش پیشادینی است، ثانیاً، این دو هم در روش و هم در محتوا با هم متفاوت هستند. ثالثاً، مسائل فلسفه سیاسی اسلامی، به گونه‌ای است که عقل به تنهایی از عهده حل آنها بر نمی‌آید. این دانش، برای اینکه از سویی از سکولاریسم رهایی یابد و از سوی دیگر، در حل مسائلیش توفیق به دست آورد، باید از روش عقلی صرف، به روش عقلی - نقلی، تغییر روش می‌دهد.

**کلیدواژه‌ها:** فلسفه، فلسفه سیاسی، دانش عقلی - نقلی، روش عقلی.

فلسفه‌های سیاسی به‌عنوان مجموعه اندیشه‌ها، نظریه‌ها و ایده‌های توجیه‌کننده و تبیین‌کننده نظام‌های سیاسی، نقش بسیار برجسته و بی‌بدیلی در قوام و پیشبرد نظام‌های سیاسی بر عهده دارند. نظام سیاسی، با تکیه بر فلسفه سیاسی اهداف را تعیین و مسیرهای منتهی به آن را مورد بازشناسی قرار می‌دهد. همچنین به مدد فلسفه سیاسی است که در برابر اندیشه‌های مهاجم از خود دفاع می‌کند و یا موضع تهاجمی در برابر آنها می‌گیرد. نظام‌های سیاسی، با توجه به نگاه و تفسیری که از جهان، انسان و غایت او، خیر و شر و از بایدها و نبایدها دارند، کارگزاران را بر می‌گزینند، قانون‌گذاری می‌کنند. تصمیم می‌گیرند؛ روابطشان را با سایر نظام‌های سیاسی تنظیم می‌کنند. مسیر صلح و اخلاق را در پیش می‌گیرند و یا مسیر فریبکاری و جنگ و خون‌ریزی را انتخاب می‌کنند. بنابراین، فلسفه‌های سیاسی زیربنایی برای نظام‌های سیاسی هستند. تفاوت در فلسفه‌های سیاسی، به تفاوت در نظام‌های سیاسی می‌انجامد. چنانچه قوت و ضعف فلسفه‌های سیاسی، موجب قوت و ضعف تتوریک نظام‌های سیاسی می‌شود.

هرچند ما باگونه‌های بسیاری از فلسفه‌های سیاسی مواجه هستیم، اما چنین نیست که میان آنها دیوار نفوذناپذیری وجود داشته باشد؛ آنها در تعامل و یا تنازع با هم تأثیر می‌گذارند و یا از هم تأثیر می‌پذیرند. در یک تقسیم‌بندی کلان، فلسفه‌های سیاسی به دینی و سکولار تقسیم می‌شوند. فلسفه سیاسی اسلامی، از فلسفه سیاسی سکولار یونان باستان خوشه‌چینی کرده، برخی از جنبه‌های مثبت آن را اصطیاد کرده است. چنانچه از فلسفه‌های سیاسی سکولار مدرن نیز با وجود تمایزهای بنیادین، بهره برده است. با این حال، همچنان ماهیت دینی و مستقل خود را حفظ کرده است. برخی نویسندگان و صاحب‌نظران، بدون توجه به ماهیت کاملاً متفاوت فلسفه سیاسی اسلامی، ناخواسته تفسیری تبعی از فلسفه سیاسی اسلامی ارائه می‌دهند. البته چنین تفسیری، آثار ناگواری به دنبال دارد. برای ارائه تفسیر و تحلیل مناسبی از فلسفه سیاسی اسلامی، لازم است تصویر کلی و البته نسبتاً روشنی از مفهوم و محتوای فلسفه، فلسفه اسلامی، سیاست و سیاست اسلامی و نحوه ترکیب آنها ارائه داد.

### مفهوم فلسفه

فلسفه در اصل معرب واژه یونانی «فیلوسوفیا» است که از دو جزء «فیلو» و «سوفیا» ترکیب یافته و در فارسی به «حکمت دوستی» یا «دانش دوستی» ترجمه شده است. فلسفه در گذشته، معنای بسیار عامی داشت. به گونه‌ای که همه علوم، اعم از نظری و عملی را دربر می‌گرفت. علوم الهی (علم اعلی)، ریاضی (علم وسطا) و طبیعی (علم سفلا)، تحت پوشش فلسفه نظری قرار داشتند. فلسفه عملی نیز به سه بخش تقسیم می‌شد: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن. با گذشت زمان، هنگامی که علوم بسط یافتند و به دانش‌های مستقلی تبدیل شدند، دایره فلسفه هم به همان میزان تقلیل پیدا کرد. شمولیت معنای فلسفه، حتی در آغاز دوره مدرن هم وجود داشته است. دکارت از جمله فیلسوفانی است که همچنان دایره شمول فلسفه را به همه معارف بشری سرایت می‌داده است (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۵۰۳).

به هر حال، باید اذعان کرد که فلسفه در دنیای غرب، نسبت به گذشته، تحولات بسیاری را هم در معنا و هم

در جایگاه تجربه کرده است. از نظر معنوی، معنای عامش را از دست داده؛ بدون اینکه در معنای خاصی مستقر شده باشد. در فرهنگ کامل آکسفورد، سیزده معنا برای فلسفه بیان شده است. برخی از این معانی عبارتند از: ۱. دوست داشتن دانش؛ ۲. دوست داشتن معرفت عملی؛ ۳. علم طبیعی؛ ۴. علوم غریبه و جادوگری؛ ۵. دانش مربوط به اخلاق؛ ۶. علم مربوط به مابعدالطبیعه و... (آکسفورد، ص ۹۷۷). از نظر جایگاه، فلسفه با بحران هویت و کارآمدی مواجه شده است (رک: رورتی، ۱۳۸۲). شهید مطهری، علت اساسی تنزل جایگاه فلسفه و فقر آن در مغرب زمین را تنزل جایگاه عقل در این دانش و آمیخته شدن این دانش با ادبیات، ذوقیات و تخیلات می‌داند (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۰۷). شاید سنت‌گرایانی همانند *لئوناستروس* هم با اذعان به وجود این مشکلات، از فلسفه مدرن به فلسفه سنتی و باستانی تغییر داده‌اند.

اما فلسفه در جهان اسلام، حکایت دیگری دارد. فلسفه از زمان ورود به جهان اسلام، یعنی از قرن‌های دوم و سوم هجری (هشتم و نهم میلادی)، با اینکه مخالفت‌ها و موافقت‌های زیادی را تجربه کرده است، ولی هیچ‌گاه دچار اضطراب معنایی بزرگ نشده است. هر چند از آغاز، نسبت به آن مخالفت‌ها وجود داشته است، ولی با گذشت زمان و با هماهنگ شدن فلسفه با نظام معرفتی اسلام، از میزان و شدت آنها، به ویژه در دهه‌های اخیر کاسته شده است.

عقیده بسیاری از فیلسوفان مسلمان بر این اصل استوار گشته که فلسفه هر چند زادگاه یونانی دارد، ولی منشأ آن الهی و دینی بوده است و فیلسوفان یونان، این دانش را از انبیاء الهی اخذ کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۴)؛ به همین دلیل، آنها فلسفه را از والاترین و شریف‌ترین علوم می‌دانند. کندی، نخستین فیلسوف مسلمان در تعریف فلسفه می‌نویسد: «فلسفه عبارت است از: علم به حقایق اشیاء به اندازه توانایی آدمی؛ زیرا غرض فیلسوف در علمش رسیدن به حق و در عملش عمل کردن به حق است» (کندی، بی‌تا، ص ۲۵). وی در مقابل کسانی که با نام دین منتقد فلسفه بودند، ابراز داشت:

علم ربوبیت و علم توحید و علم فضیلت و تمام علم به هر امر نافع و راه نیل به آن و دور شدن از امر ضار و پرهیز از آن در علم به حقایق اشیا [که فلسفه عبارت از آن است] نهفته است و دست یافتن به همه این علوم، چیزی است که انبیای راستگو از سوی خداوند به آن فرمان داده‌اند. پیامبران علیهم‌السلام به اقرار به ربوبیت خداوند یگانه و انجام فضیلت‌ها و ترک رذیلت‌ها... فرمان داده‌اند. پس تمسک به این علم [فلسفه] که نزد صاحبان حقیقت ارج دارد، واجب است و باید در طلب آن سخت بکوشیم (همان، ص ۳۳).

*ابن سینا* در تعریف فلسفه آورده است: «حکمت دانش نظری است که انسان از طریق آن وجود واقعی موجودات را می‌شناسد و می‌فهمد چه چیزی را باید انجام دهد... تا کامل شود... و مستعد سعادت اخروی گردد» (ابن سینا، بی‌تا، ص ۱۰۴).

*ملاصدرا* نیز در تعریف فلسفه را این‌گونه تعریف می‌کند: «حکمت ... عبارت است از فهم امور آنچنان که هستند و انجام کارها آنچنان که باید انجام شوند، به قدر توان، برای رسیدن به کمالی که نفس انسان متوجه آن است» (قطب‌الدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۵۲).

در تعاریف یادشده، از فلسفه معنای عامی اراده شده است که شامل فلسفه نظری و فلسفه عملی می‌شود. همچنین، اهدافی که در این تعاریف‌ها برای فلسفه بیان شده، با اهداف ادیان الهی قابل تطبیق است.

از این ظتعاریف به دست می‌آید فلاسفه اسلامی فلسفه را در طول و در خدمت دین تصور می‌کردند، نه در عرض آن؛ زیرا اگر فلسفه در عرض اسلام تصور شود، با مشکلاتی همانند محدودیت امکانات برای رسیدن به اهداف بلند و از دست دادن فلسفه وجودی، با وجود منبع غنی‌ای به نام اسلام مواجه خواهد شد. به هر حال، به دلیل وجود این مشکلات و سایر مشکلات، لاجرم باید قبول کرد که اساساً از نظر فلاسفه اسلامی، فلسفه دانشی در خدمت اسلام است. در این صورت، لاجرم در هدف‌شناسی، روش‌شناسی و مسئله‌شناسی باید وابسته به اسلام باشد. در غیر این صورت، ماهیت سکولاری خواهد داشت و نباید آن را به اسلام نسبت داد.

تا پیش از ملاصدرا، عقیده رایج این بود که عقل تنها منبعی است که فلسفه از نظر معرفت‌شناختی به آن تکیه دارد. ولی ملاصدرا، ابراز داشت که قرآن و اخبار معصومین علیهم‌السلام هم همانند عقل می‌توانند مقدمات برهان قرار گیرند. علامه جوادی *آملی* بیان تأییدآمیز می‌نویسند:

پیش از حکمت متعالیه، تقسیمی از علوم دینی به حسب روش برای کشف اراده خدای سبحان اعمال می‌شد، به این ترتیب که اگر ما از راه کشف و شهود، اراده حق تعالی را فهمیدیم، عرفان می‌شود. اگر از راه عقل فهمیدیم، فلسفه می‌شود و اگر از راه نقل فهمیدیم، فقه و حدیث می‌شود؛ اما حکمت متعالیه روش معرفتی را توسعه داد و افزون بر عقل از شهود و نقل نیز بهره گرفت. بدین سبب، به استثنای تفاوت موضوع، بخشی از عرفان نظری با فلسفه الهی هماهنگ می‌شود و نیز مرحوم صدرالمتألهین در جلد‌های هشت و نه اسفار، قول معصوم را حد وسط قرار می‌دهد. برای فیلسوف نقل هم می‌تواند صاحب فتوا باشد. چنانکه عقل در فقه می‌تواند صاحب فتوا باشد. ملاک تحصیل یقین است و اگر نقل از هر سه حیث سند، جهت صدور و دلالت، قطعی بود، به نظر ملاصدرا می‌تواند حد وسط قرار گیرد... این هماهنگی برهان و عرفان و قرآن، به بیان دیگر، عقل و شهود و نقل از ابتکارات مرحوم صدر المتألهین است» (جوادی *آملی*، ۱۳۸۴، ص ۷-۸).

به هر حال، فلسفه همانند سایر علوم به دنبال درک حقایق متناسب با خود است. سنخ این حقایق، به ویژه در خصوص مسائل فلسفه‌های علوم اجتماعی، از جمله علوم سیاسی، به گونه‌ای است که بخشی از آنها را عقل می‌تواند درک کند، ولی بخش زیادی از آنها از عهده عقل خارج هستند؛ تنها راه فهم آنها استعانت از وحی است. عقل در چنین مواردی، با اعتراف به عجز خود، قاطعانه محقق را به وحی ارجاع داده است. بنابراین، فلسفه اسلامی برای رسیدن به این مقصود، همان‌گونه که از عقل بهره می‌گیرد، لزوماً باید از وحی نیز استفاده کند. هیچ توجیهی در اینجا برای خویش‌محرومی از این منبع عظیم معرفتی پذیرفته نیست. این کار، علاوه بر اینکه بر کارآمدی فلسفه اسلامی می‌افزاید، اثرپذیری آن از فلسفه‌های یونان باستان را نیز تقلیل داده، هویت کاملاً مستقلی به آن می‌بخشد.

### مفهوم سیاست

تحت تأثیر عوامل گوناگون، دو مفهوم متضاد و در عین حال، پایدار از سیاست در ذهن بشر شکل گرفته است.



تصویر عرفی و شاید غالب از سیاست، تصویری است نامطلوب، آمیخته با ظلم، نیرنگ و انواع بد اخلاقی‌ها و در کنار آن، تصویر کم‌فروغ و در عین حال، علمی و درست از سیاست هم وجود دارد. بر این اساس، سیاست با مدیریت جامعه، با بقای جامعه و نوع انسان و حتی با هدایت، سعادت و کمال انسان پیوند دارد. در برداشت دوم، هر چند در اصل مثبت بودن سیاست و ضرورت آن اتفاق نظر وجود دارد، ولی در محتوای آن چنین یکدستی‌ای مشاهده نمی‌شود. برای بیان تنوع دیدگاه‌های این طیف، در یک سوی محور، سیاست سکولاری خنثا قرار دارد و در سوی دیگر، سیاست متعهد، اخلاقی و الهی. دو سر محور، تعداد پرشماری از سیاست می‌توان تصور کرد. به هر میزان که حضور اخلاق و معنویت در سیاست پررنگ‌تر باشد، سیاست مزبور، بیشتر صبغه الهی می‌گیرد و به سیاست الهی محض نزدیک‌تر می‌شود. به هر میزان که حضور اخلاق و معنویت در سیاست کم‌رنگ باشد، سیاست مزبور به سیاست سکولار محض نزدیک‌تر شده، از صبغه الهی و اخلاقی آن کاسته می‌شود. از آنجایی که مسئله مورد نظر در این مقاله، سیاست اسلامی است، اقتضای منطقی بحث ایجاب می‌کند که مفهوم دوم از سیاست و البته از نوع الهی و اخلاقی آن را مد نظر قرار گیرد.

اساساً سیاست مورد تأیید اسلام، یک مفهوم نازل و پیش‌پا افتاده نیست، بلکه مفهومی متعالی است که از ارتباط تنگاتنگ و ناگسستنی با عبودیت الهی، سعادت و کمال انسانی حکایت دارد. بر این اساس، در متون دینی سیاستمداری از صفات و ویژگی‌های برجسته اولیای خاص الهی و ائمه اطهار علیهم‌السلام معرفی شده است. امام هادی علیه‌السلام در زیارت جامعه کبیره، سیاستمداری ائمه علیهم‌السلام را در کنار سایر اوصاف بلند معصومان قرار داده است. از نظر اسلام، تنها کسانی شأنیت سیاستمداری و زعامت جامعه اسلامی را دارند که مراحل بالایی از تهذب و خودسازی را سپری کرده باشند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۳۵۰). حتی به فرمایش امام صادق علیه‌السلام پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پس از آنکه تحت تربیت خاص خداوند قرار گرفت و به مقام عالی خلق عظیم رسید، خداوند امر هدایت و سیاستمداری بندگانش را به وی سپرد.

علمای مسلمان هم در چارچوب نظام معرفتی اسلام، عموماً عنصر هدایت را در تعاریف خود از سیاست گنجانده‌اند. *خواجه نصیرالدین طوسی*، با تقسیم سیاست به فاضله و ناقصه، سیاست نوع نخست را مکمل و نایل‌کننده جامعه به سعادت می‌داند و سیاست نوع دوم را سیاست ستمگرانه‌ای می‌خواند که سیاستمدار در آن با تغلب و از روی شهوت، مردم را به بندگی گرفته، جامعه را از مسیر هدایت به مسیر شقاوت رهنمون می‌شود.

*غزالی* سیاست را به معنای «استصلاح یا نیکوکردن مردم و ارشاد ایشان به راه راست، که در دنیا و آخرت نجات‌بخش باشد» تعریف می‌کند (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۳۸). *ماوردی*، حاکم را جانشین پیامبر دانسته که حراست دین و انتظام دنیا به او تفویض شده است (ماوردی، ۱۴۱۴ق، ص ۵). امام خمینی علیه‌السلام هم سیاست را هدایت جامعه در جهت مصالح دنیوی و اخروی انسان می‌داند و بر این باور است که سیاست در درجه اول، به انبیا و علمای آگاه اسلام اختصاص دارد (موسوی خمینی، بی‌تا، ص ۲۴۶).

به هر حال، از نظر اسلام سیاست تلاش حساب‌شده، عقلانی و جمعی است برای تأمین سعادت دنیا و آخرت انسان. سیاست مورد نظر اسلام، هم به همه نیازهای مادی و معنوی انسان در دنیا، به‌عنوان اهداف مقدماتی و میانی توجه دارد و هم به سعادت و کمال ابدی و اخروی انسان، به‌عنوان هدف نهایی اهتمام دارد.

### مفهوم رایج فلسفه سیاسی اسلامی

فلسفه سیاسی اسلامی، که *فارابی* مبدع آن بود، با وجود توانمندی‌های ابتدایی و بالقوه خود، به دلایل گوناگون فکری، سیاسی و اجتماعی متوقف شد و از تأثیرگذاری اجتماعی واماند. با مرگ *فارابی* هر چند فلسفه سیاسی نمره، ولی سیر قهقراپی به خود گرفت تا اینکه پس از *خواجه نصیرالدین طوسی* به خواب طولانی و عمیق فرو رفت. در دوران مشروطه، شاهد بیداری موقت و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری آن از تحولات سیاسی هستیم، ولی بیداری پایدار و واقعی این دانش از دستاوردهای انقلاب اسلامی ایران در سال ۵۷ است. مفهوم ضمنی این سخن، نوپایی این دانش است. فلسفه سیاسی اسلامی، پس از خواب طولانی، در حال طی کردن آغازین سال‌های زندگی خود است و تا رسیدن به حد بلوغ و جوانی، باید مسیر طولانی و دشواری را طی کند.

به جهت نوپایی فلسفه سیاسی اسلامی و مستقر نشدن بنیادهای آن، هنوز صاحب‌نظران در مسائل، اهداف، وظایف، روش‌ها و حتی در اصل وجود و مفهوم آن، در حال بحث و گفت‌وگو هستند. با این حال، با تحلیل محتوایی آرای صاحب‌نظران به راحتی می‌توان یک مجموعه دیدگاه‌های مشترک یا نزدیک به هم را در این زمینه به دست آورد. ملموس‌ترین دیدگاه مشترک در حوزه مباحث فلسفه سیاسی اسلامی، دیدگاهی است که در مورد روش‌شناسی فلسفه سیاسی اسلامی وجود دارد. نظر غالب بر این است که عقل، تنها ابزار معرفتی در اختیار این دانش است. استناد به وحی در این دانش جایی ندارد.

به نظر می‌رسد، دیدگاه یادشده را آموزه‌های اسلامی بر نمی‌تابد، این دیدگاه، دیدگاهی است که از عوامل بیرونی تأثیر پذیرفته است. هم فلسفه غرب کلاسیک و هم برخی از فیلسوفان مدرن، در شکل‌دهی این نظریه سهیم هستند. نقش آفرینی *افلاطون* و *ارسطو* در فلسفه سیاسی اسلامی، به دنبال نقشی که آنها در فلسفه اسلامی داشته‌اند، به یقین بیش از دیگران است. علاوه بر آنها، حضور مستشرقان مدرنی همانند *روزنتال* و *لواشترائوس* نیز فراعادی به نظر می‌رسد. *روزنتال*، در سال ۱۹۵۸ با نگارش کتاب *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه*، تقسیم سه‌گانه فلسفی، فقهی و سیاست‌نامه‌نویسی را در اندیشه سیاسی اسلامی مطرح کرد. وی با این تقسیم‌بندی غیر مؤید به متون دینی، فلسفه سیاسی اسلامی را نه تنها از کلام سیاسی، عرفان سیاسی و فقه سیاسی جدا کرد، بلکه این دانش را از منبع عظیم وحی یعنی قرآن و سنت نیز محروم ساخت. ملکیان می‌نویسد: «آیا می‌توان از توصیه‌های سیاسی که در قرآن و روایات آمده است، فلسفه سیاسی برداشت کرد؟ البته می‌توان از این توصیه‌ها که در قرآن و روایات است، تعبیر سیاسی کرد؛ اما سؤال این است که آیا آنها ما را به فلسفه سیاسی راهبر می‌شوند؟ اینجا محل شک و تردید است» (ملکیان، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱-۱۱۲). معلوم نیست این جداسازی از جمله برنامه‌های استعماری بوده که عمده مستشرقان مجری بخش تئوریک آن بودند و یا از جهل عمیق *روزنتال* به اسلام ناشی

شده است. ولی به هر حال، تقسیم‌بندی وی مقبولیت عام یافته است. پس از روزنتال، لواشترائوس مستشرق دیگری است که آرای وی تقسیم‌بندی یاد شده را تثبیت کرده است. لواشترائوس، درحالی که سابقه دفاع از صهیونیسم را در کارنامه خود دارد، و به پدر فکری جریان نومحافظه‌کاری آمریکا معروف گشته است (سیف‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۹). به دلیل رویکرد سنت‌گرایی خود و به دلیل توجه خاص به *فارابی* و *ابن‌رشد*، مورد توجه جمع زیادی از محققان فلسفه سیاسی اسلامی قرار گرفته است. امروزه، کمتر مقاله یا کتابی از سوی محققان ایرانی راجع به فلسفه سیاسی یا فلسفه سیاسی اسلامی وجود دارد که از این دو مستشرق تأثیری نپذیرفته باشد. فراوانی ارجاعات به آثار آنها، در کنار فراوانی حضور *افلاطون* و *ارسطو* در این نوشته‌ها، با توجه به اندک ارجاعات به متون اسلامی، ما را به این نتیجه‌گیری طبیعی رهنمون می‌کند که در خالص بودن و نتیجه‌بخش بودن آنچه که امروزه به فلسفه سیاسی اسلامی معروف است، تردید کنیم. *لئو اشتراوس*، تحت تأثیر *افلاطون* فلسفه را جست‌وجوی ناتمام و غیرقطعی حقیقت از طریق عقل می‌داند (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص ۳) و به تبع آن، فلسفه سیاسی را دانشی می‌داند که به روش فلسفی و عقلی، مقوله‌های سیاسی را مورد مطالعه قرار می‌دهد. از نظر وی، «فلسفه سیاسی شاخه‌ای از آن [فلسفه] است. پس فلسفه سیاسی کوششی است برای نشان دادن معرفت به ماهیت امور سیاسی، به جای گمان درباره آنها» (همان، ص ۴). نقدهای وارد بر این تعریف بسیار جدی و روشن است: با این حال، علت استقبال از آن، از سوی محققان فلسفه سیاسی اسلامی روشن نیست.

از نظر حسین نصر، فلسفه سیاسی اسلام، توجیه فلسفی جامعه‌ای است که پس از تنزیل وحی به دست پیامبر اسلام ﷺ در مدینه تکوین یافت و با تأسیس خلافت و سایر نهادهای سیاسی، به صورت یک جامعه بزرگ جهانی در آمد (یوسفی‌راد، ۱۳۸۶، ص ۱۵). منظور نصر از توجیه فلسفی، با توجه به سیاق مباحث ایشان، توجیهی است که عقل افلاطونی به عمل می‌آورد. اگر نظر ایشان عقل متعالی مورد نظر اسلام بود، به آن اشاره می‌کرد و نیاز آن به قرآن و سنت را گوشزد می‌نمود. دومین تعریف از فیرحی است. از نظر وی:

هر فلسفه‌ای که به این پرسش‌ها پاسخ دهد، فلسفه سیاسی است؛ پرسش‌هایی چون چه نوع زندگی برای انسان مطلوب است و اصلاً زندگی خوب چیست؟ انسان‌ها چه نوع روابطی با یکدیگر دارند، یا چگونه باید داشته باشند؟ انسان‌ها تا چه حد آزادی دارند؟ نظم سیاسی چیست و چگونه شکل می‌گیرد، یا چگونه باید شکل بگیرد؟ حکومت چیست و حاکم و شهروند چه کسی است؟ اساساً شهروندی چیست؟ در مورد حکومت‌ها، معیار نظم مطلوب و نظم نامطلوب چیست؟ و چگونه می‌شود آن را تشخیص داد؟ حکومت کی و چگونه می‌تواند شهروند را کنترل کند و شهروند کی و چگونه می‌تواند دولت را کنترل کند؟ مفهوم جدید حکمروایی خوب چیست؟... همه پرسش‌های بالا را به این سه پرسش می‌توان تقلیل داد: ما چگونه زندگی می‌کنیم؟ چگونه باید زندگی کنیم؟ نظام سیاسی، چگونه بین این دو سؤال رابطه ایجاد می‌کند؟ (فیرحی، ۱۳۹۰، ص ۴۸-۴۷).

تعریف بشیریه از فلسفه سیاسی نیز بیان ناقص و مجمل تعریف فیرحی است. از نظر وی، فلسفه سیاسی به دنبال کشف قانونمندی‌ها و قاعده‌های کلی حاکم بر زندگی سیاسی است (بشیریه، ۱۳۸۸، ص ۱۷).

دو تعریف اخیر، تعاریف حداکثری، غیرواقعی و حتی دین‌گونه از فلسفه سیاسی به شمار می‌روند. هر چند نویسندگان

آن توضیح نداده‌اند که فلسفه سیاسی با کدامین امکانات و توانایی‌هایی، باید مسئولیت‌های به این مهمی، گسترده‌تری را بر دوش گیرد. اگر تنها ابزار در اختیار فلسفه سیاسی، عقل باشد، با توجه به محدودیت‌های قطعی که عقل با آنها مواجه است، چگونه می‌تواند این مسئولیت‌ها را به سرانجام برساند. مسائل یاد شده، تنها از عهده ادیان الهی بر می‌آیند. اگر فیرحی بر این عقیده است که فلسفه سیاسی این مسائل را با مراجعه به اسلام پاسخ می‌دهد، نظر درستی است. در این صورت، شاهد فلسفه سیاسی اسلامی خواهیم بود که به عقل در کنار وحی متکی است. ولی اگر نظر وی این باشد که فلسفه سیاسی با تکیه بر عقل تنها، این مسئولیت‌های مهم را به سرانجام خواهد رساند، چنانچه خود به آن تصریح دارد (همان، ص ۴۵)، باید در کارآمدی و اسلامی بودن این فلسفه سیاسی تردید کرد. صادق حقیقت هم با استناد به *آرای لئو اشتراوس*، بر این باور است که فلسفه سیاسی در راستای فلسفه، تنها متکی بر عقل است. بر این اساس، وجود ماهوی فلسفه سیاسی اسلامی را انکار می‌کند و تنها وجود عرضی آن را می‌پذیرد (حقیقت، ۱۳۸۰). *رضوانی*، در تعریف هم افق با تعریف *لئو اشتراوس* معتقد است: «فلسفه سیاسی اسلامی»، به دنبال فهم فلسفی آموزه‌های وحیانی در جهت تبدیل باور انسان به معرفت است» (رضوانی، ۱۳۸۵، ص ۳۴).

نقطه مشترک تعریف‌های یاد شده در این است که همگی درحالی که فلسفه سیاسی را یک دانش صرفاً عقلی می‌دانند، انتظارات فوق توان را نیز بر او تحمیل کرده‌اند. پیامد مخرب عقلی، صرف دانستن فلسفه سیاسی اسلامی این است که بخواهیم بدون دلیل موجه، این دانش را از منبع بی‌پایان وحی محروم سازیم. به نظر می‌رسد چنین برداشتی از فلسفه سیاسی اسلامی، برداشتی ناقص و بی‌دلیل است. لازم است در آن تجدید نظر کلی و بنیادی صورت گیرد. باید فلسفه سیاسی اسلامی را از منابع اصیل اسلام کشف و استخراج نمود. بدین منظور، لزوم بهره‌گیری هم‌زمان از عقل و نقل ضروری است.

همان‌طور که گذشت، برداشت فیرحی از فلسفه سیاسی، یک برداشت دین‌گونه، اغراق‌آمیز و فاقد مصداق خارجی است. چنین انتظار بزرگی، نه تنها از فلسفه سیاسی، بلکه از همه دانش‌های بشری، انتظار غیرواقعی و برآورده‌نشده است. باید انتظارات از یک دانش، با توان ذاتی و محتوای مباحث آن هماهنگ باشد. در غیر این صورت، ناکارآمدی و شکست آن حتمی خواهد بود. در نگاه فوق، دو ادعای غیر مستدل وجود دارد: ۱. اتکای به عقل، تنها روش پذیرفته شده برای فلسفه سیاسی است؛ همه یا اکثر مسائل این دانش مؤید به براهین و استدلال‌های عقلی هستند. ۲. محتوای مباحث آن، به گونه‌ای است که انسان با توجه به هدایت‌های آن مسیر درست زندگی را در ابعاد سیاسی و اجتماعی در می‌یابد. واقعیت این است که نه محتوای مباحث فلسفه سیاسی، چنان جامع و هدایت‌بخش هستند و نه پایبندی ادعایی به عقل و براهین عقلی را می‌توان در مباحث فلسفه سیاسی مشاهده کرد. مجموع مسائل برهانی فلسفه سیاسی، بسیار اندک است. حتی فلسفی‌ترین آثار مربوط به فلسفه سیاسی هم، التزام اندکی به استدلال‌های متقن عقلی دارند. به موازات غربت دلایل عقلی در این کتاب‌ها، حضور پرشمار مفروض‌ها و ادعاهای بی‌دلیل، استدلال‌های عرفی، مشهورات و آرای محموده و حتی حضور اسطوره‌ها در آنها، واقعیات انکارناپذیر هستند.

به هر حال، به نظر می‌رسد برداشت جامع، دین‌گونه و عقلی صرف از فلسفه سیاسی، برداشتی آرمان‌گرایانه، غیرواقعی و ناقص است. افزون بر اینکه تعریف و تبیین واقعی از فلسفه سیاسی ارائه داد، آن را در جایگاه مناسب نیز نشاند و انتظارات معقول و در حد توان از آن داشت. بخصوص این انتظار به جا زمانی قوت می‌گیرد که صفت «اسلامی» را نیز به آن اضافه کنیم. ما نباید فلسفه سیاسی اسلامی را همانند فلسفه‌های سیاسی سکولار، جدا از دین و جانشین دین تبیین و تحلیل کرد. در این صورت، باید صفت «اسلامی» را از عنوان آن حذف کرد.

بنابراین، برای وصول به این مقصود از مفهوم «فلسفه سیاسی» باید در کنار توجه به مباحث پیشین، به دو نکته اساسی نیز توجه داشت: ۱. توجه به تمایز میان فلسفه سیاسی اسلامی و فلسفه حتی از نوع اسلامی آن؛ ۲. توجه به تفاوت‌های عمیق و گسترده فلسفه سیاسی اسلامی و فلسفه‌های سیاسی سکولار.

### تمایز فلسفه و فلسفه سیاسی

یکی از عواملی که موجب شده است محققان حوزه فلسفه سیاسی اسلامی، معتقد شوند که تنها عقل ابزار معرفتی فلسفه سیاسی اسلامی است، این است که آنها این دانش را ادامه و مولود فلسفه تصور کرده‌اند و بر پایه این تصور، کلیه خصوصیات فلسفه را به فلسفه سیاسی اسلامی نیز سرایت داده‌اند. درحالی‌که اولاً، همچنان که بیان شد، از نظر فلاسفه بزرگی همانند ملاصدرا و جوادی آملی نقل نیز در کنار عقل، می‌توانند مقدمات برهان قرار گیرند. ثانیاً، در صورت پذیرش انحصار مزبور، لازم است به تمایزهای بارز میان فلسفه و فلسفه سیاسی توجه کرد و نباید آن دو را با هم خلط نمود. چند تفاوت اساسی این دو دانش را از هم جدا می‌کنند:

### الف. تفاوت در نوع مسائل

۱. بسیاری از مسائل فلسفه، از نوع پیشادینی هستند، در مقابل تقریباً تمام مسائل فلسفه سیاسی از نوع پسادینی هستند: فیلسوف در موقعیتی قرار دارد که گویا هنوز به حقیقت دست نیافته و در جست‌وجوی حقیقت به سر می‌برد. یا اگر به حقایق هم رسیده باشد، آنها را به مدد عقل تنها به صورت کلی کشف کرده است. درحالی‌که فیلسوف سیاسی مسلمان، از این مرحله عبور کرده است. او در مرحله نظام‌سازی بر اساس حق و اسلام قرار دارد. او می‌خواهد بر اساس حقیقت کشف شده کلی - یعنی - به جزئیاتی وارد شود که از توان عقل خارج است. اگر در چنین موقعیتی، او بخواهد همانند پیش از ورود به دین، تنها بر اساس عقل حرکت کند، حرکت او همانند کسی است که هنوز حقایق اسلام را تجربه نکرده است. چنین اقدامی، نوعی خودتحریمی است؛ نه عقل و نه دین به هیچ وجه آن را نمی‌پذیرند.

۲. بسیاری از مسائل فلسفه عقلی محض هستند. درحالی‌که قریب به اتفاق مسائل فلسفه سیاسی، فاقد این خصوصیت هستند: بخشی از مباحث فلسفه، مربوط به معرفت‌شناسی، بخشی دیگر مربوط به طبیعیات و بخشی نیز مربوط به الهیات است. اکثر این مباحث، مباحث عقلی صرف هستند. درحالی‌که مباحث مطرح در فلسفه سیاسی، مباحث عقلی صرف نیستند؛ این‌گونه نیست که عقل به تنهایی بتواند به آنها پاسخ دهد، بلکه عموماً از سنخ مسائلی هستند که یا عقل پاسخی به آنها ندارد و یا اگر پاسخی هم دارد، پاسخ‌های آن ظنی و گوناگون است. عقل برای حل این‌گونه مسائل،

ما را قاطعانه به دین ارجاع می‌دهد؛ پاسخی که دین به بسیاری از این مسائل می‌دهد، یا قاطع است و یا پشتیبانی قطعی عقل را به همراه دارد. بنابراین، اسلام در این شرایط، حجتی در اختیار عامل قرار می‌دهد که با اطمینان خاطر وظیفه خود را بشناسد و به آن عمل کند.

به عبارت دیگر، بخشی از مسائل مهم فلسفه از این قرارند: ۱. معرفت‌شناسی: امکان شناخت، انواع معرفت، مبادی معرفت، مطابقت و...؛ ۲. هستی‌شناسی: اصالت وجود یا اصالت ماهیت، وجوب، امکان، وحدت تشکیکی وجود، وجود ذهنی و...؛ ۳. مقولات ده‌گانه؛ ۴. علت و معلول؛ ۵. حرکت و زمان و... .

اما بخشی از مهم‌ترین مسائل فلسفه سیاسی از این قرارند:

- در تعارض میان حقوق فرد و حقوق جامعه، کدام مقدم است؟

- آیا انسان موجود طبیعی و خودبنیاد است، یا موجود الهی و مسئول؟

- کدام تفسیر از انسان درست است: تفسیر حقوقی، تفسیر اخلاقی، یا اخلاقی - حقوقی؟

- عدالت چیست؟ ابعاد آن کدام است؟

- حق چیست؟ صاحب حق کیست؟ من له الحق کیست؟ من علیه الحق کیست؟ ملاک تعیین حق کدام است؟

- آزادی چه معنایی دارد؟ حدود آن کجا است؟ با چه ملاک و ملاک‌هایی باید آن را محدود کرد؟

- اختیارات و مسئولیت‌های حکومت کدام است؟

- وظایف حکومت در مقابل مردم کدامند؟

- وظایف مردم در مقابل حکومت کدامند؟

- قانون چیست؟ قانون‌گذار کیست؟ آیا قانون امری کشفی است، یا امر وضعی؟

- نیاز جامعه انسانی به حکومت تا چه میزان است؟

- ملاک حقانیت و مشروعیت حکومت و قانون چیست؟

- حکومت مطلوب و عادلانه، کدام است و دارای چه ویژگی‌هایی است؟

مقایسه این دو دسته مسائل، کار آسانی است. بنابراین، مسائل فلسفی، از نوع عقلی محض هستند؛ عقل مستقلاً می‌تواند راجع به هر یک از آنها تأمل کرده، نظر بدهد. عقل می‌تواند اصل وجود خدا را با تکیه بر براهین قطعی اثبات کند. می‌تواند نیاز معلول به علت را تشخیص دهد. می‌تواند حرکت و زمان و... را درک کند و راجع به آنها نظر بدهد. دین، راجع به این دست از مسائل یا نظر نداده، اگر هم داده، نظر ارشادی دارد.

درحالی‌که وضعیت در مسائل مربوط به فلسفه سیاسی، به گونه‌ی دیگری است. این دست مسائل هم بسیار پیچیده و در هم‌تنیده‌اند و هم با زندگی و نیازهای جاری و با سعادت و شقاوت جوامع ارتباط ملموس‌تری دارند. عقل، یا پاسخی به این دست مسائل ندارد و یا اگر هم دارد، نوعاً پاسخ‌هایی که می‌دهد ظنی، پراکنده، متفاوت و حتی متضاد هستند. اگر امکان حل این مسائل برای عقل فراهم بود، دین متکفل حل آنها نمی‌شد و آنها را همانند مسائل علوم طبیعی به خود انسان واگذار می‌کرد. درحالی‌که، نه تنها چنین واگذاری صورت نگرفته، بلکه بخش اعظم معارف اسلام، به مسائل

سیاسی و اجتماعی اختصاص یافته است (موسوی خمینی، ۱۳۶۸ (الف)، ج ۱، ص ۳۷۰). به دلیل ناتوانی عقل، عموم پیامبران الهی رسالت داشتند این حقایق را به مردم ابلاغ نمایند و برای اجرا و پیاده‌سازی آنها، در جوامع با طواغیت و سرمایه‌داران درگیر شوند و سخت‌ترین مرارت‌ها را تحمل کنند. به هر حال، ادیان الهی در طول تاریخ، در کنار وظیفه بیان حقایق مربوط به آخرت و حقایق مربوط به نحوه ارتباط انسان با خداوند، همواره در مورد مسائل اجتماعی هم مسئولیت داشتند و هم تلاش می‌کردند آنها را نسبت به چگونگی برقراری رابطه با یکدیگر و نسبت به چگونگی ساختن نظم و نظام اجتماعی عادلانه و درست رهنمون سازند.

بنابراین، با وجود حاکمیت شرایط یاد شده، تکروی عقل در حوزه مسائل فلسفه سیاسی مردود است. اسلام و حتی عقل آن را تأیید نمی‌کند. تجربه تاریخی نیز نشان می‌دهد که تکروی عقل در مسائل یادشده، هیچ‌گاه به سرانجام نمی‌رسد. در کتاب *قطر تاریخ بشر*، مسائل بسیار نادری از فلسفه سیاسی پاسخ قاطع عقل را دریافت کرده‌اند. وجود مکاتب گوناگون و اختلاف‌نظرهای بسیار، ما را به این امر رهنمون می‌کند که ناتوانی عقل در حل این مسائل، ناتوانی ذاتی و غیرقابل زدایش است؛ بشر برای حل این مسائل چاره‌ای ندارد جز اینکه دست به دامن وحی شود. در واقع، فلسفه سیاسی هم زمانی اسلامی خواهد بود که بر همین باور بنیادین تکیه کرده باشد. در غیر این صورت، با فلسفه‌های سیاسی سکولار تفاوتی نخواهد داشت. فیلسوف سیاسی مسلمان (۱) می‌داند که نمی‌داند و (۲) می‌داند که پاسخ این مسائل در اسلام است. در حالی که فیلسوف سیاسی سکولار یا گرفتار جهل مرکب است و یا اگر می‌داند که نمی‌داند، نمی‌داند به چه منبعی مراجعه کند و چگونه خود را از بند جهالت رها نماید.

### تمایز فلسفه سیاسی اسلامی از فلسفه‌های سیاسی سکولار

اساساً فلسفه‌های سیاسی ناشی از جهان‌بینی‌ها هستند. از این رو، هر جهان‌بینی مولد فلسفه سیاسی متناسب با خود است. در یک تقسیم‌بندی فلسفه‌های سیاسی یا دینی هستند و یا سکولار. آنهایی که دینی هستند، همانند فلسفه سیاسی اسلامی، در انتخاب روش، تنظیم مسائل و در تعیین اهداف، متکی بر دین است و از دین دستور می‌گیرد. در مقابل، فلسفه‌های سیاسی سکولار، با همه گوناگونی‌ها و اختلاف‌هایشان، در عدم تعهد به دین و در انقطاع از دین اتفاق نظر دارند.

تمایز اصلی این دو نحله، ناشی از تفاوت در معرفت‌شناسی است. سایر تفاوت‌های خرد و کلان، همانند تفاوت‌هایی که در هدف‌شناسی، مسئله‌شناسی، نظام‌سازی، تصمیم‌سازی، سیاست‌گذاری و قانون‌شناسی و قانون‌گذاری وجود دارد، جملگی محصول تمایز اصلی هستند. فلسفه سیاسی اسلامی از نظر معرفت‌شناسی بر این پایه استوار است که توانایی عقل در شناسایی قطعی حقایق بسیار محدود است. البته همان معارف محدود هم همه کلی هستند. این معارف، با اینکه بنیادی هستند و اصل بهره‌مندی از معارف دین به وجود آنها وابسته است، اما خاصیت کلی بودن آنها موجب می‌شود عقل، نه تنها از عهده درک بسیاری از جزئیات برنیاید، بلکه نتواند همان معلومات محدودش بر جزئیات تطبیق دهد و راه‌حل عملیاتی ارائه دهد. این محدودیت‌ها و ناتوانی‌ها، در شرایطی است که جامعه منتظر نمی‌ماند تا عقل مشکلاتش را

حل کند. او مجبور به حرکت است. باید تصمیم بگیرد. باید هدف‌گذاری کند. باید نظام‌سازی کند. باید قانون وضع کند. پس چه باید کرد؟ راه‌حلی که سکولاریسم ارائه می‌دهد، این است که باید بر اساس مضمونات و حتی مشکوکات عقلی، نظام را تدبیر کرد و پیش برد. ولی اسلام آن را رد می‌کند. اسلام عمل بر اساس مضمونات را نمی‌پذیرد: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۶)؛

راه‌حلی که اسلام ارائه می‌دهد، این است که هر تصمیم اجتماعی، باید بر اساس حجت شرعی انجام شود. خداوند دو حجت در اختیار انسان قرار داده است: یکی، حجت درونی است به نام عقل و دیگری، حجت بیرونی است به نام وحی. این دو، همانند دو بال هستند که تنها در کنار همدیگر، می‌توانند نقش خویش را به درستی ایفا کنند و مسیر درست را در اختیار فرد و جامعه قرار دهند. هر یک بدون دیگری، ناقص و حتی ممکن است گمراه‌کننده باشند.

### ویژگی‌های فلسفه سیاسی اسلامی

فلسفه سیاسی اسلامی، در مقایسه با فلسفه‌های سیاسی سکولار، دارای خصوصیات به شرح ذیل است:

#### ۱. فلسفه سیاسی اسلامی، دانش عقلی - نقلی

برای اینکه فلسفه سیاسی اسلامی بتواند به یک دانش کارآمد و مفید در طراز جهان‌بینی اسلامی تبدیل شود، لازم است در کنار عقل از منبع معرفتی بی‌انتهای وحی نیز استفاده کند. در غیر این صورت، به یک دانش سکولار تنزل خواهد کرد و در رسیدن به اهداف خود ناکام خواهد شد. از این‌رو، به نظر می‌رسد اتخاذ عقل به‌عنوان تنها منبع معرفتی فلسفه سیاسی اسلامی، از سوی بسیاری از محققان و صاحب‌نظران، جای تأمل و بازنگری دارد. درحالی‌که اتخاذ چنین دیدگاهی، از سوی فیلسوفان سکولار، همانند *لواشتر اوس* اقدام درست و قابل دفاع به نظر می‌رسد؛ زیرا موقعیت اندیشه‌ای فیلسوفی چون *لئو/اشر اوس*، با موقعیت فکری یک فیلسوف مسلمان متفاوت است. از آنجایی که *لئو/اشر اوس* در فضای ضددینی مدرنیته تنفس می‌کند، عقل‌گرایی وی را به منتقد جدی مدرنیته تبدیل می‌کند. مدرنیته در یورش بی‌امان و افراطی خود به سنت، چشم‌پسته بسیاری از مسلمات و اندوخته‌های معرفتی بشری را مدفون ساخت و اقدام ساخت بنای جدیدی بر پایه‌های شک‌گرایی و تجربه‌گرایی و عمل‌گرایی کرد. پیشتر عقل منبع شناختی بسیار مهمی محسوب می‌شد و بر جایگاه برجسته‌ای تکیه زده بود. مدرنیته، این جایگاه را از عقل گرفت و به هواهای نفسانی، به سود و زیان و به تجربه واگذار کرد. پس از آن، عقل از یک منبع حقیقت‌شناس به یک ابزار مطیع در اختیار نفس تبدیل شد (لین و لنگستر، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۲۳۶). سنت‌گرایانی همانند *لئو/اشر اوس*، با هدف احیای جایگاه پیشین عقل در تلاش است عقل‌گرایی را جایگزین نفس‌گرایی کند. وی در نگاه خوش‌بینانه، با این اقدام در حال شکستن دگم‌های سودگرایی، پراگماتیسم، نسبی‌گرایی، تاریخی‌گری و پوزیتیویسم است. او درصدد است عقل را در جایگاه واقعی خود بنشانند. اتخاذ این شیوه، ممکن است دیدگاه مزبور را از بن‌بست‌های مدرنیته برهاند و به وادی حقایق بکشاند. درحالی‌که اتخاذ این روش برای فلسفه سیاسی اسلامی، نه تنها اتخاذ پیش‌برنده‌ای نیست، بلکه نوعی عقب‌گرد معرفتی و روشی محسوب می‌شود؛ زیرا فلسفه



سیاسی اسلامی، به یمن ابتدای به اسلام در موقعیت بسیار جلوتر از فلسفه سیاسی لئو/اشتراوس قرار دارد. مقتضای این جلوداری، جلب توجه به افق‌های دور دست و استفاده از امکانات اسلام برای حل مسائل بنیادین سیاسی و اجتماعی بشر است.

به عبارت دیگر، قرار گرفتن لئو/اشتراوس در موقعیت پیشادینی، تمسک وی به عقل تنها را برای شناخت حقایق، از جمله حقایق سیاسی موجه می‌سازد، ولی اقدام فیلسوف سیاسی مسلمان در عدم استناد به وحی، برای حل مسائل اجتماعی را توجیه نمی‌کند؛ زیرا او هم به جامعیت و کمال اسلام و هم به ناتوانی عقل تنها، در اموری چون راه‌شناسی، حق‌شناسی، قانون‌شناسی و غایت‌شناسی عالم شده است. روشن است انتظاری که از ایابنده حق می‌رود، متفاوت از انتظاری است که از جوینده حق می‌رود. هیچ کس از انسان بصیر توقع ندارد در روز روشن، با چشمان بسته، گم‌شده‌اش را تعقیب نماید.

## ۲. فلسفه سیاسی اسلامی ابزاری در خدمت اسلام

فلسفه سیاسی اسلامی، همانند سایر فلسفه‌های مضاف اسلامی، یک دانش ابزاری است. مأموریت اساسی آن، خدمت‌رسانی به دین در پیاده‌سازی اهداف سیاسی آن است. حقایق سیاسی بنیادین، خارج از دین وجود ندارد، تا فلسفه سیاسی بخواهد به کشف آنها دست یابد. تنها کار اساسی که برای این دانش وجود دارد، این است که حقایق نهفته در دین را استخراج کرده، متناسب با شرایط و نیازهای جامعه مورد نظر، عملیاتی نماید. البته در کنار این مهم، در صورت نیاز، باید ایده‌های رقیب را نقد نموده، به سؤال‌ها و انتقادهای آنها پاسخ گوید. فلسفه سیاسی اسلامی که بر پایه خاتمیت، جامعیت و کمال دین استوار است، باید بتواند در حوزه سیاست این کمال و جامعیت را به منصه ظهور برساند و آن را عملیاتی کند.

فلسفه سیاسی اسلامی، با فلسفه فقه و فلسفه حقوق اسلامی، ارتباط تنگاتنگ دارد. این دو، مسائل و اهداف مشترک فراوانی را بررسی و تعقیب می‌کنند. فلسفه فقه دارای این مسئولیت‌ها است: ۱. کشف حکمت احکام با بهره‌گیری از عقل و متون دینی؛ ۲. انتقال این کشفیات با زبان علمی، متقن و متناسب، به سطوح مختلف جامعه؛ ۳. پاسخ به سؤال‌ها و شبهاتی که به احکام فقهی وارد می‌شود؛ ۴. نقد دیدگاه‌های رقیب با شیوه علمی و مؤثر. بنابراین، فلسفه فقه یک دانش ابزاری است. هدف اساسی آن، دفاع از بخش فقهی دین است. فلسفه سیاسی هم به گونه‌ای همین اهداف را در بعد سیاسی دنبال می‌کند. فلسفه سیاسی، به دنبال این است که ابعاد سیاسی و فقه‌الاجتماع و فقه حکومت دین را تبیین کرده و از آن دفاع نماید. همچنان که مشی مستقل فلسفه فقه از دین، بی‌معنا و بدیهی‌البطالان است، مشی مستقل فلسفه سیاسی از دین نیز وضعیتی مشابه است.

## ۳. توان مضاعف فلسفه سیاسی اسلامی در حل مسائل

مسائل و مباحث بسیار پر اهمیت و مبنایی، در فلسفه سیاسی وجود دارند که فیلسوفان سیاسی، باید به آنها پاسخ دهند. برخی از این مباحث، علی‌رغم اینکه از قدمت طولانی برخوردارند، اما هنوز به پاسخ روشن و اطمینان‌آور نرسیده‌اند. فراوانی پاسخ‌های ارائه شده به این دست سؤال‌ها، گفت‌وگوها و نقدهایی که در مورد آنها صورت

گرفته، نه تنها به حل این مسائل نینجامیده، بلکه بر ابهام‌های آنها نیز افزوده است. دلیل عمده و اصلی این وضعیت، این است که تلاش‌های صورت گرفته در شرایط بی‌اعتنایی و یا کم‌اعتنایی به ادیان به حق الهی و با اتکای به عقل تنهای ناتوان صورت گرفته است. تنوع دیدگاه‌ها و ظهور مکاتب و ایده‌های بسیار، معلول چنین وضعیت بی‌ثبات‌کننده است. به هر حال، فلسفه‌های سیاسی سکولار، همانند دیگر دانش‌های انسانی، در طول تاریخ از داشتن تکیه‌گاهی محکم و مطمئن محروم بوده‌اند. این محرومیت موجب شد که هر فیلسوفی برای حل مسائل پیش روی خود، یا از نقطه صفر شروع کند و یا از روی ناچاری، مفروضات اثبات‌نشده‌ای را به‌عنوان میانی و پایه‌های حرکت خود انتخاب نماید. درحالی که تصمیم نخست محقق را زمین‌گیر می‌کند. تصمیم دوم نیز به لغزندگی و بی‌ثباتی و حتی فروریختگی نظر منتهی می‌شود.

درحالی که وضعیت پیش روی فلسفه سیاسی اسلامی، کاملاً متفاوت است. فلسفه سیاسی اسلام، با بهره‌گیری توأمان و شایسته از عقل و وحی، تکیه‌گاه مستحکم‌تری دارد. به همین دلیل، ایده‌هایی که از آن تراوش می‌کنند، در مقایسه با فلسفه‌های سیاسی سکولار از استحکام، ثبات و کارایی بسیار بالایی برخوردار هستند. فیلسوف مسلمان، مجبور نیست مسائل را از صفر شروع کند و یا بر مفروضات اثبات نشده تکیه کند؛ زیرا حقایق اسلام که حاوی اصول بنیادین سیاسی و اجتماعی است، با براهین قطعی به اثبات رسیده است. فیلسوف سیاسی مسلمان، ایده‌های خود را بر پایه همین قطعیات بنا می‌کند. او با تکیه بر این منبع مستحکم، می‌تواند گام‌های بلند و استواری در حل مسائل سیاسی و اجتماعی بردارد.

اسلام، نه تنها استواری بلکه موجبات سهولت در تحقیق و ثمردهی آن را نیز فراهم کرده است. فیلسوف سیاسی سکولار، باید پیرامون مسائلی همچون مشروعیت حکومت و قانون، وظایف حکومت، شرایط حاکمان، محدوده حوزه خصوصی، چپستی آزادی و عدالت و ابعاد آنها و... تلاش‌های طاقت‌فرسای بسیاری انجام دهند. اگر ماحصل این تلاش‌ها، پاسخ‌های قاطع و مطمئن باشد، زمینه حرکت رو به جلو و زمینه برداشتن گام استوار بعدی از سوی محققان تازه‌نفس فراهم می‌شود. ولی وضعیت به هیچ وجه این چنین نیست. هیچ جای پای مستحکم و باثباتی برای مکاتب سکولاری وجود ندارد. همه تحقیقات طاقت‌فرسای سکولارها، با تحمیل هزینه‌های سنگین جانی و مالی به جامعه، به دلایل یاد شده، در بهترین شرایط به نظرات ظنی تکراری و یا نظرات ابداعی ظنی ختم می‌شوند. نظراتی که نه تنها مشکلی حل نمی‌کنند و مبنایی استوار نمی‌سازند، بلکه دامنه حیرت و سرگشتگی‌های نظری و عملی را توسعه می‌دهند و جوامع را بیشتر به سمت شک‌گرایی و پوچ‌گرایی سوق می‌دهند. درحالی که فیلسوف سیاسی مسلمان، با رجوع به اسلام، با تلاش کمتر می‌تواند پاسخ مطمئن همه این سؤال‌ها را دریابد و مسیر جامعه بشری را برای رسیدن به سعادت و کمال هموار نماید.

البته درست است که ما با واقعیت تلخ رشد نیافتگی فلسفه سیاسی اسلامی مواجه هستیم. می‌دانیم که به دلایلی، این دانش همانند فقه، اصول، فلسفه و کلام رشد نکرده و راه‌های ناپیموده بسیاری پیش روی آن است. از این‌رو، احساس

خسران می‌کنیم و افسوس فرصت‌های از دست رفته را می‌خوریم، ولی به دلیل منبع غنی، فلسفه سیاسی اسلامی، آینده روشنی پیش روی این دانش است. بسیاری از حقایق سیاسی، به صورت مواد خام در اسلام وجود دارند. کافی است این دانش همه تلاش خود را، بدون چشم‌داشت از بیگانگان به کشف، استخراج و فرآوری آن حقایق معطوف نماید. در این صورت، مطمئناً در مدت کوتاهی می‌تواند هم عقب‌ماندگی‌ها را جبران نموده، با سرعت بالا رقبایش را پشت سر گذارد.

#### ۴. اهداف بلند فلسفه سیاسی اسلامی

فلسفه سیاسی اسلامی، علاوه بر جبران عقب‌ماندگی‌ها معمول، در راستای اهداف بلند اسلام، باید به مسائل بسیار متعالی‌تر، نیز بیندیشد و برای آنها تئوری و برنامه تهیه کند. به عبارت دیگر، بر خلاف فلسفه‌های سیاسی سکولار، که سقف اهدافشان از طبیعت و دنیای خاکی فراتر نمی‌رود، فلسفه سیاسی اسلامی طبیعت و دنیا را در نور دیده، و به عالم فرا طبیعت و به زندگی دائمی پس از مرگ می‌اندیشد. برای فلسفه سیاسی اسلامی، مسائلی همچون آزادی، عدالت، رفاه، نظم و امنیت اهداف مقدمی و میانی هستند. فلسفه سیاسی اسلامی به این می‌اندیشد که چگونه می‌توان جوامع انسانی را از انواع جهالت‌ها، اسارت‌های نفس و دنیا، رهایی بخشید و به یک زندگی توأم با آزادی رهنمون شد. به این می‌اندیشد که چگونه می‌توان جوامع انسانی را به جوامع اخلاقی و دینی تبدیل کرد. فلسفه سیاسی اسلامی، حتی در گامی فراتر به تقرب الهی و به عبودیت الهی می‌اندیشد. به مقتضای «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات: ۵۶)؛ در فکر این است که چگونه می‌توان روح عبودیت و بندگی خداوند را در کل جوامع بشری به جریان انداخت و از این طریق، بالاترین میزان خیرات دنیوی و اخروی را برای عموم انسان‌ها رقم زد.

اگر برای فلسفه سیاسی سوسیالیستی، عدالت و برابری و برای فلسفه سیاسی لیبرالی، آزادی فردی و برای فلسفه سیاسی سودگرا، منفعت و رفاه جمعی، هدف نهایی است؛ برای فلسفه سیاسی اسلامی، اهداف یاد شده، اهداف مقدمی و میانی محسوب می‌شوند: هدف نهایی تقرب به خداست. در این فلسفه، تمرکز در اهداف مادی و دنیایی، حتی از نوع عالی آن، کوتاه‌بینی و کم‌بینی و به منزله اصل‌سازی مسائل فرعی و چشم‌پوشی بر افق‌های دور و نادیده گرفتن اهداف بلند و اصیل و نوعی توقف محسوب می‌شود. اهداف یاد شده مهم هستند. اما نه برای توقف، بلکه برای عبور. جوامع انسانی همواره گرفتار انواع غل‌ها و زنجیرهای مادی و معنوی می‌باشند. گرفتاری انسان در بند زنجیرهای استبداد و خفقان سخت و دون شأن انسان است. تلاش برای رهایی از آنها، رسالت انبیا و اولیای الهی بوده است. ولی رسالت مهم‌تر آنها، رهایی انسان‌ها از اسارت‌های درونی و از زنجیرهای اجتماعی بوده است. از منظر فلسفه سیاسی اسلامی، جوامع به اصطلاح آزاد، آزاد نیستند؛ آنها بدون اینکه خود بدانند، در بند قفس‌های چند لایه، با ظاهری زیبا. انسان که در قفس باشد، تفاوت نمی‌کند؛ در قفس طلایی باشد یا در قفس آهنی. فلسفه سیاسی اسلامی، به رهایی همه جوامع بشری از شر کلیه قفس‌ها و بندهای مادی و معنوی، زیبا و زشت می‌اندیشد. به آزادی در کنار آزادی، به امنیت در کنار آرامش، به رفاه در کنار عدالت، به لذت در کنار بندگی

خداوند. روشن است که تنها چنین سیاستی می‌تواند در طراز جهان‌بینی الهی قرار گیرد. سقف اهداف سیاسی فلسفه‌های سیاسی سکولار - حتی از نوع مثبت آن - همانند اندیشه‌های افلاطون، ارسطو، کانت، مکتب‌تایر و لوانستروس، با حذف نقایصشان، از کف اهداف فلسفه سیاسی اسلام فراتر نمی‌روند. باید توجه داشت که نباید این فلسفه را در سطح فلسفه‌های سیاسی مادی و سکولار تقلیل داد. به افق‌های دور باید اندیشید که فلسفه‌های مادی از دیدن آنها محرومند.

### نتیجه‌گیری

۱. فلسفه سیاسی اسلامی با فلسفه، در عین حال که قرابت اسمی دارد، ولی به لحاظ محتوا، تفاوت‌های اساسی با آن دارد. فلسفه یک دانش پیشادینی است، ولی فلسفه سیاسی یک دانش پس‌ادینی است؛
۲. فلسفه چون یک دانش پیشادینی است. به لحاظ معرفت‌شناسی بر روش عقلی صرف تکیه دارد. ولی از آنجایی که فلسفه سیاسی اسلامی، یک دانش پس‌ادینی است، باید در کنار عقل، به صورت واقعی از وحی نیز ارتزاق کند. در غیر این صورت، اطلاق عنوان «اسلامی» بر آن، اطلاق بدون وجه خواهد بود؛
۳. اگر اسلام حقانی‌ترین و عادلانه‌ترین و کارآمدترین معارف سیاسی و اجتماعی را با خود به همراه دارد، فلسفه سیاسی اسلامی، با اتصال به این منبع لایزال، بالقوه می‌تواند نیازهای اجتماعی و سیاسی جوامع انسانی را در شرایط و زمان‌های گوناگون، به بهترین شکل ممکن برآورده نماید. بنابراین، فلسفه سیاسی، همانند فلسفه فقه و فلسفه حقوق اسلامی یک دانش ابزاری است. این دانش، در صدد است تا معارف سیاسی دین را با روش‌های مورد تأیید دین کشف، استخراج و عرضه کند.
۴. فلسفه‌های سیاسی تحت تأثیر جهان‌بینی‌ها، از نظر نوع توجه به دین، به دو گونه دینی و سکولار قابلیت تقسیم دارند: فلسفه سیاسی دینی، علاوه بر اینکه از نظر روشی با فلسفه‌های سیاسی سکولار متفاوت است، از نظر چینش مسائل و غایت‌شناسی نیز متفاوت است.
۵. فلسفه سیاسی اسلامی، با فلسفه‌های سیاسی سکولار، مسائل مشترک فراوانی دارد، ولی در پاسخ‌هایی که به آنها می‌دهد، در چینش و درجه‌بندی و نوع نگاه به مسائل، تمایزهای اساسی با آنها دارد. مثلاً، برای فلسفه سیاسی لیبرال، آزادی بالاترین ارزش و فردگرایی و سودگرایی تعیین‌کننده‌ترین مبانی محسوب می‌شوند. درحالی‌که از نظر فلسفه سیاسی اسلامی، توحید و معاد اساسی‌ترین مبانی هستند و بندگی خداوند بالاترین ارزش است. اینها اضلاع سه‌گانه‌ای هستند که حدود و ثغور فلسفه سیاسی اسلامی را تعیین می‌کنند. بنابراین، درحالی‌که غایت‌نهایی فلسفه سیاسی لیبرالی، آزادی فرد از محدودیت‌های ناشی از دولت و دین است، فلسفه سیاسی اسلامی به بندگی خداوند در پرتو اعتقاد و التزام عملی به اعتقادات، ارزش‌ها و احکام سعادت‌آفرین اسلام تأکید می‌کند. فلسفه سیاسی اسلامی، به مقاصد مادی و این جهانی از جمله آزادی، عدالت، امنیت، فضیلت، رفاه و غیره به کامل‌ترین وجه توجه دارد، ولی بدون اینکه بر آنها توقف کند آنها را پایه‌ای ضروری برای رسیدن به هدف عالی، یعنی تقرب به خداوند می‌داند. بنابراین، اهداف یاد شده اهداف مقدماتی و میانی محسوب می‌شوند، نه اهداف نهایی.

۶. با توجه به مباحثی که مطرح شد، ارائه تعریف روشن در قالب چند جمله از فلسفه سیاسی اسلامی کار دشواری است. با این حال، اگر خواننده محترم کل مقاله را مد نظر داشته باشد و نگاه تسامحی را هم به آن ضمیمه نماید، احتمالاً این تعریف برای وی پذیرفتنی باشد: «فلسفه سیاسی اسلامی دانشی عقلی - نقلی، مبتنی و متعهد به اسلام است. رسالت این دانش عبارت است از: ۱. پاسخ‌دهی به مسائل بنیادین سیاست و حکومت؛ ۲. نقد دیدگاه‌های رقیب با بیان مناسب و متقن؛ ۳. ارائه راه‌کارهایی برای پرپایی نظام سیاسی اسلام و اجرای شریعت و اخلاق اسلامی در جامعه؛ ۴. حمایت علمی و تئوریک از نظام سیاسی اسلامی و تلاش برای حل مسائل و معضلات اجتماعی و سیاسی آن.»

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، شریف الرضی، محمدبن حسین، قم، هجرت.
- ابن بابویه، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، قم، اسلامی.
- ابن سینا، بی تا، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، نرم افزار نورالحکمه.
- اشتراوس، لئو، ۱۳۸۱، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی و فرهنگی.
- بشیری، حسین، ۱۳۸۸، *جامعه شناسی سیاسی*، تهران، نشر نی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، «چیستی فلسفه اسلامی»، *قبسات*، ش ۳۵، ص ۵-۱۰.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعة*، قم، موسسه آل‌البتیت (ع).
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۴ق، *هدایة الأمة إلى أحكام الأئمة علیهم السلام*، مشهد، آستان مقدس رضوی.
- حقیقت، صادق، ۱۳۸۰، «چیستی و گونه‌های فلسفه سیاسی»، *نامه مفید*، ش ۲۵.
- رضوانی، محسن، ۱۳۸۵، *لئو اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- رورتی، ریچارد، ۱۳۸۲، *اولویت دموکراسی بر فلسفه*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- روزنتال، آروین آی جی، ۱۳۸۸، *اندیشه سیاسی اسلام*، تهران، قومس.
- سیف‌زاده، حسین، ۱۳۹۰، *مبانی دانش سیاست در نظم نوین*، تهران، بنیاد حقوقی میزان.
- صلیبا، جمیل، ۱۳۶۶، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۳، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
- غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۶۴، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، علمی و فرهنگی.
- فیرحی، داود، ۱۳۹۰، «فلسفه سیاسی قدیم و جدید»، در: *مجموعه مقالات مطالعات سیاسی*، رجبعلی اسفندیار، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- کرد فیروزجایی، یارعلی، ۱۳۹۰، *چیستی فلسفه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- قطب‌الدین شیرازی، بی تا، *درة التاج*، نرم‌افزار نورالحکمه.
- کندی، یعقوب بن اسحاق، بی تا، *رسائل الکندی الفلسفیه*، نرم افزار نورالحکمه.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- لنگستر، لین و. ۱۳۷۶، ج ۳، ترجمه علی رامین، تهران، علمی و فرهنگی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۸ (الف)، *صحیفة امام*، تهران، مرکز تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی (ره).
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۸ (ب)، *تفسیر سورة حمد*، نرم‌افزار مجموعه آثار امام خمینی (ره)، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- ماوردی، ابوالحسن، ۱۴۱۴ق، *الاحکام السلطانیة والولايات الدینیة*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *فلسفه اخلاق*، قم، صدرا.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۰، «تأثیر مباحث جدید کلامی بر فلسفه سیاسی اسلام»، در: *مطالعات سیاسی*، رجبعلی اسفندیار، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- یوسفی‌راد، مرتضی، ۱۳۸۶، *امکان فلسفه سیاسی اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

## بررسی مناسبات حکمت سیاسی اسلامی مشاء با «دموکراسی غربی» و «مردم‌سالاری دینی»

omidimah@gmail.com

مهدی امیدی نقلبری / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>ع</sup>

دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۲۰

### چکیده

فلسفه سیاسی اسلامی، که عمدتاً محصول سه مکتب فکری حکمت مشاء، اشراق و متعالیه است، از ظرفیت مناسبی برای پاسخگویی به پرسش‌ها و مسائل نوین فلسفی سیاسی برخوردار است. با این حال، پاسخ‌های قابل استنتاج از این مکاتب، به فراخور مفاهیم، مبانی، مسائل، اهداف و روش‌های به کار گرفته شده متفاوت خواهد بود. این مقاله، به بررسی ظرفیت حکمت اسلامی مشاء برای پاسخگویی به مقوله مردم‌سالاری با استفاده از روش تحلیل مفهومی و تحلیل محتوا می‌پردازد. عدم تنافی حکمت سیاسی مشاء با مردم‌سالاری دینی و اثبات وجود قرائنی مبنی بر پیوند و ارتباط با آن و فقدان ارتباط با مقوله دموکراسی غربی، از نتایج این تحقیق است.

**کلیدواژه‌ها:** حکمت، فلسفه، فلسفه سیاسی، فلسفه مشاء، دموکراسی غربی، مردم‌سالاری اسلامی.

تغییرات عمده در ساختار هر یک از جوامع سیاسی زمینه‌ساز طرح مسائل جدید در عرصه‌های گوناگون فکری است. براین اساس، تحولات دوره معاصر ایران، به ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی را می‌توان سرآغازی برای طرح گستره وسیعی از مسائل نوین در حوزه‌های گوناگون علوم برشمرد. لزوم تشریح و تبیین جایگاه مسائل نوین در طبقه‌بندی علوم و نیز بررسی ظرفیت دانش‌های بومی برای پاسخگویی به آن، بر کسی پوشیده نیست. پاسخگویی به مسائل نوین سیاسی، در قلمرو اندیشه سیاسی اسلام، بر عهده دانش‌هایی چون فلسفه سیاسی، کلام سیاسی و فقه سیاسی است. این تحقیق، بر اساس دیدگاه فیلسوفان اسلامی پیرو مکتب مشاء، ظرفیت تبیینی حکمت سیاسی مشاء را در برابر «دموکراسی غربی» و «مردم‌سالاری دینی» مورد واکاوی قرار می‌دهد.

## مفهوم‌شناسی بحث

### فلسفه

«فلسفه» مابعدالطبیعه یا متافیزیک از منظر حکمت مشاء، علم به احوال کلی وجود است؛ یعنی علم به موجودات از این جهت که وجود دارند، علم به مبادی براهین در علوم نظری جزئی، علم به مراتب موجودات (فارابی، ۱۹۶۰، ص ۸۰) و علم به اول امور در وجود یعنی علت اولی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵). «حق» غایت حکمت نظری، و «خیر» غایت حکمت عملی است (همو، ۱۹۸۹، ص ۱۰۵) و غایت نهایی حکمت، عبارت از استکمال نفس انسانی (همان)، تحول شخصیت انسان به عالمی عقلی، مشابه عالم عینی (کیانی) (ابن سینا، ۱۴۳۰ق، ص ۱۲) و یا تشبّه به خدا به قدر طاققت بشری است (اخوان‌الصفاء، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۲). چنین انسانی، همان انسان کامل یا فیلسوف کامل یا امام است که به خوبی جهان عقلی و عینی در وی تطابق یافته و شبیه به اله شده است. از این انسان کامل، به «کون جامع» تعبیر می‌شود. فلسفه همچنین، علم به حقایق اشیاء است و اشیاء همان اسماء عینی‌اند که در زبان وحی، آدم ﷺ معلّم به جمیع آنها است. «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) «وَ كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس: ۱۲). پس غرض اصلی فلسفه، در دو بُعد فلسفه نظری و فلسفه عملی، پرورش انسان حکیم یا انسان کامل است. باید دید این هدف، تا چه حد در نظام مردم‌سالار قابل تحقق است؟

### مشاء

اما مفهوم «مشاء» در فلسفه مشاء، مشیر به دستگاه فلسفی خاصی است که در مقام گردآوری داده‌ها از رهیافت عقلی و در مقام استنتاج و داوری، از روش برهانی بهره می‌گیرد. تقسیم فلسفه اسلامی، به فلسفه مشاء و اشراق، ریشه در تفکیک مکتب ارسطو از مکتب افلاطون دارد. در حقیقت پیروان ارسطو، عموماً «مشای» و پیروان افلاطون «اشراقی» نامیده می‌شوند. از این رو، ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) را می‌توان بنیانگذار مکتب مشائین نامید. برخی دیگر، عنوان «مشاء» را به عادت ارسطو به قدم زدن هنگام تدریس فلسفه (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۹) و نیز ماهیت تفکر که حرکت از مجهول به معلوم است، نسبت داده‌اند.



## دموکراسی یا مردم‌سالاری

«دموکراسی»، مرکب از دو جزء «دموس» و «کراتوس» واژه‌ای یونانی به معنای حاکمیت، حکومت و قانونگذاری توسط توده مردم یا شهروندان است (آربلاستر، ۱۳۷۹، ص ۲۹). به دلیل نگرش ناسوتی و دنیوی به مقوله قانونگذاری و حاکمیت بالاستقلال بشر بر بشر، این معنای دموکراسی، که بر محور مدینه (polis) شکل گرفته بود، به رغم تمایز موردی با معنای نوین دموکراسی، یعنی لیبرال دموکراسی و سوسیال دموکراسی، که بر محور اومانسیم شکل یافته است، قرابت دارد. حکومت مردم بر مردم توسط مردم (دموکراسی مستقیم)، یا نمایندگان آنها برای مردم (دموکراسی غیرمستقیم)، تعریف متداول دموکراسی است (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۳۷۰). با این حال، برداشت متفق علیه از این واژه وجود ندارد. «دموکراسی بی قاعده‌ترین دانش واژه سیاسی است. هیچ الگوی مورد توافقی (نیز) از دموکراسی وجود ندارد. (بلکه) تنها الگو یا شکل خاصی از دموکراسی (دموکراسی لیبرال)، بر تفکر در این باره مسلط بوده است و تقریباً در همه جوامع سرمایه‌داری پیشرفته دیده می‌شود» (ر.ک: همان، ص ۳۳۳). دموکراسی به مثابه یک مدل حکومتی، دارای پیشینه تاریخی طولانی است. افلاطون در کتاب **جمهور**، دموکراسی را در زمره حکومت‌های بد معرفی می‌کند (افلاطون، ۱۳۵۳، ص ۴۰۰ و ۴۰۴). اما در کتاب **مرد سیاسی** آن را منقسم به دو قسم خوب و بد می‌داند. از منظر وی، دموکراسی خوب، حکومت عامه مردم از روی قانون و دموکراسی بد حکومت عامه مردم بدون ابتناء بر قانون است (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۵۲۶). افلاطون خاصیت دموکراسی را بی‌بندوباری مطلق (همچون تمرّد از قانون، مسئولیت‌ناپذیری، آزادی مفرط و استبداد) و زیرپا نهادن اصول زمامداری معرفی می‌کند (افلاطون، ۱۳۵۳، ص ۴۲۸-۴۲۹) و مساوات (نابخردانه) بین همگان در رسیدن به مقامات دولتی، وجود انتخابات در گزینش مقامات سیاسی و آزادی بیان، آزادی عمل و آزادی در آموزش و پرورش را از دیگر ویژگی‌های دموکراسی می‌داند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۱۱۳-۱۱۱۵). ارسطو نیز دموکراسی را در زمره حکومت‌های نامطلوب قرار می‌دهد. وی در **اخلاق نیکوماخوس**، دموکراسی را حکومت اکثریت می‌داند که در آن همه مردم با هم برابرند (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۱۷). وی در کتاب **سیاست** آن را حکومت مردم تهیدست (ارسطو، ۱۳۵۸، ص ۱۲۰)، حکومت توده نادان و بی‌انصاف (همان، ص ۱۲۸) و گاه حکومت آزاد مردان برمی‌شمارد (همان، ص ۱۶۲-۱۶۱). در دموکراسی باستان، اگر چه شهروندان مستقیماً در امور قانون‌گذاری و قضایی مشارکت داشتند و قدرت حکومت در دست مجمع شهروندان بود، اما شهروند بودن محدود به تعداد اندکی از افراد بود (هلد، ۱۳۸۴، ص ۶۲).

نگرش منفی متفکران یونان باستان به دموکراسی، در عصر مدرن، به نگرشی مثبت تبدیل شد. از این پس، دموکراسی حتی برای نظام‌های غیردموکراتیک، بهترین شیوه حکومت شناخته شد. اما در پاسخ به اینکه آیا دموکراسی جدید، استمرار دموکراسی قدیم است؟ و اینکه ویژگی‌های اصلی دموکراسی چیست؟ هیچ‌گونه اتفاق نظری مشاهده نمی‌شود. در پاسخ به پرسش اول، عده‌ای به تشابه دو دموکراسی (آربلاستر، ۱۳۷۹، ص ۴۵) و عده‌ای به تمایز آن (دوبنوا، ۱۳۷۸، ص ۲۸ و ۳۶) رأی داده‌اند. در باب ویژگی‌های دموکراسی نیز اختلاف دیدگاه وجود دارد. به نظر کوهن «در دموکراسی، اعضای اجتماع در بسیاری از جهات، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در گرفتن تصمیماتی که به همه آنها

مربوط می‌شود، شرکت دارند، یا می‌توانند شرکت داشته باشند» (همان، ص ۲۷). به نظر کارل پوپر، دموکراسی به مردم تحت حکومت اجازه می‌دهد بدون خشونت‌گری و حتی برخلاف خواست فرمانروایان، به اصلاحاتی که می‌خواهند دست یابند» (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۹۵۷). آنتونی آربلاستر، بر این باور است که در ریشه همه تعاریف دموکراسی، هر چند هم نامشخص و پیچیده باشد، ایده قدرت جمعی و وضعیتی نهفته است که در آن، قدرت و شاید اقتدار نیز به مردم متکی است (آربلاستر، ۱۳۷۹، ص ۲۳).

به نظر منتقدین دموکراسی، یک دموکراسی برخوردار از اکثریت همگن، به سان بدترین دیکتاتوری‌ها، می‌تواند ستمگری کند (هایک، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸). دموکراسی هیچ تلاشی برای بهتر کردن اتباعش نمی‌کند، بلکه با آزاد گذاشتن آنان، زمینه انحطاط مدینه را فراهم می‌آورد (کلوسکو، ۱۳۸۹، ص ۱۹۶-۱۹۹). دموکراسی نامحدود، اگر نه بالفعل، (بلکه بالقوه همانند یک نظام «توتالیتار» است که آزادی، مالکیت و اقتصاد را تهدید می‌کند (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۱۱۳-۱۱۸). بر این اساس، دموکراسی به دلیل برداشت‌های مختلف از آن، در خطر تبدیل شدن به مفهومی کاملاً بی‌معنا قرار گرفته است.

به هر حال، با توجه به تنوع برداشت‌ها از دموکراسی، این واژه همچنان با سیر تحول مفهومی مواجه است. لذا منحصر ساختن معنای مردم‌سالاری به تعاریف مثبت و منفی، قدیم و جدید و مبانی آنها، پذیرفته نیست. بر اساس تحقیق، دموکراسی به‌عنوان یک مقسم دارای سه قسم: دموکراسی به مثابه ایدئولوژی، دموکراسی به مثابه روش و دموکراسی به مثابه شکل و ساختار حکومت است. در بعد روشی، عناصر اصلی و مشترک دموکراسی (لابشرط از مبانی و قیود خاص) مورد توجه است. در بعد ایدئولوژیک، مبانی حاکم بر تفکر دموکراسی خاص و قیود آن مدنظر است (به شرط شیء یعنی به شرط مبانی و قیود) و در بعد ساختاری یا شکلی، به سازوکارهایی توجه می‌شود که برای تحقق عناصر اصلی دموکراسی به کار گرفته می‌شود تا دموکراسی به نظام ضد خود تبدیل نشود (به شرط لای از نظام‌های بدیل). از این رو، تغییراتی را که هر یک از ایدئولوژی‌ها، در محتوا یا مؤلفه‌های دموکراسی ایجاد می‌کنند و سازوکارهای ارائه شده از سوی هر یک از آنها، برای ساختار حکومت را نباید با اصل دموکراسی و عناصر آن یکسان تلقی کرد. بر این اساس، می‌توان سه نوع صورت‌بندی مفهومی از دموکراسی ارائه کرد که ذیل هر یک از آنها، انواعی از مصادیق نظام دموکراتیک قابل شناسایی است.

الف. مفهوم لابه‌لاسه شرط دموکراسی (دموکراسی روشی): در این تلقی از مردم‌سالاری، که به معنای سهیم ساختن مردم در تعیین سرنوشت و تأمین منافع عمومی است، دموکراسی صرفاً به‌عنوان روشی برای اعمال قدرت و حکومت مطرح می‌شود که مقتضای مشارکت مردم در یک یا چند رکن، یا همه ارکان قدرت است. دموکراسی به‌عنوان روش، در پی به حداقل رساندن خطاهای مدیریت جامعه و به حداکثر رساندن مشارکت مردم و کاهش دادن نقش افراد، به‌عنوان فرد در تصمیم‌گیری‌های سیاسی است. در دموکراسی روشی، هیچ‌گونه قید یا شرط از پیش تعیین شده‌ای وجود ندارد. از آنجایی که مردم‌سالاری لابه‌لاسه شرط است و با هر شرط و مبنایی قابل جمع است، از جاذبه لازم برای همه حکومت‌های مدعی دموکراسی برخوردار است. در این نوع دموکراسی، هیچ طرح از پیش تعیین شده‌ای در

اینکه دموکراسی باید مستقیم باشد یا به صورت نمایندگی، از پایین جامعه شکل گیرد، یا از بالا، توسط نخبگان تحقق یابد، یا توده مردم، به صورت خشونت‌آمیز باشد، یا مسالمت‌آمیز، علیه رژیم مستبد باشد، یا غیر آن وجود ندارد. همچنین، دربارهٔ پیش‌نیازهای درونی و برونی شکل‌گیری آن، هیچ ادعایی مبنی بر ضرورت بهره‌مندی جامعه از درجه‌ای از ثروت یا فرهنگ سیاسی مداراگرایانه، یا صورت‌بندی تاریخی خاص و یا شرایط خارجی و بین‌المللی خاص مطرح نیست (ر.ک: به گذار به دموکراسی، ۱۳۳۲ ص ۲۲؛ هانتینگتون و همکاران، ۱۳۶۲، ص ۳۹-۴۳). در این نگاه، چه‌بسا ممکن است ادعا شود که الهامات دینی مسیحی، موجب پیدایش دموکراسی و دخالت دادن مردم در تعیین سرنوشت خود شده است! (مارتین، ۱۳۹۵، ص ۶۱-۷۰).

ب. مفهوم به‌شرط شیء دموکراسی (دموکراسی ایدئولوژیک): دموکراسی در این معنا، همراه با مبانی، قیود و شرایطی است که بدون لحاظ آن، نظام سیاسی از اعتبار لازم برخوردار نیست. این مبانی، قیود یا شروط ایدئولوژیک یا فرایدئولوژیک، ممکن است به ترسیم شکلی متدانی و انسان‌مدار یا شکلی متعالی و خدامدار از مردم‌سالاری بیانجامد. مثل لحاظ شرط عرفی بودن سیاست و حکومت، در دموکراسی‌های غربی و یا شرط ضرورت مشروعیت دینی حکومت و نیز ضرورت شریعت و اخلاق‌مداری در مردم‌سالاری دینی. از این نوع دموکراسی، به دموکراسی به مثابه ارزش و فلسفهٔ زندگی یاد می‌شود (سیسمیک، ۱۳۷۹، ص ۲۰).

ج. مفهوم به شرط لای دموکراسی (دموکراسی ساختاری): این نوع مردم‌سالاری به صورت سلیبی تعریف می‌شود؛ یعنی ملاحظه شرایط و قیودی که فقدان آنها در تحقق دموکراسی ضروری است. مثل سلطه فردی، سلطه بر پایه زور و غلبه، خشونت، انحصارگرایی، استبداد و... که عدم آنها در ساختار نظام دموکراسی مطلوب است. می‌توان «دموکراسی شکلی یا ساختاری» را بر اساس این مفهوم از دموکراسی مورد تأمل قرار داد. ساختار دموکراسی‌های غربی، به شرط لای از دین است؛ یعنی حضور دین در ساختار نظام دموکراسی پذیرفته نیست.

با توجه به جاذبه‌های دموکراسی برای طیف وسیعی از نظام‌های سیاسی، به نظر می‌رسد این دموکراسی ایدئولوژیک غربی نیست که با اقبال جهانی مواجه است، بلکه دموکراسی به‌عنوان شیوه‌ای از اعمال قدرت میان بسیاری از تمدن‌های کهن نیز ریشه داشته است. از این رو، «برخی نظام‌های بالنسبه متفاوت و مدعی دموکراسی هستند که اصالت تاریخی بیشتری از دموکراسی غربی دارند» (مک‌فرسن، ۱۳۸۲، ص ۲۱). می‌توان گفت: این دموکراسی لایشرط (دموکراسی به مثابه شیوه اعمال قدرت یا دموکراسی روشی) است که به جهت مشروط نبودن آن به اصول، قیود و شرایط ناشی از ایدئولوژی خاص، مورد اقبال دولت‌ها و ملت‌ها قرار دارد؛ چرا که بر اساس آن، دولت‌ها و ملت‌ها خود قادر خواهند بود دموکراسی را بر اساس مبانی، قیود، شرایط، مقتضیات و سازوکارهای فرهنگی خویش (به صورت دموکراسی بشرط شیء یا بشرط لای)، مورد بازتعریف قرار دهند و آن را تعیین بخشند. در این صورت، دموکراسی همچون «جنس» منطقی است و فرهنگ و مبانی فکری هر جامعه، «فصل» ممیز آن خواهد بود. بر این اساس، می‌توان از نوعی مردم‌سالاری سخن گفت که مبتنی بر مبانی فرهنگ و اندیشه اسلامی است و «اسلامی» بودن، فصل ممیز آن از سایر دموکراسی‌ها است.

دموکراسی غربی، از لحاظ ایدئولوژیک و یا ساختار سکولار، برای بسیاری از فرهنگ‌های غیرغربی، به ویژه فرهنگ اسلامی مطلوب نیست. دموکراسی در جوامع غربی، در دو الگوی متمایز فردگرا (لیبرال دموکراسی) و جمع‌گرا (سوسیال دموکراسی) ظهور یافته و بر مبانی اومانیستی و سکولاریستی، نسبی‌گرایی و پلورالیستی استوار شده است. روشن است که این مبانی، در تنافی با آموزه‌های وحیانی اسلام و در تقابل با مبانی مردم‌سالاری دینی است.

### تحلیل مناسبات

در اینجا پس از مفهوم‌شناسی بحث، به تحلیل و واکاوی محورهای اساسی فلسفه سیاسی مشاء، یعنی مبادی، مبانی و مسائل، می‌پردازیم و مناسبات آن را با دموکراسی غربی و مردم‌سالاری دینی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

### الف. مبادی فلسفه مشاء (مفاهیم، اهداف و روش‌ها)

#### بررسی نسبت مفاهیم «فلسفه» و «مشاء»، با مفهوم «دموکراسی»

شناخت مفاهیم نزد حکمای قدیم که حاکی از فعالیت جمعی مردم بوده و در علوم اجتماعی جدید نیز کارایی دارند، مانند افعال و رفتار ارادی، افعال و سنن، تعاون، امت، حکومت، سیاست و مدینه، جنگ و جهاد و ... دارای اهمیت است. اما این مفاهیم، قادر به پر کردن شکاف موجود میان مردم‌سالاری و نظام سیاسی مطلوب در نظر حکما نیست.

پرسش اصلی این است که مفاهیم مطرح در مکتب مشاء، ظرفیت معنایی لازم را برای ایجاد پیوند میان مردم‌سالاری غربی و مکتب مشاء فراهم می‌سازند؟ دو مفهوم «فلسفه» و «مشاء»، چنان که گذشت، نسبت چندانی با دموکراسی سکولار ندارند؛ زیرا فلسفه، معرفت به حقایق اشیاء از طریق براهین عقلی است. درحالی‌که دموکراسی سکولار، نظامی مبتنی بر احساسات متغیر مردم و آرای عمومی است. از این رو، به رغم ارتباط نظام دموکراسی با واقعیت‌های اجتماعی، این نظام نسبتی با حقایق باطنی اشیاء ندارد. روش متداول در آن نیز برخلاف روش فلسفه، حسی، خیالی و جدلی - اقناعی است. «فلسفه» در نظر *فارابی*، شبیه دین (ملت فاضله) در قلمرو نظری و عملی است و براهین آموزه‌هایی را ارائه می‌دهد که دین عرضه نموده است» (فارابی، ۱۸۹۶، ص ۴۶-۴۷). درحالی‌که دموکراسی سکولار، بشرط لای از دین است. اما دموکراسی روشی، به دلیل خصلت لایشرط آن، تعارض ماهوی با فلسفه مشاء ندارد.

دموکراسی در عهد کلاسیک ماهیتی مشروط دارد. *ابن‌سینا*، دو ویژگی مساوات یعنی «برابری ارزشی و عدم تمایز میان انسان فاضل و انسان دنی (فرومایه) در عقوبت و کرامت و ریاست» را یک جزء دموکراسی و «انتخاب مستقیم یا غیرمستقیم حاکمان توسط مردم» را جزء دوم آن می‌داند که هیچ‌یک، با مدینه فاضله وی سازگاری ندارد؛ زیرا فلسفه‌ای که انسان فاضل و انسان فرومایه را در یک سطح نمی‌بیند و برای رئیس، استحقاق طبیعی و شأن اکتسابی و نه انتخابی برای ریاست قائل است، نمی‌تواند دموکراسی را بپذیرد (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۹۳).

*ابن‌سینا* در این بیان، نظام دموکراسی را در عرض نظام سیاسی مطلوب خود معرفی می‌کند و دو ویژگی فوق را از مختصات اصلی آن بر می‌شمارد. بنابراین، دموکراسی از نظر وی جدا از این دو ویژگی نخواهد بود. دلیل یا مویدی که نشان دهد/ *ابن‌سینا* این نوع دموکراسی را می‌پذیرد و آن را با ایده خود قابل جمع می‌داند، در دسترس نیست.

در نتیجه، میان دموکراسی مشروط دوره کلاسیک و دو مفهوم «فلسفه» و «مشاء» تناسبی وجود ندارد. با این حال، نمی‌توان میان مردم‌سالاری دینی با فلسفه مشاء تنافی جدی برقرار کرد. توضیح اینکه فلسفه، اگر چه معرفت به حقایق هستی است و از روش برهانی کمک می‌گیرد، اما به خلاف دموکراسی‌های سکولار، این هدف در فضای مردم‌سالاری دینی قابل تعقیب است؛ زیرا باور به حقایق ثابت و نظام منسجم و یکپارچه عالم هستی، در کنار باورهای متحول سیاسی در مردم‌سالاری دینی پذیرفته است و ثبات در عین تحول و وحدت در عین کثرت، از ویژگی‌های آن است. در این نظام، برخی از باورهای سیاسی از ثبات لازم برخوردارند. ولایت فقیه و قانون اساسی، دو محور ثبات نظام و سیستم انتخاباتی برای تصدی ارکان قدرت، نشانه تحول نظام مردم‌سالار دینی است. تساوی ارزشی میان آحاد جامعه، یا برابری ارزشی شهروندان، اگر چه در مردم‌سالاری دینی پذیرفته نیست؛ چون مردم بالطبع در مراتب از یکدیگر متمایزند (فارابی، ۱۹۹۳ ب، ص ۷۷)، اما می‌توان برابری را به دو معنا پذیرفت: یکی، برابری در مقابل قانون که در فلسفه سیاسی اسلامی پذیرفته است. دوم، برابری در عدم ولایت بر یکدیگر، به‌عنوان اصل اولیه در حاکمیت؛ به این معنا که اولاً و بالذات هیچ کس اعم از عالم و یا جاهل، حق حکومت بر دیگری ندارد؛ همه شهروندان در این امر، با یکدیگر برابرند. هر چند ثانیاً و بالعرض، عده‌ای به اذن الهی می‌توانند بر دیگران ولایت و حکومت یابند.

همچنین، اگر چه در نظر فیلسوفان مشاء، شخص نبی، امام و فیلسوف به دلیل معرفت به حقایق، حقیقتاً مستحق و شایسته تصدی قدرت و حکومت است - حتی اگر نسبت به او کسی شناختی نداشته باشد- اما می‌توان شناسایی چنین فردی با اوصاف مشخص را به مردم و یا به نخبگانی که نمایندگی آنها را برعهده دارند، واگذار کرد. چنانکه مردم‌سالاری دینی بر چنین شیوه‌ای استوار است.

### نسبت اهداف حکمت مشاء با مردم‌سالاری

ضرورت اجتماع مدنی در فلسفه سیاسی مشاء، بر اساس اهداف مورد انتظار در آن مورد تبیین قرار گرفته است. تعاون و همیاری برای انجام کارهای نیک، یکی از مهم‌ترین این اهداف است. اما این هدف ذیل هدفی برتر قرار دارد و آن دستیابی به سعادت و کمال است.

#### ۱. کمال‌جویی

هدف تشکیل جامعه و نظام سیاسی مطلوب در نظر ابن‌سینا، دستیابی مردم به کمالات است، نه صرف اجتماع (اجتماع لابه‌شرطاً)؛ چرا که چنین اجتماعی موجب دور شدن انسان‌ها از ماهیت حقیقی خود می‌شود. اجتماع مدنی، باید مبتنی بر نوامیس الهی و عدالت اجتماعی و رهبر آن باید فردی الهی باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۱-۴۴۲) و به مراتب بالای کمال راه یافته باشد؛ چرا که هدایتگر جامعه به سوی سعادت حقیقی است (فارابی، ۱۹۹۳ الف، ص ۴۷). چنین اجتماعی است که مقتضی سوق دادن انسان به سمت کمالات است. پس، این هدف با اجتماع طبیعی همچون دموکراسی سکولار، که کمالات را از بین می‌برد، سازگار نیست. عدم سازگاری اهداف نظام سیاسی مشاء، با دموکراسی سکولار به معنای ناهمخوانی این اهداف با مردم‌سالاری دینی نیست؛ زیرا در این نوع مردم‌سالاری، تربیت و رشد انسان‌ها برای

دستیابی به کمالات لایق انسانی، جزئی از اهداف نظام سیاسی محسوب می‌شود. ابن‌سینا در نقد نظام‌های طبیعی می‌نویسد: آنها در پایه‌ریزی جامعه سیاسی بر مبنای شرایط مدینه، که یکی از آنها جهت‌دهی جامعه به سمت کمالات انسانی است، احتیاط عقلی لازم را به کار نبرده و منطبق با خردورزی رفتار نکرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۱).

## ۲. سعادت دنیوی و اخروی

بر اساس فلسفه سیاسی مشاء، سعادت با طهارت نفس، نه رهابودگی آن، پیوند یافته است. تمایلات جسمانی و کامیابی مادی انسان، باید مهار شده و تابع خرد و خواسته‌های متعالی و روحانی او قرار گیرند. تنها از طریق خودسازی می‌توان به اصلاح رفتار خود پرداخت و با زهدورزی و رعایت اخلاق، از توجه تام به بدن و نیازهای مادی آن دوری جست و سعادت دنیا و آخرت را توأمان در سایه ایمان به خداوند به دست آورد، درحالی که نظام دموکراسی بر تأمین هر چه بیشتر نیازهای مادی و رفاه جسمانی تأکید دارد. هدف نهایی آن کامیابی مادی و دنیوی و رهابودگی نفس از حداکثر الزامات درونی و بیرونی است.

ثابت کردیم که سعادت با طهارت نفس به دست می‌آید. این طهارت، نفس را از صورت‌های جسمانی که در تضاد با اسباب سعادت است، دور می‌کند. این طهارت به واسطه اخلاق حاصل می‌شود و ملکات اخلاقی به واسطه افعالی به دست می‌آیند که شأنیت دارند نفس را از توجه (تام) به غریزه و حس بازداشته و آن را به صورت مداوم متذکر منبعی سازند که به آن تعلق دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۵).

غایت سیاست در نظام سیاسی مطلوب فیلسوفان مشاء، به کارگیری روش‌هایی چون بسط عدالت، نشر فضایل و تکمیل اخلاق عامه در جهت دستیابی به سعادت حقیقی است. درحالی که در دیگر نظام‌های سیاسی (همچون دموکراسی)، غایت سیاست بهره‌گیری از منافع زودگذر مادی و به بردگی کشاندن مردم و ظلم در حق آنان است (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۰-۳۰۱).

## نسبت روش فلسفه مشاء با مردم‌سالاری

فیلسوف مشاء، در مقام گردآوری مطالب و استنتاج و داوری، به نحو انحصاری بر پیمودن طریق استدلال برهانی تأکید دارد. شعار «نَحْنُ أَبْنَاءُ الدَّلِيلِ / نَمِيلُ حَيْثُ يَمِيلُ»، که در آن مراد از دلیل همان برهان است، هم رهیافت عقلی آنان را در مقام گردآوری و هم روش برهانی آنان را در مقام داوری آشکار می‌کند. در این روش تلاش می‌شود تا آنچه جدلی است و برهانی نیست اخذ نشود و آنچه علت نیست علت شمرده نشود: «عدم اخذ ما لیس بعله علت» با این حال، از نظر ملاصدرا طریق برهان و شیوه بحثی، صرفاً زمینه‌هایی هستند که فرد را آماده می‌کنند تا ملکه اتصال به عقل فعال و دستیابی به معانی عقلی و واردات قلبی حاصل آید. البته پس از حصول چنین مقامی، برهان و حدس نه تنها بی‌فایده، بلکه مضر یا مخل نیز هستند.

آیا با روش برهانی، که مقدمه ورود به معانی عقلی و کشف قلبی است، می‌توان برای سالاری توده‌های مردمی، که تابع معانی حسی و خیالی خود هستند، جایگاهی یافت؟ به نظر ابن‌سینا، عقل سائس انسان است و نفس مسوس. نفس در صورتی که سیاست نشود، انسان را به سمت بدی‌ها سوق می‌دهد (احمد، بی‌تا، ص ۸۷).

پس در حکمت سیاسی مشاء، عقل باید حاکم بر نفس باشد. بنابراین، همان‌گونه که سلطه نفس بر عقل پذیرفته نیست، نمی‌توان سالاری و سیطرهٔ سلاطین سوء نفسانی یا حاکمیت نفس اماره جمعی در جامعه را، که دموکراسی مدعی آن است، پذیرفت. البته در مردم‌سالاری دینی، ریاست بر عهده عقل است؛ چرا که انسان‌های صالح، عاقل و عادل در رأس آن قرار دارند و قانون اساسی عادلانه بر آن حکم‌فرما است، سایر علایق مختلف و متکثر سیاسی، ذیل وحدت عقلانی رهبری و قانون اساسی قرار گرفته و جهت داده می‌شوند. «بهترین حکومت، باید حکومت خردمندترین‌ها باشد، و اینها همواره باید اندک باشند، مردم باید ارباب باشند، اما اربابی که خدمتکارانی ماهرتر از خود را به کار گیرد» (آریلاستر، ۱۳۸۸، ص ۴۳۲).

## ب. مبانی نظام سیاسی

۱. مبانی معرفت‌شناسی: فیلسوفان اسلامی مشاء، معرفت یا تصور حقایق موجودات و تصدیق به احکام و لواحق آن، توسط نفس به قدر قوت انسانی را (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۳۷)، امری ممکن دانسته و حکمت سیاسی خود را بر مبانی معارف عقلانی (همان، ص ۵۷)، و حیانی (همان، ص ۲۶۴-۲۶۵) و تجربی (همان، ص ۳۰۲-۳۰۳) استوار ساخته‌اند و غایت معرفت را دستیابی به سعادت حقیقی در دنیا و عقبا عنوان نموده‌اند (همان، ص ۲۵۳). درحالی‌که دموکراسی غربی، بر مبانی نسبی گرایانه استوار بوده و با منحصر ساختن معرفت در دانش‌های عرفی و بشری، به هیچ وجه وحی را جزء منابع معرفتی لحاظ نمی‌کند و صرفاً سعادت مادی دنیوی را غایت فعالیت‌های سیاسی قرار می‌دهد و «مادیات را بر ارزش‌های معنوی مقدم می‌دارد» (مک‌فرسن، ۱۳۸۲، ص ۱۳۷).

۲. مبانی هستی‌شناسی: فیلسوفان اسلامی پیرو مکتب مشاء، معتقد به سیطرهٔ هستی‌شناختی اجسام سماوی بر اجسام طبیعی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۲-۴۱۰)، مبادی شش‌گانهٔ هستی (فارابی، ۱۹۹۳، ص ۲۱) علیت (مادی، صوری، فاعلی، غایی) در هستی (طوسی، ۱۳۶۳، ص ۲۴)، ترتیب هستی، نقص و کمال در هستی (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۲۹۵)، تفاضل و کثرت هستی (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۳۰۳-۳۰۴)، اتصال هستی، و در نهایت، وحدت هستی (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۵۷) می‌باشند. درحالی‌که دموکراسی غربی، نه تنها هیچ جایگاهی برای اشیاء و اجسام سماوی، نظام علیّی، وحدت و اتصال هستی و تفاضل هستی قائل نبوده، شأنی برای آنها در تدبیر حیات اجتماعی قائل نیست، بلکه اساساً جهان را تهی از روح و اخلاق می‌یابد (آریلاستر، ۱۳۸۸، ص ۴۸). به رغم تعایر و تباین دو مبنای مهم فلسفه مشاء با دموکراسی غربی، این مبانی در تباین با مردم‌سالاری دینی نیست؛ زیرا مردم‌سالاری دینی بر خدامحوری، علیت، ترتیب، اتصال و تفاضل در هستی و نیز اصالت وحدت در عین کثرت تأکید دارد.

۳. مبانی انسان‌شناختی: انسان موجودی خودبسنده نیست، بلکه نیازمند پیوند با هموعان در ظرف اجتماع (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۱) و نیازمند عنایت الهی برای هدایت و رهبری است. / ابن‌سینا، طبع آدمی را متمایل به پرده‌پوشی از خطای خود و بسیار مسامحه‌گر در قبال محاسبه از خود می‌داند. وی بر این باور است که عقل انسان در بررسی احوال خویش، ممزوج با هوای نفس است (احمد، بی‌تا، ص ۸۹). از این‌رو، برای ارزیابی خود جهت دستیابی به کمال و هدایت، نیازمند اجتماع و عنایت الهی است. همچنین، انسان به اضطرار نیازمند تشکیل

حکومت و جامعه سیاسی است؛ زیرا اگر عنایت تکوینی حق تعالی و علم او، مقتضی تحقق چنین ویژگی‌هایی در آدمی است، عنایت تشریحی وی برای تشکیل حکومت ضروری تر و علم او در این زمینه نافذتر است. پس انسان در شکل‌دهی حکومت، نیازمند عنایت تشریحی خداوند است.

استدلال اول: الف. خیر بودن این امر (تشکیل حکومت) نزد خدا معلوم است؛ ب. آنچه بر خدا معلوم است، و خوب وجود دارد؛ ج. پس این خیر (تشکیل حکومت) بر خدا و خوب وجود دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۳).

استدلال دوم: الف. رها کردن مردم به حال خود در امر حکومت، موجب اختلاف در حق می‌شود؛ ب. خداوند اختلاف در حق را دوست ندارد؛ ج. در نتیجه خداوند مردم را در امر حکومت به حال خود رها نمی‌کند (همان).

بنابراین، برخلاف مبنای اومانیستی دموکراسی، فلاسفه اسلامی مشاء معتقدند که انسان موجودی خودبسنده و مکنتی بالذات نبوده و افزون بر نیاز به اجتماع سیاسی، به تشریح حقوق و تکالیف از سوی خداوند نیازمند است. این مبنای هیچ‌گونه منافاتی با مبانی مردم‌سالاری اسلامی ندارد؛ چرا که در این نوع نظام سیاسی، انسان بر اساس روابط چهارگانه وجود (ارتباط با خود، با خدا، با هموعان و با طبیعت)، دارای وجودی ربطی بوده و هیچ‌گاه از آن جدا نخواهد بود. این سنخ تمایز، در دو نظام فلسفی «مادی‌گرا» و «اسلامی» کاملاً آشکار است» (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۸).

### ج. مسائل مرتبط با نظام سیاسی

تمایز مسائل فلسفه سیاسی مشاء، با مسائل دموکراسی غربی را می‌توان در محورهای زیر جست‌وجو کرد:

#### ۱. ضرورت رهبری الهی و قوانین الهی

بر پایه فلسفه سیاسی مشاء برای تشکیل حکومت، باید شرایط جامعه سیاسی برای دستیابی به کمالات عمومی فراهم گردد. از این رو، مشارکت، معامله، قانون، عدالت و به تبع آنها، قانونگذار و عدالت‌گستر، که لازمه وجود و بقای انسان است، ضروری است. قانونگذار و عدالت‌گستر جامعه، باید کسی باشد که قادر باشد جمیع مردم را مخاطب سازد و آنان را به پیروی از سنت و شریعت الهی ملزم کند. از این رو، وجود انسانی صالح از سوی خداوند، برای تصدی این امور ضرورت دارد تا حقوق و مسئولیت‌ها را مشخص نموده، مردم را از اختلاف در حق منع نماید. به تعبیر فارابی:

ممکن نیست به صورت اتفاقی، شخصی رئیس‌مدینه باشد، بلکه باید دو ویژگی داشته باشد: یکی آنکه بر حسب آفرینش و طبیعت، زمینه ریاست را داشته باشد و دیگر آنکه، واجد صورت و ملکه ارادی ریاست باشد (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۲۲). نیاز به چنین فردی برای فراهم ساختن نظام خیر و تعلق عنایت الهی به آن، ضروری تر و نافع تر از رویش مو بر لب و ابرو، و گودی کف پا برای انسان از سوی خداوند است. این انسان صالح، همان پیامبر الهی است که دارای اوصافی ممتاز و برتر از سایر مردم است. او باید قوانین عمومی را بر پایه وحی الهی یا آنچه توسط روح‌القدس بر او نازل شده، وضع کند (همان، ص ۱۲۵). او باید به مردم تفهیم کند که صانع واحد قادری دارند که بر خلوت و جلوت آنها آگاه است. او باید بیان کند



که امر حاکمیت و حق اصدار امر و نهی متعلق به خداست؛ چون همه چیز مخلوق او بوده و پاداش و مجازات اخروی در ید قدرت اوست. تا جمهور مردم قوانین او را قوانین نازل شده از سوی خدا و ملائکه تلقی نموده و از او اطاعت کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۱-۴۴۳).

مشروعیت الهی حکمران و وضع قوانین توسط وی، بر پایه اوامر و نواهی الهی و اجرای عدالت، سه ویژگی مهم رهبری در حکمت سیاسی مشاء است. روشن است که دموکراسی غربی، به هیچ وجه با چنین مبنایی سازگاری و تفاهم ندارد؛ زیرا اولاً؛ دموکراسی غربی بر مشروعیت مردمی متکی است. ثانیاً، نظام‌های دموکراتیک غربی خود را ملزم به اجرای عدالت فراگیر نمی‌دانند. ثالثاً، قوانین در آن عرفی بوده و منبعث از خواست مردم است. این دموکراسی، هرگز تقید به اصول و موازین از پیش تعیین شده دینی را نمی‌پذیرد (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۲). برخلاف مردم‌سالاری اسلامی، که در آن، حضور نبی یا امام و یا فقیه در رأس قدرت، شرط اساسی مشروعیت نظام، انطباق با شریعت و شرط مشروعیت قوانین و اجرای عدالت از وظایف اساسی دولت اسلامی است، روشن است اراده و خواست مردم، تنها شرط فعلیت و تحقق نظام و استمرار و بقاء آن است.

## ۲. مسئولیت دینی دولت

در حکمت سیاسی اسلامی مشاء، دولت بی‌دین، امری واهی است (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۴). از این رو، تشریح حداقل لازم معارف دینی درباره خدا، معاد و آخرت، ملائکه و غیره، از وظایف معنوی حکمران است، تبیین تقدم و برتری اشیاء سماوی بر اجسام طبیعی و مادی، و تشریح ابعاد طبیعی و فراطبیعی انسان، از دیگر معارفی است که باید حکمران جامعه به مردم بیاموزد. حاکم جامعه از منظر فیلسوف مشاء، نباید مردم را به آرائی که مخالف مصالح مدینه و منافی با مقدار واجب از معرفت حق تعالی است وادارد، یا آنها را با بیان مسائل پیچیده و دشوار در باب شناخت خدا، دچار تشویش، تردید و اختلاف سازد و یا با نشر شبهه و تردید، توان ضبط و حفظ معارف حقه را از آنان بگیرد، بلکه او تنها باید حد نصاب لازم شناخت خدا را به مردم بیاموزد و به اندازه فهم و درک و تصور آنان، معارف دین را به آنان القاء کند. البته منعی نیست از اینکه سخنانش رموز و اشاراتی برای خواص به همراه داشته باشد (همان). حکمران در دیگر حوزه‌های معرفت دینی نیز (همچون حوزه باورها، ارزش‌ها و افعال)، باید حدنصاب هر یک را به صورت قواعد اندیشه، اخلاق و رفتار بر مردم عرضه نماید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۷-۴۵۱؛ فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۴۶).

رویکرد عرفی‌گرایانه و کثرت‌گرایانه دموکراسی غربی، در تنافی و تضاد با ارائه قرآنی خاص از دین به مردم است، بلکه دموکراسی، مردم را در میان قرائت‌های متکثر و متنوع از دین، رها نموده و زمینه را برای طرح گسترده شبهات و شکوک علیه دین فراهم می‌سازد. دولت دموکراتیک، نه تنها برای خود وظیفه‌ای دینی قائل نیست، بلکه دینداری حاکمان را مغایر با رعایت حقوق ادیان و آزادی بیان تلقی می‌کند (بیتهام و بویل، ۱۳۷۶، ص ۱۴۳). از این رو، فلسفه مشاء از نظر وظایف و مسئولیت دولت نیز با دموکراسی سازگار نیست.

اما در مردم‌سالاری دینی، مسئولیت‌های دینی جامعه میان دولت و مردم توزیع شده است. پس همان‌گونه که دولت

در قبال آراء، اوصاف و افعال مردم، مسئول و پاسخگو است، مردم نیز در برابر آراء، اوصاف و افعال دولت مسئولند. دولت و مردم، بر اساس اصل امر به معروف و نهی از منکر، مسئولیتی عام در برابر یکدیگر دارند.

### ۳. ترتیب مراتب مدیریت سیاسی

در حکمت سیاسی مشاء، ترتیب مقامات رؤسای مدینه، یا اختیار بر حسب نظام تکوین الهی و ارگانیک انسان، به صورت سلسله‌مراتب و بر اساس شایسته‌سالاری و استحقاق شکل می‌گیرد. کسی که در علم و عمل، از فضیلت برتر و بالاتری میان مردم برخوردار باشد، ریاست کل مدینه بر عهده اوست. در هر صنف، نیز برترین آن صنف در علم و عمل گزینش می‌شوند. گزینش سایر مقامات بر همین مبنا صورت می‌گیرد (احمد، بی‌تا، ص ۴۹). رئیس مدینه، به‌عنوان ملک اعظم و مقتدای مردم، خود باید ریاست و خدمت افراد و گروه‌ها را میان آنان تعیین و مرتب گرداند (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۴). این رویه تا پایین‌ترین موقعیت‌ها تداوم می‌یابد، به گونه‌ای که هر کس فراخور دانش و تجربه عملی خود، در جایگاه مناسب قرار می‌گیرد و به کار مشغول می‌گردد (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۲۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۷).

درحالی‌که نظام دموکراسی غربی، بر پایه انتخابات عمومی، برابری سیاسی شهروندان، در دستیابی به سمت‌های دولتی و ارزش برابر رأی شکل یافته، و صاحب آراء عمومی بیشتر (هرچند از طریق خدعه و فریب و خرید رأی باشد)، می‌تواند به مقام ریاست دست یابد. از این‌رو، شایستگی در گزینش رؤسای حکومت مورد توجه نیست (بیت‌هام و بویل، ۱۳۷۶، ص ۲۷ و ۵۲). در نظام مردم‌سالار دینی، رهبری اجتماعی - سیاسی بر اساس آموزه‌های دینی، و شرایط حاکم بر جامعه اسلامی، باید در دست فقهی که جامع‌شرایط برتر رهبری در علم و تقوا و مدیریت است، قرار گیرد. شناسایی این اوصاف، بر عهده نخبگان فقهی یا خبرگان منتخب از سوی مردم است. در مراتب بعدی، افراد برای دستیابی به مقام ریاست، باید حائز بیشترین و برترین شرایطی باشند که شریعت و قانون برای آنان تعیین کرده است. تنها در صورت احراز این شرایط و پذیرش مردم، آنان قادر خواهند بود به قدرت راه یافته و مجازند در چارچوب قانون و شریعت عمل نمایند. البته در عمل، این احتمال همواره وجود دارد که مردم‌سالاری دینی در مراتب میانی به پایین، با آسیب‌های دموکراسی مواجه گردد.

### ۴. ترتیب انواع نظام سیاسی و سیاست‌ها

در حکمت سیاسی مشاء، انواع نظام سیاسی به این شرح مطرح شده است:

الف. نظام‌ها، بر اساس شیوه وضع قوانین عبارتند از: ۱. نظام دموکراسی مبتنی بر برابری حقوقی؛ ۲. نظام خساست یا فرومایگی، که شامل دو نظام تغلب مبتنی بر غلبه انحصاری شخص ثروتمند و نظام قلت مبتنی بر سرمایه‌سالاری است؛ ۳. نظام حاکمیت فردی ارباب رعیتی، مبتنی بر تقدم طبیعی (برتری جسمی یا فکری)، یا فردی موروثی مبتنی بر دلاوری و کرامت؛ ۴. سرانجام نظام آریستوکراسی، مبتنی بر تقدم فضیلت و حکمت. (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ه، ۹۴).

ب. نظام‌ها بر اساس فضیلت و ردیلت، عبارتند از: مدینه فاضله، مدینه جاهلیه (ضروریه، بدآله، خست، کرامت، تغلب و جماعیه)، مدینه فاسقه، مدینه متبدله و مدینه ضالّه (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۳۳). هریک از این نظام‌ها، دارای نقاط قوت و

ضعفی است (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۹۳). فساد و دگرگونی آنها یا از ناحیه شهروندان و یا از جانب حاکمان صورت می‌گیرد (همان، ص ۹۵). بهترین جامعه سیاسی در نظر فیلسوفان اسلامی مشاء، مدینه فاضله و بهترین نظام سیاسی در نظر ابن‌سینا «اریستوکراسی فضلاء و حکماء» است (همان، ص ۹۴).

روشن است که رتبه‌بندی ریاست‌ها در نظر ابن‌سینا بر اساس سهمی است که در قوانین این جوامع، برای فضایل انسانی لحاظ می‌شود. از آنجاکه دموکراسی حکومت، مبتنی بر آرای عمومی و برابری حقوقی است، فضایل انسانی شخص فضیلت‌مند، هیچ تأثیری در ریاست او بر جامعه ندارد (بتیهام و بویل، ۱۳۷۶، ص ۱۲۰). البته در مردم‌سالاری دینی، شرایطی برای انتخاب‌شوندگان در نظر گرفته شده است تا انسان‌های فضیلت‌مند در عرصه قدرت حضور یابند، اما آنچه در عمل اتفاق می‌افتد، ممکن است بسیار متفاوت باشد.

در حکمت سیاسی مشاء، همین سلسله‌مراتب، میان انواع سیاست‌ها نیز وجود دارد. بهترین نوع سیاست، به ترتیب عبارتند از: سیاست ملک، سیاست اختیار، سیاست کرامت، سیاست تغلب، سیاست قلت، سیاست جماعیه و نهایتاً، سیاست ترکیبی که ابن‌سینا، زمانه خود را با این وصف معرفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۹۴-۹۵).

روشن است ترتیب ارزشی فوق، مغایر با تعریف دموکراسی و ارزش و جایگاه آن در عصر حاضر است. امروزه نظام دموکراسی، به‌عنوان بهترین نوع نظام سیاسی شناخته می‌شود؛ هر چند در مردم‌سالاری دینی این ترتیب، با نگاهی جدید مورد بازخوانی قرار می‌گیرد و سیاست ملک و سیاست اختیار، که منطبق با سیاست الهی در عالم هستی است، با خوانشی جدید از نقش مردم در سیاست همراه می‌شود. به هر حال، آنچه می‌توان گفت این است که سیاست ملک و اختیار، که از انواع سیاست‌های مطلوب در حکمت سیاسی مشاء شمرده می‌شوند، در تنافی با نظام مردم‌سالار دینی نیست و امکان جمع میان آنها وجود دارد.

## ۵. ویژگی‌های لازم برای رهبری و مدیریت سیاسی

ابن‌سینا در رساله دهم الهیات شفا، فضیلت ضروری برای مدیریت جامعه سیاسی را جانشینی از سوی شارع مقدس یا اجماع نخبگان با سابقه دینی، برتری در فقهت، استقلال فکری- سیاسی، اصالت عقل و صاحب اخلاق شریف (عفت، شجاعت و حسن تدبیر) می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۵۱). فارابی دو شرط بنیادین برای رهبری و مدیریت سیاسی قائل است: اول، استعداد طبیعی یا فطری برای ریاست با دوازده خصلت (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۲۷). دوم، داشتن صورت و ملکه ارادی ریاست از طریق ارتباط با عقل فعال یا جانشینی از رئیس اول (همان، ص ۱۲۲-۱۲۶). روشن است که این اوصاف، برای مدیریت سیاسی، تمایز زیادی با دموکراسی دارد. وجود این شرایط برای رهبری جامعه در مردم‌سالاری دینی امری اساسی است، هر چند اقبال مردم نیز در این نظام، برای فعلیت یافتن حکومت و اعمال قدرت آن ضروری است.

## ۶. بیان نوع رفتار نخبگان با رئیس

اتخاذ روش اخلاقی و مؤدبانه در برابر رهبر سیاسی- دینی از سوی نخبگان سیاسی در حکمت سیاسی اسلامی مشاء، با روش‌هایی که این نخبگان در دموکراسی علیه رؤسای حکومت اعمال می‌کنند، قابل مقایسه نیست (رک: احمد،

۱۴۰۲ق، ص ۱۵-۱۷). برای مثال، در دموکراسی‌های غربی، رقبای سیاسی، هنگام انتخابات برای حذف رقیب از صحنه قدرت، به انواع اقدامات تخریبی غیراخلاقی دست یازیده، آن را مجاز می‌شمارند. حتی اگر رقیب، همزمان در رأس قدرت قرار داشته باشد. انتخابات اخیر ریاست جمهوری امریکا، که در آن ترامپ و کلینتون از بدترین واژه‌ها علیه یکدیگر استفاده کردند، نمونه آشکاری از این امر است. در مردم‌سالاری دینی، نوع رابطه نخبگان سیاسی با رهبری، رابطه مشاوره و جهت‌دهی است؛ یعنی از یک سو، رهبری از مشاوره نخبگان سیاسی در ابعاد داخلی و خارجی نظام بهره می‌برد. از سوی دیگر، نخبگان سیاسی نیز از هدایت‌ها و جهت‌دهی کلان امور توسط رهبری بهره‌مند می‌شوند. از این رو، احترامی متقابل میان آنان بر پایه رعایت حقوق و مسئولیت‌ها و گاه فراتر از آن، بر پایه محبت دو سویه برقرار است.

## نشانه‌های مردم‌سالاری در حکمت سیاسی مشاء

### ۱. ارادی بودن تعیین و تحقق اهداف

در حکمت سیاسی اسلامی مشاء، دستیابی به سعادت امری کاملاً ارادی است. از طریق کسب فضایل انسانی در حوزه آراء، اوصاف و افعال به دست می‌آید. همان‌گونه که شقاوت ارادی بوده و از طریق ارتکاب شرور و رذایل حاصل می‌شود، تشکیل مدینه فاضله نیز ابزار ضروری برای فراهم ساختن زمینه‌های کسب ارادی فضایل و دستیابی به سعادت فردی و اجتماعی است (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۱۸). از این رو، رئیس مدینه فاضله نمی‌تواند و نباید از خصلت استبداد برخوردار باشد. امکان تعلق اراده جمعی به اهداف مدنی، افراد را برای گزینش آراء، اوصاف و افعال مناسب، با هر نوع نظام سیاسی، که از منظر آنان موجب دستیابی به سعادت است، فراهم می‌سازد. امکان گزینش ارادی نظام سیاسی، چیزی است که به‌عنوان پایه اساسی برای هر نوع دموکراسی تلقی می‌شود. این وجه تقریب حکمت سیاسی مشاء، با دموکراسی است. اما از آنجاکه مراد از سعادت در حکمت سیاسی مشاء، سعادت حقیقی است، و نه سعادت‌پنداری، تنها نظامی می‌تواند با اراده جمعی مردم گزینش شود که هدف آن سعادت حقیقی انسان‌ها در دنیا و آخرت باشد. روشن است که دموکراسی با این هدف سازگار نیست، اما مردم‌سالاری دینی بر چنین هدفی مبتنی است.

### ۲. ضرورت همکاری و مشارکت

در حکمت سیاسی اسلامی مشاء، مشارکت و همکاری مردم، شرط تشکیل اجتماعات مدنی است؛ چرا که اساساً «نوع انسان را که اشرف موجودات عالم است، بالطبع به معاونت دیگر انواع و معاونت نوع خود حاجت است؛ هم در بقای شخص و هم در بقای نوع» (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۰ و ۲۵۲)، بلکه بدون مشارکت مردم، حداقل‌های یک نظام سیاسی، چه فاضله و چه غیرفاضله تحقق نخواهد یافت. مشارکت عمومی، محور اساسی در تأمین اهداف و نیازهای مدینه فاضله همچون امنیت، پیشرفت، و... است (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۱۸). در دموکراسی نیز مشارکت عمومی مردم، یکی از ارکان اساسی است. اما اینکه مشارکت عمومی، باید منجر به سعادت‌پنداری مردم شود، یا آنکه برای دستیابی آنان به سعادت حقیقی باشد، میان دموکراسی و مدینه فاضله مشائین اسلامی تمایز وجود دارد. مردم‌سالاری اسلامی نیز خواهان مشارکت مردم در تأمین سعادت حقیقی است.

### ۳. ضرورت خردورزی در سیاست

از منظر فیلسوفان اسلامی پیرو مکتب مشاء، عقل اساس و بنیاد سیاست‌ورزی و اصلاح امور است. عقل، سانس و مدبر نفس انسان، در اجتماع مدبر مدینه و در عالم مدبر هستی است (احمد، بی‌تا، ص ۸۷). مردم در مراتب عقل از یکدیگر متفاوتند. از این رو، تنها کسی می‌تواند عهده‌دار ریاست مدینه شود که از عقلانیت بیشتری، نسبت به دیگران برخوردار باشد. خردورزی در فلسفه مشاء، به دلیل اینکه نفسانیات را تحت کنترل عقل قرار می‌دهد، متمایز از خردورزی در دموکراسی غربی است. عقل در دموکراسی ابزاری، در خدمت نفس اماره جمعی قرار می‌گیرد و به ارزیابی منافع و مضار آن می‌پردازد، اما در مردم‌سالاری دینی، هم حجت درونی برای هدایت و کنترل نفس است و هم نقش رهبری در عرصه سیاست و دولت را بر عهده دارد.

### ۴. امکان تحول‌پذیری آراء عمومی مردم

بر اساس حکمت سیاسی اسلامی مشاء، همواره امکان تحول، دگرگونی و استحاله هر یک از آراء، اوصاف و افعال مردم وجود دارد. از این رو، نظام‌های سیاسی نیز قابل تغییر خواهند بود (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۳۳) دگرگونی (منفی) یا به خاطر بی‌تفاوتی و اختلاف خود اهل مدینه است، یا به خاطر نیروهای مسلط بر جامعه (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۹۵).

طرفداران دموکراسی نیز تأکید زیادی بر نقش تحول افکار عمومی در تحول نظام اجتماعی و مدینه دارند و حکمت مشاء مؤید آنان است. با این حال، تمایز در این است که حکمت سیاسی مشاء، برخی از اصناف تحول در آراء و افکار را نه تنها مفید نمی‌داند، بلکه بر مضر بودن آن تصریح دارد و بر این باور است که مدینه فاضله، جز با آراء و افکار فاضله شکل نمی‌گیرد. در حالی که دموکراسی هرگونه تحول در آراء را به نفع نفس اماره آدمی مفید دانسته، آن را لازمه پیشرفت بر می‌شمارد. از این رو، از همه ابزارهای رسانه‌ای، مد، هنر، بازی، انواع نرم‌افزارها، اغذیه‌ها و نوشیدنی‌ها، مواد مخدر و... برای تغییرات دلخواه در جوامع بهره می‌گیرد. دولت‌های دموکراتیک، تنها زمانی با جدیت به افکار عمومی توجه می‌کنند که بدانند در صورت عدم توجه به این افکار، برکناری آنها از پست‌هایشان کاملاً محتمل است (بتیهام و بویل، ۱۳۷۹، ص ۲۵). در مردم‌سالاری دینی نیز تحول افکار در جهت تأمین مصالح عمومی و سعادت افراد جامعه مطلوبیت است و پیشرفت محسوب می‌شود. از این رو، هر نوع تحولی پذیرفته نیست؛ چرا که تحول افکار به سوی انکار حقایق، یا خشک مغزی و تحجر، یا تعافل و تجاهل روشنفکرمانه، یا جهالت مدرن را نمی‌توان معقول دانسته و پذیرفت.

### ۵. ضرورت اثناء افکار عمومی

از آنجاکه پیشرفت نظام سیاسی در مسیر تأمین سعادت، مبتنی بر اراده آحاد جامعه و کمال هر فرد نیز در گرو کسب ارادی فضایل است، افراد جامعه باید بتوانند از مسائل اجتماعی و تحولات سیاسی آگاهی یابند و از آن برای فعالیت فردی و اجتماعی خویش بهره گیرند. در حکمت سیاسی اسلامی مشاء، رهبران سیاسی جامعه باید قادر باشند از طریق خطابه، افکار عمومی را متوجه اهداف نظام کرده، اطلاعات لازم و مفید به حال مردم را در اختیار آنان قرار دهند (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۸۸۸۷). در دموکراسی نیز رهبران سیاسی برای افکار عمومی برنامه دارند. هدف آنان، تحریف افکار و

سوار شدن بر موج احساسات و عواطف مردم، برای استمرار قدرت سیاسی است. رسانه‌ها نیز وظیفه آگاهی بخشی عمومی را بر عهده دارند، اما آنان تنها اموری را به آگاهی مردم می‌رسانند که چارچوب‌های فکری و ارزشی حاکم بر رسانه‌ها، منافع طبقات حاکم و نیز سیاست‌های جریان مسلط بر جامعه مجاز می‌شمارند. از این رو، بسیاری از اخبار درست به مخاطبان انتقال نمی‌یابد. دکتر حسن ترابی از روشنفکران دینی سودان در این باره می‌نویسد: «هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی شود که نظام‌های سیاسی غرب، بازتابی از اراده مردم است؛ زیرا میان مردم و نظام‌های سیاسی لایه‌هایی از رهبران حزبی و لایه‌هایی از منافع طبقه ویژه وجود دارد» (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۲).

اما در مردم‌سالاری دینی، هدف رهبران سیاسی این است که مردم از موفقیت‌های نظام منتخب خود و نیز دسیسه‌های دشمنان آگاهی یابند، تا با بصیرتی بیشتر به انتخاب راه آینده خویش همت گمارند.

## ۶. تأکید بر عنصر مشورت و شورا

بر اساس حکمت سیاسی اسلامی مشاء، هر فرد در افکار و تدابیر خود، نیازمند مشاوره با صاحبان خرد است (احمد، بی‌تا، ص ۲۸) و به ویژه رهبر سیاسی باید در اموری که مرتبط با منافع و مصالح عموم مردم است، همچون نیرو (و امکانات)، جنگ و صلح (مسائل کلان نظامی) - حفظ، حراست، و اداره کشور (شهرداری - نیروی انتظامی - فرمانداری و...)، در درآمدها و هزینه‌های عمومی (دخل و خرج مدینه)، در وضع قوانین کشور و...، با صاحبان خرد و تجربه مشورت نموده، از نظرات آنان استفاده نماید (ابن‌سینا، ۱۴۰۲ق، ص ۸۸-۱۴۲۸ق، ص ۹۲).

شورا و مشورت در دموکراسی غربی نیز دارای اهمیت است، اما معیار در آن رأی اکثریت است. در حالی که در حکمت سیاسی مشاء، شورا و مشورت برای دستیابی به حق در مسئله است و نیز ابزارهایی برای فعال نمودن اعضای جامعه برای مشارکت در امور و افزایش خردورزی در جهت تأمین سعادت حقیقی است. این معنا در مردم‌سالاری دینی نیز مطرح است.

## ضرورت نقد و اصلاح احوال رؤسای حکومت

از منظر حکمت سیاسی مشاء، وجود کسانی که بتوانند از روی عقلانیت و محبت، محسنات و عیوب رؤسا را برای اصلاحشان به آنان یادآوری کنند، ضروری است. غفلت از حالات نفس و آلودگی‌هایی که برای نفس در مراودات با مردم ایجاد می‌شود و نیز همنشینی با نزدیکان بدرفتار، می‌تواند اوصاف نیک حاکمان را به اوصاف زشت تبدیل نماید، از این رو، وجود ناصحانی خیرخواه برای آنها ضرورتی انکارناپذیر است (احمد، بی‌تا، ص ۸۸). در این حکمت، خطابه‌هایی نیز تحت عنوان منافرات و مشاجرات در باب شیوه تمجید از فضایل حاکمان و در باب شکایت از جور و نیز اعتراض به تعدی ارادی آنان به سنت بیان شده است (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۹۲-۱۰۳).

نقد و اعتراض به حاکمان، اگر چه در دموکراسی توسط رسانه‌ها و احزاب سیاسی و گاه هم‌حزبی‌ها قابل طرح است، اما این انتقاد، اغلب توأم با خیرخواهی و محبت نیست، بلکه به دلیل اصالت تقابل (تقابل اکثریت و اقلیت) و اصالت حفظ و حمایت از روابط خاص قدرت است (بتی‌هم و بویل، ۱۳۷۹، ص ۴۰؛ مک‌فرسن، ۱۳۸۲، ص ۹۵). در مردم‌سالاری دینی،

هدف از نقد و اعتراض، اصلاح رفتار حاکمان بر مدار دیانت، عقلانیت و اخلاق است، هر چند در عمل، ممکن است برخی آفات دموکراسی نیز به دلیل عدم رعایت اصول مردم‌سالاری دینی در جامعه ظهور و بروز یابد.

### نتیجه‌گیری

این مقاله به بررسی مناسبات میان حکمت سیاسی اسلامی مشاء، با دموکراسی غربی و مردم‌سالاری دینی پرداخت. بر این اساس، ابتدا سه محور از مبادی حکمت سیاسی اسلامی مشاء، یعنی مفاهیم، اهداف و روش‌ها مورد بحث قرار گرفت. در یک نسبت سنجی میان مفاهیم، ناسازگاری مفهومی میان دموکراسی با فلسفه مشاء و نیز تمایز اهداف حکمت سیاسی مشاء، با اهداف نظام دموکراسی وجود داشت. بررسی روشی نیز حاصلی جز تمایز در روش‌ها نداشت. سپس، در بررسی نسبت حکمت سیاسی اسلامی مشاء، با دموکراسی غربی؛ تأمل در مبانی آن دو یعنی بررسی تمایز در مبانی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی بود. گام سوم، بررسی نسبت حکمت سیاسی مشاء با دموکراسی، تأمل در مسائل این دو بود. واکاوی تمایز این مسائل نیز در شش محور زیر صورت گرفت. مسئله رهبری الهی و قوانین الهی، مسئولیت دینی دولت، ترتیب مراتب مدیریت سیاسی، ترتیب انواع نظام سیاسی و سیاست‌ها، ویژگی‌های لازم برای مدیریت سیاسی، بیان نوع رفتار نخبگان با رئیس.

به رغم تمایزهای موجود میان حکمت سیاسی اسلامی مشاء و دموکراسی غربی، نویسندگان بر این باور است که وجوه تشابهی نیز میان این دو وجود دارد. بررسی این وجوه تشابه، در هفت محور مورد بررسی قرار گرفت: ۱. ارادی بودن تعیین و تحقق اهداف؛ ۲. ضرورت تعاون و مشارکت؛ ۳. ضرورت خردورزی در سیاست؛ ۴. امکان تحول‌پذیری آراء عمومی؛ ۵. ضرورت اقتناء افکار عمومی؛ ۶. تأکید بر عنصر مشورت و شورا؛ ۷. ضرورت اصلاح مستمر احوال رؤسا.

تأمل بیشتر در وجوه تشابه، حاکی از وجود تمایزی روشن حتی در این موارد است. از این رو، تفاوت حکمت سیاسی اسلامی مشاء با دموکراسی بسیار جدی است. اما اینکه آیا آنچه از این حکمت در تمایز با دموکراسی غربی است، در تغایر با مردم‌سالاری دینی نیز خواهد بود؟ نتیجه تحقیق، اثبات عدم تنافی آموزه‌های حکمت سیاسی مشاء با مردم‌سالاری دینی است. روشن است که این امر، به معنای اثبات مردم‌سالاری دینی با تکیه بر حکمت مشاء نیست. حکمت سیاسی اسلامی مشاء از بیان نقش، حقوق و مسئولیت‌های مردم در قبال حکومت و رابطه متقابل میان مردم و دولت تا حد زیادی ساکت است. استمرار این مباحث، در قالب «سیاست متعالیه اسلامی»، بر مبنای اندیشه‌های بنیانگذار انقلاب اسلامی و آراء متفکران اسلامی معاصر، رهگشای رفع نواقص موجود است.

## منابع

- ابن سینا، ۱۳۷۸، *الاثارات و التنبیهاات*، تحقیق مجتبی زارعی، چ دوم، قم: چ ۲ بوستان کتاب
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۸ق، *المجموع او الحکمه العروصیه*، تحقیق محسن صالح، بیروت، دارالهادی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق، *الشفاء، الالهیات*، ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیتاله مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۳۰ق، *الشفاء، المنطق، البرهان*، ابراهیم مدکور، قم، ذوی القربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۹م، *رسائل فی الحکمه و الطبیعیات*، چ سوم، قاهره، دارالعرب للبیستانی.
- اخوان الصفا، ۲۰۰۸م، *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء*، بیروت، دار صادر.
- آریلاستر، آتونوی، ۱۳۷۹، *دموکراسی*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، آشیان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *لیبرالیسم غرب ظهور و سقوط*، ترجمه عباس مخبر، چ چهارم، تهران، نشر مرکز.
- ارسطو، ۱۳۸۵، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۵۸، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، چ سوم، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- افلاطون، ۱۳۵۳، *جمهوری*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، ابن سینا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد ۳ تهران، خوارزمی.
- بتیهام، دیوید و کوین بویل، ۱۳۷۶، *دموکراسی چیست؟*، ترجمه شهرام نقش تبریزی، تهران، ققنوس.
- پوپر، کارل، ۱۳۸۰، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزتاله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- دونوا، آلن، ۱۳۷۸، *تأمل در مبانی دموکراسی*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، چشمه.
- سیسمیک، تیموتی، ۱۳۷۹، *اسلام و دموکراسی*، ترجمه شعبانعلی بهرامپور و حسن محدثی، تهران، نشر نی.
- عبدالمعجم، احمد فؤاد، بی تا، *مجموع فی السیاسه (الفارابی، المغربی و ابن سینا)*، اسکندریه، شباب الجامعه.
- فارابی، ابونصر محمد، ۱۹۹۳م «الف»، *فصول متنزعه*، بیروت، دارالمشرق.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۹۳م «ب»، *کتاب السیاسه المدنیه*، بیروت، دارالمشرق.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۶م، *کتاب الملّه*، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق
- \_\_\_\_\_، ۱۹۶۰م، *کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین*، تحقیق البیر نادر، بیروت، المطبعه الکاثولیکیه.
- \_\_\_\_\_، ۲۰۰۲م، *کتاب آراء اهل المدینه الفاضله*، تعلیق البیرنصری نادر، چ هشتم، بیروت، دارالمشرق.
- فیروزجایی، یارعلی، ۱۳۹۳، *حکمت مشاء*، قم، حکمت اسلامی.
- کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، جلد یکم، ترجمه سیدجلال الدین محتبوی، چ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش
- کلوسکو، جورج، ۱۳۸۹، *تاریخ فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، جلد ۱ (دوران کلاسیک). تهران، نشر نی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۳، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چ چهارم، تهران، خوارزمی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، «رساله جبر و اختیار» *دو رساله فلسفی در بیان اراده انسان*، تهران، علوم انسانی.
- مارتین، ژاک، ۱۳۹۵، *مسیحیت و دموکراسی*، ترجمه سهیل صفاری، تهران، نگاه معاصر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *حکمت مشاء*، قم، هاجر.
- مک فرسن، سی بی، ۱۳۸۲، *سه چهره دموکراسی*، تهران، دیگر.
- مک لند، ج. اس، ۱۳۹۳، *تاریخ اندیشه سیاسی غرب*، ترجمه جهانگیر معینی، جلد ۱ تهران، نشر نی.
- نبوی، سیدعباس، ۱۳۷۹، *مردم سالاری در حاکمیت اسلامی*، تهران، تمدن و توسعه اسلامی.
- هلده، دیوید، ۱۳۶۹، *مدل‌های دموکراسی*، ترجمه عباس مخبر، تهران، روشنگران.
- هیوود، آندرو، ۱۳۸۳، *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، قومس.



## تحلیل تمدن اسلامی در رویکردهای توصیفی و هنجاری

کلیدواژه‌ها: مهدی طاهری / دانشجوی دکتری فلسفه سیاسی اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ foad\_mt@yahoo.com

محمدجواد نوروزی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ Mohamadjavadnorozii@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۱/۲۰

### چکیده

واژه «مدینه» در متون فلسفه سیاسی اسلامی نشان می‌دهد که تنها به معنای نوعی زندگی شهری نیست بلکه پیوندی نزدیک با «اندیشه» ساکنان آن دارد. بر اساس اندیشه ساکنان مدینه، مدن متعدد و به تبع آن، تمدن‌های متفاوت شکل می‌گیرد. تمدن‌ها به رغم «تقارب»، در بسیاری امور دارای «تفاوت» هستند. مطالعه در مباحث تمدنی، دست‌کم با دو رویکرد امکان‌پذیر است: نخست، رویکردی توصیفی است که محقق با نگاهی تاریخی، عینی و مصداقی به تبیین چیستی تمدن می‌پردازد. دوم، رویکردی هنجاری و پیشینی که طی آن پژوهشگر به چگونگی تحقق تمدن و بایسته‌های آن همت می‌گمارد. رویکرد دوم، به نظر با تمدن نوین اسلامی هماهنگ‌تر است. رویکرد اول، تقلیل تمدن به نمادها و گزارش از آن بوده و حال آنکه اساس تمدن، تفکر است. مطالعات بینشی از سنخ فلسفه تاریخ و علم‌الاجتماع، می‌تواند سخت‌گیری بیشتری با تمدن در رویکرد دوم داشته باشد. این نوع نگاه، بین تاریخ، فلسفه و حکمت قرابتی برقرار می‌کند که تاریخ را از صرف نقل حوادث، به تحلیل علل آن سوق داده و از توصیف‌ها به توصیه‌ها رهنمون می‌سازد؛ نگاهی که به تاریخ، هویتی فلسفی بخشیده و به رویکرد هنجاری نزدیک می‌کند. رویکرد اول، «هویت‌ساز» و رویکرد دوم «آینده‌ساز» می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: تفکر، تمدن، تمدن نوین اسلامی، رویکرد توصیفی، رویکرد هنجاری.

انقلاب اسلامی ایران در عصری به پیروزی رسید که به لحاظ فکری تشکیل حکومتی مبتنی بر آموزه‌های دینی محال یا دست کم دشوار به نظر می‌رسید. برخی فلاسفه و متفکران غرب، احیاء «توحید» و تولد «انسان موحد» را جنونی شکست خورده تلقی می‌کردند (رورتی، ۱۹۹۱، ص ۹۹-۱۰۲). برخی دیگر معتقد بودند که نباید در اهمیت احیای دین در عصر حاضر مبالغه کرد؛ اینها پف‌های روح زمانه‌اند (آرنت، ۱۹۹۴، ص ۲۲۸-۲۳۱). در اندیشه سیاستمداران غرب نیز به لحاظ سیاسی، ایران جزیره‌ای آرام به نظر می‌رسید که حتی در شرایط پیش از انقلاب نیز ارزیابی نمی‌شد (محمدی، ۱۳۷۷، ص ۱۵). در چنین شرایطی، روح خدا در کالبد جامعه ایرانی دمیده شد و حکومتی مبتنی بر تعقل و ایمان را نوید داد.

حضرت امام خمینی<sup>ع</sup>، به‌عنوان فیلسوفی فقیه و عارف، طرحی نو در انداخت. این طرح دارای دو جنبه ایجابی و سلبی بوده، یکی به نفی تمدن غرب و دیگری بر اثبات نظامی مبتنی بر تمدن اسلامی تکیه داشت. امام خمینی<sup>ع</sup>، در جنبه نفی تمدن غرب، می‌فرماید: این چیزهایی که در ممالک دیگر شما خیال می‌کنید «تمدن» است، وقتی درست تأمل می‌کنید، تمدن نیست، بلکه به «توحش» نزدیک‌تر است (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۰۹). ایشان در جنبه اثبات تمدن اسلامی بر این باورند که اسلام راه و رسم دیگری، غیر از اینها دارد (همان، ج ۱۴، ص ۳۰۲). در نگاه و اندیشه امام، تمدن صحیح در اسلام است (همان، ج ۸، ص ۳۰۹). براین اساس، «تمدن صحیح» مبتنی بر «تفکر صحیح» می‌باشد.

بر اساس تفکر اسلامی، انسان، دارای «کرامت» بوده، بر بسیاری از موجودات «فضیلت» یافته است (اسراء: ۷۰). آدمی، به دلیل برخورداری از ویژگی «تعقل» و «اراده» و در واقع اختیار و انتخاب آگاهانه، از سایر موجودات متمایز می‌گردد. اراده انسان مسبوق به «تفکر» اوست. در حقیقت، انسان به واسطه تفکر «شوق» به عمل پیدا نموده و انجام آن را اراده می‌کند. از سوی دیگر، انسان موجودی «مدنی» و اجتماعی بوده و «مدینه» محل بروز اراده افراد است. از کیفیت بروز و ظهور اراده افراد در ساحت مدینه و چگونگی بسط این اراده در عینیت اجتماعی، مفهوم «تمدن» منتزع می‌گردد. تحلیل تمدن، آنگاه که بر اساس نمادهای موجود مدینه صورت پذیرد، رویکرد تمدنی پشینی، تاریخی و توصیفی است و آن‌گاه که بر اساس تعقل، تفکر و اندیشه حاکم بر مدینه انتزاع گردد، رویکرد تمدنی پیشینی، فلسفی و هنجاری می‌باشد. بر اساس نگاه پیشینی و فلسفی، «تفکر» نقطه آغازین و «تمدن» نتیجه حاصل از تعقل و عمل ارادی انسان، به‌عنوان تنها موجود تمدن‌ساز است.

تحلیل تمدن نوین اسلامی در دو رویکرد توصیفی و هنجاری، مستلزم تبیین دو واژه «تفکر» و «تمدن» است. اما هر دو واژه می‌توانند موصوف صفتی قرار گرفته، یا مقید به قیدی گردند. در این صورت تبیین آن ترکیب نیز مورد توجه خواهد بود. براین اساس، «تفکر و تمدن» موصوف به صفت «توحیدمحوری» بوده که ویژگی خاص تمدن نوین اسلامی است. از این‌رو، تلاش می‌شود به تبیین مراد از «تفکر توحیدمحور» و «تمدن توحیدمحور» پرداخته و در نهایت، مراد از «تمدن نوین اسلامی» بیان شود.

«تفکر» واژه‌ای برگرفته از فکر و دارای کاربردهای عام، عرفانی و فلسفی است. تفکر در کاربرد عام، به معنای کاربرد عقل در اشیاء برای شناخت آنها بوده و به‌طور کلی به همه پدیده‌های حیات عقلانی، فکر اطلاق می‌شود. فکر مترادف تفکر و تأمل و در مقابل شهود است (صلیبیا، ۱۳۶۶، ص ۵۰۰). به عبارت دیگر، فکر در معنای عام به معنی هرگونه انتقالی از معلوم و حاضر در ذهن، به امور مجهول و غیرحاضر، برای کشف آن مجهول تلقی شده است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱). یعنی فکر حرکتی برای نفس است که به واسطه این حرکت، انتقالی از شیء‌ای به شیء دیگر صورت می‌پذیرد. درحالی که طالب و نه واجد آن است (رازی، بی‌تا، ص ۱۸) تفکر در کاربرد عرفانی، به معنای اندیشه کردن در آیات خداوند بوده که موجب معرفت، و ذکر نعمت‌های خداست. این امر، موجب محبت و فکر کردن در وعده‌های خداوند بوده که موجب رغبت در طاعت و فکر کردن در وعید و عقاب خداست که موجب ترس از مخالفت است (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۴۳۴). به عبارت دیگر، تفکر نتیجه تذکر و فکر کردن در خدا به واسطه توجه در آثار و صنع اوست (همان، ج ۱، ص ۵۶۶). در این نوشتار، کاربردهای فلسفی تفکر بیش‌تر مورد توجه است. از این‌رو، با تفصیل بیشتری به آن خواهیم پرداخت.

«تفکر» در اصطلاح فلسفی، دارای چند کاربرد است: در کاربرد اول، فکر به معنی حرکت نفس در معقولات است، خواه این حرکت به قصد طلب یا بدون طلب باشد، خواه حرکت از مطالب به مبادی و یا از مبادی به مطالب صورت پذیرد. تفکر در کاربرد دوم، به معنی حرکت نفس در معقولات با آغاز کردن از مطلوب قابل تصور، به سوی مبادی و اصولی که فکر را بدان مطلوب می‌رساند، به نحوی که فکر مبادی خود را بیابد و آن را نظم و ترتیب دهد و از آنجا به مطلوب باز گردد. فکر به این معنی، شامل دو حرکت است: حرکت اول، از مطالب به مبادی، و حرکت دوم از مبادی به مطالب تحقق می‌یابد (محقق سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۷۳). در کاربرد سوم، تفکر به معنی اولین حرکت از دو حرکت مذکور، یعنی حرکت از مطالب به مبادی است، بدون اینکه حرکت دوم همراه آن باشد (صلیبیا، ۱۳۶۶، ص ۵۰۲). در تعریف و کاربردی دیگر، فکر حرکت نفس برای تحصیل مبادی است تا به واسطه آن، به مطالب منتقل گردد (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۰۷).

آنچه از بررسی تعاریف و کاربردهای پیش‌گفته به دست می‌آید، این است که وجه اشتراک تمامی تعاریف و به ویژه کاربردهای فلسفی فکر، دو مسئله «حرکت» و «اختیار» است. مسئله حرکت در مقابل دفعی بودن و در واقع، وجه تمایز تفکر از کشف و شهود است که به صورت آنی و دفعی اتفاق می‌افتد. با مسئله اختیار، برخی حرکات و انتقال‌هایی که به صورت ناخودآگاه و خارج از اختیار انسان، اتفاق می‌افتد، خارج می‌شود. نمونه این حرکت‌ها، انتقالی است که در خواب برای انسان رخ داده، گاه مسئله مجهولی را برای انسان معلوم می‌کند، اما این نمونه از معلومات از سنخ تفکر نیست.

نکته دیگر اینکه ارتباط بین «مبادی» و «مطالب» و حرکت از یکی به سوی دیگری، اساس تفکر در کاربردهای فلسفی را شکل می‌دهد، خواه این ارتباط از مبادی به مطالب و یا از مطالب به مبادی صورت پذیرد. اما در این نوشتار

مراد از «تفکر»، کاربرد دوم در اصطلاحات فلسفی تفکر است؛ به این معنا که تفکر در واقع حرکت نفس در معقولات بوده که از مطلوب قابل تصور، به سوی مبادی اتفاق افتاده و با یافتن مبادی خویش و سامان دادن آن، بازگشتی به مطلوب دارد. در این دو حرکت، که یکی از مطالب به مبادی و دیگری از مبادی به مطالب صورت می‌پذیرد، حرکت اول علم اجمالی به مطالب و حرکت برای کشف مبادی بوده و پس از آن، با کشف مبادی، حرکت برای تفصیل و بسط مطالب صورت می‌پذیرد.

### تفکر توحیدمحور

توحیدمحوری، وصف تفکری است که در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد. «توحید» از ماده وحدت به معنی «یکی بودن» است. براین اساس، توحید به معنی وحدت حقه خداوند و به این معناست که او در وجود و ایجاد، و در هیچ معنای دیگری شریک نداشته، در صفات ذاتیه جمالیه و اوصاف حقیقیه کمالیه نظیری ندارد. صفات او عین ذاتش بوده و تنها او دارای قیمومیت مطلقه و فیاضیت عامه و رحمت واسعه است (مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، ص ۶۷). آنگاه که واژه «توحید» در ثلاثی مزید و باب تفعیل به کار می‌رود، به معنای «یکی کردن» می‌باشد. براین اساس، مراد از تفکر «توحیدمحور» این است که خدایان متعدد را به صورت خدای واحد در آورده، مغز و دل مشرک را مغز و دل موحد قرار دهیم. در واقع، تفکر توحیدمحور به معنای توحیدی کردن جامعه غیرتوحیدی است. این تفکر، در انسان روشن بینی خاصی را به وجود می‌آورد که موجب می‌شود انسان تلاش نماید تا حکومت الهی، جامعه الهی، قانون الهی و نظام الهی به وجود آورد (خامنه‌ای، ۱۳۹۳، ص ۲۹۳).

توحید بینشی فلسفی، علم‌زا و زندگی‌زاست؛ یعنی عقیده‌ای که بنای زندگی اجتماعی و فردی انسان‌ها، باید بر پایه آن نهاده شود (همان، ص ۲۴۲). توحید فکری و اصلی برای زندگی و نظام اجتماعی و همه جهت‌گیری‌های انسان است و در حقیقت، مربوط به کیفیت زندگی کردن جامعه‌های بشری است (همان، ص ۲۵۲). توحید باز کردن زنجیر اطاعت غیر خدا و اطاعت انحصاری انسان از خداوند و داشتن برنامه‌های خدایی، نظام خدایی و تشکیلات الهی است (همان، ص ۲۵۲-۲۵۳).

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در تبیین مراد از توحید تصریح می‌کنند:

توحید اسلامی الهامی است در زمینه حکومت، در زمینه روابط اجتماعی، در زمینه سیر جامعه، در زمینه هدف‌های جامعه، در زمینه تکالیف مردم، در زمینه مسئولیت‌هایی که انسان در مقابل خدا، در مقابل یکدیگر، در مقابل جامعه و در مقابل پدیده‌های دیگر عالم دارا هستند... معنایش این است که در تمام منطقه وجود خود شخصاً و جامعه‌ات عموماً، جز خدا کسی حق فرمانروایی ندارد... توحید معنایش این است که تمام آنچه در اختیار داری از ثروت، تو همه انسان‌های دیگر، برای خداست، شما عاریت‌داران و ودیعه‌دارانی بیش نیستید (همان، ص ۲۱۳).

تفکر توحیدمحور، تنها یک «دانش» یا باور و «اعتقاد» صرف نیست. این تفکر، از سنخ باور و دانستن‌هایی است که حوزه توحید نظری را در ساحت حیات انسان بسط می‌دهد. حیات انسان در این دنیا، شامل دو حوزه فردی و اجتماعی

است. آن گاه که انسان بدون توجه به تفکر و عمل دیگران، به صورت فردی زندگی خویش را بر اساس تفکر توحیدی بنیان نهد، این عمل، عملی توحیدی است. اما پایان تفکر توحیدی و رسالت انسان موحد نیست. بخش دیگری از رسالت انسان موحد، تلاش در جهت ایجاد بستر مناسب برای همگان و تسهیل عمل بر اساس تفکر توحیدی برای اقشار اجتماع است. در صورت اول، عمل بر اساس تفکر توحیدی و در صورت دوم، تلاش برای «اقامه توحید» است. براین اساس، تفکر توحیدمحور مستلزم «دانش توحیدی»، «عمل موحدانه» و «اقامه توحید» است.

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، پیرامون توحید در ساحت حیات اجتماعی انسان و لزوم اقامه چنین تفکری بیان می‌دارند: آن توحیدی که پیغمبر اسلام آن را ترویج می‌کند، آن توحیدی که تبعیض را در جامعه نفی می‌کند، آن توحیدی که غلامان و بردگان مظلوم را علیه اربابانشان تحریک می‌کند، آن توحیدی که جوان‌های با روحیه و حساس را در مقابل کارهای زشت و غلط و انحرافی پدرانشان به مقاومت وامی‌دارد، آن یک توحید فردی و قلبی و پنهان در گوشه‌انزوا نیست. همان توحیدی است که بایستی پرچمش برافراشته شود و یک جامعه بر اساس آن زندگی کند؛ یعنی همان دوران مدینه و هجرت (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۹).

آن گاه که تفکر توحیدمحور در ساحت حیات انسان و در «اجتماع مدینه» تحقق یافته و در تمامی ابعاد آن اقامه شود. جامعه‌ای توحیدی بنا خواهد شد. آن گاه که چنین تفکری با تمامی ابعادش در «اجتماع مدن» در مکان‌ها و زمان‌ها مختلف ظهور یابد، «تمدن توحیدمحور» محقق می‌گردد.

## تمدن

تفکر و تأمل پیرامون زندگی اجتماعی، تعاون، انس و الفت انسان‌ها با یکدیگر و در واقع، به‌زیستن در اجتماع، و تکامل و تعالی حیات فردی و اجتماعی انسان، موجب پیدایش مفهومی به نام «تمدن» می‌گردد. تمدن، یکی از اساسی‌ترین واژه‌های این پژوهش است. براین اساس، در ادامه به تبیین و تحلیل معنای آن در لغت و اصطلاح و رویکردهای متفاوت و متعدد پیرامون آن خواهیم پرداخت.

## الف. مفهوم تمدن

فرهنگ‌نامه‌ها و لغت‌شناسان زبان فارسی، در تبیین معنای تمدن آورده‌اند که تمدن مرحله‌ای از تکامل جامعه‌ی اسکان یافته است که در آن نهادها و سازمان‌هایی برای اداره آن جامعه پدید می‌آید. نوع نهادها، سازمان‌ها، مهارت‌ها و دستاوردهای فرهنگی در یک کشور، کاربرد دستاوردهای علم و صنعت پیشرفته در جامعه، نوع فرهنگ و مهارت‌ها و شیوه رفتاری، که معمولاً فرد در چنین جامعه‌ای به دست می‌آورد (صدری افشار و همکاران، ۱۳۸۸، واژه تمدن)، «تمدن» نامیده شده است. به عبارت دیگر، تمدن را به معنای شهرنشین شدن، خوی شهری گزیدن و به اخلاق مردم شهر آشنا شدن، زندگانی اجتماعی، همکاری مردم با یکدیگر در امور زندگانی و فراهم ساختن اسباب ترقی و آسایش خود تعریف نموده‌اند (عمید، ۱۳۶۰، واژه تمدن). دهخدا، تمدن را به تخلق به اخلاق اهل شهر و انتقال از خشونت و همجیبه و جهل به حالت ظرافت و انس و معرفت ترجمه نموده و انتظام شهر نمودن و اجتماع اهل حرفه، اقامت در شهر، شهرنشینی، و در نهایت، تربیت و ادب را از

معانی تمدن دانسته است. ایشان، تمدن داشتن را به معنای دارای تربیت بودن و در مرحله کامل تربیت اجتماعی قرار داشتن می‌داند (دهخدا، ۱۳۷۷، واژه تمدن).

در زبان عربی، واژه «الحضارة» هم‌معنا با «تمدن» است. تمدن کلمه‌ای عربی، و به تعبیر *خواجه نصیر*، تمدن مشتق از مدینه بود (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۱). در لغت‌نامه‌های عربی، الحضارة را به شهرنشینی ترجمه نموده‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق؛ خوری شرتونی، ۱۴۰۳ق، واژه الحضارة). در کتاب *موسوعة الحضارة الاسلامیة* بیان شده است که «civilization»، در زبان عرب به «حضارة» و «مدینه» ترجمه شده است. در این کتاب آمده است «الحضارة فی اللغة الإقامة فی الحضر، وهی المدن والقری و الريف، بخلاف البادية» (جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۶ق، ص ۱۵). در زبان انگلیسی نیز «civilization»، معادل لاتین واژه تمدن می‌باشد. این کلمه در اصل از واژه لاتین «Civitas»، که معادل کلمه «Poleis» در یونان قدیم می‌باشد، گرفته شده است. «civilization» در فرهنگ‌های لغت انگلیسی به تمدن، ادب، فرهیختگی، دنیای متمدن، متمدن کردن و متمدن شدن ترجمه شده است (باطنی، ۱۳۸۵؛ حق‌شناس، ۱۳۸۱، ذیل واژه civilization).

نکته‌ای که در بررسی واژه «تمدن» در لغت نباید از نظر دور داشت این است که هر چند این واژه قرابت زیادی با واژه «مدینه» دارد، اما مراد از تمدن را نمی‌توان تنها شهرنشینی یا یک زندگی جمعی صرف دانست. مراجعه به واژه «مدینه» در متون فلسفه سیاسی اسلامی، نشان می‌دهد حتی مدینه نیز در فلسفه سیاسی اسلامی تنها به معنای نوعی زندگی شهری نبوده و «مدینه» در این متون، در واقع پیوندی نزدیک با «اندیشه» ساکنان آن دارد. از این رو، *خواجه نصیر* آورده‌اند که «غرض از مدینه، نه مسکن اهل مدینه است بل جمعیتی مخصوص میان اهل مدینه است» (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۱). بر اساس اندیشه ساکنان مدینه است که مدن متعدد و به تبع آن، تمدن‌های متفاوت شکل می‌گیرد. تقسیم‌بندی مدینه‌ها در اندیشه فارابی به‌عنوان فیلسوف سیاسی اسلامی را می‌توان به‌عنوان مؤیدی بر این ادعا ذکر نمود (ر.ک: فارابی، ۱۳۷۶). بنابراین، ارتباط «مدینه» و «اندیشه» است که این واژه را با «تمدن» متقارب می‌کند. اما این تقارب به معنی عدم تفاوت نبوده و تمدن‌ها به رغم اینکه در بسیاری از امور ممکن است دارای «تقارب» باشند، همچنین در امور بسیار دیگر دارای «تفاوت» اند.

### ب: تمدن؛ رویکرد پسینی و توصیفی

تحلیل و تبیین تمدن از زاویه‌های متفاوت، موجب تعدد تعاریف تمدن گردیده است. آنچه در این مورد می‌توان بیان داشت این است که بررسی و تحلیل تعریف تمدن، به این امر رهنمون می‌شود که هر چند نمی‌توان تعریفی مورد اتفاق را بیان نمود، اما می‌توان با طبقه‌بندی تعاریف، معیاری مشخص نمود که بر اساس آن بتوان شیوه پژوهشگر در تحقیق و انتظار مخاطب از پژوهش را روشن‌تر نمود. بر این اساس، به نظر می‌رسد بتوان در یک تقسیم‌بندی کلی بر اساس نوع نگاه به تمدن، تعاریف آن را به دو قسم تقسیم نمود. در یک نگاه، پژوهشگر با نگاه تاریخی، عینی و مصداقی به تعریف تمدن و پژوهش پیرامون هستی آن می‌پردازد. در نگاهی دیگر، اهمیت تفکر و عقل، پژوهشگر را به تحقیق پیرامون چگونگی تحقق تمدن و بایسته بودن آن وا می‌دارد. در نگاه اول، تمدن و

تعریف آن در واقع نگاهی توصیفی و پسینی است. درحالی که نگاه دوم بر تعریف و تحلیل تمدن، با نگاه پیشینی و هنجاری تمرکز دارد. با توجه به این دو نگاه، مفهوم اصطلاحی «تمدن» را در قالب دو رویکرد «پسینی و توصیفی» و «پیشینی و هنجاری» تبیین خواهیم نمود.

### ۱. ناظر به بُعد فرهنگی تمدن

نظریه پردازانی که با رویکرد پسینی (توصیفی)، به تبیین تمدن پرداخته‌اند، با توجه به ابعاد متعدد تمدن، تعریف‌های متفاوتی ارائه نموده‌اند. برخی تعریف‌ها، ناظر به بُعد فرهنگی تمدن، بعض دیگر ناظر به ارکان، عناصر و پیامدهای تمدن بوده و برخی دیگر، تمدن را به مثابه نظام تلقی نموده و برخی تمدن را ناظر به فرایند شکل‌گیری آن تبیین و تحلیل نموده‌اند. در ادامه، بحث نمونه‌ای از این تعاریف را بررسی خواهیم نمود.

در تعاریفی که ناظر به بُعد فرهنگی تمدن است، فرهنگ، رکن اساسی در تبیین تمدن می‌باشد. در نمونه‌ای از این تعاریف چنین بیان شده است که تمدن، همان فرهنگ، در ابعادی بزرگ‌تر می‌باشد؛ در واقع تمدن یک فضا یا یک محدوده فرهنگی، یا مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و پدیده‌های فرهنگی است (هانتینگتون، ۱۳۷۸، ص ۶۱). در تعریفی دیگر چنین آمده است: تمدن پیوستگی خاص جهان‌بینی، عادت‌ها، ساختارها و فرهنگ مادی و معنوی است که یک کل تاریخی را شکل می‌دهد و با سایر انواع این پدیده‌ها همزیستی دارد (همان، به نقل از والرش‌تاین). تعریف سوم بر این باور است که تمدن نتیجه فرایند اصیل و ویژه‌ای از خلاقیت فرهنگی است که محصول کار گروه خاصی از مردم باشد (همان، به نقل از دوسن). در نهایت، تمدن را گسترده‌ترین واحد مستقل فرهنگی دانسته که بالاترین سطح گروه‌بندی فرهنگی انسان‌ها و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی افراد است و دست کم انسان را از نوع دیگر جانداران متمایز می‌نماید (همان، ص ۶۳).

### ۲. ناظر به ارکان، عناصر و پیامدهای تمدن

قسم دوم تعاریف، ناظر به ارکان، عناصر و پیامدهای تمدن بوده و بیان داشته‌اند که تمدن، نظامی اجتماعی است که در نتیجه آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر و جریان پیدا می‌کند. در تمدن چهار رکن و عنصر اساسی وجود دارد. این ارکان و عناصر شامل پیش‌بینی و احتیاط در امور اقتصادی، سازمان سیاسی، سنن اخلاقی و کوشش در راه معرفت و بسط هنر می‌باشند (ویل دورانت، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳). در تعریف دیگر، تمدن به مفهوم وسیع کلمه، عبارت از ترکیب پیچیده‌ای شامل علوم، اعتقادات و هنرها، اخلاق، قوانین و آداب و رسوم و عادات و اعمال دیگری است که به وسیله انسان در جامعه خود به دست می‌آید (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ص ۳۱). همچنین در تعریف دیگری آمده است که تمدن عبارت است از: مجموعه دانش‌ها، هنرها و فنون و آداب و سنن، تأسیسات و نهادهای اجتماعی، که در پرتو ابداعات و اختراعات و فعالیت‌های افراد و گروه‌های انسانی طی قرون و اعصار گذشته توسعه و تکامل یافته و در همه بخش‌های یک جامعه یا چند جامعه، که با هم ارتباط دارند، رایج است (همان، ص ۳۰).

تعریف چهارم بیان می‌دارد که تمدن عبارت از: یک رشته راه‌حل‌ها، اعتقادات، شرایع، عادات، سنن، قوانین، روش‌ها، اعمال، وسایل، شاهکارهای معماری، آثار علمی و هنری می‌باشد که در اجتماعات مختلف بشری، هم‌اکنون موجودند و به نحوی مؤثر - با اعمال اثر شدید و قطعی خود - موجودیت و بقا و توسعه و تکامل نوع بشری را تضمین می‌نمایند (هامل، ۱۳۴۳، ص ۱۱). سرانجام، در تعریف پنجم آمده است که تمدن عبارت است از: وضعیت ایمن، پویا و بالنده که در آن، ابعاد مختلف حیات بشری اعم از فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، علمی، هنری و مادی - ابزاری، شکوفا می‌شود و انسان‌ها در هر یک از این زمینه‌ها، به تولید و خلاقیت دست می‌زنند (مظاهری، ۱۳۹۳، ص ۱۴۰).

قسم دیگری از تعاریف، تمدن را به مثابه نظام تلقی نموده‌اند. به نظر می‌رسد، که نظام‌های تمدنی را می‌توان از ارکان تمدن به شمار آورد. در نمونه‌ای از این تعاریف‌ها، تمدن را نظامی اجتماعی تصور نموده که موجب تسریع دستاوردهای فرهنگی شده و برای بهره‌گیری از اندیشه‌ها و آداب و رسوم و هنر، دست به ابداع و خلاقیت می‌زند؛ نظامی است سیاسی که اخلاق و قانون نگهدارنده آن است. نظامی است اقتصادی که با تداوم تولید و مبادله پایدار خواهد ماند (دورانت، ۱۳۶۸، ص ۲۵۶). بر اساس این تعریف، تمدن مجموعه‌ای از نظام‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... است که هر یک از این نظام‌ها، به‌عنوان رکنی از ارکان تمدن محسوب می‌گردد.

### ۳. ناظر به فرایند شکل‌گیری

قسم دیگر تعریف‌ها، ناظر به فرایند شکل‌گیری تمدن‌هاست. *خواجه نصیرالدین طوسی* در تبیین مراد از تمدن می‌نویسد: نوع انسان بالطبع محتاج بود به اجتماع؛ و این نوع اجتماع را که شرح دادیم تمدن خوانند، و تمدن مشتق از مدینه بود، و مدینه موضع اجتماع اشخاصی که به انواع حرفت‌ها و صناعت‌ها، تعاونی می‌کنند که سبب تعیش بود. چنان که در حکمت منزلی گفتیم که غرض از منزل نه مسکن است بل اجتماع اهل مسکن است بر وجهی خاص، اینجا غرض از مدینه، نه مسکن اهل مدینه است، بل جمعیتی مخصوص است میان اهل مدینه. این است معنی آنچه حکما گویند: «الانسان مدنی بالطبع الی الاجتماع المسمى بالتمدن» (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۱).

در تعریفی دیگر، ضمن اشاره به یکی از ارکان تمدن در چگونگی شکل‌گیری آن، بیان شده است که تمدن‌ها با عمومی شدن عقلانیت‌ها به وجود می‌آیند و با تغییر آنها تغییر می‌کنند و با افول آنها زائل می‌شوند (لاریجانی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۴).

### ج. تمدن؛ رویکرد پیشینی و هنجاری

رویکرد دوم به تمدن، رویکردی پیشینی است. این رویکرد، فارغ از نگاه عینی و مصداقی و حتی معیاری و مؤلفه‌ای به تمدن‌های موجود، در صدد ارائه الگو و مدل تمدنی می‌باشد. در این نوع نگاه، تمدن‌ها مسبق به نوعی تعقل و تفکراند. در واقع، تمدن، عینیت و تحقق یافتگی آن تفکر در ساحت بیرونی است. در برخی تعاریف، که با چنین رویکردی به تعریف تمدن پرداخته‌اند، آمده است که تمدن عبارت از: تبلور تلاش دائم و کم‌وبیش موفق عقل نظری و عملی برای مقابله با نیروهای تهدیدکننده بیرونی و هسته‌های ناپایدار درون جوامع بشری است (صدری، ۱۳۸۰، ص ۲۹). اساس این تعریف، مبتنی بر تلاش‌های عقلی درحوزه عقل نظری و عملی است که مرحله قبل از عینیت خارجی و تحقق تمدن است.



تعریف دیگری، ضمن تأیید جنبه‌های عینی تمدن و لزوم رفع نیازهای مصرفی انسان در عرصه تمدنی، بر جنبه فضایل و بایستگی آن تأکید داشته، اما تمدن به معنای گسترده آن را پالایش معرفت و پرورش فضیلت، به نحوی که زندگی بشری را به مرتبه‌ای بالاتر بریکشد تعریف کرده‌اند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ص ۲۹). براین اساس، «معرفت» و «فضیلت» اساس شکل‌دهی یک تمدن به شمار می‌آیند. حاصل این تعریف این است که ملاک ارزیابی تمدن، ارتقاء معرفت و فضایل انسانی بوده و این موضوع بر جنبه‌های عینی و نمادهای تمدنی، تقدم ارزشی دارد. معرفت و فضیلت نیز حاصل تعقل، تدبر و تفکر است که می‌تواند در رفتارهای انسان و نمادهای تمدن تبلور یابد. تعریف سومی، تمدن را به معنای برخورداری از تربیت و قرار گرفتن در مرحله کامل تربیت اجتماعی برشمرده است (پهلوان، ۱۳۸۸، ص ۳۵۷). در این تعریف، برخورداری از تربیت، که در واقع نوعی فضیلت به شمار می‌آید، اساس تمدن دانسته شده است.

ارتباط «تفکر» و «تمدن» و در واقع، گستردن تفکر در ساحت تمدنی، اساس و پیامد تعاریف پیشینی و هنجاری است. بسط تفکر در رفتارهای انسانی و تربیت انسان، تجلی تفکر در نمادها و آثار تمدنی و لزوم ارتباط منسجم اجزاء و مؤلفه‌های تمدن با تفکر، از الزامات تعاریف «پیشینی و هنجاری» است. تعریفی دیگر از تمدن، مبتنی بر اهمیت ارتباط تمدن و تفکر می‌باشد. در واقع تمدن را بسط تفکر در ساحت‌های تمدنی بیان داشته‌اند. در این تعریف بیان شده است که تمدن سیر و بسط یک نحوه تفکر و ظهور آثار تفکر در مناسبات افراد و اقوام و در رفتار و کردار و علم و فنون مردم است. در ادامه این تعریف آمده است که این ظهورات، آن‌چنان به هم پیوسته‌اند که جزئی را از جزء دیگر جدا نتوان کرد و کلّ این اجزا هم اصل و ریشه‌ای دارد، یا اصل و ریشه‌ای داشته است. در این تعریف، پیرامون حیات یک تمدن تأکید شده است که تا این اصل زنده باشد، فروغ هم از اصل مدد می‌گیرد، زنده است، بسط می‌یابد و بهره می‌دهد. اما اگر ریشه خشکید یا پوسید، تنه و شاخ و برگ فقط تا مدتی کوتاه می‌تواند بماند و خشک نشود (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ص ۷۲).

این نوع نگاه به تمدن، حاکی از ارتباط عمیق انسان با تفکر و تسری این تفکر در ساحت تمدن است. بر اساس این، نگاه حیات و نابودی یک تمدن به حیات و نشاط تفکری بوده که این تمدن، اصل خویش را بر آن بنا نهاده است. تفکر، ریشه تمدن به شمار آمده و روشن است که التقاط فکری یا تنزل از یک تفکر، موجب التقاط یا انحطاط تمدنی خواهد شد.

#### د. رویکرد برگزیده

مطالب پیش گفته نشان داد که تمدن، با تعاریف متعددی بیان شده است. هر کدام از این تعاریف، از ابعاد و جنبه‌هایی خاص به تبیین تمدن همت گمارده‌اند. بررسی تعاریف‌های گوناگون تمدن، به این امر رهنمون خواهند بود که عمده تعاریف، پسینی است. پژوهشگران با نگاه به نمونه‌هایی از تمدن، تلاش در تبیین آن نموده‌اند. در این کوشش، با پی‌جویی مؤلفه و ویژگی‌های تمدنی، تعریفی از تمدن ارائه نموده‌اند. به نظر می‌رسد، برای درک بهتری از مفهوم «تمدن» و تحلیل آن، پیش از هر چیز، سنخ‌شناسی مفهوم تمدن لازم است. براین اساس، تمدن نه از سنخ مفاهیم ماهوی

و عینی و نه از سنخ مفاهیم منطقی است، بلکه این مفهوم در واقع از سنخ معقولات ثانی می‌باشد. ویژگی این مفاهیم این است که قابل اشاره عینی و حسی نبوده و البته تنها مفهومی ذهنی نیز به شمار نمی‌آید، بلکه تمدن دارای مفهومی انتزاعی و البته دارای منشأ انتزاع می‌باشد. از این‌رو، از سنخ معقولات ثانی فلسفی است.

نکته دارای اهمیت اینکه هرچند تمدن در هر دو لحاظ پیشینی و پسینی، از سنخ معقولات ثانی فلسفی است. اما در لحاظ پسینی، منشأ انتزاع تمدن امری عینی و خارجی می‌باشد. در این صورت، تمدن مسئله‌ای تاریخی است و با نگاه تاریخی مورد مطالعه قرار گرفته است. حال آنکه در لحاظ تمدن به صورت پیشینی، منشأ انتزاع تمدن امر ذهنی است. در این صورت، تمدن مفهومی پیشینی بوده که توسط فیلسوف سیاسی ارائه شده و این «شوق» و «اراده» انسان است که چنین تفکری را به ساحت عینیت خواهد کشاند. تفاوت این دو لحاظ در این است که در صورت اول، انتزاع مفهوم تمدن از نمادهای تمدنی و مدینه عینیت یافته اتخاذ گردیده است. درحالی‌که در صورت دوم، منشأ انتزاع مدینه تنها در «اندیشه متفکر» است. با توجه به این اندیشه، تمدنی در عالم ذهن تصور شده و بر اساس این تصور و تفکر، مدلی از تمدن ارائه می‌گردد. بر این اساس، تمدن در واقع مدل ارائه شده از ساحت تفکر می‌باشد. از این جهت، در صورت دوم، تمدن به‌عنوان مسئله‌ای در فلسفه سیاسی به‌عنوان یکی از علوم هنجاری مورد مطالعه قرار خواهد گرفت.

توضیح بیشتر و با عبارت دیگر، اینکه هرچند تمدن دارای ما یازاء عینی خارجی نیست، اما دارای منشأ انتزاع بیرونی می‌باشد. اما نکته‌ای که در تفاوت بین تعریف‌های پیشینی و پسینی تمدن می‌باشد این است که تعریف‌های پسینی و توصیفی دارای منشأ انتزاع عینی و محقق در خارج‌اند. درحالی‌که منشأ انتزاع تعاریف پیشینی، امر عینی و محقق در خارج نبوده، بلکه امر منتزع ذهنی است. حاصل این نوع نگاه، این است که آنچه مقدم بر تعاریف پیشینی تمدن می‌باشد؛ نوعی تفکر است و تمامی «تمدن‌ها» در واقع مسبوق به «تفکر» و نه مقدم بر آن هستند. در واقع، تمدن در این صورت بسط و عینیت آن تفکر در عالم خارج است. نتیجه این نوع نگاه، این است که هر تفکری، توصیه‌ها و هنجارهای خاصی را تولید نموده، تمدن خاص خویش را بنا خواهد نهاد. از این‌رو، در جوامع مختلف به دلیل تفاوت تفکرها، شاهد متفاوت بودن رفتارهای انسانی و نمادها و مؤلفه‌های خاص تمدنی هستیم.

این نکته نیز مورد توجه نگارنده است که ابتدای تمدن، بر تفکر در تعاریف پسینی نیز می‌تواند مورد ملاحظه باشد، اما تفاوت این نوع تعاریف، با تعاریف پیشینی، چنان که گذشت، این است که منشأ انتزاع این تفکر مدینه عینیت یافته در خارج است، نه اینکه در ابتدا از ذهنیت متفکر حاصل شده باشد. دیگر اینکه در صورتی که تعاریف پسینی را نیز از سنخ مطالعات فلسفه تاریخی تصور نماییم، توصیه‌های حاصل از این مطالعات، هم‌سنخ با مطالعات فلسفی و هنجاری و نه از سنخ تعاریف پسینی و توصیف‌های تاریخی است.

پس از «سنخ‌شناسی مفهومی» تمدن، «سنخ‌شناسی هویتی» تمدن انسانی نیز دارای اهمیت است. افزون بر انسان، موجودات دیگری نیز دارای حیات اجتماعی می‌باشند. اما در این میان، انسان را، تنها موجود تمدن ساز دانسته‌اند. از این‌رو، شناخت وجه تمایز انسان و تمدن انسانی لازم می‌آید. یکی از این وجوه تمایز، حضور «اراده» در ساحت تمدنی است؛ به این معنا که تمدن انسان‌ها بر اساس اراده‌ها شکل می‌گیرد. اراده بر اساس تفکر و تصور عمل، و شوق نسبت به آن به

وجود آمده و به آن سنخ از تفکر، در ساحت خارجی عینیت می‌بخشد. درحالی‌که در بسیاری از موجودات، عمل آنها «غریزی» و خارج از اراده است. براین اساس، نمی‌توان بر اساس نمادهای زندگی موجوداتی که دارای زندگی جمعی‌اند، مفهوم تمدن را انتزاع نمود. در برخی موجودات، که دارای حیات جمعی‌اند، به دلیل فقدان «تفکر»، شاهد «تحول» در شیوه و سطح زندگی ایشان نیستیم و از این جهات، در حیات آنها «کمال» وجود ندارد. به همین دلیل، «تفکر»، «تحول» و «کمال» از شاخص‌های هویتی تمدن انسانی محسوب می‌گردند. براین اساس، در تعریف تمدن، افزون بر تعقل و تفکر، «اراده» نیز از ارکان اساسی تعریف به شمار خواهد آمد.

بر اساس آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد در تعریف تمدن باید گفت:

تمدن در واقع بسط آگاهانه و ارادی یک تفکر در ساحت عینیت اجتماعی و عامل تحول و کمال آن اجتماع بوده به گونه‌ای که نشانه‌های این تفکر در رفتارها و نمادهای جامعه انسانی آشکار شده و بتوان از رفتارها و نمادها به سنخ آن تفکر پی برد.

بر اساس این تعریف، تمدن‌ها در واقع بر اساس عمل به دستورات صادر شده از حکمت نظری و عملی به وجود می‌آیند. بنابراین، این تعریف، رویکردی پیشینی به تمدن دارد. اگر به رفتارها و نمادها پرداخته از این جهت است که به سنخ آن تفکر اشاره نماید. نه اینکه در تعریف تمدن به توصیف آن بپردازد. روشن است که رفتارها و نمادهای تمدن مبتنی بر قدسیت و الوهیت و توحید، هم‌سنخ با آن و نمادهای تمدن انسان‌محور نیز متناسب با آن خواهد بود. براین اساس، «تقارب» و «تفاوت» تمدن‌ها به میزان «تقارب» و «تفاوت» تفکرها در مبانی، اصول، رفتارها، نمادها و سایر جنبه‌ها می‌باشد. در واقع، بسط یک تمدن تابع اصول و مبانی آن است (داوری اردکانی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۱). براین اساس، تمدنی که اساس آن مبتنی بر حقیقت توحید و امور حقیقی باشد «تمدنی کمال‌محور» بوده و تحولات آن به سمت و سوی کمال انسانی است. درحالی‌که تمدنی که بر انسان‌مداری و خواهش‌های نفس‌آماره و اعتبار و قرارداد، مبتنی گردد. تحولی به سمت انحطاط و انقطاع از توحید و ملکوت عالم و حرکت در سمت و سوی کثرات عالم داشته و «تمدنی لذت‌محور» را بنیان خواهد نهاد.

### تمدن توحیدمحور

تعیین مراد از تمدن توحیدمحور، مستلزم تبیین «هویت» و «غیرت» این تمدن است. چنان که پیشتر اشاره شد، «تمدن» حاصل ارتباط عمیق «اندیشه» و «مدینه» است. مدینه‌های متفاوت حاصل اندیشه‌های متفاوت بوده و در نتیجه، موجب شکل‌گیری تمدن‌های متعدد خواهد بود. به عبارت دیگر، بدون مکتب و بدون ایدئولوژی نمی‌توان یک تمدن را به وجود آورد (خامنه‌ای، ۱۳۹۱). براین اساس، می‌توان گفت: تمایز اصلی میان گروه‌های انسانی به ارزش‌ها، اعتقادات، نهادها و ساختار اجتماعی آنها، نه به شکل و ترکیب جسمانی، یا رنگ پوست وابسته است (هانتینگتون، ۱۳۸۰، ص ۴۱). با توجه به این مطلب، می‌توان گفت: تمدن توحیدمحور عنوان مشیر به نوعی از تفکر می‌باشد که «هویت‌آسای» آن، اسلام بوده و اعتقادات و ارزش‌های حاکم بر آن تمدن، اعتقادات و ارزش‌های اسلامی است. در واقع، اندیشه اسلامی وجه تمایز و عامل شناسایی این تمدن از سایر تمدن‌هاست. چنان که یونانی‌ها تأکید داشتند که تمدن‌های اصلی، در تاریخ بشری دقیقاً

با مذاهب بزرگ شناسایی شده‌اند (همان، ص ۴۰). مراد ما نیز آن نوع تمدن است که اندیشه و تفکر اسلامی، موجب شناسایی و تمایز آن از سایر تمدن‌هاست. از آنجایی که «توحید» اساسی‌ترین رکن اندیشه اسلامی می‌باشد، شایسته است که این تمدن نیز تمدن توحیدمحور نامیده شود.

در مقابل، هر اندیشه و تفکری که ناسازگار با اندیشه اسلامی و تفکر خدا باور و توحیدمحور باشد، «غیریت» این تمدن خواهد بود. هرچند در دنیای کنونی، تمدن‌های متعددی وجود دارد، اما اساسی‌ترین تفاوت‌ها و تعارض‌ها بین تمدن توحیدمحور اسلامی، با تمدن‌های انسان‌محور است. در واقع، اساس تمدن توحید محور «خدامحوری» و اساس تمدن‌های مقابل آن «انسان‌محوری» است. از آنجایی که تحقق یک تمدن و بسط یک تفکر در ساحت عینیت اجتماعی، مستلزم شوق و تعلق اراده اجتماع انسانی، به انجام دستورات حاصل از یک تفکر است. ما بر این باوریم که پیشرفت حقیقی و گسترش تمدن نوین اسلامی، مستلزم پذیرش توحید و عمل بر اساس الزامات آن است. رهبر معظم انقلاب پیرامون این مسئله بیان می‌نماید: «ملت‌هایی که در مقابل تمدن غرب، مکتب توحید را انتخاب می‌کنند هم به پیشرفت حقیقی و همه‌جانبه دست می‌یابند و هم تمدنی عمیق و ریشه‌دار می‌سازند که فکر و فرهنگ آنان را در جهان گسترش می‌دهد» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۱).

یکی از تفاوت‌های ماهوی تمدن توحیدمحور، در مقابل تمدن انسان‌محور تفاوت در نگاه به آدم و عالم است. انسان موحدی که مبنای کار خویش را بر مکتب توحید بنا نهاده است، نگاهی جامع به آدم و عالم دارد و در تلاش برای ایجاد «انس» با مبدأ هستی و برقراری ارتباط با عالم مادی و عالم معناست. چنین انسانی، افزون بر تلاش برای آبادانی دنیا، غایت خویش را محدود به آن نمی‌سازد و به آخرت نیز توجه دارد. حال آنکه در تمدن انسان‌محور، «نسیان» حق و حقیقت انسان را از توجه به همه ابعاد حیات بازداشته و تنها «لذت» دنیا را غایت حرکت خویش انگاشته است.

نهایت اینکه مراد از تمدن توحیدمحور اسلامی، تمدنی است که مکتب و تفکر توحیدی را مبنای حرکت خویش در همه امور تمدنی قرار داده، تلاش دارد با ایمان به این مکتب و توشه‌گیری از آن، بر اساس عقلانیت و علم، در راه نظام‌سازی، قانون‌نویسی، سبک زندگی، ساختار قدرت ملی، نوگرایی، عزت فردی و اجتماعی، اخلاق و معنویت، با اراده و ابتکار به مجاهدت پرداخته، تا در نتیجه آن به فضای سالم مادی و معنوی جهت آسایش و آرامش و تعالی انسان دست یافته و در چنین فضایی، انسان همواره مشغول ذکر رحمان و خالق خویش بوده به گونه‌ای که از تمامی اعمال و رفتار و نمادها، سنخ این تفکر نمایان گردد.

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای نیز در تبیین مراد از «تمدن اسلامی» بیان می‌کنند:

تمدن اسلامی 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؛ زندگی خوبی داشته باشد، زندگی عزتمندی داشته باشد، انسان عزیز، انسان دارای قدرت، دارای اراده، دارای ابتکار، دارای سازندگی جهان طبیعت (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۲).

توحیدمحوری در ترکیب «تمدن توحیدمحور»، صفت تمدن بوده و بر همه احوال موصوف خود عارض است. براین اساس، توجه همه‌جانبه به آدم و عالم در تمدن توحیدمحور، موجب می‌شود تا همه اعمال، رفتارها و نمادها با نگاه

به مبانی تفکر توحیدی در جامعه بسط یابد و تعلق شوق و اراده به عمل، به قصد «قرب» به مبدأ فیض وجود و «انس» با او صورت پذیرد. سایر فضایل موجود در جامعه انسانی، اهداف میانی به شمار آید. حال آنکه در تمدن انسان محور به دلیل محور قراردادن انسان و «نسیان» مبدأ و منتهای عالم، برخی اهداف میانی تمدن توحیدمحور در این تمدن انسان محور، لباس غایت خواهند پوشید. برای نمونه، هدف از قانون در اندیشه و تمدن انسان محور غربی ایجاد «نظم» است. در حالی که، در اندیشه و تمدن توحیدمحور افزون بر ضرورت نظم، هدف نهایی از جریان قانون، «قرب» به خداوند متعال می باشد. توجه به چنین تفاوت‌هایی، می تواند «هویت» و «غیریت» تمدن توحید محور را نمایان تر سازد.

### تمدن نوین اسلامی

فلسفه سیاسی هر تفکری، عهده دار طراحی مدلی برای دستیابی به وضع مطلوب است. بنابراین، فلسفه سیاسی اسلامی نیز به عنوان دانشی هنجاری، متصدی طراحی مدلی برای تحقق تمدن اسلامی و رسیدن به وضع مطلوب می باشد. پی جویی این مسئله در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی، محقق را با نمونه‌های از مدل‌های طراحی شده توسط فیلسوفان سیاسی اسلامی همچون *فارابی*، *خواجہ نصیر* و... مواجه می نماید. اما تحقق انقلاب اسلامی نقطه عطفی در حیات فکری، سیاسی و اجتماعی مسلمانان و به طور خاص، تشیع به شمار می آید. در این دوره، شاهد همراهی نسبی «تفکر فقهی - فلسفی» و «قدرت سیاسی» به عنوان دو رکن اساسی برای تحقق تمدن اسلامی هستیم. از این رو، نیازمند طراحی مدلی متناسب با انقلاب اسلامی می باشیم؛ مدلی که بتواند موجب بسط تفکر توحیدی در ساحت عینیت اجتماعی در تمدن نوین اسلامی گردد.

تمدن نوین اسلامی مدلی است که از یک سو، «هویت‌ساز» و از سوی دیگر، «آینده‌ساز» است. نگاه هویتی به انقلاب اسلامی، ماهیت آن را با تاریخ تفکر توحیدی و شیوه اقامه این تفکر در ساحت تمدنی، در تاریخ حیات تشیع مرتبط می سازد. نگاه آینده‌ساز به انقلاب اسلامی، در واقع مطالبه تحقق هنجارها و بایسته‌های برگرفته از تفکر توحیدی در ساحت اجتماعی است. اگر در «نگاه هویت‌ساز»، به انقلاب اسلامی در صدد توصیف تمدنی مبتنی بر تفکر توحیدی بوده‌ایم. در نگاه «آینده‌ساز»، به دنبال توصیه‌ها و هنجارهای برآمده از این تفکر هستیم؛ هنجارهایی که در یک نگاه و طراحی نظام‌مند و کلان، در واقع مدل تحقق تمدن نوین اسلامی را تبیین خواهند نمود.

نگاه هویت‌ساز به انقلاب اسلامی آن را با تأسیس مدینه توسط پیامبر ﷺ و پایه‌گذاری تمدن عظیم تاریخی مرتبط می سازد. تمدنی که از آن زمان آغاز و با فراز و فرودهایی تاکنون ادامه یافته است. «ایمان» «و لا تَهْنُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۱۳۹)، «مجاهدت» «وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَ إِنْ اللَّهُ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (عنکبوت: ۶۹) و «استقامت» «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ أَشْبِرُوا بِأَجْنَتِهِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ» (فصلت: ۳۰)؛ «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ» (احقاف: ۱۳)؛ «وَ أَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (جن: ۱۶) رمز حیات این تمدن در طول تاریخ بوده است. تحلیل درست از نگاه آینده‌ساز انقلاب اسلامی، مستلزم فهم صحیح شرایط تمدنی موجود می باشد. در یک نگاه کلان، اندیشه‌های تمدنی حاکم بر جهان را به دو قسم می توان تقسیم

نمود؛ قسم اول، اندیشه تمدن‌های توحیدی و قسم دوم، اندیشه تمدن‌های غیرتوحیدی است. مهم‌ترین نماد اندیشه تمدن توحیدی در عصر کنونی، تمدنی است که با انقلاب اسلامی احیاء گردیده و مهم‌ترین نماد اندیشه تمدن غیرتوحیدی، تمدن موجود غرب می‌باشد.

«تصرف سرزمینی»، «تجاوز به حقوق»، «تحمیل فرهنگ و اخلاق»، بخشی از ویژگی‌های تمدن غربی است، درحالی‌که تمدن نوین اسلامی در صدد دمیدن روحی تازه در دنیای کنونی است. این تمدن تلاش می‌کند مؤلفه‌ها و بایسته‌های تمدن نوین اسلامی را به‌عنوان هدیه‌ای الهی به ملت‌ها عرضه نموده، تا ایشان با «اختیار و انتخاب» خود و تشخیص راه درست آن را برگزینند؛ تمدنی که به هیچ وجه در صدد «تصرف»، «تجاوز» و «تحمیل» نیست. این تمدن، برخلاف تمدن غربی تلاش دارد، افزون بر تهیه لوازم «آسایش» بشری، «آرامش» او را نیز تسهیل نموده و انسان را از «اسارت»، «فقر» و «تحقیر» رها ساخته «عدالت» را برقرار نماید. تمدنی مبتنی بر «دانش» بنا نهد که به لحاظ اخلاقی فاسد و به لحاظ معنوی پوک و پوچ نباشد. ایجاد چنین فضای جدید و باز شدن این راه تازه برای بشریت در عصر کنونی را که در انتظار آن هستیم، «تمدن نوین اسلامی» می‌نامیم. رهبر معظم انقلاب، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در این مورد تصریح می‌نمایند:

امروز وظیفه امت اسلامی، ایجاد تمدن نوین اسلامی است؛ امروز نوبت مسلمین است که با همت خود، تمدن نوین اسلامی را شالوده‌ریزی کنند. بر پا کردن تمدن اسلامی، با روح اسلامی و با روح معنویت و وظیفه امروز ماست (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۴).

براین اساس، مراد از «تمدن نوین اسلامی»، ایجاد تمدنی مبتنی بر هنجارها و بایسته‌های منبعث از مبانی تفکر توحیدی و برخوردار از عقلانیت اسلامی، اخلاق، معنویت، عدالت، دانش، آسایش و آرامش، و بسط آگاهانه و ارادی این تفکر در ساحت عینیت اجتماعی، در مدل‌ها و ساختارهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است. در مرحله بعد، می‌توان چنین تمدنی را به سایر امت‌ها ارائه نموده و ایشان را به این هدیه الهی دعوت نماییم، تا بر اساس اراده و اختیار خویش آن را برگزینند. روشن است که چنین تفکری به لحاظ هویتی ریشه در مدینه اسلامی پیامبر ﷺ داشته و به لحاظ آینده، زمینه‌ساز حکومت مهدوی عجله می‌باشد. شالوده‌ریزی چنین تمدنی، با عنوان تمدن نوین اسلامی، رسالت امروز جامعه مسلمان ایرانی است.

### نتیجه‌گیری

۱. وجه اشتراک همه تعاریف، به ویژه کاربردهای فلسفی فکر، دو مسئله «حرکت» و «اختیار» است. تفکر در واقع، حرکت نفس در معقولات بوده که از مطلوب قابل تصور به سوی مبادی اتفاق افتاده و با یافتن مبادی خویش و سامان دادن آن بازگشتی به مطلوب دارد.

۲. تفکر توحیدمحور، حوزه توحید نظری را در ساحت حیات انسان بسط می‌دهد. بخشی از رسالت انسان موحد، تلاش در جهت ایجاد بستر مناسب برای همگان و تسهیل عمل بر اساس تفکر توحیدی برای اقشار اجتماع و «اقامه توحید» است. تفکر توحیدمحور، مستلزم دانش توحیدی، عمل موحدانه و اقامه توحید است.

۳. «تمدن» قرابت زیادی با واژه «مدینه» داشته و «مدینه»، در واقع پیوندی نزدیک با «اندیشه» ساکنان آن دارد. بر اساس اندیشه ساکنان مدینه است که مدن متعدد و به تبع آن، تمدن‌های متفاوت شکل می‌گیرد. در واقع، ارتباط «مدینه» و «اندیشه» این واژه را با «تمدن» متقارب می‌نماید.
۴. تمدن، گاه با نگاه تاریخی، عینی و مصداقی و گاهی معیاری، فکری و عقلی، مورد پژوهش قرار می‌گیرد. در نگاه اول، پژوهش پیرامون هستی تمدن و در نگاه دوم، پیرامون چگونگی تحقق تمدن و بایسته بودن آن می‌باشد. رویکرد اول، نگاهی توصیفی و پسینی است. درحالی که نگاه دوم، بر تحلیل تمدن، با نگاه پیشینی و هنجاری تمرکز دارد.
۵. تعاریف تمدن را در دو دسته کلی می‌توان طبقه‌بندی نمود: دسته اول، تعاریفی که با نگاه پسینی و توصیفی تمدن را ناظر به بعد فرهنگی، ارکان، عناصر و پیامدها و فرایند شکل‌گیری آن تعریف نموده‌اند. دسته دوم، اما نگاهی پیشینی و هنجاری به تمدن داشته، فارغ از نگاه عینی و مصداقی به تمدن‌های موجود، در صدد ارائه الگو و مدل تمدنی می‌باشد.
۶. در نگاه پیشینی و هنجاری به تمدن، تمدن‌ها مسبوق به نوعی تعقل و تفکراند. در واقع، تمدن، عینیت و تحقق یافتگی آن تفکر در ساحت بیرونی است. در این نگاه، «معرفت» و «فضیلت» اساس شکل‌دهی یک تمدن به شمار آمده و ملاک ارزیابی تمدن، ارتقاء معرفت و فضایل انسانی می‌باشد. این موضوع، بر جنبه‌های عینی و نمادهای تمدنی، تقدم ارزشی دارد. بسط تفکر در رفتارهای انسانی و تربیت انسان، تجلی تفکر در نمادها و آثار تمدنی و لزوم ارتباط منسجم اجزاء و مؤلفه‌های تمدن با تفکر، از الزامات تعاریف «پیشینی و هنجاری» است.
۷. حیات و نابودی یک تمدن، به حیات و نشاط تفکری بوده که این تمدن، اصل خویش را بر آن بنا نهاده است. تفکر ریشه تمدن به شمار آمده و روشن است که التقاط فکری یا تنزل از یک تفکر، موجب التقاط یا انحطاط تمدنی خواهد شد.
۸. «تفکر»، «اراده»، «تحول» و «کمال»، از شاخص‌های هویتی تمدن انسانی محسوب می‌شود. براین اساس، برخی موجودات که دارای حیات جمعی‌اند، به دلیل فقدان «تفکر»، شاهد «تحول» در شیوه و سطح زندگی ایشان نیستیم و از این جهات در حیات آنها «کمال» وجود ندارد.
۹. تمدن در واقع بسط آگاهانه و ارادی یک تفکر، در ساحت عینیت اجتماعی و عامل تحول و کمال آن اجتماع بوده، به‌گونه‌ای که نشانه‌های این تفکر در رفتارها و نمادهای جامعه انسانی آشکار شده و بتوان از رفتارها و نمادها به سنخ آن تفکر پی برد.
۱۰. «تقارب» و «تفاوت» تمدن‌ها، به میزان «تقارب» و «تفاوت» تفکرها در مبانی، اصول، رفتارها، نمادها و سایر جنبه‌ها می‌باشد؛ تمدنی که اساس آن مبتنی بر حقیقت توحید و امور حقیقی باشد، «تمدنی کمال‌محور» و تمدنی که بر انسان‌مداری و خواهش‌های نفس‌آماره و اعتبار و قرارداد، مبتنی بر تحولی به سمت انحطاط و انقطاع از توحید و ملکوت عالم و حرکت در سمت و سوی کثرات عالم داشته، «تمدنی لذت‌محور» را بنیان خواهد نهاد.
۱۱. انسان موحد در تمدن اسلامی، مبنای کار خویش را بر مکتب توحید بنا نهاده و در تلاش برای ایجاد «انس» با مبدأ

هستی و برقراری ارتباط با عالم مادی و عالم معناست. درحالی‌که در تمدن انسان‌محور، «نسیان» حق و حقیقت انسان را از توجه به همه ابعاد حیات بازداشته و تنها لذت دنیا را غایت حرکت خویش انگاشته است. توجه به چنین تفاوت‌هایی، می‌تواند «هویت» و «غیریت» تمدن نوین اسلامی را نمایان‌تر سازد.

۱۲. تمدن نوین اسلامی، الگویی است که از یک سو، «هویت‌ساز» و از دیگر سو، «آینده‌ساز» است. در «نگاه هویت‌ساز»، در صدد توصیف تمدنی مبتنی بر تفکر توحیدی بوده، در نگاه «آینده‌ساز»، به دنبال توصیه‌ها و هنجارهای برآمده از این تفکر هستیم؛ هنجارهایی که در یک نگاه و طراحی نظام‌مند و کلان، در واقع مدل تحقق تمدن نوین اسلامی را تبیین خواهند نمود.

۱۳. «ایمان»، «مجاهدت» و «استقامت»، شاخص‌های هویتی و رمز حیات تمدن اسلامی در طول تاریخ بوده است. ۱۴. تمدن نوین اسلامی در صدد «تصرف»، «تجاوز» و «تحمیل» نبوده، بلکه تلاش دارد تمدنی مبتنی بر هنجارها و بایسته‌های منبعث از مبانی تفکر توحیدی و برخوردار از عقلانیت اسلامی، اخلاق، معنویت، عدالت، دانش، آسایش و آرامش، و بسط آگاهانه و ارادی این تفکر در ساحت عینیت اجتماعی در مدل‌ها و ساختارهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایجاد نموده و پس از آن، چنین تمدنی را به سایر امت‌ها ارائه نماید.



## منابع

- ابن سینا، ۱۳۷۵، *الانشارات والتنبیهات*، قم، بلاغه.
- ابن منظور، محمدبن مكرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- باطنی، محمدرضا، ۱۳۸۵، *فرهنگ معاصر پویا*، تهران، فرهنگ معاصر.
- پهلوان، چنگیز، ۱۳۸۸، *فرهنگ و تمدن*، تهران، نشر نی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، *جستاری نظری در باب تمدن*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۶ق، *موسوعة الحضارة الاسلامیة*، قاهره، بی نا.
- حق شناس، علی محمد، ۱۳۸۱، *فرهنگ معاصر هزاره*، تهران، فرهنگ معاصر.
- خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۹۳، *طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن*، چ چهارم، تهران، صهبا.
- \_\_\_\_\_، *(بیانات)*، *نرم افزار حدیث ولایت*، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری اسلامی نور.
- خوری شرتونی، سعید، ۱۴۰۳ق، *اقرب الموارد*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۹، *اوتوبی و عصر تجدد*، تهران، ساقی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۰، *تاریخ تمدن*، چ سوم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۶۸، *درآمدی بر تاریخ تمدن*، ترجمه احمد بطحایی و خشایار دیهیمی، چ دوم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷ *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- رازی، قطب الدین، بی تا، *شرح مطالع الانوار فی المنطق*، قم، نجفی.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، *فرهنگ معارف اسلامی*، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- شیخ اشراق، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدری افشار، غلامحسین و همکاران، ۱۳۸۸، *فرهنگ معاصر*، تهران، فرهنگ معاصر.
- صدری، احمد، ۱۳۸۰، *مفهوم تمدن و لزوم احیای آن در علوم اجتماعی*، تهران، هرمس.
- صلیبا، جمیل، ۱۳۶۶، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، حکمت.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۹، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
- عمید، حسن، ۱۳۶۰، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران، امیر کبیر.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجره.
- لاریجانی، محمدجواد، ۱۳۷۶، *نقد دینداری و مدرنیسم*، تهران، اطلاعات.
- مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۴ق، *شرح المصطلحات الفلسفیة*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة.
- محقق سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن حسن‌زاده آملی و تحقیق مسعود طالبی، تهران، ناب.
- محمدی، منوچهر، ۱۳۷۷، *سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*، تهران، دادگستر.
- مظاهری، ابوذری، ۱۳۹۳، *افق تمدنی آینده انقلاب اسلامی*، اصفهان، آرما.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۹، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- هامل، ژرژ، ۱۳۴۳، *تمدن فرانسه*، ترجمه روح‌الله عباسی، تهران، امیر کبیر.

هانتینگتون، ساموئل، ۱۳۷۸، *برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی*، ترجمه محمدعلی حمیدرفیعی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

—، ۱۳۸۰، *تمدن‌ها و بازسازی نظام جهانی*، ترجمه مینو احمد سرشت، تهران، کتاب‌سرا.

Rorty, Richard, 1991, *The Priority of Democracy to philosophy*, Cambridge University press.

Arent, Hana, 1994, *Religion and the Intellectuals*, in *Essays in Understanding: 1930-1945*. Ed. By Jermon Kohn, Harcourt Brace & company.

## ماهیت افتا در فقه سیاسی شیعه

ataheriarani@yahoo.com

احمد طاهری نیا / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه، آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)

دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۳۰

### چکیده

یکی از مقامات فقیهان در زمان غیبت، مقام افتا و بیان احکام شرعی عملی است. فقیهان شیعه، علی‌رغم اتفاق نظر در ثبوت مقام افتا برای فقیه و جواز تقلید از وی، در منصب بودن افتا و نیاز آن به جعل و نصب از سوی معصوم اتفاق نظر ندارند. این پژوهش، در صدد پاسخ به این سؤال است که آیا افتا مقام و منصب الهی و نیازمند جعل و نصب است، یا مقام علمی است که قابل نصب و عزل نیست. فقهای شیعه، هر چند از افتا بحث کرده‌اند، اما از این حیث مورد بررسی قرار نداده‌اند. از این رو، پژوهش حاضر ماهیت و چیستی افتا را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که افتا از یک جهت، امر فردی و یک مقام علمی و مساوی با معنای اجتهاد است که قابل نصب و عزل نیست. از این رو، همگان می‌توانند با کسب مقدمات اجتهاد به این مقام برسند. اما از جهتی دیگر، به معنای مرجعیت تقلید و تصرف در امور دیگران است که امری اجتماعی است. افتا در این معنا، یک منصب الهی است که قابلیت نصب و عزل دارد.

**کلیدواژه‌ها:** ولایت، افتا، اجتهاد، مفتی، منصب افتا، منصب، مرجعیت تقلید.

فقیه جامع‌شرائط در زمان غیبت، دارای شئون متعددی است که فقهای شیعه در مباحث اجتهاد و تقلید (عراقی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۱۱۲) و کتاب قضاء (سبحانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۰) از آن بحث می‌کنند. یکی از شئون مجتهد در زمان غیبت، بیان فتوا و اظهار نظر در مسائل شرعی فرعی و در موضوعات مستنبطه است. سؤالی که در این زمینه مطرح می‌شود این است که آیا افتا، مقام و منصب الهی است و مانند قضا، ماهیت حکومتی و ولایی دارد، یا حکم و وظیفه مجتهد است و مانند امر به معروف، ماهیت تکلیفی دارد. لذا هر گاه شرایط و موضوع آن فراهم شد، بر مکلف واجب می‌شود؟ به عبارت دیگر، آیا افتا از مقامات خاص پیامبر و معصوم علیه السلام است که از سوی خداوند برای آنان جعل شده است و تصدی آن، برای غیرمعصوم نیازمند نصب و جعل از سوی معصوم است، یا اینکه مقام افتا، مقام اختصاصی معصومین نیست. از این رو، به جعل و نصب نیاز ندارد. فقهای شیعه، در برخی از کتاب‌های فقهی مانند کتاب **قضاء** و کتاب **صلاة** به مناسب منصب امامت جمعه، به اجمال به ماهیت افتا اشاره کرده، ولی بحث در خوری ارائه نکرده‌اند. از این رو، با توجه به اهمیت مسئله و نبود تحقیق در آن، ضرورت پژوهش در ماهیت افتا روشن می‌شود. این پژوهش، برای پاسخ به این پرسش سامان یافته است.

## ۱. مفهوم‌شناسی

### فتوا و افتا

فتوا و افتا، به معنای بیان امر مبهم (ابن عباد، بی‌تا، ماده فتی) بیان حکم مسئله توسط فقیه (ابن فارس، ۱۳۶۹، ماده فتی) و پاسخ به احکام مشکل است (راغب، ۱۴۱۲ق، ماده فتی). «فتوا» در اصطلاح فقه نیز به معنای بیان احکام کلی (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۴۱، ص ۵۹) و تعیین احکام و تعیین قیود و شروطی است که در موضوعات و متعلقات احکام دخالت دارد (تبریزی، بی‌تا، ص ۷). استفتا و افتا در قرآن نیز گاهی به معنای بیان احکام شرعی است. مانند «يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ» (نساء: ۱۷۶)؛ و در برخی موارد، به معنای بیان امر مبهم است. مانند آیه: «قَضَى الْأَمْرَ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ» (یوسف: ۴۱). یا «يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ» (یوسف: ۴۳)؛ گاهی نیز به معنای مطلق پرسش از امر مبهم است. مانند «فَأَسْتَفْتِيهِمْ لَرِبِّكَ الْبَنَاتُ وَ لَهُمُ الْبَنُونَ» (صافات: ۱۴۹). وَ لَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا» (کهف: ۲۲).

در بیان تفاوت بین نظر و فتوا گفته شده است: آنچه را مجتهد در مقام استنباط احکام شرعی فرعی به دست می‌آورد، رأی و نظر وی به شمار می‌رود. ولی به ابراز رأی و نظر و بیان آن برای مقلدها «فتوا» گفته می‌شود. تفاوت فتوا و رأی و نظر در این است که در فتوا، مجتهد باید دارای شرایط افتا باشد، اما در رأی و نظر این شرایط معتبر نیست (فرهنگ نامه اصول فقه، ۱۳۸۹، ص ۶۰۰).

### مجتهد، مفتی و مرجع تقلید

«مجتهد» در اصطلاح فقها، به کسی گفته می‌شود که قدرت استنباط (شیخ بهایی، ۱۴۲۳، ص ۱۵۹) و ملکه اجتهاد دارد و می‌تواند احکام شرعی را از منابع معتبر، با ادله و اصول و قواعد فقهی استنباط نماید (فرهنگ نامه

اصول فقه، ۱۳۸۹، ص ۶۰۰). استنباطات مجتهد در مسائل و احکام فرعی، برای خودش حجت است. لذا تقلید در مسائل شرعی بر او حرام است. اجتهاد یک مقام علمی است که با فراگرفتن مقدمات آن، برای همگان قابل تحصیل است و بین زن و مرد تفاوتی نیست.

«مفتی و مرجع تقلید»، مجتهدی است که برای دیگران فتوا صادر می‌کند. مفتی، اصطلاح رایج اهل سنت، مرجع تقلید اصطلاح رایج شیعه است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۹۶)، نسبت بین مجتهد و مرجع تقلید، عام و خاص مطلق است؛ هر مرجع تقلید مجتهد هست اما هر مجتهدی، مرجع تقلید نیست.

### منصب و مناصب

«نصب» در لغت به معنای قرار دادن، و در اصطلاح فقه سیاسی، به معنای جعل ولایت برای مجتهد است که با انشاء آن، تصرفات مجتهد شرعیت پیدا می‌کند. منصب مصدر میمی از این کلمه، به معنای مقام و موقعیت اجتماعی، سیاسی و شرعی است. جمع منصب، مناصب که به مقامات و مسئولیت‌هایی گفته می‌شود که از سوی خداوند به پیامبران و امامان معصوم علیهم‌السلام اعطا شده و در زمان غیبت، به جعل عام به فقیهان جامع الشرائط واگذار شده است. مانند مقام افتا، قضا، ولایت، جمع اخماس و زکوات. بنابراین، مناصب فقیه مسئولیت‌هایی است که مجتهد براساس ادله شرعی، می‌تواند در جامعه عهده‌دار آنها باشد (فرهنگ نامه اصول فقه، ۱۳۸۹، ص ۶۰۰).

### ولایت

«ولایت» دارای معانی متعددی مانند سرپرستی و سرپرستی کردن (ابن عباد، بی‌تا، ذیل ماده ولی)، نصرت و یاری کردن اختیاری، سلطنت، امارت و حکومت است (جوهری، بی‌تا، ماده ولی). ولایت به معنای سرپرستی، اختیاری و تسلط اصالتاً از خداوند متعال است و از جانب او برای پیامبر و امامان معصوم علیهم‌السلام جعل و به آنان اعطا شده است. بنابراین، ولایت خداوند ذاتی و ولایت پیامبر و امامان معصوم علیهم‌السلام تبعی و در طول ولایت الهی است. غیر از خدا، رسول الهی و امامان معصوم علیهم‌السلام هیچ کس بر دیگری ولایت ندارد، مگر به اذن و نیابت از حضرات معصومین علیهم‌السلام.

## ۲. دیدگاه فقیهان شیعه در ماهیت افتا

در ارتباط با ماهیت افتا، دو دیدگاه متفاوت بین فقه‌های شیعه وجود دارد: گروهی از فقها، افتا را منصب مختص به پیامبر و امام معصوم علیهم‌السلام و ماهیت آن را ماهیت حکومتی و ولایی دانسته، تصدی آن را برای غیر معصوم منوط به نصب و جعل معصوم می‌دانند. اما برخی دیگر، افتا را وظیفه و تکلیف مجتهد دانسته‌اند، نه منصب (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۹۶). اینک دیدگاه هر دو گروه و ادله آنان را مرور کرده، به بررسی و نقد ادله آنان می‌پردازیم.

### الف. دیدگاه گروه اول

مرحوم علامه حلی (۷۲۶م) در بحث امر به معروف، قضاوت و افتا را جمع کرده، هر دو را وابسته به رأی و نظر امام معصوم علیهم‌السلام دانسته، می‌فرماید: «الحکم و الفتیا بین الناس منوط بنظر الإمام، فلا يجوز لأحد التعرض له إلا بإذنه» (علامه

حلی، بی تا، ج ۹، ص ۴۴۷). دآوری بین مردم و فتوا برای آنان وابسته به رای امام علیه السلام است و غیر امام، بدون اذن امام علیه السلام حق تصدی این دو امر را ندارد. ظاهر این عبارت این است که افتا نیز مانند قضا منصب است. سپس می‌فرماید: امامان معصوم علیهم السلام تصدی منصب قضاوت و افتا را به فقها شیعه تفویض کرده‌اند (علامه حلی، بی تا، ج ۹، ص ۴۴۷). بنابراین، به نظر علامه، افتا منصب است و این منصب از سوی امامان معصوم به فقها اعطا شده است.

مرحوم شهید اول (م ۷۸۶)، اولین شرط وجوب اقامه نماز جمعه را حضور امام معصوم علیه السلام می‌داند، و اقامه جمعه توسط غیر امام را مشروط به اذن امام کرده است. این شرط از نظر وی در زمان غیبت برای فقیه حاصل است. وی در تعلیل این ادعا می‌نویسد: زیرا فقها در زمان غیبت به اذن امام علیه السلام متصدی دو منصب قضاوت و افتا می‌شوند که از منصب امامت جمعه مهم‌تر است. بنابراین، به طریق اولی در زمان غیبت اذن اقامه جمعه به فقها داده شده است (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۰۴). از ظاهر این عبارت به دست می‌آید که به نظر شهید افتا منصب است؛ زیرا تصدی آن را برای فقها در زمان غیبت مشروط به اذن امام دانسته است. مرحوم محمدباقر مؤمن سبزواری (۱۰۹۰)، عین عبارت شهید را برای جواز تصدی امامت جمعه و افتا در زمان غیبت آورده است (سبزواری، ۱۲۴۷، ج ۲، ص ۳۰۹). این امر حاکی از آن است که وی نیز افتا را نیازمند نصب و منصب می‌داند.

مرحوم فاضل هندی (م ۱۱۳۷) در کتاب *امر به معروف و نهی از منکر*، تصریح می‌کنند که افتا منصب است و تصدی آن برای فقیه در زمان غیبت نیازمند اذن امام است. ایشان می‌فرمایند:

لو لم یعم وجوب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر ولم یحرم کتمان العلم و ترک الحکم بما أنزل الله لم یجز للفقهاء الحکم و الإفتاء فی زمن الغیبة إلا یاذن الغائب روحی له الفداء (فاضل هندی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۲۵)، اگر عمومیت وجوب امر به معروف و نهی از منکر، بر همه مردم و حرمت کتمان علم و ترک حکم به ما انزل الله نبود، حکم کردن و افتا دادن در زمان غیبت بر فقها واجب نبود، مگر به اذن امام زمان علیه السلام.

این عبارت صراحت دارد در اینکه *فاضل هندی* وجوب افتا بر فقیه در زمان غیبت را از باب وجوب امر به معروف و نهی از منکر و حرمت کتمان ما انزل الله می‌داند، نه منصب و شأنی از شئون فقیه. لذا مفاد این عبارت این است که افتا فی نفسه منصب و مقام خاص امام است و فقیه در زمان غیبت بدون اذن امام عصر علیه السلام حق افتا ندارد.

مرحوم یوسف بحرانی (۱۱۸۶)، صاحب کتاب *الحدائق الناضرة*، در بحث ودیعه، ضمن رد فتوای علامه حلی مبنی بر وجوب قبض ودیعه بر حاکم شرع (علامه حلی، بی تا، ج ۱۶، ص ۱۶۹) می‌فرماید: «از اخبار استفاده می‌شود که حاکم اسلامی فقط برای قضاوت و فتوا نصب شده است، نه برای مصالح دیگر (قبض ودیعه) (سند بحرانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲۱، ص ۴۳۶). ظاهر این عبارت این است که افتا مانند قضا، از شئون حاکم اسلامی است. لذا کسی که از سوی امام به‌عنوان حاکم نصب می‌شود، دارای دو منصب قضا و افتا است.

مرحوم کاشف الغطاء (۱۲۶۲)، در پاسخ به کسانی که گفته‌اند: مقبوله عمر بن حفصه، بر غیر ولایت قضا و افتا دلالت ندارد، می‌گوید: «و هو ضعیف لأن تسلیم منصب القضاء و الإفتاء ممّا یؤذن ببقیة المناصب بطریق أولى» (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ص ۲۶). این عبارت صراحت دارد در اینکه اولاً، افتا مانند قضا منصب است. ثانیاً، این منصب در زمان غیبت از سوی امام معصوم علیه السلام به فقیهان شیعه اعطا شده است.

مرحوم صاحب جواهر (۱۲۶۶)، در کتاب *قضا*، فتای فقیه را مانند اقامه حدود و قضاوت، مختص به امام علیه السلام دانسته، می‌فرماید:

«فلا يجوز أن يتعرض لإقامة الحدود... و لا للحكم بين الناس و لا للفتوى و لا لغير ذلك مما هو مختص بالإمام علیه السلام و نائبه إلا عارف بالأحكام الشرعية جميعها» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۳۹۹)؛ هیچ فردی مجاز نیست متصدی اقامه حدود و قضاوت بین مردم و افتا و غیر این امور از چیزهایی شود که مختص به امام و نائب امام است، مگر کسی که به جمیع احکام شرعیه آگاه باشد.

از این عبارت به دست می‌آید که منصب افتا، مانند منصب اقامه حدود و قضاوت، مختص به امام علیه السلام است و تصدی آن برای دیگران، نیازمند اذن و اجازه یا نیابت و اعطای ولایت است.

مرحوم شیخ انصاری (م ۱۲۸۱) به منصب بودن افتا تصریح کرده، می‌نویسد: «للفقيه الجامع للشرائط مناصب ثلاثة: أحدها، الإفتاء فيما يحتاج إليها العامی فی عمله»؛ فقیه جامع شرایط سه منصب دارد که یکی از آنها افتا در مسائلی که مردم در عمل خود به آن نیازمند هستند (انصاری، ۱۴۱۵ق «ب»، ج ۳، ص ۵۴۶) *آقا ضیاء عراقی* (۱۳۶۱ق) نیز می‌فرماید: ان الإفتاء منصب مختص بالمعصوم علیه السلام، و بعده من یكون منصوباً عنهم و المجتهد الجامع للشرائط عراقی، ۱۳۸۸، ص ۴۱۰)؛ افتا منصب مخصوص معصوم است و بعد از معصوم، برای کسی است که از سوی معصومان نصب شده باشد و برای مجتهد جامع الشرائط.

مرحوم عبدالنبی عراقی (۱۳۸۵ق)، در تعلیل حرمت افتا برای کسی که اهلیت آن را ندارد، گفته است:

لأن الإفتاء من المناصب الإلهیة و هو مختص بخلفائه من النبی صلی الله علیه و آله و الامام فكل من يتصدى لابد من ثبوت الاذن له و من كان له القابلیة ثبت له الاذن. اما فی خصوصه أو مطلقاً بناء علی ثبوت ولاية العامة للفقهاء (عراقی، ۱۳۸۰، ص ۶۶)؛ چون افتا از مناصب الهی و مختص به خلفای او مانند پیامبر صلی الله علیه و آله و امام است. بنابراین هر کسی که متصدی این مقام می‌شود، باید اذن برای او ثابت شود و هر کس شرایط افتا را دارا باشد در خصوص او یا به طور مطلق این اذن برای او ثابت است، بنابر ثبوت ولایت عام برای فقها در زمان غیبت.

مرحوم میرزا هاشم آملی می‌نویسد:

ان هذا المنصب منصب مجعول من قبل الله تعالی للفقیه حق الفقیه بولاية كلية إلهیة خلافة عن الإمام صلی الله علیه و آله الذی یكون له الولاية الكلية فی الواقع (آملی، ۱۳۹۵، ج ۵، ص ۶۹)؛ منصب افتا، منصبی است که از سوی خداوند برای فقیه جامع شرایط به ولایت کلی الهی به نیابت از امام معصوم جعل شده است.

مرحوم منتظری، در بحث جواز تقلید از مجتهد متجزی، در صورتی که در آن مسئله اعلم باشد، می‌فرماید: «جواز تقلید از مجتهد متجزی با منصب بودن افتا در حکومت اسلامی منافاتی ندارد» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹). این عبارت ظهور دارد در اینکه ایشان افتا را منصب حکومتی می‌دانند.

مرحوم کوه‌کمری تبریزی گفته است: رجوع به مجتهد در باب تقلید، صرفاً به معنای رجوع جاهل به عالم نیست، بلکه بالاتر از آن است؛ زیرا مستفاد از ادله به قرینه روایت: «فقد جعلته حجة علیکم» این است که مقام افتا، منصب فقیه است. بنابراین روایت، مجتهد حجت بر مردم است. معنای حجت بودن این است که صاحب منصب است. لذا به حکم عقل (رجوع جاهل به عالم) و ضمیمه نقل، مجتهد برای مردم مرجعیت دارد و این منصبی است برای مجتهد (کوه‌کمری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۵۰۱).

## ب. دیدگاه گروه دوم

دیدگاه دوم از برخی فقهای معاصر است که افتا را منصب ندانسته و در نتیجه، تصدی آن را نیازمند اجازه و نصب معصوم نمی‌دانند. مرحوم میرزا محمد حسن آشتیانی (م ۱۳۱۹) پس از اینکه می‌فرماید منصب قضاوت و حکومت از مناصب امام معصوم و از فروع ولایت عامه است و غیر امام نمی‌تواند بدون اذن یا نصب خاص یا عام متصدی آن شود، گفته است: اما افتا مانند قضا از فروع نبوت و ریاست عامه نیست که تصدی آن نیازمند نصب و جعل باشد، بلکه وجوب افتا بر فقیه به جعل اولی است (آشتیانی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۱۱۵۴).

ظاهر عبارت مرحوم حکیم، در شرطیت بلوغ در مفتی این است که افتا منصب مخصوص امام نیست که نیازمند نصب باشد (حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۱). امام خمینی<sup>ع</sup> نیز می‌فرماید: افتا عبارت است از: اظهار رأی مجتهد که می‌تواند عملش را طبق آن انجام دهد و از مناصبی نیست که نیازمند اذن و نصب امام باشد (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۵۹۱). مرحوم موسوی اردبیلی هم پس از آنکه قضاوت را به‌عنوان «منصب حکومتی» معرفی می‌کند، اضافه می‌کند که «افتا» چنین نیست (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۷).

آیت‌الله مکارم شیرازی در پاسخ این پرسش که آیا افتا از مناصب است، یا از احکام، با اعتراف به اینکه کلام شیخ انصاری صریح است در اینکه افتا منصب و موقوف به نصب ولی امر است، می‌فرماید: دلیلی بر منصب بودن افتا نداریم، بلکه ظاهر آیه ذکر و غیر آن و ظاهر روایات مانند «فللعوام أن یقلدوه» این است که حکم است (مکارم، ۱۴۲۲، ص ۳۹۶).

موسوی خلخالی می‌نویسد:

ولایت فتوا به معنای حق اظهار نظر در مسائل شرعی می‌باشد. ثبوت آن برای فقه هیچ جای تردید نیست؛ زیرا وجود چنین سمتی برای فقیه، یک واقعیت علمی است؛ چه آنکه فقیه همانند دیگر صاحب نظران است که در علوم تخصصی خود حق اظهار نظر دارد. بدین سبب ولایت فتوا قابل سلب نیست؛ چون یک واقعیت انکارناپذیر است (موسوی خلخالی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۷).

## بررسی دلایل مسئله

اکنون به بررسی و نقد دلایل قائلان به دو دیدگاه مزبور می‌پردازیم.

## دلایل منصب بودن افتا

برخی از اموری که بر منصب بودن افتا دلالت دارند، به شرح زیر است:

### الف. اختصاص افتا به خدا و رسول

از آیات قرآن استفاده می‌شود که افتا و بیان احکام و دستورات شرعی، مختص به خداوند متعال است. در پاره‌ای از آیات خداوند متعال، به طور مستقیم از زبان پیامبر خود، پاسخ استفتائات مردم را داده و فرموده است: «يَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ» (نساء: ۱۲۷)؛ «و یسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ فِي الْكُلَالَةِ» (نساء: ۱۷۶). در برخی از آیات نیز با لفظ



«یسئلونک» خطاب به پیامبر می فرماید: «یسئلونک عن الأهلّة قل هي مواقیت للنّاس و الحج» (بقره: ۱۸۹): «یسئلونک ماذا ینفقون قل ما أنفقتم من خیر فلیوالدین و الأقربین و الیتامی و المساکین و ابن السبیل و ما تفعّلوا من خیر فإنّ اللّٰه به علیهم» (بقره: ۲۱۵): «یسئلونک عن الشّهر الحرام قتال فیهِ قل قتال فیهِ کبیر» (بقره: ۲۱۷): «یسئلونک عن الخمر و المیسر قل فیهِما اثم کبیر و منافع للنّاس و اثمُهُما اکبر من نفعِهِما و یسئلونک ما ذا ینفقون قل العفو کذلک ینیّن اللّٰه لکمّ الآیات لعلکم تتفکرون» (بقره: ۲۱۹): «یسئلونک عن الخمر و المیسر قل فیهِما اثم کبیر و منافع للنّاس و اثمُهُما اکبر من نفعِهِما و یسئلونک ما ذا ینفقون قل العفو کذلک ینیّن اللّٰه لکمّ الآیات لعلکم تتفکرون» (بقره: ۲۲۰). در این آیات، خداوند متعال خود را مفتی و مبین احکام مبهم و مورد سؤال معرفی کرده است. این امر دلالت دارد بر اینکه مقام بیان احکام شرعی، اصالتاً از خداوند متعال است.

خداوند این مقام را به پیامبر اسلام ﷺ واگذار کرده، خطاب به وی فرموده است: «و أنزلنا إلیک الذکر لتبیین للنّاس ما نزل إلیهم» (نحل: ۴۴). پس از پیامبر ﷺ نیز این مقام از سوی خداوند متعال، به امامان معصوم ﷺ و در زمان حاضر، به امام زمان ﷺ واگذار شده است. بنابراین، مقام افتا و بیان مسائل شرعی از شئون پیامبر ﷺ و امامان معصوم ﷺ و مختص آنان است؛ کسی حق ندارد در عرض امامان معصوم، متصدی بیان احکام شود. البته روایت امام عسکری ﷺ که شیعیان را به تقلید از فقهای جامع شرایط امر کرده، فرموده است: «فأما من کان من الفقهاء صائناً لنفسیه، حافظاً لدينیه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاہ فللعوام أن یقلدوه» (امام عسکری ﷺ، ۱۴۰۹، ص ۳۰۱)، دلیل است بر این که امام ﷺ فقهای جامع شرایط را به این مقام نصب کرده است. همچنین امام عصر ﷺ در تویح شریف خود، که در پاسخ سؤال سائل فرمود: «...أما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها إلی رواة حدیثنا فإنهم حجّتی علیکم و أنا حجّة اللّٰه علیهم» (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۸۳)، دلیل بر نصب عام فقهای جامع شرایط به مقام افتا است. بنابراین، فقها در زمان غیبت از سوی امام معصوم ﷺ به مقام افتا نصب شده‌اند. لذا در این تویح، امام عصر ﷺ فقها را حجت خود بر مردم قرار داده است. این امر به معنای حجیت فتاوی او بر مردم و به معنای نصب وی به مقام افتا است. اگر این ادله نبود، افتا برای فقیه جایز نبود، مگر از باب امر به معروف و نهی از منکر که البته باب دیگری است غیر از مقام افتا. از این رو، مرحوم فاضل هندی (۱۱۳۷م) فرمود: «اگر عمومیت وجوب امر به معروف و نهی از منکر و حرمت کتمان علم و ترک حکم به ما انزل الله نبود، قضاوت و افتا در زمان غیبت برای فقها جایز نبود، مگر به اذن امام زمان ﷺ» (فاضل هندی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۲۵).

### ب. تصرف در امور مردم

افتای فقیه، نوعی تصرف در امور مردم است (آمدی، ۱۳۹۵، ج ۵، ص ۶۹؛ سند، ۱۴۲۶ق، ص ۴۴)؛ زیرا بر فرض اینکه فتوای فقیه در مسائل عبادی، تصرف در امور مردم نباشد، ولی فتوای فقیه در باب معاملات، که بخش عظیمی از فقه شیعه است، تصرف در امور مردم است. لذا یکی از انواع تصرفات پیامبر ﷺ نیز تصرف به تبلیغ و افتا بوده است (شهید اول، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۱۴). تصرف در امور مردم، نیازمند اذن و اجازه از امام معصوم ﷺ است. بنابراین، افتای فقیه نیازمند اجازه و اذن معصوم است که خود بیانگر این است که افتا، ماهیت ولایی دارد.

### ج. حجیت قول فقیه

«افتا»، مصدر باب افعال از فتوا و مطاوعه استفتا است. افتای فقیه، در صورتی برای مستفتی مفید است که نظر فقیه در مسائل شرعی برای دیگران حجت و شرعاً قابل عمل کردن باشد. این امر، نیازمند جعل حجیت از سوی امام علیه السلام است؛ زیرا بدون جعل حجیت و اعتبار بخشیدن تبعدی از سوی امام، فتوای فقیه فقط برای خودش معتبر است، نه برای دیگران.

### د. سیره شرعیه

سیره شرعیه در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر این بوده که مردم در مسائل شرعی، به فقهای امت مراجعه می‌کردند. وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله شهری را فتح می‌کرد، به آن دیار امیر و قاضی می‌فرستاد: «قاضی برای نظم شهر و قاضی برای قضاوت و افتا؛ زیرا در آن زمان قضاوت و افتا جدا نبود» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۰۹). بعد از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، نیز سیره متشرعه بر این بوده که در مسائل شرعی به امامان معصوم علیهم السلام مراجعه می‌کرده است. در منابع روایی، گزارش‌های فراوانی آمده است که مردم خدمت امامان معصوم شرفیاب شده و مسائل شرعی خود را پرسیده‌اند. حتی از گزارش‌ها به دست می‌آید در مواردی که مردم بر اثر سکونت در شهرهای دور، به امام دسترسی نداشتند، بدون تأیید یا اجازه از امام علیه السلام، مسائل شرعی خود را از غیر امام نمی‌پرسیدند. علی بن مسیب همدانی، خدمت امام رضا علیه السلام شرفیاب شد. وی عرضه داشت راه من دور است و برای سؤال از مسائل شرعی به شما دسترسی ندارم. چه کنم و سؤالات دینی‌ام را از چه کسی بپرسم؟ امام زکریا بن آدم قمی را برای این کار به وی معرفی کرد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۷). فرزند علی بن یقطين نیز از امام رضا علیه السلام سؤال کرد: در موقعی که سؤال دارم و دسترسی به شما ندارم، آیا می‌توانم مسائلم را از یونس بن عبدالرحمن سؤال کنم؟ امام پاسخ مثبت داد (حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱؛ ص ۵۹۰؛ ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۴۸).

از این روایات به خوبی استفاده می‌شود که ارتکاز متشرعه نیز بر این بوده است که مقام افتا، مختص امام و ولی امر مسلمین است. لذا فقیهان عصر معصومان علیهم السلام بدون اذن امام برای مردم افتا نمی‌کردند. مردم نیز با وجود امام معصوم علیه السلام از آنان استفتا نمی‌کردند. ابان بن تغلب از اصحاب امام باقر علیه السلام و از کسانی است که دارای مقام علمی بالایی است. نجاشی درباره وی می‌نویسد: ابان از وجوه قراء، فقیه و لغوی بود. مقام معنوی نیز به حدی بود که امام صادق علیه السلام در سوگ او فرمود: «أما و الله لقد أوجع قلبی موت أبان». در عین حال، بدون اجازه امام افتا نکرد تا اینکه امام باقر علیه السلام به او فرمان داد، در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا بده (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۰). از این ادله به دست می‌آید که افتا نیز مانند قضا منصب، ولایی و مختص معصومان است. لذا تصدی آن برای غیر معصوم متوقف بر نصب معصوم است. اینک باید به بررسی شواهد و ادله مخالفان منصب افتا می‌پردازیم.

## دلایل منصب نبودن افتا

کسانی که افتا را منصب نمی‌دانند، به دلایل و شواهدی استناد کرده‌اند که درخور بررسی است. از این‌رو، در این قسمت مجموعه دلایل و شواهدی که می‌توان بر منصب نبودن افتا به آنها استناد کرد را به شرح زیر بررسی می‌کنیم.

### الف. وظیفه بودن افتا

افتا وظیفه فقیه جامع‌الشرایط است و بر وی واجب است، در صورتی که خطری او را تهدید نکند، برای مردم افتا کند (ر.ک: شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۸؛ کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲ق؛ ج ۴، ص ۴۳۰؛ فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۳؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۵۴۶؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۵۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۱۰) در حالی که اگر افتا منصب باشد، به این معنا است که افتا خاص معصوم است. مجتهد نه تنها نسبت به آن وظیفه و تکلیف وجودی ندارد، بلکه بدون نصب از سوی امام معصوم مجاز به افتا نیست. آیه الله مکارم شیرازی نیز در پاسخ به این سؤال که آیا افتا منصب است یا حکم؟ فرموده است: ظاهر آیه «فاسئلوا اهل الذکر» و روایت «فللعوام أن یقلدوه» و امثال آن، این است که افتاء حکم و وظیفه فقیه است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۰۹؛ ۱۴۲۲ق، ص ۳۹۶). ظاهر پاسخ این است که چون افتا حکم و وظیفه مجتهد است، پس منصب نیست.

در پاسخ باید گفت: این اشکال در مورد منصب قضاوت نیز مطرح است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص ۱۰)، صاحب جواهر و شیخ انصاری، در بحث قضا به این اشکال پاسخ داده‌اند مبنی بر اینکه وجوب قضاوت از باب وجوب کفایی مصطلح نیست، بلکه از واجبات نظامیه است. لذا منافاتی ندارد که در عین منصب بودن، بر فقیه از باب بقاء نظام جامعه واجب باشد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص ۱۱؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق «الف»، ص ۵۱). مرحوم شیخ جواد تبریزی نیز از این اشکال این گونه پاسخ داده است که وجوب قضا، نه تنها برای فقیهانی که ادله نصب عام شامل آنها می‌شود، واجب است؛ بلکه بر همه مردم به نحو وجوب کفایی واجب است مقدماتی را که برای شمول ادله نصب لازم است، تحصیل کنند. نظیر آنچه برای تقفه در دین گفته می‌شود (تبریزی، بی‌تا، ص ۹). بنابراین، در مورد افتا نیز می‌توان گفت: بین وجوب افتا بر فقیه و منصب بودن آن منافاتی نیست. لذا بسیاری از فقیهان بین هر دو جمع کرده، افتا را در عین حال که از مناصب دانسته‌اند، از وظایف فقیه نیز می‌دانند (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۳۹، ۵۵۲، ۵۵۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۹۱).

### ب. نبود شرط نصب در شرائط افتا

فقه‌ها برای فقیه جامع‌الشرایط، شرایطی مانند ایمان، عدالت و توانایی بر استنباط مسائل شرعی از ادله را بیان کرده‌اند اما نصب فقیه از سوی امام راه هیچ فقهی شرط جواز افتا قرار نداده است. اگر نصب، یکی از شرایط جواز افتا بود باید در شمار شرایط بیان می‌شد.

در پاسخ باید گفت: شرایط افتا دو گونه است: نخست شرایط تحصیلی که در اختیار فقیه است و باید آنها را تحصیل کند. مانند عدالت، ایمان، فراگرفتن مقدمات اجتهاد و دوم شرایط حصولی مانند نصب که در اختیار فقیه نیست بلکه پس از آنکه فقیه شرایط لازم برای افتا را کسب کرد، مشمول ادله نصب شده و این شرط برای او حاصل می‌شود. از این رو به این شرط تصریح نمی‌شود.

### ج. واقعیت علمی بودن مقام افتا

برخی از محققان ولایت فتوا را، به معنای حق اظهار نظر در مسائل شرعی دانسته و گفته‌اند در ثبوت آن برای فقیه تردیدی نیست؛ زیرا افتا یک واقعیت علمی است و فقیه همانند سایر صاحب‌نظران در قلمرو تخصص خود، حق اظهار نظر دارد. بدین سبب، «ولایت فتوا» قابل سلب نیست؛ چون واقعیتی انکارناپذیر است (موسوی خلخالی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۷). در پاسخ باید گفت: گر چه افتا از یک نظر، به معنای اظهار نظر در مسائل شرعی فرعی و یک مقام علمی است که قابل نصب و عزل نیست، اما این جنبه از افتا، امری شخصی است که معمولاً مد نظر نیست. آنچه از افتا مد نظر است، حیثیت اعتبار و حجیت آن برای مقلدان است که ملازم با مرجعیت تقلید و تصرف در امور دیگران می‌باشد. این جنبه از افتا، مقام اجتماعی است، نه علمی و نیازمند جعل از سوی امام معصوم علیه السلام است.

به عبارت دیگر، بین مقام اجتهاد و مقام افتا تفاوت وجود دارد؛ مقام اجتهاد، یک مقام علمی است که قابل اعطا و سلب نیست. اما مقام افتا، که مقام نفوذ فتوا برای مردم است تفاوت وجود دارد؛ یک مقام اجتماعی و سیاسی است که قابل نصب و عزل است. مؤید این معنا، روایت امام عسکری علیه السلام است که فرمود: فقط فقیهانی که نگهبان نفس، حافظ دین و مخالف خواسته دل هستند و از خداوند متعال فرمان می‌برند، قابل تقلیداند. ایشان تأکید فرمود: این صفات در برخی از فقیهان شیعه هست، نه در همه (امام عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹ق، ص ۲۹۹). این معنا تجربه عملی هم داشته و در طول تاریخ فقیهانی بوده‌اند که از مقام افتا و مرجعیت عزل شده‌اند. اگر افتا فقط مقام علمی بود و ماهیت ولایی و اجتماعی نداشت، عزل فقیه از این مقام بی‌معنا بود.

### د. افتا از فروع ریاست عامه نیست

برخی فقها بر منصب نبودن افتا این‌گونه استدلال کرده‌اند که منصب قضاوت از فروع ریاست عامه الهی است که به تبع آن، برای قاضی جعل می‌شود. اما افتا از فروع ریاست عامه نیست، بلکه مانند امر به معروف است که به جعل اولی بر فقیه واجب می‌شود؛ بدون اینکه نیازمند نصب از سوی ولی امر باشد (آشتیانی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۱۱۵۴).

در پاسخ باید گفت: اولاً، پیامبر صلی الله علیه و آله دارای مقامات متعددی بود که حکومت و ریاست عامه، یکی از آنها بود. یکی دیگر از مقامات پیامبر، تفسیر قرآن و تفصیل کلیات احکام عملی شریعت است. این مقام، غیر از حکومت و ریاست عامه است که در آیه: «انا انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهیم» (نحل: ۴۴)؛ برای پیامبر صلی الله علیه و آله جعل شده است. پس از پیامبر صلی الله علیه و آله به امامان معصوم علیهم السلام و در زمان غیبت از سوی امام معصوم علیه السلام به فقیهان شیعه واگذار شده است. بنابراین، اگر افتا از توابع ریاست عامه نباشد، به این معنا نیست که منصب نیز نیست. ثانیاً، امر به معروف و نهی منکر نیز دارای مراتبی است که برخی از مراتب آن مختص به امام معصوم علیه السلام است. تصدی آن برای غیرمعصوم نیازمند نصب از سوی معصوم علیه السلام است. مانند مواردی که امر به معروف و نهی منکر، مستلزم جرح و قتل باشد.

### ه. خبرویت و تخصص فقیه

دلیل دیگری که بر منصب نبودن افتا بیان شده این است که رجوع مردم به فقیه برای احکام شرعی، از باب خبرویت و تخصص است، نه از باب منصب تا نیازمند نصب باشد (جناتی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۸۶). در توضیح این دلیل می‌توان

گفت: سیرهٔ عقلا بر این است که در اموری که تخصص ندارند، اگر مشکلی داشتند، به افراد خبره و متخصص مراجعه می‌کنند و قول متخصص را قبول می‌کنند. در قبول قول خبره و متخصص، نیازی به نصب و جعل نیست. فقیه نیز در فن خود، متخصص است و عمل کردن به گفتهٔ وی نیازی به جعل و نصب ندارد. در جواب این دلیل نیز باید گفت: اولاً، بناء عقلا در صورتی حجت است که به تأیید و امضای معصوم علیه السلام رسیده باشد. در مورد مراجعه به فقیه برای تقلید، سیره امضا شده وجود ندارد. گزارش‌هایی که از اصحاب ائمه علیهم السلام در زمان حضور معصومان علیهم السلام به ما رسیده، حاکی از این است که شیعیان در اخذ مسائل شرعی، به غیر امام مراجعه نمی‌کردند، مگر در موارد خاصی که امام علیه السلام فردی را برای فراگرفتن مسائل شرعی به آنان معرفی می‌کردند. ثانیاً، اگر بناء عقلا در مراجعه به خبره و متخصص، به طور مطلق پذیرفته باشد، در بناء عقلا شرط تدین، عدالت و صدق گفتار وجود ندارد. درحالی که این امر در تقلید پذیرفته نیست. از روایت امام عسکری علیه السلام استفاده می‌شود که مراجعه به فقیه غیر مؤمن و غیر عادل و فقیهی که تابع هوای نفس است، صحیح نیست. هر چند متخصص‌ترین فرد باشد. در نتیجه، صرف خبره بودن برای مراجعه به فقیه کافی نیست.

### و. اطلاق آیه رجوع به اهل ذکر و روایت وجوب تقلید

آیه: «فاسئلو اهل الذکر» (نحل: ۴۳) و روایت: «فللعوام ان یقلدوه» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۵۸) به طور مطلق مردم را به سؤال از دانشمندان و تقلید از آنان امر کرده‌اند و دلالت دارند بر اینکه افتای فقیه نیاز به نصب ندارد. در پاسخ باید گفت: اولاً، اهل ذکر در آیه یاد شده، بر اساس برخی روایات، امامان معصومانند، نه فقها. ثانیاً، امر به سؤال در این آیه، به قرینه سیاق مربوط به سؤال از اصول دین است، نه از فروع دین و ارتباطی به مسئله تقلید ندارد (خویی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۶۸). ثالثاً، امر به سؤال، ارشادی است نه مولوی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۵۹). بنابراین، مفاد آیه «فاسئلو اهل الذکر»، ارشاد به وجوب رجوع جاهل به عالم است که پیش از این بحث شد.

اما روایت: «فَیَلْئُوْا اَنْ یَّقْلُدُوْهُ»، صرف نظر از ضعف سند، به تقلید از مطلق فقها امر نکرده است، بلکه فقیهان شیعه را به دو دسته تقسیم کرده است. فقط یک دسته از آنان را که به تعبیر روایت نگهبان نفس، حافظ دین و مخالف خواسته دل هستند و از خداوند متعال فرمان می‌برند، جایز تقلید معرفی کرده است. از قبول قول فقیهانی که مانند فاسقان علمای عامه، مرتکب اعمال ناپسند می‌شوند، به شدت نهی کرده است (امام عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹ق، ص ۳۰۱). بنابراین، این روایت دلیل بر نصب برخی فقیهان شیعه برای افتا به نصب عام در زمان غیبت است که در خود روایت هم به صراحت آمده است که این صفات، در برخی از فقیهان وجود دارد، نه در همه، به این معنا که فقط برخی فقیهان شیعه مشمول این نصب هستند.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. به نظر می‌رسد، اختلاف نظر در منصب بودن و منصب نبودن افتا، به دو حیثیتی بودن افتا باز می‌گردد: توضیح اینکه افتا دارای دو جهت و دو حیثیت است: یکی، حیثیت ابراز رأی و اظهار نظر در فن مورد تخصص که امری شخصی است و اختصاص به فقیه ندارد؛ هر فردی می‌تواند در فنی که تخصص دارد، اظهار نظر کند. افتا از این جهت، برای

شخص مفتی معتبر است و نیازی به نصب و اجازه از معصوم علیه السلام ندارد. لذا کسی که در مسائل دینی به این مرتبه برسد، مجتهد است و تقلید بر او حرام می‌شود. دوم، حیثیت اعتبار و نفوذ فتوا برای دیگران. افتا از این حیث، امری اجتماعی و دخالت در امور فردی و اجتماعی دیگران است. مفتی از این حیث، عنوان «مرجع تقلید»، و کسانی که از او تبعیت می‌کنند، عنوان «مقلد» دارند. معتبر بودن فتوای فقیه برای مقلد، متوقف بر نصب فقیه به عنوان مرجع تقلید است. با توجه به این بیان، می‌توان گفت: فقهایی که افتا را منصب ندانسته‌اند، حیثیت نفسی و اظهار نظر بودن آن را مورد توجه قرار داده‌اند. ولی فقهایی که آن را منصب دانسته‌اند، به حیثیت اجتماعی و نفوذ افتای فقیه برای دیگران، که مستلزم تصرف در امور فردی و اجتماعی آن است، توجه کرده‌اند که ماهیت ولایی دارد.

۲. افتا به معنای اظهار نظر و ابراز رأی، که حیثیت شخصی افتا و مقام علمی است، برای زنان نیز جایز است؛ به این معنا که زنان نیز می‌توانند به مرتبه اجتهاد و استنباط احکام شرعی از ادله برسند و در مسائل شرعی فرعی، از تقلید بی‌نیاز شوند. اما افتا به معنای حجیت فتوا و نفوذ آن برای مستفتیان و مقلدان، که ماهیت ولایی دارد و ملازم با مرجعیت تقلید و تصرف در امور دیگران است، برای زنان جایز نیست (عراقی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۶).

## منابع

- امام عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹ق، *تفسیر منسوب به امام عسکری* علیه السلام، قم، مدرسه امام مهدی علیه السلام.
- ابن عباد، بی تا، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم الکتب.
- ابن فارس، احمد، ۱۳۶۹ق، *معجم مقاییس اللغة*، بی جا، الدار الاسلامیه.
- اردبیلی، احمد، ۱۴۰۳ق، *مجمع الفائدة و البرهان*، تحقیق آقا مجتبی عراقی و همکاران، قم، جامعه مدرسین.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵ق «الف»، *القضاء و الشهادت*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- ، ۱۴۱۵ق «ب»، *کتاب مکاسب*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- آشتیانی، میرزا محمد، ۱۴۲۵ق، *کتاب القضاء*، قم، کنگره علامه آشتیانی.
- آملی، میرزا هاشم، ۱۳۹۵ق، *القواعد الفقهیه و الاجتهاد و التقليد/مجمع الافکار*، قم، المطبعة العلمیه.
- بحرانی، یوسف، ۱۴۰۵ق، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم، جامعه مدرسین.
- بهایی، محمد، ۱۴۲۳ق، *زبدة الأصول*، قم، مرصاد.
- تبریزی، جواد، بی تا، *أسس القضاء و الشهادة*، قم، دفتر مؤلف.
- جناتی، محمدابراهیم، ۱۳۸۶، *تطور اجتهاد در حوزه استنباط*، تهران، امیرکبیر.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، بی تا، *الصحاح*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حجت کوه کمری، محمد، ۱۴۲۱ق، *المحنة فی تقریرات الحجة*، قم، بی تا.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- ، ۱۴۱۸ق، *الفصول المهمة فی أصول الأئمة - تکملة الوسائل*، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
- حکیم، محسن، ۱۴۱۶ق، *مستمسک العروة الوثقی*، قم، مؤسسه دارالتفسیر.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۲۲ق، *مبانی تکملة المنهاج*، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
- ، ۱۴۲۸ق، *موسوعة الإمام الخوئی*، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت، دارللملایین.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۸ق، *نظام القضاء و الشهادة فی الشريعة الإسلامية الغراء*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبزواری، محمدباقر، ۱۴۲۷ق، *ذخيرة المعاد فی شرح الإرشاد*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- سند بحرانی، محمد، ۱۴۲۶ق، *أسس النظام السياسي عند الإمامية*، قم، فدک.
- عاملی (شهید اول)، محمدبن مکی، ۱۴۰۰ق، *القواعد و الفوائد*، تصحیح سیدعبدالهادی حکیم، قم، کتابفروشی مفید.
- ، ۱۴۱۷ق، *الدروس الشرعية فی فقه الإمامية*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- عاملی (شهید ثانی)، زین الدین، ۱۴۱۳ق، *مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام*، قم، معارف اسلامیة.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۵، *کمال الدین و تمام النعمة*، چ دوم، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیة.
- طباطبایی، سیدمحمدکاظم، بی تا، *العروة الوثقی مع تعلیقات المستظری*، بی جا، بی تا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۰۳ق، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، تصحیح محمدباقر خراسان، مشهد، مرتضی.
- عراقی، عبدالنبی، ۱۳۸۰، *المعالم الزلفی فی شرح العروة الوثقی*، قم، المطبعة العلمیه.
- عراقی، ضیاءالدین، ۱۳۸۸، *الاجتهاد و التقليد*، قم، نوید اسلام.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۰ق، *تحریر الاحکام الشرعیة*، تصحیح ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

\_\_\_\_\_، بی‌تا، *تذکره الفقهاء*، قم، موسسه آل‌البتیت ع.

فاضل‌هندی، محمد، ۱۴۱۷ق، *کشف اللثام و الإیهام عن قواعد الأحكام*، قم، جامعه مدرسین.

فیض کاشانی، محمد، بی‌تا، *مفاتیح الشرائع*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

کاشف‌الغطاء، جعفر بن خضر، ۱۴۲۲ق، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

کاشف‌الغطاء، حسن بن جعفر، ۱۴۲۲ق، *أنوار الفقاهه - کتاب النکاح*، نجف، کاشف‌الغطاء.

مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، *فرهنگ‌نامه اصول فقه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مفید، محمدبن محمد نعمان، ۱۴۱۳ق، *الإختصاص*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم، کنگره شیخ مفید.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۵ق، *أنوار الفقاهه (کتاب البیع)*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب.

\_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ق، *بحوث فقهیه هامه*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب.

موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم، ۱۴۲۳ق، *فقه القضاء*، چ دوم، قم، بی‌تا.

موسوی خلخالی، محمدمهدی، ۱۳۸۰، *حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه*، قم، جامعه مدرسین.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۱۸ق، *تقیح الأصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ع.

نجاشی، احمد، ۱۴۰۷ق، *رجال النجاشی*، قم، جامعه مدرسین.

نجفی، محمدحسن، ۱۴۰۴ق، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، چ هفتم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

نراقی، ملااحمد، ۱۴۱۷ق، *عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام*، قم، جامعه مدرسین.



## جایگاه مصلحت در فعالیت‌های جاسوسی

sajjadizady@yahoo.com

سیدسجاد ایزدهی / دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۲۰

### چکیده

«مصلحت»، به‌مثابه رویکردی مستند به دوراندیشی و تدبیر، گرچه در همه جوامع برای برون‌رفت از مشکلات، مورد استفاده قرار می‌گیرد. اما این مفهوم در فقه و شرع، در گرو ضوابط خاصی قرار داده شده است که آن را از مصلحت در سایر مکاتب متمایز می‌کند. براین اساس، جاسوسانی که برای کسب خبر اعزام می‌شوند، باید به این ضوابط مقید باشند و در تحقق اهداف نظام سیاسی اسلام، کمترین خروج از مقتضای حکم اولی را داشته، مجاز نباشند به هر کاری برای وصول به غرض خود دست بزنند. از آنجایی که جاسوسان احاطه لازم را نسبت به آموزه‌های دینی ندارند و از ظرافت‌های استنباط آگاهی ندارند، نمی‌توانند به درک خود از مصلحت‌های کلان اجتماعی اکتفا کرده، به رفتار اطلاعاتی مبادرت نمایند، بلکه باید آن را به فقیهان واگذار کرده و از آنان در این خصوص استفتاء نمایند. با عنایت به اینکه مقوله جاسوسی، مستلزم مصلحت‌اندیشی لحظه به لحظه، ابتکاری و خلاقانه است و الزام آنان به کسب نظر فقیهان، می‌تواند به ناکارآمدی مقوله جاسوسی بیانجامد، باید پس از اخذ احکام فقهی از سوی فقیهان، آن را به قانونی جامع نسبت به موارد مختلف تبدیل کرده و آنان را به آموزش این قوانین، انجام رفتارهای اطلاعاتی مطابق این قوانین و ضوابط را ملزم ساخت. طبیعی است آنان در این محدوده و ذیل این ضوابط، می‌توانند هنگام فعالیت‌های خویش به مصلحت‌اندیشی مبادرت ورزند.

**کلیدواژه‌ها:** مصلحت، جاسوسی، حفظ نظام، حریم خصوصی، دوراندیشی، احکام ثانوی، فقه

با وجود اینکه اطلاعات زندگی شخصی افراد، در زمرهٔ حریم خصوصی شهروندان محسوب می‌شود و حاکمان و کارگزاران از دخالت در این امور منع شده‌اند. از این‌رو، کارویژه‌های دولت به عرصه عمومی جامعه محدود می‌شود و حاکمیت دولت‌ها به داخل مرزهای ملی خود محدود شده، حق دخالت در محدوده مرزهای سایر کشورها را ندارند. با این حال، تجسس از احوالات و رفتارهای شهروندان، به ویژه کسانی که در صدد توطئه و افساد هستند، از اموری است که توسط نظام‌های سیاسی رصد شده و مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. رصد و کسب اطلاع از وضعیت دولت‌ها و ملت‌های دیگر، در قالب اوضاع اقتصادی، نظامی، روابط آنان با یکدیگر و ... از برنامه‌های محوری و دائمی همه دولت‌هاست. تجسس در موارد مذکور، علی‌رغم قبح آن، به این علت مورد اهتمام قرار می‌گیرد که امنیت کشور در گرو آن بوده، پیروزی بر دشمنان و از بین بردن توطئه‌های داخلی و خارجی از این طریق میسر نمی‌شود. فقدان تجسس در نظام سیاسی، به غافل‌گیری در مقابل حمله دشمن منجر می‌شود، بلکه نظارت پنهانی نسبت به رفتارهای کارگزاران و کسب خبر از عملکرد آنها، از کارویژه‌های حکومت‌ها برای جلوگیری از فساد است که در سایه نفوذ پنهانی به ساحت زندگی خصوصی آنان صورت می‌پذیرد (تمیمی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۶۵). از این‌رو، مصلحت حفظ نظام سیاسی و کارآمدی آن، و مصلحت اولویت‌بخشی به مسائل عمومی جامعه، نسبت به رفتارهای فردی و حریم خصوصی ضرورت این امر را اثبات می‌کند. از آنجا که این امور جز به واسطه سازمان و نهادهای کارشناس و متخصص و افرادی تربیت شده میسر نمی‌شود، معمولاً کشورها، سازمان‌هایی با نام «اطلاعات» تشکیل داده، ضمن اینکه به تجسس در موارد یاد شده می‌پردازند، موارد جاسوسی سایر کشورها و جاسوسان داخلی علیه منافع ملی را مورد رصد و بررسی قرار می‌دهند.

این تحقیق، درصدد بررسی جایگاه مصلحت در فرایند کسب اطلاعات است. بر این اساس، اموری که به‌عنوان حکم اولی غیرمجاز هستند، در سایهٔ ضرورت و مصلحت توجیه شده، مورد توصیه قرار می‌گیرند.

## ۱. مفاهیم

### الف. مصلحت

«مصلحت» برگرفته از ماده «صلح» و در تقابل با «فساد» معنا شده است (ابن‌منظور، ۱۹۹۷، ج ۳، ص ۳۳۵). در لغت، به اموری چون: نفعی که اثرش باقی است، آمده است (عسکری، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰۶). برخی آن را به «خیر» تفسیر کرده‌اند (مصطفوی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۶۵). برخی آن را فراتر از نفع و خیر ظاهری دانسته و مصلحت را با مجموعه‌ای از مفاهیم چون «خیر»، «نفع»، «سعادت» و «حکمت»، مرتبط دانسته‌اند (عسکری، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰۴).

مصلحت در اصطلاح دارای تعریف خاصی نیست، بلکه شناخت آن در گرو مولفه‌ها و خصوصیات ویژه‌ای است که اجتماع آنها می‌تواند بر صدق مفهوم «مصلحت» تأکید نماید:

۱. گرچه در برخی عبارات فقها، مصلحت به معنای منفعت به کار گرفته شده (طوسی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۲۹۲) و مراد از آن، منفعتی است که به عموم مردم و جامعه باز می‌گردد (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۱۵، ص ۳۸۰)، اما به صورت یقین می‌توان گفت: اولاً، هرچند عنصر مصلحت، منفعت را نیز در پی دارد، اما هر منفعتی مستلزم مصلحت نیست. ثانیاً،

احکام تابع مصلحت بوده و در گرو منفعت نیستند، بلکه بسیاری از احکام، مستلزم ضرر ظاهری نیز می‌باشند (فیاض، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۴۰۴-۴۰۵). ثالثاً، مصلحت از قبیل منفعت پایداری است که به دوراندیشی مستند باشد. از این‌رو، منافع کوتاه مدت، که در ادامه به ضرر بیانجامد، از مصادیق مصلحت نخواهند بود.

۲. مصلحت در حوزه فقه، یا فقط به جنبه‌های اخروی و معنوی عنایت دارد، یا علاوه بر امور مادی، شامل آن جنبه‌ها نیز می‌شود. لذا منافع مادی، اگر در تضاد با معنویات باشد، عنوان «مصلحت فقهی» صدق نمی‌کند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۷۱۰).

۳. مراد از «مصلحت» در تلقی دینی، محافظت بر مقصود شرع است که مشتمل بر حفظ دین، جان، عقل، نسل و اموال است. بر این اساس، هر چه متضمن حفظ این پنج امر باشد، مصلحت و هر چه موجب فوت این اصول پنج‌گانه شود مفسده است (غزالی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۷۴).

بر این اساس، این واژه را باید در راستای معنای لغوی و ارتکاز عرفی دانست که در چارچوب اصول و ضوابط شرعی به کار گرفته شده است و در عمل، در قالب فدا شدن برخی تکالیف، حقوق و احکام برای حفظ اصول و پایه‌های اساسی دین رخ دهد.

## ب. جاسوسی

«تجسس»، که در لغت به معنای تفتیش از اموری که بر دیگران پوشیده است، آمده (طریحی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۵۷) و با عنایت به اینکه بُعد مخفیانه دارد، به کسی که از راه‌های مخفیانه و بی‌سر و صدا، در پی به دست آوردن اخبار باشد، «جاسوس» گفته می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۱۴).

برای درک مفهوم «کسب خبر»، واژگان متفاوتی مورد استفاده قرار می‌گیرد. از پرکاربردترین آنها می‌توان به واژه «عین» و «جاسوس» اشاره کرد. از این جهت، به آن، واژه «عین» (به مثابه استعاره از مفهوم چشم) اطلاق می‌شود که جاسوس، رفتارهای دیگران را دید زده و مورد مشاهده قرار می‌دهد. به همین دلیل به وی، عنوان «جاسوس» اطلاق می‌شود که وی اسرار ناگفتنی دیگران را در اختیار دارد (ابن منظور، ۱۹۹۷، ج ۶، ص ۳۸). این تفسیر از جاسوس، موجب می‌شود که این فعالیت گونه‌ای شر محسوب شود که ضرورت، بدان حکم کرده است.

واژه «جاسوس» در اصطلاح، به معنی دیدبان و کسی است که از حرکات دشمن کسب اطلاع می‌کند. گرچه تعریف‌های متعددی از این واژه شده است، اما به اختصار به برخی از آنها اشاره می‌شود:

- جاسوس شخصی است که به‌طور پنهانی یا با پوشش کاذب فعالیت می‌کند. اخبار را به دست می‌آورد و یا می‌کوشد اخبار مربوط به حوزه تحرکات یکی از طرفین را به دست آورد و به دیگری برساند (زحیلی، ۱۴۳۰ق، ص ۶۱).

- جاسوسی، پیگیری اخبار دشمن و جست‌وجو دربارهٔ باطن امور است (همان).

- جاسوس کسی است که به نفع حکمرانان، به جست‌وجوی اخبار مردم می‌پردازد (وجدی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۱۰).

- جاسوسی، به مثابه یکی از انواع فعالیت‌های اطلاعاتی با هدف جست‌وجو و دستیابی به اخبار مربوط به دولتی و انتقال آن به شیوه خاص و سری به کشور خودی است. اهمیت آن از آنجا است که همه تصمیم‌ها بر مبنای اخبار و اطلاعات به دست آمده گرفته می‌شود (ایوبی و همکاران، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۵۰).

با توجه به تعریف‌هایی که برای جاسوسی ارائه شد، می‌توان آن را «فعالیت‌هایی پنهانی» نامید که به غرض سیاسی و در راستای کسب اطلاعات از اموری که عادتاً قابل مشاهده نبوده و اطلاع از آنها نقش زیادی در پیشبرد اهداف نظام سیاسی یا دفع مقاصد دشمنان دارد، انجام می‌شود.

## ۲. ضوابط استفاده از مصلحت در عرصه جاسوسی

مصلحت در گستره حکومت، تأثیری مضاعف داشته و در اداره امور جامعه اجتناب‌ناپذیر بوده، بلکه کاربرد فراوان و مؤثری در بازگشایی از گره‌های کور در حوزه سیاست و حاکمیت دارد؛ زیرا حکومت اسلامی متضمن احکام ثابت و متغیر بسیاری است و حاکم باید با اهتمام بر حفظ ثبات دین، در فرایند مصلحت نظام، مسئول مدیریت و عهده‌دار حل بحران در زمان‌های مختلف باشد.

آنچه استفاده از مصلحت در فقه را مورد چالش قرار می‌دهد، فهم متفاوت از مصلحت است؛ زیرا استفاده از عنصر مصلحت به معنای جدایی فقه از دیانت در عرصه عمل و رویکرد به عرفی شدن و سکولاریسم، معنا شده است (صالح‌پور، ۱۳۷۸، ص ۲۸). برخی استفاده از عنصر مصلحت در فقه را به معنای فرصت‌طلبی، عافیت‌طلبی و استفاده ابزاری از آن برای تأمین اهداف و غایات، تلقی کرده، آن را در راستای منطق «هاکیاولیسم» (آشوری، ۱۳۶۴، ص ۱۵۳-۱۵۲) که هدف مقدس را توجیه‌کننده استفاده از مقدمات غیرمشروع و ناروا می‌داند، معنا کرده‌اند، از این رو، استفاده از آن را برنمی‌تابند. لذا اگر مصلحت‌سنجی‌های انجام شده در فرایند اطلاعاتی، به شریعت و موازین آن منطبق نشود، بیم انجام اموری غیرمستند به شرع، به واسطه فعالیت‌های جاسوسی می‌رود. بر این اساس، باید ضوابط و ملاک‌هایی که مصلحت فقهی را از مصلحت‌های دیگر، متمایز می‌کند، بازشناسی شود تا به کارگیری آنها در فرایند جاسوسی، تضمین استناد رفتار جاسوسان به دین و فقه باشد.

از سوی دیگر، از آنجایی که مصلحت‌اندیشی در گستره جاسوسی، بر عهده فردی نهاده می‌شود که از عنصر عصمت بی‌بهره است، ممکن است دچار خطا شود و در مواردی جاسوسان، در سایه خطا، میل به دنیامداری و عدم فهم مناسب از اسلام، امیال و افکار خویش را محور عمل قرار داده، سلیقه‌های خاص خویش را عین مصلحت‌مداری بیندارد. لذا استفاده نابجا، بی‌ضابطه و افراط و تفریط در به‌کارگیری آن، می‌تواند موجب هرج و مرج در مصلحت‌اندیشی شده، به رفتارهایی از سوی جاسوسان بیانجامد که ناسازگار با مقاصد دینی بوده و پیامدهای جبران‌ناپذیری در عرصه دین و حکومت دینی داشته باشد. چنان‌که فقدان اختیار مصلحت‌اندیشی در عرصه‌های عمومی جامعه برای جاسوسان، می‌تواند منجر به معطل ماندن بسیاری از امور در رفتارهای جاسوسی شده، ناکارآمدی در این خصوص را در پی داشته باشد. از این رو، تعیین ضوابط و محدوده برای مصلحت و فرایند مصلحت‌اندیشی در خصوص جاسوسی، مستند به شریعت و فقه ضروری است. از این رو، فهمی غیرمنضبط و غیرشریعت‌مدار از مصلحت، به این دلیل مورد نکوهش قرار می‌گیرد که اجازه انجام هر عمل نامشروعی به واسطه آن، توجیه شده و جاسوسان در نظام سیاسی به بهانه آن، می‌توانند رفتارهای ناشایست خود را توجیه کرده، شرعی جلوه نمایند و فارغ از هر گونه ضابطه و ملاکی، دست از احکام اولی شسته، و برای تحقق اهداف خویش، به مصلحت‌های خودخوانده تمسک نمایند.

از این رو، استفاده مطلوب از مصلحت در عرصه جاسوسی را باید در گرو ضوابطی دانست که در شریعت برای به‌کارگیری مصلحت، در نظر گرفته شده است. برخی از این ضوابط به اختصار عبارتند از:

### الف. ترجیح اهم بر مهم

برخلاف مکتب ماکیاوولی، که هدف، توجیه‌کننده هر وسیله‌ای برای تأمین غایت تلقی می‌شود (همان)، دین اسلام، نه تنها به غایات و اهداف توجه دارد، بلکه به وسائل دستیابی و راه‌های وصول به آن هم عنایت خاصی دارد. در این منطق، تنها از راه‌هایی می‌توان برای وصول به مطلوب، استفاده کرد که اگر نگوئیم باید، جواز آن (ولو به‌عنوان ثانوی) به اثبات رسیده باشد، لااقل باید گفت: باید در زمره محرمات مطلق شرعی قرار نداشته باشد. در توضیح این امر باید گفت:

فرایند مصلحت‌ورزی در فقه به گونه‌ای است که گاهی به دلیل تأمین هدفی در شریعت، یا ارتکاب برخی از محظورات، مصلحت تجویز می‌شود. به‌عنوان نمونه، دروغ گفتن جاسوس برای فریب دشمن و نجات جان خود، تجویز شده است (واقدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۰۴). ورود به خانه شهروندان برای کسب اطلاعات به جهت دفع توطئه احتمالی، توصیه می‌شود. روزه‌خواری هنگام مأموریت جاسوسی در سرزمین کفر با هدف لو زرفتن جایز می‌شود، و ... اما باید توجه داشت که این محظورات، ذیل حرمت مطلق قرار نداشته، بلکه به گونه‌ای هستند که می‌توان، ارتکاب آنها به صورت ثانوی و در سایه اموری چون ضرورت، اضطرار، تقیه و مصلحت توجیه کرد. با عنایت به اینکه اموری چون: «دروغ گفتن» در برابر «حفظ جان»، «حفظ نظام» در مقابل «ورود غیرمأذون به منزل دیگران» و «روزه‌خواری» در برابر «کشف اطلاعات برای نظام اسلامی»، از اهمیت بیشتری برخوردارند، در تراحم ارتکاب این امور، نسبت به مواردی که به‌عنوان اولی، ذیل عنوان حرام جای می‌گیرند، می‌توان حکم به تقدم و جواز «دروغ، روزه‌خواری و ورود غاصبانه به منزل دیگران» داد که به‌عنوان حکم اولی حرام محسوب می‌شوند. در حالی که برخی امور در شریعت، ذیل منع مطلق قرار داشته و چون در فرایند مصلحت‌ورزی قرار نمی‌گیرند، ارتکاب آنها به هیچ‌عنوان تجویز نمی‌شود. از جمله موارد ذیل این امور، می‌توان به مواردی چون: قتل امام معصوم علیه السلام، زنا، تخریب خانه کعبه، و از بین بردن نظام اسلامی و تضعیف آن، اشاره کرد. فارغ از اینکه چه اموری ذیل گروه اول یا دوم جای می‌گیرند، آنچه منطق اولویت امری بر دیگری را توجیه می‌کند، اهمیت و ضرورت آن در گستره مصالح الزامی است که در فرایند «ترجیح اهم بر مهم»، به‌عنوان منطقی عقلانی بلکه عقلی، صورت می‌پذیرد.

تجسس هنگام تراحم با اهم، جایز است. البته در صورتی که از مقدمات حلال برخوردار باشد و گرنه تجسس با ارتکاب مقدمات حرام جایز نیست. آری چنانچه تحقق اهم وابسته به تجسس باشد و این تجسس، به ارتکاب مقدمات حرام وابسته باشد، در اینجا نیز حرمت ارتکاب مقدمات، شأنی است. در نتیجه، برای حفظ اهم و به حکم عقل، انجام مقدمات جایز خواهد بود (خرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۴).

در بیان ضرورت انجام امری که بر اساس حکم اولی، محکوم به حکم حرمت است، باید گفت: گاهی دو مصلحت، دارای ملاک تام الزامی است، به گونه‌ای که یکی از آن دو، اهم و دیگری مهم یا هر دو مساوی بوده و در اثر عدم قدرت مکلف، انجام هر دو عمل میسر نشده، در نتیجه واجب اهم، یا یکی از دو واجب (در فرض تساوی) به فعلیت می‌رسد و

واجب دیگر فعلی نمی‌شود، ولی ملاک ملزم آن از بین نمی‌رود. به همین دلیل، ضمن اینکه ملاک مصلحت مهم، از بین نمی‌رود، انسان باید، مصلحت مهم را فروگذار کرده، انجام مصلحت اهم را مد نظر قرار دهد. «بر اساس قاعده تزامم، دفع مفسده اهم به ارتکاب مفسده مهم یا جلب مصلحت اهم به ترک مصلحت مهم، در همه این موارد که تکالیف شرعی با یکدیگر تزامم پیدا می‌کنند، ارتکاب اقل‌المحذورین جایز است (صافی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۰).

### ب. غایت‌انگاری و همه جانبه‌نگری

گرچه معمولاً مصلحت‌ها معلول رفع مشکل خاص در زمانی معین بوده و در هر زمان ممکن است، مصلحتی ویژه برای رفع مشکلی خاص، مورد اعمال قرار بگیرد، اما مقطعی بودن مقوله مصلحت، مانع از جهت‌داری و غایت‌مداری آن نمی‌شود؛ زیرا مصلحت بر اساس ملاک و منطقی مشخص و در گستره‌ای خاص مورد اعمال قرار می‌گیرد و می‌توان این ملاک و ضابطه را به منزله سلسله همه موارد مصلحت‌ها در قالبی منظم گرد هم جمع کرد. لذا غایت و جهت مصلحت، در گستره نظام سیاسی، جدای از اهداف و فلسفه نظام سیاسی نیست. از این‌رو، مصلحت‌ها باید، در مسیر اهداف و فلسفه نظام سیاسی، قرار گیرد.

لذا جاسوسان به مثابه سربازان نظام اسلامی، باید در راستای ترجیح مصلحت بلندمدت بر مصلحت کوتاه مدت آنچه را که به مصلحت غایی جامعه اسلامی تنظیم نمایند. اموری چون: «تشریح تقیه در فقه اسلامی، که موجب حکم به جواز دروغ جاسوسان نسبت به هویتشان می‌شود»، «اولویت بخشی به امر اهم در مقابل مهم که سبب حکم به توهین به اشخاص محترم شده و جان آنها را تضمین می‌کند» و «نادیده انگاشتن مالکیت مردم و اولویت بخشی به مصالح عمومی جامعه و توده شهروندان که مستلزم تجویز استراق سمع برای حفظ امنیت جامعه می‌شود»، بر اساس همین منطق و تدبیر قابل ارزیابی است.

براین اساس، گرچه اموری چون دروغ، ناسزا، تخریب مال مردم، استراق سمع و ... امری ناشایست محسوب می‌شوند، اما از آنجا که ارتکاب آنها در راستای دوراندیشی و جامع‌نگری قرار دارد و در نهایت، به مصلحت افراد یا جامعه اسلامی است، به‌عنوان اموری که مقدمه خیر و صلاح هستند، مورد توصیه قرار می‌گیرند.

طبیعی است گرچه جاسوسان متناسب با نوع مأموریت خود در بسیاری مواقع، مجبور به رفتاری مخالف با ظواهر شریعت می‌شوند، اما با عنایت به اینکه رفتار جاسوسان، متناسب با اهداف بلندمدت و کوتاه‌مدت آنها تنظیم می‌شود، لذا آنان رفتارهای خود را به گونه‌ای تنظیم خواهند کرد که در راستای تأمین آن اهداف، رویکردی الهی و دینی به خود گرفته، بر مدار اهداف فوق، تنظیم و جهت یابد.

### ج. زمان‌شناسی و مکان‌شناسی

با عنایت به اینکه گونه‌های زمان و مکان‌شناسی می‌تواند مقتضی مصلحت‌اندیشی خاص گردیده و منجر به تصمیم‌های خاص شود، توجه به عنصر زمان و مکان در شناخت دقیق و مناسب موضوعات و نقش این دو عنصر

در تحقق اغراض شریعت، می‌تواند به‌عنوان ضابطه‌ای اساسی، بهترین مصلحت‌اندیشی‌ها را به ارمغان آورد، بهترین تصمیم‌ها را برای اداره بهینه و مطلوب جامعه در پی داشته باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۷۹). طبیعی است این کار، علاوه بر اینکه مشکلات و موانع تحقق اهداف شارع را رفع کرده، زندگی مسلمانان را در گستره دینداری تسهیل می‌کند، کارآمدی نظام سیاسی را تأمین و آن را در پیچ و خم‌ها و گره‌های اقتصادی، نظامی، سیاسی، اجتماعی و... یاری می‌رساند. امام خمینی<sup>ع</sup> با عنایت به دیدگاه خویش در عرصه حاکمیت سیاسی، به مصلحت در این حوزه عنایت ورزیده، به نقش زمان و مکان در تصمیم‌گیری‌ها در مصلحت نظام تأکید می‌کنند. ایشان در پیامی خطاب به اعضای مجمع تشخیص مصلحت، این‌گونه اظهار داشته است: «شورای نگهبان قبل از این گیرها مصلحت نظام را در نظر بگیرند؛ چرا که یکی از مسائل مهم در دنیای پر آشوب کنونی، نقش زمان و مکان در نوع اجتهاد و تصمیم‌گیری‌هاست» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۲۱۷).

براین اساس، گاهی اوقات مراعات مصلحت، اقتضا می‌کند که فرایند جاسوسی تعطیل شده یا تشدید شود، و همین منطق، اقتضا می‌کند که فرایند استخبارات در منطقه‌ای خاص، مورد تأکید قرار گرفته یا اینکه به صورت موقت تعطیل شود.

#### د. تقدیم مصلحت جامعه بر افراد

در جامعه، باید علاوه بر حیثیت افراد، برای اجتماع افراد حیثیت مستقلی فرض کرد. جامعه براین اساس، علاوه بر اینکه هویتی مستقل و متفاوت با مجموعه افراد می‌یابد، نوع نیازمندی‌های آن نیز با احتیاجات مجموعه افراد، متفاوت خواهد بود. از این رو، به موازات مصلحت افراد، از مصالح عمومی یاد می‌شود که به توده مردم و جامعه عنایت داشته، به افراد خاصی محدود نمی‌شود، مطابق این رویکرد، در یک اجتماع کلان، باید مصلحت غالب افراد آن را در نظر گرفت. مطابق مصلحت عامه، مصلحت اکثریت یک جامعه، بر مصلحت توده اندکی از آنها، ترجیح دارد، بلکه اداره نظام سیاسی به اولویت و تقدم مصلحت جامعه، بر مصلحت افراد آن جامعه است. لذا در موارد تقابل میان مصلحت یک فرد، یا تعدادی از افراد، با مصلحت جامعه، باید مصلحت جامعه، که مستلزم تأمین اموری چون امنیت، آسایش، آزادی، رفاه، قانون، بوده و در اداره مطلوب جامعه ضرورت دارد، مقدم داشته شود؛ زیرا تقدیم مصلحت جامعه در نهایت به نفع خود این افراد خواهد بود. براین اساس، هرگاه حفظ امنیت جامعه مستلزم فعالیت‌های جاسوسی، محدود کردن آزادی‌های فردی، کسب خیر، دخالت در حریم خصوصی زندگی افراد باشد، می‌توان بر اساس تقدم مصلحت عمومی، نسبت به مصالح افراد خاص، فعالیت‌های جاسوسی مجاز خواهد بود. منطق مصلحت عمومی، حکم به اولویت بخشی به همه فعالیت‌ها جاسوسی می‌کند. این امر گرچه حریم خصوصی افراد را نقض می‌کند، اما چون منافع عالی نظام اسلامی و جامعه را دربردارد، لذا علاوه بر مصلحت جامعه، منافع بلندمدت توده افراد جامعه را هم تضمین می‌کند.

#### ه. عدم مخالفت با شریعت و غایات آن

با عنایت به اینکه مصلحت، زائیده شریعت است و تأمین اهداف غایی شریعت و جامعه اسلامی، و از بین رفتن مشکلات

ناشی از تراجم برخی احکام و اداره مطلوب و بهینه جامعه ضروری است، لذا مصلحت‌اندیشی فقهی، هیچ‌گاه در تقابل با شریعت قرار نمی‌گیرد. از این رو، در قلمرویی غیر از تأمین اهداف و غایات شریعت، حجیت نداشته و قابلیت اجرا ندارد. به عبارت دیگر، مصلحت‌ورزی، به‌عنوان شاخه‌ای برآمده از درخت شریعت، اگر در اموری خارج از شریعت، انجام شود، مشروعیت خود را از دست خواهد داد. از این رو، در شریعت جز به مراعات مصلحت اسلام امر نشده است (خوئی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۲۷). بر این اساس، شیخ طوسی مصلحت مطلوب را ذیل احکام شریعت، جای داده است. به گونه‌ای که مصلحت‌اندیشی، در صورتی که با احکام شریعت در تضاد باشد، از اعتبار خارج خواهد بود (طوسی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۲).

مطابق این منطق، حضرت علی علیه السلام در گفت‌وگوی خویش با زنی که نامه‌ی *حاطب بن ابی بلتعنه* خطاب به اهل مکه برای اطلاع حرکات نظامی پیامبر صلی الله علیه و آله را میان موهای بافته‌اش پنهان ساخته بود، فرمود: به خدا سوگند چنانچه نامه را بیرون نیآوری حجاب از سرت برمی‌گیرم و بعد، گردنت را می‌زنم (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۱، ص ۱۱۲).

این روایت، دلالت بر این قضیه دارد که برای کشف حقیقت در موارد جاسوسی، در آغاز باید به ضوابط و مقررات شرع پایبند بود و در صورت عدم امکان، این قضیه می‌توان مطابق غایات دین، مرتکب امری خلاف ظواهر دین شد. در بحث جاسوسی، هرگاه ارتکاب پاره‌ای امور محرم، سبب ضعیف شدن دین و ایمان شخص انجام دهنده شود، ارتکاب این امر برای او جایز نخواهد بود (خرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶).

روشن است کسانی که متصدی کسب خبر برای نظام سیاسی اسلامی هستند، نمی‌توانند در رفتارهای خویش، جز در راستای مصالح عالیه اسلام، گام برداشته و رفتار نمایند.

### تحلیل و بررسی

گرچه انجام مصلحت در عرصه جاسوسی و سایر موارد، در گرو ضوابط پیش‌گفته است و جز در سایه این موارد، مصلحت‌اندیشی، معنا ندارد، اما عملاً باید اذعان کرد که این ضوابط از یک سنخ نیستند؛ زیرا سه ضابطه اول، جزء مقومات اساسی مصلحت در همه سطوح و اقسام بوده و جز به واسطه تحقق این امور، مصلحت‌اندیشی محقق نمی‌شود؛ زیرا هیچ‌گاه در فرایند مصلحت‌اندیشی نمی‌توان اموری چون ترجیح اهم بر مهم، زمان‌شناسی و موضوع‌شناسی مناسب و غایت‌انگاری و دوراندیشی را از نظر دور داشت. ضابطه چهارم، صرفاً در امور اجتماعی و حکومتی، کاربرد داشته و تنها بر اساس این ضابطه، هرگاه مصلحت توده مردم در جامعه با مصلحت افراد در تراجم قرار گیرند، باید با در نظر گرفتن ضابطه تقدم مصلحت عامه بر مصالح فردی، حکم به اولویت مصالح عمومی کرد. ضابطه پنجم، ضمن اینکه به قسم خاصی از مصلحت محدود نمی‌شود، کاربست مصلحت را به عدم مخالفت آن با ضوابط عالیه مصلحت و احکام شرعی، مقید کرده، مصلحت‌اندیشی را در اموری خارج از شرع، ممنوع می‌نماید.

از این رو، چهار ضابطه اول را می‌توان در مصلحت‌اندیشی به همه مکاتب و مذاهب نسبت داد. گرچه با وجود توافق در این موارد، مکاتب مختلف، رویکرد مشابهی در مسئله جاسوسی و رفتارهای اطلاعاتی ندارند؛ زیرا هر یک از این ضوابط، خود، تابعی از اصول پیشینی دیگری است که بر آن مکاتب حاکم است. بر این اساس، گرچه در همه مکاتب،



فرایند مصلحت‌اندیشی، با تقدم اهم بر مهم، همراه است، اما ملاک در اهمیت را باید در اصول و مبانی، بلکه اهداف و غایات همان مکتب جست‌وجو کرد. از این رو، اگر برخی مکاتب، حکم به تقدم اخلاق بر امنیت بدهند، طبیعتاً رفتارهای اخلاقی را مهم‌تر، برشمرده شده، حکم به عدم جواز رفتارهای خلاف اخلاق در مواقعی می‌دهد که رفتارهای جاسوسی حکم به رفتار خلاف اخلاق بدهد. اگر امنیت بر اخلاق و دین مقدم شمرده شود، طبیعتاً در تراحم امنیت و دین و اخلاق، رفتارهای اطلاعاتی، جاسوسی، که خلاف مقتضای دین و اخلاق باشد، توجیه و توصیه می‌شود.

در نهایت، ضابطه پنجم شریعت و دین را به مثابه سند بالادستی برای رفتارهای اطلاعاتی در نظر می‌گیرد. در صورتی که فرایند جاسوسی با این اسناد بالادستی مخالفت داشته باشد، نه تنها مورد توصیه قرار نمی‌گیرد، بلکه حرام شمرده می‌شود.

هرگاه تحقق غرض اهم، تنها در گرو تجسس با انجام مقدمه حرام باشد، لازم است به مقدار ضرورت بسنده شود و ارتکاب زاید بر آن جایز نیست. در همین فرض، چنانچه شخص در حال انجام مقدمه حرام، متوجه شود تحقق مقدمه، منحصر در انجام کار حرام نیست، ادامه فعل حرام، جایز نیست (خرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶).

### ۳. جایگاه مصلحت در استنباط احکام جاسوسی

#### الف. اندراج موضوعات جاسوسی ذیل عناوین ثانوی

افزون بر اموری چون زمان، مکان که می‌تواند، چهره موضوع را تغییر داده و با تغییر موضوع، آن را ذیل عناوین متفاوت فقهی جای دهد، مصلحت می‌تواند عمل صادره از سوی جاسوسان را که به صورت اولی، ذیل اعمال حرام جای می‌گیرد، به‌عنوان فقهی دیگری إرجاع کرده، حکم متمایزی برای آن استنباط نماید. تأثیرگذاری این عنصر در اندراج موضوع، تحت عنوانی از عناوین فقهی ذیل صورت‌هایی قابل تصور است که برخی از آنها عبارتند از:

اول اینکه، مصلحت موجب می‌شود عنوانی مباح، به خاطر قرار گرفتن ذیل عنوانی چون «سلطه کفار بر کشور اسلامی»، به حرمت متصف شود. مانند کسب اطلاعات از نیروها، امکانات و شرایط داخلی دشمن در شرایط جنگ یا صلح که به دلیل ضرورت حفظ مرزهای کشور اسلامی و امنیت آن، واجب می‌شود. درحالی‌که این آگاهی، در شرایط عادی، محکوم به اباحه است.

دوم اینکه، مصلحت سبب تبدیل عنوانی که محکوم به حکم حرمت است، به عنوانی می‌شود که مستلزم حکم به اباحه یا وجوب است. مانند حرمت تجسس از زندگی خصوصی شهروندان و شنود مکالمات آنها. در صورت احتمال وقوع توطئه، که به دلیل وجود مصلحت و ضرورت، از ذیل عنوان «تجسس» خارج شده (منتظری، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۸۴) و ذیل عنوان «مقدمه حفظ نظام» جای می‌گیرد، لذا از حکم حرمت به وجوب یا اباحه تغییر می‌یابد. به همین ملاک، جاسوسان نظام اسلامی در راستای فریب دشمن، می‌توانند بلکه باید مرتکب دروغ شوند، درحالی‌که دروغ در حالت عادی، ذیل عنوان إفساد قرار گرفته و حرام می‌باشد.

سوم اینکه، مصلحت گاهی اوقات موجب می‌شود عنوانی که در شرایط عادی محکوم به حکم وجوب است، به عنوانی در ذیل حرمت قرار گیرد. درحالی‌که داشتن ریش برای مردان واجب است، گاهی اوقات برای عدم شناخته شدن

هویت جاسوس، وی مجبور به تراشیدن آن بوده، حکم به حفظ نظام و ضرورت کسب خبر از دشمن، اقتضا می‌کند که داشتن ریش برای وی، به حکم حرمت تغییر یابد.

با توجه به موارد و مصادیقی که از نظر گذشت، می‌توان گفت: مصلحت از اساسی‌ترین اموری است که بخصوص در امور اجتماعی، می‌تواند موضوع احکام شریعت را از موضوع اولی، به موضوع ثانوی تغییر دهد و حکم اولی را به حکم ثانوی تبدیل کند. گرچه در برخی از موارد، شدت مصلحت به گونه‌ای نیست که موضوع اولی را موضوع ثانوی تغییر داده، بلکه آن را ذیل حکم حکومتی قرار می‌دهد و به موجب آن، حاکم، احکامی صادر می‌کند که در راستای تأمین اهداف، مهم‌تر شارع و اجرای موازین شریعت، قرار دارد.

### ب. میزان تأثیر در احکام جاسوسی

مصلحت، علاوه بر اینکه در شناخت صحیح موضوع جاسوسی و کیفیت اندراج آن ذیل عناوین ثانوی فقهی، تأثیرگذار است، به گونه‌ای در استنباط احکام جاسوسی نیز مؤثر است. برخی از این تأثیرگذاری‌ها عبارتند از:

#### ۱. تغییر احکام جاسوسی به تغییر مصلحت

احکام اسلام، اموری مرموز و بدون ملاک نیستند، بلکه همواره در گرو مصالحی واقعی قرار دارند. گرچه درک عمده این مصالح، بخصوص در حوزه عبادیات، از عهده افراد عادی خارج است، اما این قضیه در امور اجتماعی و سیاسی، به اموری چون عرف، عادات، سیره عقلا، خاریجه یا حقیقه بودن احکام، دگرگونی مناسبات اقتصادی - اجتماعی جوامع و شکل روابط اجتماعی و مصالح زمانه مردم مستند می‌باشند و با تغییر این امور، دگرگون می‌شوند (مطهری، ۱۳۷۱ «الف»، ص ۴۲-۴۳). حکم جاسوسی در نظام اسلامی نیز تابعی از مصلحت‌اندیشی‌هایی است که بر اساس ملاک‌های موجه و مقبول صورت می‌پذیرد. براین اساس، گاهی اوقات جاسوسی برای برخی کشورها ضرورت یافته، واجب می‌شوند. گاهی اوقات، کسب خبر از برخی شهروندان منافق یا صاحبان مناصب، ضرورت یافته، یا حکم به جواز الزامات کسب خبر دروغ، فریب، ورود به حریم خصوصی افراد، تخریب اموال خصوصی، تشبه به کفار و... می‌شود. روشن است جواز، وجوب، منع یا تشدید فعالیت‌های جاسوسی، تابعی از شرایط و مقتضیات حکومت اسلامی است که در شرایط جنگ یا صلح، نسبت به دوست یا دشمن، با هدف بازدارندگی یا دفع دشمن متفاوت می‌باشد. طبیعی است احکام متناسب با هر شرایط بر اساس مصلحت‌اندیشی از جانب فقیه حاکم صورت می‌پذیرد، بلکه حاکم اسلامی بر اساس همین منطق، می‌تواند متناسب با شرایط حاکم بر جامعه و کشور اسلامی، حکم به تشدید مجازات جاسوسان کرده، یا آنان را عفو نماید (طوسی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۵؛ منتظری، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۷۷).

روشن است این دگرگونی حکم، از سنخ نسخ نبوده، بلکه از قبیل تبدیل حکم به تغییر موضوع و در سایه تغییر مصالح است که راهکارهای آن در فرایند اجتهاد، پیش‌بینی شده است. امام خمینی<sup>ع</sup> در خصوص بحث فروش سلاح به غیرمسلمانان، مصلحت مسلمانان و جامعه اسلامی را مد نظر قرار داده و بر این باور است که فروش یا عدم فروش سلاح به کافران، محکوم به حکمی قطعی در همه زمان‌ها و مکان‌ها نبوده، بلکه موکول به نیازهای زمان و مکان است

(موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۵۳). مطابق این معنا، هرگاه نظام اسلامی تشخیص دهد در صورت فروش اسلحه به کافران، بنیه نظامی آنان تقویت شده و مسلمانان در ضعف قرار گیرند، این کار ممنوع است و در صورتی که خطری از سوی آنان وجود نداشت، فروش آن مجاز خواهد بود. در این کار تفاوتی میان زمان صلح و جنگ نیست (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۹۶).

## ۲. تبدیل حکم اولی به ثانوی در امور جاسوسی

شریعت قادر است در فرایند عقلانیت دینی، اهداف عالی خود را در شرایط و مقتضیات مختلف به اجرا درآورند. این قضیه که عمدتاً در سایه تبدیل حکم اولی به ثانوی و در قالب راهکارهایی خاص، از قبیل «ضرورت»، «اضطرار»، «اختلال نظام»، «دفع افسد به فاسد»، «اولویت اهم نسبت به مهم» و «تقیه» صورت می‌پذیرد، موجب می‌شود، حکمی که به صورت حکم اولی، قابل استنباط بود، به حکم ثانوی، تغییر یافته، و مصلحت والای شریعت و جامعه را تأمین نماید. براین اساس، جاسوسان در راستای اهداف نظام سیاسی می‌توانند به هنگام اضطرار و ضرورت، مبادرت به سرقت نموده، نسبت به مقدسات اسلامی بدگویی نمایند یا به خاطر رعایت مقتضای تقیه، مرتکب روزه‌خواری گردند.

چنان‌که فقیهان بر اساس همین ملاک، با اینکه هر حاکمی جز امام معصوم علیه السلام و منصوبین از جانب وی را جائز و نامشروع خوانده‌اند، در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام و قبض ید فقیه شیعه در امور جامعه، بسیاری از احکام را در تنگنای مصلحت بقای اساس تشیع و جامعه شیعه قرار داده، گاهی دست به تقیه زده و گاهی با حاکمان جور تعامل و همکاری کردند و در زمان بسط ید فقیه، امور شیعه را به او سپرده و وی را ولی امر قلمداد کردند. «در واقع فقیهان شیعه در زمینه حقوق اساسی، فقه سیاسی و مشروعیت حکومت‌ها، همواره با عنایت به واقعیت‌های سیاسی زمان خود، باب اجتهاد را باز نگاه داشته‌اند» (امین، ۱۳۷۴، ص ۳۲).

## ۳. ضرورت جاسوسی به مثابه اولویت در باب تراحم

گرچه برخی احکام شریعت، در مقام جعل با یکدیگر در تعارض قرار ندارند، اما با توجه به اینکه مکلف قادر به انجام هر دو تکلیف نیست، این دو حکم، در مرحله عمل، با یکدیگر تراحم کرده، اولویت هر یک از دو حکم باید به اموری چون مصلحت مستند باشد. طبیعی است در تراحم میان احکام فردی و اجتماعی، مصالح اجتماعی مقدم بوده، احکام حکومتی نیز به ملاک مصلحت و به جهت تقدم جامعه بر فرد، بر احکام اولیه مقدم خواهند بود (مطهری، ۱۳۷۱ (ب)، ص ۱۱۸).

بر اساس این منطق، باید هنگام تراحم میان دو گونه از احکام، مصلحت اهم را ترجیح داده و مصلحت غیراهم را تعطیل نمود. ترجیح اموری از قبیل «شنود مکالمات تلفنی شهروندان»، «تفتیش بدنی مسافران هنگام ورود به کشور»، «ورود مخفیانه به منزل افرادی که در متهم به جاسوسی برای دشمنان هستند»، به مثابه اموری که از لوازم جاسوسی محسوب می‌شوند، بخشی از مواردی هستند که در تراحم با اموری چون: «عدم ورود در حریم خصوصی افراد» (حجرات: ۱۲)، «نهی از تنبّع در عورات و اسرار دیگران» (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۳۷)، «ممنوعیت ورود به منزل دیگران

بدون إذن آنها» (نور: ۲۷-۲۸). «حرمت استراق سمع» (عروسی خویزی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۹۳)، قرار گرفته و به واسطه ضرورت امر جاسوسی و اولویت لوازم آن، مقدم بر احکام اولیه شده، به عنوان حکم ثانوی، لازم شمرده می‌شوند.

#### ۴. مرجع تشخیص مصلحت در فرایند جاسوسی

با عنایت به اینکه مصلحت امری خارجی و شخصی نبوده، تشخیص مصلحت مناسب، از سوی افراد مختلف، به خصوص از سوی جاسوسان، که هر لحظه با موضوعی جدید مواجه شده، و درک مناسب از موضوع و مصلحت‌سنجی متناسب با رفتارهای جاسوسی، امری پیچیده، چند بعدی، متفاوت و در گرو اموری چون «درک و فهم جاسوسان از موضوع مورد جاسوسی»، «پیش‌دانسته‌ها و مبانی فکری آنان»، «زمان‌شناسی و مکان‌شناسی مناسب با رفتار اطلاعاتی»، «آشنایی با جامعه و مقتضیات آن»، «فتوای مرجع تقلید آنان»، «میزان تقید آنان به شرع» و «آشنایی مناسب با اهداف و غایات شریعت» است. از این رو، شناخت مرجع تشخیص مصلحت، امری مهم ارزیابی می‌شود. بر این اساس، از یک سو فرایند مصلحت‌سنجی باید به خود جاسوسان واگذار شود؛ زیرا باید در زمانی فوری، مبادرت به مصلحت‌سنجی نمایند. درک آنان از موضوع، بسیار دقیق‌تر و واقعی‌تر است، بلکه امکان مراجعه به ولی فقیه، مرجع تقلید یا حتی فرمانده‌شان هم میسر نیست. آنان باید با انتخاب مناسب، مسیر خود را به سوی اهدافشان، هموار سازند. از سوی دیگر، جاسوس به مثابه فردی غیرمتخصص در شناخت مصالح دینی، قادر نیست بر اساس شریعت، به اولویت‌سنجی مصالح پردازد و درک وی از مصالح نیز فاقد حجیت است.

مطابق این منطق، گرچه حجیت مصلحت‌سنجی، در گرو فهم و استنباط فقیهان است، اما انتظار برای مصلحت‌سنجی فقیهان، می‌تواند به فقدان کارآمدی در این امر، منجر شده و به گونه نامطلوب از جاسوسی بیانجامد و هدف فعالیت‌های اطلاعاتی را تأمین نکند. از این رو، بحث از شناخت متصدی تشخیص مصلحت، ضروری است. با عنایت به اینکه شناخت مصلحت در دو گستره احکام و موضوعات، صورت می‌پذیرد، فهم مرجع تشخیص مصلحت در هر یک از این دو عرصه، به صورت مجزا مورد عنایت قرار می‌گیرد:

#### الف. مرجع تشخیص مصلحت در احکام جاسوسی

در خصوص متصدی تشخیص احکام مبتنی بر مصلحت باید گفت: گرچه برخی عناوین مانند اضطرار، حفظ نظام، مصلحت و...، مستلزم تغییر از احکام اولیه به احکام ثانویه هستند، اما با عنایت به اینکه شناخت موضوعات احکام، عمدتاً بر عهده مکلفین قرار داده شده است و آنان می‌توانند با شناخت عناوین فوق، خود را مخاطب احکام ثانویه، فرض کرده، مطابق مقتضای احکام ثانویه، رفتار نمایند. از این رو، فقیهان با ارائه احکام کلی شریعت، عمل به رفتارهایی که موجب ضرر بوده و رویکردی مانند اضطرار، حرج یا اکراه دارند را منتفی دانسته و مکلفان را از ارتکاب اعمالی که شامل ضرر است، نهی کرده و این‌گونه اعمال را در راستای خواست شارع ندانسته‌اند. در عین حال، در خصوص مصادیق مختلف ضرر، دخالت نکرده و با ارائه قواعد و قوانین کلی، انطباق مصادیق بر امور ضرری را بر عهده مکلفان نهاده‌اند.

اما آنچه از فراگیر شدن این منطق جلوگیری می‌کند، این است که با وجود قواعد کلی ارائه شده از سوی فقیهان و توانایی اجمالی جاسوسان برای درک این عناوین، در بسیاری موارد، جاسوسان از عهده انطباق مصادیق بر این قواعد کلی برنیاورده و از مصالح مورد نظر شارع، که موجب رویکرد به حکم ثانوی است، آگاهی ندارند. زیرا:

الف. مصلحت‌اندیشی در این گستره، در بسیاری از موارد، نیازمند آگاهی از اصول شریعت، اهداف مذهب، آموزه‌های دین و روایات خاص است. برای نمونه، گرچه حفظ جان، از اولویت برخوردار بوده و اموری که جان مؤمن را به خطر می‌اندازند، از اعتبار ساقط شده و در ذیل حکم ثانوی قرار می‌گیرند، اما در برخی موارد، حفظ نظام سیاسی یا گروه بسیاری از مسلمانان بر قتل جان مؤمنی، مترتب است، بلکه به خطر انداختن جان وی، مستلزم نجات گروهی بسیار یا رهبر جامعه خواهد شد. طبیعی است تشخیص مصلحت در این مسئله، به سادگی از عهده جاسوسان و عناصر اطلاعاتی بر نمی‌آید.

مطابق این منطق، هرگاه دخول در حکم ثانوی، بر عهده مکلفان قرار داده شده و انطباق مسائل بر قواعد کلی از آنان، طلب شود، ممکن است، برخی روایات تقیه را دارای اولویت دانسته و حفظ جان خویش را مقدم بدانند. در مقابل، برخی سر خویش را بر دامان زبان سرخ نهاده و تقیه در مقابل حاکم جائر را (در اقتدا به امام حسین علیه السلام)، جائز ندانند.

ب. بر فرض که انطباق برخی از مسائل و موضوعات بر قواعد کلی را بتوان در مسائل فردی و شخصی، بر عهده مکلف قرار داد، معلوم نیست این قضیه در عرصه جاسوسی که با امنیت جامعه و حفظ نظام سیاسی، ملازمه دائم دارد، نیز صحیح ارزیابی شود؛ زیرا واگذاری این امور بر عهده جاسوسان و انتظار تشخیص مصلحت و عمل بر طبق نظریه خودشان، موجب، تفرقه در جامعه را شده، به هرج و مرج می‌انجامد. بلکه انتظار مصلحت‌سنجی و خردورزی در تقدیم برخی احکام بر احکام دیگر از سوی فعالان عرصه جاسوسی، به مثابه افراد غیرمتخصص به شرع، نیز انتظاری غیرمنطقی است.

ج. فقیهان با وجود اتفاق در اصل احکام ثانوی، و تقدیم آنان بر احکام اولی، در جزئیات آن دارای اختلاف هستند. به‌عنوان نمونه، شیخ/انصاری، مدلول قاعده لاضرر را نفی حکم شرعی ضررآفرین دانسته (انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۵۳۴)، صاحب کفایه، مدلول حدیث نفی ضرر را مفید نفی ادعایی موضوعات ضرری اعلام داشته است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۸۲)، شیخ الشریعه اصفهانی مدلول آن را نهی مولوی تحریمی در ضرر رساندن دانسته (اصفهانی، بی‌تا، ص ۲۸) و امام خمینی علیه السلام بر این باور است که حدیث لاضرر به‌عنوان اصلی‌ترین دلیل این قاعده، در راستای حکم حکومتی، معنا می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ص ۵۵).

فارغ از اینکه کدامیک از این دیدگاه‌ها صحیح است، و اختلاف در بحث ضرر و هرج، موکول کردن انطباق مصادیق مختلف بر این قواعد، واگذاری شناخت مصلحت مورد نظر شارع، به فعالان عرصه جاسوسی، به مثابه مقلدین هر مجتهد، اگر در عرصه امور فردی و گستره احوالات شخصیه، دارای توجیه باشد، این قضیه در گستره جاسوسی، موجب تبدیل اختلاف نظری فقیهان، به اختلاف عملی جاسوسان در رفتارهای استخباراتی، خواهد شد که طبیعتاً هرج و مرج را به همراه خواهد داشت.

**ب. مرجع تشخیص مصلحت در موضوعات جاسوسی**

تشخیص مصلحت در موضوعات احکام در دو عرصه قابل انجام است؛ زیرا گاهی ممکن است موضوعات مورد نظر، در محدوده امور فردی قرار داشته و مقوله‌ای شخصی تلقی شود. گاهی ممکن است، موضوع آن، از قبیل موضوعات مورد ابتلای عموم مردم باشد. درحالی‌که تعیین ملاک برای تشخیص مصلحت، در هر یک از دو عرصه (شخصی و نوعی)، بر عهده فقیه بوده و وی باید راهکاری مشخص برای تعیین و تشخیص موضوعات واقعی احکام و موضوعاتی که در گرو مصلحت قرار می‌گیرند، ارائه نماید. اما درک و تشخیص مصلحت، مبتنی بر آن ملاکات، در حوزه فردی و شخصی بر عهده خود مکلف است. وی باید مطابق موازین و ملاکاتی که از سوی فقیهان برای فرایند مصلحت‌اندیشی و اولویت‌گذاری در نظر گرفته شده است، بهترین رفتار مبتنی بر مصلحت را انجام دهد.

گرچه ممکن است در برخی موارد، شناخت مصلحت، با پیچیدگی‌هایی همراه شده و جاسوسان در تزاخم میان دو نوع رفتار محتمل، نتوانند مصلحت اهم و مراد غایی شریعت را تشخیص دهند، در این صورت، شناخت مصلحت در گرو استنباط فقیهان بوده و منطق تشخیص مصلحت فقیهان بر منطق شناخت جاسوسان مقدم است.

در عرصه‌هایی که شناخت موضوعات و مصالح مبتنی بر آن، به امور زندگی اجتماعی مرتبط است و واگذاری آن به عموم افراد و مکلفان، به هرج و مرج و بی‌انضباطی می‌انجامد، قضیه تشخیص موضوعاتی که در گرو مصلحت هستند، از عهده مکلفان خارج بوده و به فقیهان، ارجاع داده می‌شود. به‌عنوان نمونه، گرچه اصل جاسوسی از دشمن، در فقه و شرع مسلم است. اما اینکه چه زمانی، مقتضی چه نوع رفتار خاصی در گستره جاسوسی است و مصلحت جامعه اسلامی، سازگار با کدام یک از گونه‌های جاسوسی بوده، یا مقتضی چه مقدار از رفتار خلاف شرع می‌باشد، از عهده جاسوسان خارج بوده و تشخیص آن، بر عهده فقیهان است (منتظری، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۳۸۷-۳۸۸).

اما از آنجاکه واگذار کردن این امور به فقیهان، موجب می‌شود فرایند مصلحت‌اندیشی، دچار ناکارآمدی شده و فرایند کسب اطلاعات، با اختلال مواجه شود، بلکه به دلیل عدم امکان نظرخواهی از فقیهان در بسیاری موارد، فرایند جاسوسی متوقف می‌شود. از این رو، می‌توان ضمن تبدیل احکام فقیهان به قانون جزئی و موردی، آن را به اطلاع فعالان عرصه اطلاعاتی درآورده و انتظار عمل طبق آن قانون را داشت. طبیعی است تحقق این امر، مستلزم آگاهی‌هایی است که نیروهای اطلاعاتی باید در فرایند آموزش (دینی، فقهی) از آنها مطلع شوند، بلکه تمایز فعالیت‌های اطلاعاتی در نظام اسلامی نسبت به نظام‌های رفتاری دیگر، در گرو رفتارهایی است که فعالان عرصه جاسوسی متناسب با غایات دین و آموزه‌های فقه و شرع و در فرایند آموزش، فراگرفته و انجام می‌دهند.

**نتیجه‌گیری**

جاسوسانی که برای نظام اسلامی، کسب خبر می‌کنند، نمی‌توانند از الگوهای غیرمستند به مبانی دینی استفاده نمایند. از این رو، فعالیت جاسوسی که پیوند وثیقی با مصلحت‌گرایی دارد، باید مرهون ضوابطی باشد که آن را مقید به آموزه‌های دین نماید. روشن است این‌گونه مصلحت‌اندیشی‌ها موجب می‌شود، گستره فعالیت‌های اطلاعاتی در نظام اسلامی، رویکردی متفاوت با فعالیت‌های جاسوسی در مکاتب مادی داشته باشد. روشن است فهم این مصلحت و راهکارهای

تحقق آن، در گرو فهم فقیهانی است که ضمن آشنایی با آموزه‌های شریعت، اولویت‌های دین و غایات آن را به خوبی می‌شناسند. از این رو، جاسوسان که در برخی موارد و در سایه احکام ثانوی، مجبور به ارتکاب برخی محرّمات شرعی می‌شوند، باید در ارتکاب این رفتارها، به حداقل‌ها اکتفا نموده، بلکه در راه‌های دستیابی به غایات شرع، موارد تعیین شده توسط فقیهان را در نظر داشته باشند، اما با عنایت به اینکه ممکن است فقیهان مختلف، درک متفاوتی از مصلحت و ارتکاب رفتارهای اطلاعاتی مبتنی بر آن داشته باشند و رجوع هر یک از جاسوسان به مرجع تقلید خویش، می‌تواند به هرج و مرج در روش و اخلال در این فعالیت‌ها بیانجامد. از این رو، ضمن اینکه فعالیت‌های اطلاعاتی باید به دین و شریعت، مستند باشند، باید پس از تبدیل فتوای فقیهان به قوانین و البته توصیه‌های رفتاری مبتنی بر شرع، رویکرد واحدی برای فعالیت‌های جاسوسی در نظر گرفته شود تا ضمن اینکه حجیت و شرعیت این رفتارها تضمین شود، کارایی این فعالیت‌ها در راستای وصول به اهداف نظام سیاسی نیز حاصل شود.

آنچه در نهایت می‌تواند تضمینی در خصوص حسن استناد رفتارهای جاسوسان به شریعت باشد، تربیت دینی نیروهای اطلاعاتی، به گونه مناسب و به‌کارگیری نیروهای متشرع به رفتارهای دینی و مقید به ضوابط و ظواهر شرع در بخش ستاد و صف نهادهای اطلاعاتی است. روشن است این افراد، در رفتارهای اطلاعاتی خویش، از حدود الهی تجاوز نکرده و با مراعات ضوابط دینی، بهترین رفتار شرعی را انتخاب کرده، نزدیک‌ترین عمل به ضوابط مصلحت شرعی را در فعالیت‌های اطلاعاتی برمی‌گزینند.

## منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۹ق، *کفایة الاصول*، قم، موسسه آل‌البيت(ع).
- آشوری، داریوش، ۱۳۶۴، *فرهنگ سیاسی*، تهران، مروارید.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۹۹۷، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- اصفهانى، شیخ الشریعه، بی تا، *قاعده لاضرر*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- امین، حسن، ۱۳۷۴، «حاکمیت و حکومت در فقه شیعه و سنی»، *کیان*، ش ۲۴، ص ۲۴-۳۲.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۱۱ق، *فرائد الاصول*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- ابوی، هیشم و همکاران، ۱۹۸۱، *الموسوعة العسکرية*، بیروت، المؤسسة العربية.
- تیمی، نعمان بن محمد، ۱۴۱۱ق، *دعائم الاسلام*، بیروت، دارالاضواء.
- خرازی، سید محسن، ۱۳۸۰، «کاوشی در حکم فقهی تجسس»، *فقه اهل بیت (ع)*، ش ۲۶، ص ۵۲-۱۴۲.
- خوئی، ابوالقاسم، ۱۴۱۶ق، *صراط النجاة فی اجوبة الاستفتائات*، تعلیق آیت‌اله میرزا جواد تبریزی، قم، منتخب.
- زبیدی، محمد تقی، ۱۴۰۷ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالاجیل.
- زحیلی، وهبة، ۱۴۳۰ق، *العلاقات الدولية*، دمشق، دارالفکر.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۷۸، *المبسوط فی فقه الامامية*، تهران، مرتضوی.
- صافی، لطف‌اله، ۱۴۱۵ق، *استفتاءات پزشکی*، قم، دارالقرآن الکریم.
- صالح‌پور، جهانگیر، ۱۳۷۸، «امام خمینی فقیه دوران گذار»، *کیان*، ش ۴۶، ص ۲۶-۳۷.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۵ق، *مجمع البیان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۶۲، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
- عروسی حویزی، علی بن جمعة، ۱۴۱۲ق، *تفسیر نور الثقلین*، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
- عسکری، ابوهلال، ۱۴۱۲ق، *الفروق اللغویة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- غزالی، ابی‌حامد محمد بن محمد، ۱۴۱۷ق-۱۹۹۶م، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- فیاض، محمد اسحاق، ۱۴۱۹، *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریرات محقق خوئی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۷۴، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱(الف)، *ختم نبوت*، چ هفتم، قم، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۱(ب)، *وحی و نبوت*، چ ششم، تهران، صدرا.
- معینی علمداری، جهانگیر، ۱۳۷۸، «رابطه مصلحت عمومی و آزادی فردی»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، ش ۴۴، ص ۱۴۹-۱۷۴.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۵، *دائرة المعارف فقه مقارن*، قم، مدرسه امام علی بن ابیطالب.
- منتظری، حسینعلی، ۱۳۶۷، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه محمود صلواتی، تهران، مؤسسه کیهان.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۸، *تحریر الوسیله*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۳، *المکاسب المحرمه*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.



\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *الرسائل*، قم، اسماعیلیان.

\_\_\_\_، ۱۴۲۱ق، *کتاب البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

نجفی، محمدحسن، ۱۳۶۷، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

واقدی، محمدبن عمر، ۱۳۶۶، *المغازی*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

وجدی، محمدفرید، بی تا، *دائرة المعارف القرن العشرون*، بیروت، دارالفکر.



## پیدایش جامعه مدرن و تجدید بنای حقوق بشر؛ واکاوی منشأ جهان‌بینی و تبارشناسی گفتمان حقوق بشر

ایمان عرفان‌منش / دانشجوی دکتری تخصصی جامعه‌شناسی فرهنگی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۱/۱۹

iman.erfanmanesh@gmail.com

### چکیده

این مقاله تلاش می‌کند تا با تحلیل تبارشناسی، پیدایش «حقوق بشر» را در دورنمایی از بستر و بنیان‌های هستی‌شناسی و انسان‌شناسی دنیای مدرن ترسیم کند؛ بشری که از «سوژه» عصر روشنگری و رنسانس حرکت را آغاز کرد و به سمت «فرد» و سپس، «شهروند» سیر کرده است. «عقل مفهومی» و «عقل عرفی» در تنقیح و تقنین حقوق بشر، بر مبنای جهان‌بینی دنیای مدرن نقشی کلیدی ایفا کرده‌اند. بر اساس فلسفه اجتماعی مدرنیت، ترمینولوژی و حُسن تعبیرهایی خاص، پیوستگی و ملازمت با حقوق بشر را بر عهده داشته‌اند که عبارتند از: ۱. فرد و فردگرایی ۲- خردگرایی و علم‌گرایی ۳. حکومت قانون و شهروندی. در مجموع، به نظر می‌رسد حقوق بشر به‌منزله متن مقدس انسان مدرن است که در حقیقت، با سوژه‌ای انتزاعی و تهی پیوند یافته و عمدتاً ذیل «عقل ابزاری» نظام سیاسی غرب عمل می‌کند.

کلیدواژه‌ها: حقوق بشر، مدرنیت، فردگرایی، خردگرایی (عقل‌گرایی)، علم‌گرایی، شهروند، دموکراسی.

در هر اجتماع و جامعه‌ای، شیوه استنباط و گردآوری مجموعه‌ای از حقوق برای کنشگران اجتماعی، با منشأ خاستگاه جهان‌بینی آن حقوق ترابط دارد. دو مؤلفه مرکزی در هر جهان‌بینی عبارت از: «هستی‌شناسی» و «انسان‌شناسی» است. ارتباط میان مبادی این دو مؤلفه، با ماهیت حقوق می‌تواند در فهم حقوق بشر معاصر بصیرت‌افزا باشد. پیدایش حقوق، متأثر از زمینه‌های جهان‌شناختی، به انضمام زمینه‌های وجودی غیر معرفتی (عوامل اجتماعی، تاریخی، فرهنگی، اقتصادی یا سیاسی) است. در بُعد اجتماعی حقوق، پرسشش از علت پیدایش آن در جامعه و فرهنگ است که، متأثر از عرصه اول است. در پرتو توضیحات ارائه شده، نوعی اتصال میان حقوق بشر با نگرشی مشخص نسبت به هستی و انسان آشکار می‌شود. به عبارت دیگر، در لایه زیرین هر مجموعه‌ای از حقوق، سازوکاری از نحوه نگرش به پدیده‌ها و حقایق فیزیکی یا متافیزیکی، به همراه شیوه تفسیر و تعریف از انسان قرار دارد؛ به گونه‌ای که حقوق به مثابه محصول فکری و نتیجه‌ای از آن باور تلقی می‌شود. به عنوان نمونه، در چشم‌انداز دین اسلام، نگرش توحیدی بنیان هستی‌شناسی و نگرش خلیفه الهی به انسان، بنیان انسان‌شناسی را تشکیل می‌دهد. در چشم‌انداز حقوق بشر معاصر، این جهان-باوری (سکولاریسم)، اساس هستی‌شناسی و به تقریب، طیفی از باور به سوژه متفکر، عامل شناساگر یا سازنده و اشخاص فرهنگ‌ساز، اساس انسان‌شناسی را سامان داده‌اند (بلیکی، ۱۳۹۲، ص ۳۰؛ پارسانیا، ۱۳۸۳، ص ۲۵).

در نگاه دنیوی، طبیعت و زندگی دنیا همه حقیقت است. اما در نگاه دینی، بخشی از حقیقت و بخش دیگر آن، فوق طبیعت و متافیزیک است. احاطه فوق طبیعت، بر طبیعت به گونه‌ای است که طبیعت مرتبه نازل و ظاهر تلقی می‌شود و فوق طبیعت مرتبه عالی یا باطن هستی دانسته می‌شود. در نگاه سکولار و دنیوی، ارزش‌ها، حقوق و احکام متعالی برای زندگی این دنیایی، اموری پنداری هستند که تنها در ظرف وهم و پندار انسان شکل می‌گیرند. در نگاه دینی، حقوق و احکام مزبور، ریشه در حقیقت و واقعیتی متعالی و فرا طبیعی دارند. پس، باور به ابعاد روحانی و فرا طبیعی هستی می‌تواند مرز نگاه دینی و غیردینی باشد. در نگاه اسلامی، هویت انسان بر «فطرت الهی» سرشته شده است و حقوق بشر نیز متأثر و ملهم از چارچوب ارزش‌ها و احکام متعالی می‌باشد (پارسانیا، ۱۳۸۳، ۲۶-۲۸).

در مقابل، سکولاریسم به معنای دنیوی دیدن امور بر بخش وسیع‌تری از زندگی و رفتار انسان معاصر سایه افکنده است. انسان مدرن، با نگاه استقلالی و منقطع از حقایق غیرمادی، به خود نگریده است و حقوق بشر معاصر در غرب، ضمن پذیرش نسبییت فرهنگی، انسان را اصل و میزانی می‌داند که در افق زبان، نظام فرهنگی و ساختار اجتماعی، حقوق متعلق به خود را نیز تولید می‌کند. پس، یکی از موضوعات مهم برای نقد عرصه سیاسی-اجتماعی جوامع سکولار، واکاوی مبادی جهان‌بینی حقوق بشر آنهاست. امروزه، تلقی ویژه‌ای از حقوق بشر به عنوان رکن و شاخصی برای ارزیابی باورمندی و عملکرد مواضع سیاسی-اجتماعی جوامع تبدیل شده است. مفصل‌بندی حقوق بشر، با مضامینی همچون فرد، اراده، آزادی، قدرت، خردگرایی، شهروندی، لیبرالیسم و دموکراسی در معرض توجه واضعان قرار داشته است. در نتیجه، واکاوی لایه‌های زیرین این حقوق، مستلزم رمزگشایی از بنیان‌های هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خواهد بود که هدف مطالعه و بررسی است.

## طرح مسئله

رنه دکارت به‌عنوان مؤسس و پایه گذار تفکر جامعه‌مدرن شناخته می‌شود. از نظر دکارت، انسان می‌تواند به مدد عقل دنیا را بشناسد، بسازد و تغییر دهد. درحالی‌که سنت یا نظام‌های دینی، همواره به دنبال مرکزیت زدایی از فرد و تمرکزگرایی بر باورها، تصمیمات یا اعمال فرافردی بودند. مرکز عالم، عقل «سوژه» و هر آنچه در بیرون است، «ابژه» ذهن است. دکارت، تمایل داشت که تمام عالم (به جز خدا و روح) را با قوانین مکانیکی، فیزیک و ریاضی تفسیر کند؛ یعنی همه جهان و تمام ابدان در حکم ماشینی هستند. ولی در خارج از جهان خدایی هست و در درون هر بدنی، روح مجردی وجود دارد. خردگرایی که دکارت خود مؤسس آن بود، ریشه در واقع‌گرایی داشت. به این ترتیب، آنها دنیای بیرونی و مستقل را پذیرفتند، اما شناخت آن دنیا را منوط به نقش ذهن و زبان انسان کردند؛ یعنی تفکر ساختار مشترک ذهن انسان‌ها، تنها راه رسیدن به معرفت به جهان واقعی است و واقعیت اجتماعی از باورها تشکیل می‌شود (بلیکی، ۱۳۹۲، ص ۳۲-۳۳). خردگرایان بر «عقل مفهومی» تکیه دارند. پس از ذهنیت‌گرایی دکارتی، نحله‌ها و مکاتب فلسفی و فکری متعددی ظهور کردند، اما شاید بتوان گفت اشتراک عمده میان آنها راه، راه خردگرایی (به معنای عام و نه به معنای دکارتی) است که بر اساس آن، عقل مکانیزمی مشترک در همه انسان‌هاست. انسان‌شناسی دنیای مدرن، انسان‌مدارانه و انسان‌گرایانه است؛ زیرا مرکز و ثقل دنیا از انسان سرچشمه گرفته، به انسان باز می‌گردد.

امروز بر خلاف گذشته، در دنیای مدرن، کلیسا، کشیشان و قدیسان تعیین‌کننده و مرجع تفسیر انسان، طبیعت، جهان و خدا نیستند، بلکه یک کشیش همان اندازه از توان سوژه بودن برخوردار است که عموم انسان‌ها از آن بهره‌مندند. حاصل نگرش ذهنیت‌گرایانه در دنیای مدرن این است که دین ساخته سوژه است. پس، به تدریج مذهبی شکل گرفت که موضوع آن، نه خدا و آخرت، بلکه خود انسان و زندگی او بود که «اومانسیم مذهبی» نامیده شد. انسان عاقل، تبدیل به موجودی مقدس، گران قدر و دارای شأیتی عالی گردید. از این رو، به موازات بسط جهان مدرن، نظام اداری و حقوقی‌ای پدید آمد تا از دست‌اندازی دیگری (اعم از فرد یا سنت، متافیزیک، دین و آداب و رسوم قومی)، بر حقوق فرد جلوگیری کند.

بنابراین، به لحاظ مفهومی ابتدا سوژه دکارتی شکل گرفت. ویژگی اصلی سوژه، مشترک بودن آن فارغ از هر گونه رنگ ملیتی یا قومیتی و به‌طور کلی، هویتی بود. سوژه، وجهی انتزاعی و نه انضمامی داشت. به تدریج، هر سوژه توانست برای خود، صاحب شخصیت شود و «فرد» شکل گرفت. در شکل‌گیری فرد، رخ داده‌های عظیم فرهنگی و معرفتی نظیر رنسانس، نهضت روشنگری و جریان اصلاح دینی نقش برجسته‌ای داشتند. رنسانس موجب شد که انسان، موجودی فره مند جلوه کند. در برخی موارد، توجهات از سمت قوه عقل به بدن و کالبد جسمانی نیز متوجه شد. از این رو، نوعی قداست جسمانی و مادی پدیدار گشت. پیوند مفهوم اراده آزاد و آزادی با مفهوم فرد نیز اتصال محکمی با آزادی اندیشگانی و جسمانی (شهوانی) دارد. با برآمدن دولت-ملت‌ها، در پایان سده هفدهم و در طول سده هجدهم، و هم‌زمان با بسط نهادهای اقتصادی، بانکی، اداری، دانشگاهی، نظامی و صنعتی و توسعه شهرهای مدرن، «شهروندی» بخش از هویت هر فرد گردید. در شکل‌گیری هویت شهروندی، «دیگران» به‌عنوان شریکان متفکر نقش مهمی ایفا کردند؛ زیرا «سوژه جمعی» (یعنی «ما») سامان یافت. به همین دلیل، حرکتی که از «انانیت» آغاز شده بود، به سمت «حنانیت» سوق یافت.

به عبارت دیگر، برآمدن شهروند مبتنی بر پایه گذاری نظام حقوقی برخاسته از عقل عرفی است. بنابراین، به لحاظ بنیان فلسفه اجتماعی، «رژیم‌های حقوق بشر» در ادامه تقدیس و تکریم سوژه تکامل یافته امروزی هستند. با این تفاوت که سوژه‌ها مطیع و وابسته به دُول و نظام‌های حقوقی نوین در عصر جهانی شدن گشته‌اند. گو اینکه به لحاظ محتوایی و هویتی، چرخشی دوباره به سمت همان سوژه انتزاعی و فاقد شخصیت و هویت اولیه شکل گرفت.

از این رو، این مقاله در صدد واکاوی عقبه جهان بینی و تبارشناسی گفتمان حقوق بشر است. سؤال اصلی مقاله عبارت است از: منشأ جهان بینی گفتمان غربی حقوق بشر در دنیای مدرن چیست؟ و چه ترمینولوژی یا حسن تعبیرهایی برای شکل دادن بدان شکل گرفته است؟

## ملاحظات نظری و تحلیلی - روشی

### الف. تبارشناسی

یک گفتمان متشکل از مجموعه ایده‌های فرهنگی و اجتماعی تولید شده است که شامل نشانه‌ها و رمزها بوده و مرتبط با مقوله قدرت است. گفتمان، ساختارها و موقعیت‌هایی را در روابط تاریخی، فرهنگی و اجتماعی وسیعی نشان می‌دهد (رک: سردار و ون لون، ۱۹۹۸، ص ۱۳). *تئون/ادریانوس ون داک* معتقد است: یکی از اهداف اصلی مطالعه گفتمان، فهم چگونگی کاربرد زبان و ارتباط آن با باورها و تعاملات افراد در جامعه است (ون داک، ۱۳۸۲، ص ۱۸). مطالعه گفتمان، به‌منابۀ کنش می‌تواند رویکرد وسیع‌تری در پیش گیرد تا کارکردهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی گفتمان را در چارچوب نهادها، گروه‌ها و به‌طور کلی جامعه و فرهنگ به نمایش بگذارد (همان، ص ۸۶). از دیدگاه *ارنستو لاکلاو و شنتال موفه*، گفتمان‌ها تصور ما از حقیقت و جهان را شکل می‌دهند و تغییر در گفتمان‌ها، تغییر در جهان اجتماعی را به همراه دارد. آنها معتقدند: هر گفتمان بخش‌هایی از حوزه اجتماع را در سیطره خود گرفته، با اختیار گرفتن ذهن سوژه‌ها، به گفتارها و رفتارهای فردی و اجتماعی آنها شکل می‌دهند (مک دانل، ۱۳۸۰، ص ۳۱-۳۳). همچنین، *میشل فوکو*، گفتمان‌ها را در ارتباط با کارکردشان سنجیده است. تبارشناسی فوکو، متوجه مرکزیت قدرت در شکل‌گیری گفتمان‌ها، هویت‌ها و نهادهاست. فوکو به دنبال فهم فرایندهای تولید نظام‌های دانش و بررسی تبارشناختی شکل‌گیری نظام‌های حقیقت در جوامع بود. در تبارشناسی، دانش، ابزاری در خدمت قدرت است و باید دید که چگونه گزاره‌هایی در قالب حقیقت، رد پای خود را بر روح، جسم و رفتار مردمان حک می‌کنند. قدرت، میل و اراده به آن، خصیصه هستی‌شناختی انسان هاست که منجر به بروز گفتمان‌ها می‌شود. پس، تبارشناسی واری اشیاء و پدیده‌ها در چارچوب وضعیتی زمانی است که متضمن ظهور گفتمان خاصی شده است (رک: گاتینگ، ۲۰۰۶).

فوکو، تبارشناسی را برای فهم ویژگی‌های جوامع اروپایی قرن بیستم به‌کار گرفت. او متأثر از فردریش نیچه بود. از نظر او، جست‌وجوی اصالت خاستگاه پدیده‌ها و روندها، مقدم بر تصادف و توالی در جهان بیرونی‌اند. خطوط نسب و تبار همچون خاستگاه‌ها واحد نبوده، بلکه ناهمگن هستند. فوکو تصریح می‌کند که برخلاف جهان مسیحی، جهان تاریخی واقعیت تنها یک قلمرو یعنی قلمروی بدون مشیت الهی یا علت غایی را می‌شناسد. فوکو «قدرت بشر» را نیروی محرک تاریخ به شمار می‌آورد. این مسئله، می‌تواند بر ساخت تاریخی زمان حال را نیز توضیح دهد. به زعم فوکو، این گونه نیست که آدمی درگیر

جنگ‌های مختلفی بوده تا اینکه به تدریج به مرحله ای رسیده باشد که در آن، حقوق متقابلی برای خود و دیگران قائل شود، بلکه آدمی تمامی خشونت هایش را در نظام‌های قانونی وارد کرده و به این ترتیب، از گونه ای استیلا به گونه ای دیگر رسیده است. قدرت عمدتاً از روابط بشری نشئت می‌گیرد تا اینکه از بیرون تحمیل شده باشد. قدرت و تاریخ، سایر پدیده‌ها و گفتمان‌ها را نیز به وجود می‌آورند (فوکو، ۱۹۷۷، ص ۱۳۹-۱۵۱؛ ۱۹۸۰، ص ۱۱۸-۱۱۹).

بنابراین، قدرت واجد نوعی منزلت هستی‌شناختی است که با مبانی انسان‌شناسی خاصی گره می‌خورد. از این‌رو، این مقاله نگاهی به جهان‌بینی دنیای مدرن دارد.

## ب. مبانی جهان‌بینی دنیای مدرن

تاریخ غرب هم در دوره تسلط کلیسا و اندیشه‌های مسیحی و هم در عصر جدید، در این عنصر مشترک هستند که قرین بودن دین و علم را نفی کرده‌اند. همچنین، جامعه جدید دارای ویژگی‌های مشترکی با جامعه پیش از ظهور مسیحیت است. رنسانس، که نهضتی فرهنگی-هنری بود، تلاش داشت تا ضمن بازگشت به برخی از خصوصیات معرفتی یونان باستان، سبک نوینی از خصایص فرهنگی و اجتماعی را توسعه بخشد. در یک نگاه منظومه جهان‌بینی جامعه مدرن، دو رکن اساسی دارد: اول، به لحاظ هستی‌شناسی متأثر از نگاهی سکولاریستی و در پاره‌ای موارد، ماتریالیستی است. دوم، به لحاظ انسان‌شناسی مرکزیت را به انسان مادی دارای بُعد جسمانی می‌دهد. این دو مؤلفه، در ادامه تشریح می‌شوند (عرفان منش و جمشیدیه، ۱۳۹۳؛ هالینگ دیل، ۱۳۸۵؛ مگی، ۱۳۹۲؛ دورانت، ۱۳۸۷؛ گاردنر، ۱۳۸۶؛ توکل، ۱۹۸۷؛ مارکس، ۱۳۸۱؛ ۱۳۸۹).

دوره متفکران پیش از سقراط را می‌توان با دو خصلت معرفی کرد: اول، تلاش برای بحث از ماهیت جهان بیرونی و یافتن عنصر اصلی در پیدایش جهان. دوم، شفاف ساختن تغییر یا ثبات در جهان خارج. در کنار این مناقشات، فیثاغورس، به ابتدائی نظام عالم بر پایه اعداد همت گماشت. وجه مشترک چنین رویکردهایی، تفسیری ماده‌گرایانه از عالم بود. این تفسیر، توسط اتمیست‌ها تکمیل شد. به‌عنوان نمونه، دموکریتوس جهان را تماماً متشکل از عناصر مادی می‌دانست. حتی روح از نظر او، ساخته شده از اتم لطیف بود. یکی از مواضع نظری در دوره یونان باستان، اتخاذ رویکرد لادری‌گری درباره وجود خدا و جهان دیگر بود. در این میان، هیپیس، دین را ابزاری انسان‌ساخته برای طبقه حاکم و لاکریتوس، مذهب را آگاهی کاذب ناشی از عدم اطلاع نسبت به قوانین طبیعی می‌دانست. پراتاگوراس معتقد بود: انسان معیار همه چیز است. با فاصله گرفتن ده‌ها قرن، طلیعه دنیای مدرن آشکار می‌شود که در آن، هیئت بطلمیوسی به چالش کشیده شد. دنیای مدرن مورد نظر نیکلاس کپرنیک، یوهانس کپلر و گالیلئو گالیله که توسط آیزاک نیوتن تکمیل و تنقیح شد، نظامی مکانیکی بود که در چارچوب نظم و قواعدی فیزیکی سامان یافته بود. حضور همه عناصر مادی از پیش معلوم بود؛ هیچ ماده جدیدی نمی‌توانست به آن اضافه و یا از آن کم شود؛ فقط «از حالتی به حالت دیگر یا از شکلی به شکل دیگر» تبدیل می‌شدند. پس، دعا یا عنایت خداوندی که نیازمند اضافه شدن عنصر جدید بود، معنا نداشت. از نظر آنها، خدا نمی‌توانست در پاسخ به اجابت بشر، ماده ای را به جهان اضافه کند. حذف روح از تعریف انسان و تبدیل شدن آدمی به مجموعه ای از سیستم‌های عصبی و محرک‌های زیستی، موجب شد که انسان دیگر برخوردار از جهان ویژه و جدای

از محیط طبیعی و سایر موجودات نباشد، بلکه قوانین طبیعی به همان اندازه بر حیوانات سیطره داشت که بر انسان‌ها غلبه دارد. سپس، تامس هابز و چارلز داروین به بسط آن همت گماشتند.

جریان ماتریالیسم، به ویژه در آرای لودویگ فئورباخ نیز شایسته تأمل است. ماتریالیست‌ها معتقدند: انسان‌ها محصول شرایط محیط و تربیت‌اند. از نظر فئورباخ، نه تنها تعین مذهب، بلکه تعین ایده خدا تحت تأثیر عوامل اجتماعی-زیستی و ساخته انسان است. کارل مارکس نیز معتقد بود: انسان مذهب را می‌سازد. همچنین، پندارهای متشکل در مغزهای انسان‌ها، برآیند پالایش یافته فرایند زیست‌مادی آنهاست که به‌طور تجربی، قابل رسیدگی است و به پیش-گزاره‌های مادی بستگی دارد. همچنین، جریان موسوم به اومانیزم مذهبی، هر گونه واقعیت ماورا طبیعی را نفی می‌کند. موضوع پرستش، خود انسان است. بنابراین، هیچ حق و باطالی وجود ندارد. هر فردی دنیای خود را می‌آفریند. از نظر نیچه، بهترین چیز در انسان، قدرت اراده و نیرومندی و استمرار امیال و شهوات است. روح حاصل و زایدۀ جسم است. با توجه به چنین باورهایی نسبت به جهان و انسان، هر اندازه که ایمان تحلیل رفته، خدای درونی طبیعت سلطه یافته است. امروزه نیز جنبش «زیست محیط‌گرایی»، بر مفهوم بشر واقع شده در طبیعت تأکید می‌ورزد. محور موضوعی دیگری را آلبرت اینشتین تکمیل کرد؛ نظریه نسبیت وی همه نسل‌ها را با اثبات این موضوع که همه جنبش‌ها در کیهان نسبی است، آشفته کرد. ورنر هایزنبرگ یعنی همکار اینشتین نیز با اثبات اینکه در سطح فیزیک کوانتم، آزمایشگر همواره بر حاصل آزمایش تأثیر می‌گذارد، وضع را پیچیده تر کرد که به نظریه «چند-جهانی» انجامید. این امر به نسبی‌گرایی، قراردادگرایی و اخلاق وضعیتی منتج شد.

این مقاله، بر اساس تحلیل تبارشناسی که حاوی ملاحظات درهم تنیده نظری و روشی است، تلاش می‌کند تمهیدات مندرج در جهان‌بینی دنیای مدرن، در سامان دادن به اصول حقوق بشر را واکاوی و تحلیل نماید.

## ساختار بحث

برای بیان اتصال نظری و مفهومی گفتمان حقوق بشر با مبادی جهان‌بینی مدرنیته، مهم‌ترین مؤلفه‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، در قالب‌هایی مفهومی قرار داده شده‌اند. همچنین، با توجه به خصلت تحلیلی و روشی تبارشناسی، مباحث مقاله در سیر تاریخی-اجتماعی دنبال می‌شود.

جدول ۱. ابعاد اساسی در تبارشناسی گفتمان حقوق بشر

مفاهیم	قلمرو	مضامین
انسان روان‌شناختی، اراده آزاد، قدرت	فرد و فردگرایی	مبادی انسان‌شناسی «بشر» در حقوق بشر
جهان‌بینی علمی، دنیاسازی، سکولاریزاسیون	خردگرایی و علم‌گرایی	جایگاه «عقل و علم بشر» نزد واضعان حقوق بشر
لیبرالیسم، جامعه جهانی، پارادوکس دموکراسی	حاکمیت قانون و شهروندی	«نهاد اجتماعی حقوق» در حقوق بشر

## ۱. مبادی انسان‌شناسی «بشر» در حقوق بشر: فرد و فردگرایی

«فردیت»، که لازمه فردگرایی است؛ یعنی هویت مستقل برای فرد قائل شدن که غیر از ویژگی‌های متمایز شخصی است. وجود «فرد» به‌عنوان ویژگی متمایز عصر تجدد در کانون توجه قرار دارد. از نظر آنتونی گیلنر، فرد در دوره مدرن



متولد شد و پیش از آن تبلور نداشت. آنچه فرد را می‌سازد، وابسته به اعمال و رفتارهای سازنده‌ای است که فرد در پیش می‌گیرد (ر.ک: گیدنز، ۱۳۹۲، ص ۱۱۱-۱۱۲). ماکس وبر، از مهم‌ترین متفکران اجتماعی است که رابطه میان نهضت اصلاح دینی را با تولد فرد مدرن در کتاب *اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری* بیان کرده است. از نظر او، نهضت پیوریتن در سرعت دادن به فرهنگ عصر رنسانس کاملاً مؤثر بود. کالونیسیم، به‌عنوان یکی از شاخه‌های پروتستان‌تیسیم ریاضت‌گرا، بر این آموزه استوار شد که سرنوشت فردی ما در رازی نامعلوم پوشیده شده است. پیامد این آموزه، احساس بی‌سابقه تنهایی فردی است. انسان ناگزیر شد راه خود را برای رسیدن به سرنوشت مقدر به تنهایی دنبال کند؛ یعنی حصول رستگاری از طریق کلیسا، کشیش و شاعر دینی، کاملاً حذف شدند. آنچه جایگزین می‌شود، فعالیت دنیوی شدید است. کالونیسیم به کمک عنصر عقلانی توانست چنین تأثیری را اعمال کند (ر.ک: وبر، ۱۳۹۰، ص ۹۴-۱۱۹).

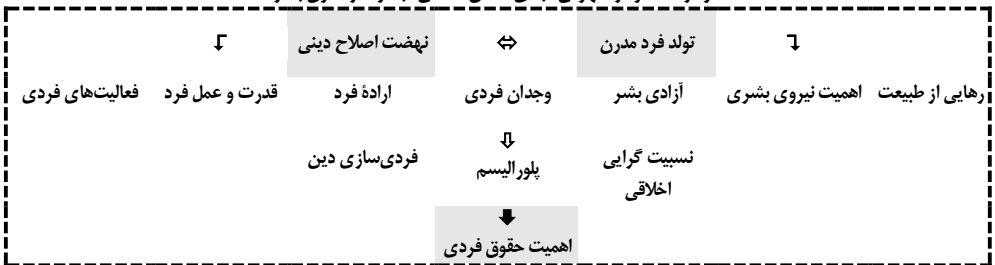
همچنین، علی‌رغم تصور کلیشه‌ای از *امیل دورکیم*، به‌عنوان طرفدار اصالت جمع، وی یکی از طراحان نظریه تولد فرد در دنیای صنعتی مدرن است. او در کتاب *تقسیم کار*، مسئله اصلی خود را چنین معرفی می‌کند که چگونه در دنیای جدید، افراد و حرف، در عین همبستگی بیشتر، شخصی‌تر نیز شده‌اند؟ دورکیم معتقد بود: جوامع هر قدر بدوی‌تر باشند، همانندی بین افراد بیشتر است. در این صورت، همه چیز از اخلاق گرفته تا حقوق، اصول سازمان سیاسی و حتی علم، به صورت آشفته و آمیخته با اعتقادات، اساساً مذهبی در قالب مذهب قرار دارد. اما اکنون هر کسی شیوه‌های اندیشیدن و عمل کردنی دارد که بیش از گذشته مختص خود اوست. امروزه، وجدان فردی از یوغ قیومیت وجدان اجتماعی رها شده است. خدا، که به اصطلاح، نخست در تمامی مناسبات بشری حضور داشت، به تدریج خود را کنار می‌کشد و جای بیشتری، برای به کار گرفته شدن و عملکرد آزادانه نیروهای بشری باز می‌شود. سپهر فعالیت اجتماعی، به نفع سپهر فعالیت فردی، بیش از پیش کاهش می‌یابد. هر کسی ناگزیر است با دنیایی از اندیشه‌ها، حرکات و عادات تازه خو بگیرد. پس، آزادی عبارت از: تبعیت نیروهای خارجی از نیروهای اجتماعی است؛ زیرا بشر تنها با آفرینش جهانی که خود بر آن حاکم است، می‌تواند از قید طبیعت رها شود و این جهان چیزی جز جامعه نیست. بنابراین، جامعه شرط ضروری اخلاق است. شخصیت فردی، نه تنها بر اثر پیشرفت تخصص، خرد و شکسته نمی‌شود، بلکه گسترده‌تر می‌شود؛ زیرا هر شخص در حکم سرچشمه مستقل عمل است. دورکیم معتقد بود: تقدس بخشیدن به شخص انسان، تنها اعتقاد اخلاقی محکمی است که می‌تواند در بین افراد یک جامعه مدرن اتحاد ایجاد کند (ر.ک: دورکیم، ۱۳۹۲). گیدنز معتقد است: بر خلاف نظریه پردازان «جامعه ذره‌ای (توده‌وار)»، که ذره‌ای شدن انسان را به جامعه مصرفی کنونی نسبت داده‌اند، در بسیاری از اجتماعات پیش از مدرن، انسان‌ها بیشتر بی‌اختیار بودند؛ زیرا چیرگی آداب و شیوه‌های سنتی زندگی اغلب هرگونه تعبیر وضع را ناممکن و انعطاف‌ناپذیر می‌ساخت (گیدنز، ۱۳۹۲، ص ۲۶۹).

*فیلیپ ریف* معتقد است: تمدن غرب پیش از دوران مدرن تحت تأثیر سه آرمان شخصیتی قرار داشته است؛ نخستین مورد آرمان «انسان سیاسی» بود. سپس «انسان مذهبی» سربرآورد و پس از آن، «انسان اقتصادی» پا به عرصه گذاشت. در هر سه مقطع، هم جامعه و هم افراد، به سطوح بالا و پایین دسته‌بندی می‌شدند. در مقابل، وبر ظهور «انسان روان‌شناختی» را اعلام کرد که تغییر اساسی از نظام سلسله‌مراتبی به نظام برابری و نسبی‌گرایی اخلاقی را

پدید آورد. کنار گذاشتن اصول اخلاقی در ازای روان شناسی، مدعیان امروزی؛ یعنی روان درمانگری را پدید آورد. انسان مذهبی زاده می شد تا به رستگاری برسد. اما انسان روان شناختی به دنیا می آید تا لذت ببرد. پس، اعتقادات جای خود را به احساسات می دهد (ریف، ۱۹۹۰، ص ۳). در نتیجه، پلورالیسم و حق انتخاب‌های بین امور مختلف، نسبی بودن را روا داشته و جریان فردی‌سازی دین را نیز تشدید می کند (ویلیم، ۱۳۸۶، ص ۱۴۹-۱۵۰). ریشه‌های انسان روان شناختی در دنیای مدرن را می توان در آرای برخی متفکران جست‌وجو کرد:

*ژان ژاک روسو* معتقد بود: از آنجا که همه انسان‌ها ذاتاً خوب هستند، فقط با باز گذاشتن راه برای طبیعت و احساسات و با رها نمودن خود، خوبی و خیر بروز می کند. به عبارت دیگر، اطاعت از طبیعت درونی، معیار جدید حقیقت و فردگرایی است. روسو اراده فرد را جایگزین اصول اخلاقی و حتی قوانین مدنی کرد (گاردرنر، ۱۳۸۶، ص ۲۶۵). از نظر *باروخ اسپینوزا*، میل و خواهش ماهیت حقیقی انسان است. میل و خواهش عبارت از: شهوت یا غریزه است. غریزه، میل را تولید می کند و میل اندیشه و عمل را می سازد. این‌جا معلوم می‌شود که اعمال بشری، تابع قوانین و احکامی است که در ثبات و ضرورت مثل احکام هندسی است. از نظر او، سعادت، حضور لذت و فقدان درد است. فضیلت عبارت از قدرت و عمل است (دورانت، ۱۳۸۷، ص ۱۶۱-۱۶۴). *یوهان فیخته*، *فردریش شلینگ* و *گئورگ هگل*، با درآمیختن فلسفه *اسپینوزا* با بحث معرفت‌دکارت، طرق مختلف دیگری را به وجود آوردند. آنجا که فیخته از «من»، *آرتور شوپنهاور* از «اراده زندگی»، *نیچه* از «اراده قدرت» یا حتی *هانری برگسون* از «نشاط و نیروی حیات» می‌گویند، همه از کوشش برای «حفظ نفس»/ *اسپینوزا* الهام گرفته اند (همان، ص ۱۷۹). *نیچه* معتقد بود: همه نظام‌های اخلاقی چیزی جز توجیه عقلانی اراده قدرت برخی گروه‌های خاص نیستند. او بر آن بود که اخلاق مافوق، از اصول و قوانین زیست‌شناسی برخاسته است و باید دوباره ارزش‌ها را از روی فیزیولوژی بسنجیم. اساساً هیچ خوب و بد مطلق وجود ندارد؛ ما بدون آنکه تمایل خود به استیلاي اراده شخصی را با صراحت بیان کنیم، به آن، عنوان زیبای «حقوق فردی» می‌دهیم (گاردرنر، ۱۳۸۶، ص ۲۶۶؛ دورانت، ۱۳۸۷، ص ۳۷۳).

نمودار ۱- نمودار مفهومی مبادی انسان‌شناسی «بشر» در حقوق بشر



## ۲. جایگاه «عقل و علم بشر» نزد واضعان حقوق بشر: خردگرایی و علم‌گرایی

*فلاطون*، فلسفه اصالت عقل را به زندگی غرب ارائه کرد. فکر یهودی - مسیحی روح را به جای عقل، محور انسان می‌داند. سنت یونانی دنیای نظری و سنت یهودی - مسیحی دنیای واقعی را ترجیح می‌دهد. در واقع، به محض سقوط کلیسا، انسان صعود کرد (ر.ک: گاردنر، ۱۳۸۶، ص ۹۶). در قرون شانزدهم و هفدهم، دو جایگزین یعنی خرد و تجربه

برای وحی و اعتقاد دینی، به‌عنوان پایه‌های دانش پیشنهاد شدند (بنتون، ۱۹۷۷، ص ۲۰). این دگردیسی، در وهله اول از طریق رواج خردگرایی حاصل شد. مکتب خردگرایی معتقد است: فقط خرد و ادله‌ای که خرد به آنها نیاز دارد، می‌تواند ما را به حقیقت جهان رهنمون کند. حکمت، فطرت، احساس، شهود، سنت، رسوم و ارزش‌ها کنار گذاشته می‌شوند. عقل وسیله ای است که از آن برای سنجش خوبی و بدی، مطابق با خواست خود استفاده می‌شود. به زعم یورگن هابرماس، مدرنیسم سر باز زدن از قبول اقتدار یا مرجعیت سنت و تأکید آن بر استدلال عقلانی، به‌عنوان یگانه راه دفاع از اعتقادات است. پس، نوعی نظام معرفتی اقتدارگرا با مرجعیت درونی سر بر می‌آورد که در آن، «جهان‌بینی کلیسایی (قرون وسطایی)» به «جهان‌بینی علمی» تبدیل شد. در اولی، مرجعیتی بیرونی تعیین‌کننده احساسات، ارزش‌ها، هنجارها و رفتارهای انسان و در دومی، علم عقل‌بنیاد بشر مدرن، تعیین‌کننده است. از نظر پی‌یر بوردیو، نهاد علمی و آموزشی معمولاً گرایش به فردگرایی یا خودپرستی را تقویت می‌کند (ژیژک، ۱۳۹۲ (الف)، ص ۲۷۱). راسل معتقد بود: علم و روش‌های علمی در تربیت، انسان را تا اندازه‌ای به وجدان عقلانی رهنمون کند (دورانت، ۱۳۸۷، ص ۴۲۲). در این راستا، علمی کردن دانش یکی از گام‌های معرفتی مهم بود.

*اسپینوزا* معتقد بود: هر چه علم روح بیشتر شود، انسان از قدرت خود بهتر آگاه می‌شود. فقط دانش است که توانایی و آزادی می‌بخشد و سعادت جاودانی، به معنای دنبال دانش بودن و طالب لذات عقلی بودن است. وی درحالی‌که تحت تأثیر اکتشافات کپرنیک، کپلر و گالیله قرار گرفته بود، با یک ذهن ریاضی، فکر دکارت را تعقیب کرد. او می‌خواست هرج و مرج غیرقابل اغماض جهان را به وحدت و نظم مبدل کند (همان، ص ۱۴۰-۱۵۴). «پدیدارشناسی روح»، هگل دربارهٔ مراحل سیر تکامل ذهن انسان از یقین حسی، ادراک، فهم و عقل سخن می‌گوید. دین مربوط به مرحلهٔ اندوه‌باری بشر است. سرانجام، انسان به عقل دست می‌یابد که این مرحله، همزمان با آغاز دورهٔ اصلاح دینی و رستاخیز فکری رنسانس است. در این مرحله، عقل جنبهٔ انتزاعی دارد. تنها در زمان انقلاب کبیر فرانسه به حالت انضمامی در می‌آید. از این‌رو، پدیدارشناسی روح هگل، نوعی انسان‌شناسی است که بر چگونگی رسیدن انسان به کمال عقل یا عقل مطلق تأکید دارد. در تفسیر *الکساندر کوژو* از هگل، انقلاب فرانسه سرآغاز پایان تاریخ است. انسانیت به سوی روزگار حکومت جهانی پیش می‌رود و آزادی حقیقی محقق می‌شود (هگل، ۱۳۸۷، ص ۱۰-۲۰).

روشنگری کلاسیک بر این پیش فرض استوار است. در نهایت، پرسش‌های بنیادین می‌توانند از طریق ارجاع به دانش بی طرف یا عینی متخصصان حل شوند (ژیژک، ۱۳۹۰، ص ۳۵۳). به‌عنوان نمونه، می‌توان به «اصحاب دایره‌المعارف» اشاره کرد. دایره‌المعارف، نمادی از عقل جامع و کامل بشری می‌نمود که قادر بود شناخت زوایای آشکار و پنهان جهان را در خود جای دهد (مگی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۴-۱۲۵). از نظر *زیگمونت باومن*، مدرنیته عصری آگاه از تاریخیت خویش است که نهادهای انسانی را ساختهٔ خود افراد و اصلاح‌شدنی می‌داند. این نهادها را تا زمانی می‌توان نگه داشت که در برابر خواست‌های عاجل و دقیق «عقل»، توجیه پذیر باشند. پس، دنیا برای اینکه منزلگاه فرد باشد، باید به یاری فناوری علمی، شایستهٔ برآوردن نیازهای بشری شود (باومن، ۱۳۸۷، ص ۴۱۵). از نظر *بلز پاسکال*، همین که خردگرایی با فناوری و علم هم‌پیمان شد، علم‌گرایی پدید آمد. اساساً خردگرایان و تجربه‌گرایان، در اهمیت عنصر

«علم» به اشتراک می‌رسند (متیوز، ۱۳۹۱، ص ۱۴). *گرارد دگره* در کتاب *علم به‌مثابه یک نهاد اجتماعی*، از منظومه اجتماعی و تاریخی علوم مدرن سخن گفته است. از نظر *دگره*، ارزش‌های فرهنگی علوم مدرن شامل خردگرایی، تجربه‌گرایی، روش منطقی آزمون، حکومت قانون، پراگماتیسم، ریاضت این جهانی، شک‌گرایی و فردگرایی است (ر.ک: *دگره*، ۱۹۶۸، ص ۱۹).

اگر چه روشنگران مبدعان انقلاب علمی نبودند، اما مهم‌ترین مبلغان و مروجان آن بودند. آنان در مطالعه رفتار انسان نوآوری‌هایی داشتند. جهان‌بینی اجتماعی‌ای را خلق کردند که در غرب مدرن حاکم شد. در مرکز آن جهان‌بینی، این تصور وجود داشت که انسان‌ها جامعه را می‌سازند. *منتسکیو*، *آدام اسمیت* و *مارکی دو کندرسه* توانستند علم را با جهانی‌بینی انسان‌گرای لیبرال پیوند دهند. اندیشمندان روشنگری، تنها به دنبال فهم رفتار انسان نبودند، بلکه سعی داشتند علم را برای ارتقای آزادی و پیشرفت به کار گیرند. در نظر *کندرسه*، ماهیت علم به‌نحو اجتناب‌ناپذیری موجب ارتقای فردگرایی، مدارا، برابری و دموکراسی می‌شود. پیشرفت علم، خود به خود، به پیشرفت اجتماعی تبدیل می‌شود. علم، جهانی را به تصویر می‌کشید که در آن، تمامی موجودات قابل تقلیل به ماده متحرک بودند. تنها تفاوت‌ها مربوط به شکل، نیرو، جرم و شتاب به حساب می‌آمدند. این روشنگران بودند که «کیهان‌شناسی علمی» را به «جهانی‌بینی اجتماعی» تبدیل کردند. اگرچه در مرحله اول انقلاب علمی (از قرن پانزدهم تا هفدهم)، خداوند و کلیسا همچنان بر تخت بودند، اما در مرحله دوم، که توسط روشنگران آغاز شد، اعتقاد به خداوند مسئله‌ای شخصی و کلیسا نهادی انسانی شد که شایستگی هیچ اقتدار عمومی خاصی را نداشت. پس، علم بخش مرکزی جهان‌بینی انسان‌گرایانه سکولار را تشکیل می‌دهد (سیدمن، ۱۳۹۰، ص ۲۳-۲۸).

به این ترتیب، انگاره پیشرفت اجتماعی، یعنی والاترین رؤیای اومانیزست‌های سکولار شکل گرفت. *هانری سن‌سیمون* معتقد بود: می‌توان از طریق به‌کارگیری برنامه‌ریزی عقلانی جوامع بشری، نظم انسانی قابل‌کنترلی را به صورت کامل فراهم کرد. او یکی از پیشگامان تأثیرگذار نئوسوسیالیسم بود (ر.ک: *هایک*، ۱۹۵۲، ص ۱۲۵-۱۲۶). *دیوید هیوم*، *اسمیت* و *آدام فرگوسن*، همگی بر این نظریه تکیه می‌کنند که چینه‌های اجتماعی، که انسان‌ها در سایه آنها زندگی می‌کنند، چنان پیچیدگی منظمی دارند که همواره شکل خود را نه از راه محاسبه‌های تعمدی، بلکه همچون پیامدهای ناخواسته اعمال بی‌شمار افرادی که بسیاری از آنها حاصل‌غریزه یا عادت بوده‌اند، به‌دست آورده‌اند (همووی، ۱۹۷۸، ص ۳). روسو و انقلاب فرانسه، پیش‌قراوانی برای گسستن همه کنترل‌های دینی، سیاسی و اجتماعی دیرین بر افراد بودند (ر.ک: *گاردنر*، ۱۳۸۶). از نظر *باومن*، راز تحرک و پویایی در جهان مدرن، آزاد شدن فعالیت فرد از زنجیر رسم و سنت است (باومن، ۱۳۸۷، ص ۴۱۸).

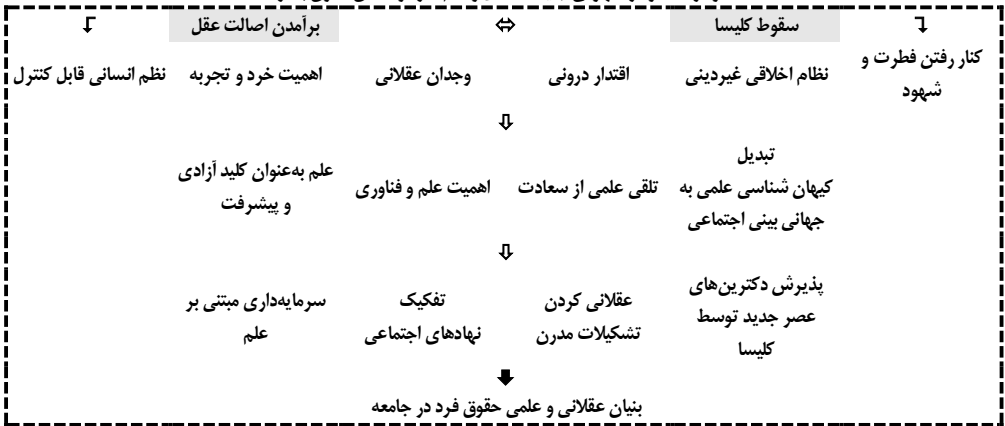
از نظر *گینتز*، همه پایه‌گذاران اصلی نظریه اجتماعی جدید یعنی *مارکس*، *نورکیم* و *وبر* معتقد بودند: با توسعه نهادهای جدید، اعتقادات دینی به تدریج از بین خواهند رفت (گینتز، ۱۳۹۲، ص ۲۸۹). *مارکس* عقیده داشت چیزهایی که در واقعیت مادی ریشه دارند، دارای اصالت هستند. *الاهیات*، *دین*، *متافیزیک* یا *ایدئولوژی*، شبیه بخارهایی هستند که مبنای مادی ندارند (کافمن، ۱۳۸۰، ص ۱۳-۱۷). از نظر وی، مذهب آگاهی وارونه از جهان است. نقد مذهب، پیش

فرض همهٔ تفکرهاست و توهم را از انسان می‌زداید (مارکس، ۱۳۸۱، ص ۵۳). از نظر او، از بین بردن خوشحالی تخیلی ناشی از مذهب، بهایی است که باید برای تحقق خوش بختی واقعی پرداخت (توکل، ۱۹۸۷، ص ۱۲۱). بر اساس قانون موسوم به مراحل سه گانهٔ آگوست کنت، ذهن بشر از سه مرحلهٔ الاهیاتی، متافیزیکی و اثباتی می‌گذرد. آرزوی کنت این بود که علم (جامعه‌شناسی) را به دین بدل کند. جامعه‌شناسی با این ادعا پایه‌گذاری شد که می‌تواند بنیان‌های علمی یک نظام اخلاقی غیردینی را پی‌ریزی نماید و خود را به‌عنوان جایگزینی نوین برای دین، فلسفه و ماورالطبیعه به حساب آورد. سن سیمون، کنت و دورکیم، هر یک به سهم خود و به درجات گوناگون موافقت داشتند که در آینده یک دین لایبک انسان‌مدارانه، جانشین ادیان سنتی جوامع می‌شود (ر.ک: ویلم، ۱۳۸۶). دورکیم اعلام کرد هدف اصلی وی این است که با نشان دادن اینکه می‌توان رفتار انسانی را به رابطهٔ علت و معلول احاله کرد، دامنهٔ «خردگرایی علمی» را گسترش دهد تا رفتار انسانی را نیز در بر گیرد (دورکیم، ۱۳۸۵، ص ۹). از نظر دورکیم، تمدن به عقلانی‌تر و منطقی‌تر شدن گرایش دارد؛ زیرا از بین همهٔ عناصر تمدن، علم تنها عنصری است که در برخی شرایط، دارای خصلتی اخلاقی به نظر می‌رسد (ر.ک: دورکیم، ۱۳۹۲). به باور او، هیچ انجیلی که نامیرا باشد، وجود ندارد و دلیلی ندارد که در آینده، بشر از آوردن انجیل جدیدی ناتوان باشد. واقعیت‌هایی (یعنی طبیعت، بشر و جامعه) که اندیشهٔ دینی در آن هنگام در موردشان به کار می‌رفته، همان‌هایی هستند که بعدها موضوع تفکر دانشمندان قرار می‌گیرد. اندیشهٔ علمی، چیزی جز شکل کامل‌تری از اندیشهٔ دینی نیست؛ هر چه علم توسعه یابد، اندیشهٔ دینی بیشتر کنار می‌رود (دورکیم، ۱۳۸۴، ص ۵۹۳-۵۹۵). از نظر وبر، سرمایه‌داری بر پیشرفت‌های علمی جدید، به ویژه پیشرفت‌های علوم طبیعی، که مبتنی بر ریاضیات و آزمایش‌های دقیق و عقلانی است، متکی شده است. از نظر او، وظیفهٔ نخست این است که خصلت ممتاز خردگرایی غربی و شکل معاصر آن باید تبیین شود. اساساً نظام سرمایه‌داری عبارت از جست‌وجوی منفعت از طریق سرمایه‌گذاری مستمر و با توسل به راه و روش عقلانی است. وبر بر این باور بود که شاید امروزه، روحیهٔ ریاضت‌گرای مذهبی «از قفس پریده باشد» و دیگر به حمایت روحیهٔ دینی نیازی نباشد. این مرحله از سرمایه‌داری، مرحلهٔ «متخصصان بی‌روح» و «لذت‌طلبان بدون قلب» است (ر.ک: وبر، ۱۳۹۰، ص ۲۹-۳۴ و ۳۵ و ۱۶۳).

از نظر *برایان ویلسون*، سکولاریزاسیون اساساً حاصل جریان عقلانی ساختن تشکیلات مدرن و نیز استقلال و خودرأیی فزایندهٔ نهادها، آداب و اعمال اجتماعی از امر دین است؛ استقلالی که به انسان اجازه می‌دهد تا فکر کند که می‌تواند از طریق اعمال و پروژه‌های خویش، شرایط زندگی خود و جامعه را تغییر دهد (ویلسون، ۱۹۷۶، ص ۲۵). چنین شیوهٔ نگرش و رهیافتی، در اصل به دو روند خاص مدرنیته باز می‌گردد: نخست، تفکیک و تمایز عملی و اجرایی نهادهای جامعه. دوم، انفرادی شدن فزایندهٔ بازیگران حاضر در صحنهٔ جامعه (ویلم، ۱۳۸۶، ص ۱۴۴). کلیسا بسیاری از دکتربین‌های عصر جدید، مانند داروینیسیم، فمینیسم و همجنس‌گرایی را پذیرفته و ترویج می‌کند (گاردنر، ۱۳۸۶، ص ۳۱۳). جریان «انجیل اجتماعی» نیز مرکز دین را در انسان قرار داد و خرد و علم، قابل اعتمادترین منابع دستیابی به حقیقت معرفی شدند (آنتونیدس، ۱۹۸۵: ۲۴-۳). از این‌رو، در جوامع غربی شاهد فردگرایانه شدن و ذهنی شدن احساسات

دینی هستیم. این امر، به توسعه نوعی دین مبتنی بر انتخاب کمک می‌کند (دورانت، ۱۳۸۷، ص ۳۷۷؛ گاردنر، ۱۳۸۶، ص ۳۲۴؛ ویلم، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳).

نمودار ۲. نمودار مفهومی جایگاه «عقل و علم» نزد واضعان حقوق بشر



### ۳. «نهاد اجتماعی حقوق» در حقوق بشر: حاکمیت قانون و شهروندی

از نظر دورکیم، یگانه شخصیت اخلاقی مافوق شخصیت‌های خاص، همانا شخصیتی است که از اجتماع بر می‌خیزد. تنها همین شخصیت است که پیوستگی و حتی تقدم لازم برای استوار داشتن قاعده‌های ماورای مناسبات را دارد. به زعم او، رسوم اجتماعی معمولاً پایه شکل‌گیری حقوق اند، یعنی حقوق برآمده از عقل عرفی است. از نظر او، در جامعه کنونی، حقوق «ترمیمی» در حقوق مدنی، تجاری، آیینی، اداری و اساسی تجلی یافته است. در مقابل، حقوق در جوامع سنتی و حقوق مذهبی، همواره «تنبیهی» هستند و تجلی آن در حقوق جزایی همچنان آشکار است. در جوامعی که حقوق تنبیهی حاکم است، فرد به خودش تعلق ندارد، بلکه به معنای کامل کلمه، در حکم شیء متعلق به جامعه است. اما اکنون، فردگرایی و اندیشه آزاد، همچنان در حال گسترش است تا جایی که خود فرد در آن به موضوع نوعی مذهب و اعتقاد مذهبی تبدیل می‌شود. از این‌رو، مفهوم دولت غیرمذهبی در حال ساخته شدن است. در جوامع سازمان یافته امروزی، که اخلاقی تر از جوامع سنتی اند، فرد هر چه را که نیاز دارد، از جامعه می‌گیرد. در مقابل، شخصیت فردی رشد و توسعه می‌یابد. امروز دیگر همگان بیش از پیش، به برابری هر چه بیشتر شهروندان با یکدیگر باور دارند. جمع سازمان یافته جدید می‌کوشد تا برابری‌های خارجی را در حد امکان، بزداورد (ر.ک: دورکیم، ۱۳۹۲). دورکیم شکل‌گیری نظام‌ها و رژیم‌های حقوقی در سطح بین‌المللی را نیز پیش‌بینی کرده بود. او اذعان داشت:

از هم‌اکنون شاهد آن هستیم که جامعه اروپایی واحدی بر فراز جوامع و اقوام اروپایی موجود در حال شکل گرفتن است که می‌کوشد تا سازمان مشترکی را پدید آورد. آرمان «برادری بشری» تنها به موازات پیشرفت تقسیم کار و متناسب با آن تحقق خواهد یافت (همان، ص ۳۵۸-۳۵۹).

از نظر وبر، باید پرسید چه شرایط و عواملی موجب شد پدیده‌های فرهنگی فقط در تمدن اروپایی ارزش و اعتبار جهانی پیدا کند؟ به عبارت دیگر، مقررات و قوانینی منظم و عقلانی، فقط در مغرب‌زمین تجلی و تکامل یافته است. احزاب

سیاسی، پارلمان، انتخابات دوره‌ای و نمایندگان منتخب مجلس، مخصوص جامعه‌های غربی است. مفهوم «شهروند» نیز فقط به جامعه‌های غربی محدود بوده است (وبر، ۱۳۹۰، ص ۲۶-۳۳).

میشل فوکو در کتاب *تولد زیست‌سیاست* گفته است: از اواسط قرن هجدهم نوعی خرد حکومتی مدرن بر پایه تنظیم درونی عقلانیت حکومتی شکل گرفت. در قرن هجدهم، لیبرالیسم به منزله اصل گذار و مشروعیت بخش دولت به کار گرفته شد. از نظر فوکو، آزادی چیزی جز رابطه ای عینی بین حاکمان و محکومان نیست. به عبارت دیگر، لیبرالیسم مصرف‌کننده آزادی است؛ زیرا تنها با وجود واقعی برخی آزادی‌ها می‌تواند عمل کند. این قاعده، فن جدید حکمرانی است. پس، لیبرالیسم پذیرش آزادی نیست، بلکه همواره از ساخت آزادی و برانگیختن و تولید آن را توصیه می‌کند. در نیمه دوم قرن نوزدهم، حاکمیت قانون به منزله دولتی نمودار می‌شود که در آن، هر شهروند در برابر مراجع عمومی از امکان عینی، نهادمند و مؤثری برای حمایت برخوردار است. حاکمیت قانون، صرفاً دولت نیست، بلکه حاکمیتی است که در آن نظامی از قوانین وجود دارد. لیبرالیسم را باید به منزله اصول و روش عقلانی شدن حکمرانی تحلیل کرد؛ عقلانی شدنی که از قاعده درونی اقتصاد پیشینه تبعیت می‌کند (رک: فوکو، ۱۳۹۰).

«فردگرایی» به همان چیزی می‌انجامد که *مایکل نوک* آن را «شخص‌بودگی» می‌نامد که در آن، فرد جایگاه اخلاقی می‌یابد (نوک، ۱۹۸۲، ص ۶۳-۶۵؛ ۱۹۸۹، ص ۳۱) و شهروند متولد می‌شود. دولت بالاترین شکل آزادی را برای یک شهروند فراهم می‌سازد. البته تا زمانی که مردم تحت کنترل باشند. دولت رفاه از دو فلسفه مرتبط با هم، یعنی اشتراکی‌گری و مساوات‌طلبی حاصل شده است. حقوق، مجموعه ای از حمایت‌های قانونی عمومی است که به طور برابر شامل حال هر شهروندی می‌شود. «حقوق سلبی» متضمن این حق است که کسی در امور فرد دخالت نکند، مگر اینکه قانونی را نقض کند. امروزه، واژه «حقوق» معنای متفاوتی یافته است. مثل حق درخواست مجموعه‌ای از کالاهای خاص، خدمات، پول یا امتیازات از دولت. چنین حقوقی، «حقوق ایجابی (مطالبات)» نامیده می‌شوند؛ زیرا فردی که آنها را می‌طلبد، از دولت می‌خواهد چیز خاصی را برای وی فراهم کند. اکنون به جای اینکه دولت آزادی را به وسیله قانون تأمین کند، می‌کوشد تا برابری را به زور قانون اعمال کند و آزادی، مغلوب برادری اجباری می‌شود. این حقوق ایجابی نو در واقع، مطالباتی از شهروندان دیگر در حال و آینده است. در این صورت، دولت به دلالت تبدیل می‌شود (رک: گاردنر، ۱۳۸۶).

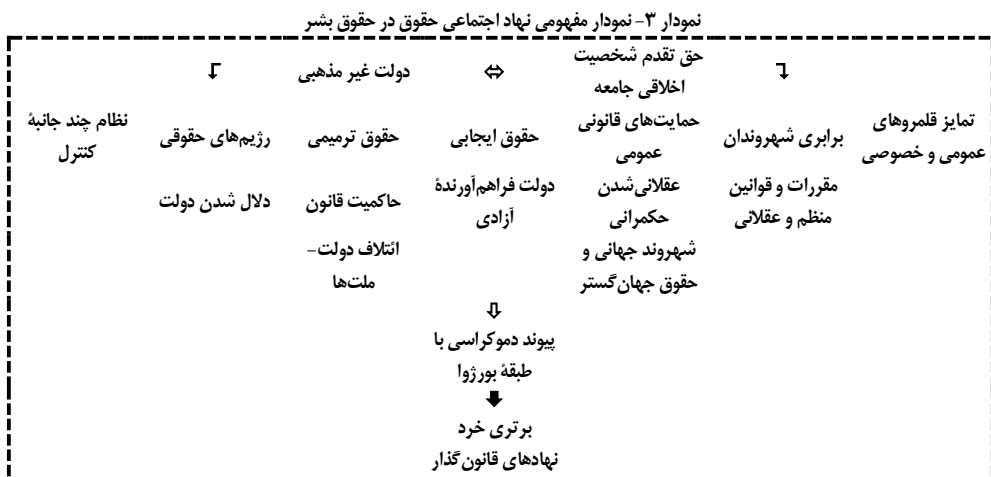
در جامعه سرمایه‌دار متأخر آنچه به طرز روزافزونی به مقوله اصلی در حقوق بشر تبدیل شده، حق مورد مزاحمت و آزار قرار نگرفتن است (ژیتک، ۱۳۹۲ (ب)، ص ۱۱۲). از نظر ریچارد رورتی، جامعه آرمانی در مدینه فاضله لیبرال، جامعه‌ای است که در آن، قلمروهای عمومی و خصوصی به دقت از یکدیگر متمایز شده‌اند. جامعه ای که کارکرد قوانین اجتماعی در آن، به مجموعه ای از قوانین بی‌طرف و خنثا تأویل می‌گردد که آزادی خود-آفرینی افراد را با پشتیبانی از یکایک آنها، در برابر دست‌درازی‌های خشونت‌آمیز به قلمرو خصوصی شان تضمین می‌کند (ژیتک، ۱۳۹۲ «الف»، ص ۳۰۵). از نظر گینتر، امروزه به دلیل رشد و گسترش فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی و فرایند جهانی شدن، شهروند جهانی شکل گرفته است. در این شرایط، حقوق جهان گستر اهمیت می‌یابد و رژیم‌های حقوق بشر شکل می‌گیرد (وبستر، ۱۳۹۰، ص ۴۰۷-۴۰۸). از نظر وی، دولت‌های بدون دشمن موضوع جدیدی است که بر طبق آن،

جنگاوری‌ها بیشتر معطوف به گونه‌هایی از بنیادگرایی است که در میان کشورها و بین آنها رخ می‌دهند. ادعاهای نژادی، مذهبی و قومی، می‌تواند «تقص سخت و شدید حقوق بشر» را برانگیزد و «جامعه جهانی» را به دخالت در امور دولت مستقل برانگیزد (ر.ک: گیدنز، ۱۹۹۴، ص ۴۸ و ۸۴-۸۵).

اما اکنون این سؤال پیش می‌آید: مگر نه اینکه اساس دموکراسی مبتنی بر عدم تمایزگذاری میان مردم است؟ پاسخ را می‌توان در آرای پیشگامانی همچون اسپینوزا و نیچه و از میان متأخرین در نظر بوردیو و باومن دنبال کرد. اسپینوزا معتقد بود: عیب دموکراسی در این است که اکثریت عامه با احساسات (و نه با عقل) رام می‌شوند. دموکراسی در معرض عوام فریبانی قرار می‌گیرد که تبدیل به حکومت‌های اشرافی شده و حتی در طول زمان، به حکومت مطلقه بدل می‌گردد (دورانت، ۱۳۸۷، ص ۱۷۷). همچنین، نیچه معتقد بود: برای اخلاق انسانی دو ارزش متضاد قابل تصور است: یکی، اخلاق اشراف یا مهتران. دیگری، اخلاق عوام الناس یا کهتران. اخلاق اشراف، فضیلت را در تسلط، دلیری و بی‌باکی می‌داند. اما اخلاق عوام الناس، به دنبال حقارت، تواضع و نوع‌دوستی است. از نظر نیچه، مسیحیت این نظر را به اوج رسانید که همه مردم دارای ارزش و حقوق یکسان هستند. در نتیجه، دموکراسی و سوسیالیسم از این عقیده تولید شده‌اند و تمام اخلاق در اروپا تا به حال، بر پایه نظریات کهتران و زبردستان بوده است. از نظر او، ادعای تساوی حقوق بر خلاف اخلاق است. در دموکراسی ظهور مردان بزرگ امکان‌پذیر نیست (همان، ۳۶۹-۳۷۱). دُول مدرن عملاً مشی اخلاق مهتری نیچه را تحقق بخشیده‌اند. دولت-ملت‌ها، با تشکیل دادن ائتلاف‌ها و اتحادیه‌ها در پس نظام‌های حقوقی خزیده‌اند. نیچه پیش بینی کرده بود که «ای کسانی که امروز تنها و جدا هستید، روزی جمع خواهید شد و ملتی تشکیل خواهید داد. از شما مردان برگزیده، ملتی برگزیده به وجود خواهد آمد و از آن ملت برگزیده، مرد برتر ظهور خواهد کرد» (همان، ص ۳۷۶).

بوردیو اذعان می‌دارد به باور خردگرایان، قوه قضاوت صائب به کمک نوعی احساس باطنی، خودجوش و بی‌واسطه استعدادی عام است. اما از نخستین روزهای پیدایش آن، بیانگر منافع روشنفکران بوده است. حق و شایستگی پرداختن به امور سیاسی و صلاحیت و توانایی فنی (فرهنگ سیاسی)، با توانش به معنای توانایی پذیرفته‌شده اجتماعی، که از منزلت اجتماعی ناشی می‌شود، همبستگی دارد (بوردیو، ۱۳۹۱، ص ۵۴۹-۵۵۰). به عبارت روشن‌تر، کسانی که به لحاظ سیاسی محروم‌ترین‌ها هستند، تا حد زیادی به لحاظ اقتصادی و فرهنگی نیز محروم‌ترین‌ها هستند. از این‌رو، بوردیو دموکراسی را نظام سیاسی متناسب با طبقه بورژوا می‌داند (همان، ۵۹۵-۵۹۶). همچنین از نظر باومن، مشخصه مدرنیته، نظام چند جانبه کنترل است که شامل حقوق، استراتژی‌های انضباطی و کنترل ایدئولوژیک می‌شود. دولت در مرکز مدرنیته جای دارد. این عمل، توأم با «جنگی فرهنگی» است. دولت تلاش کرده تا نوعی یک دستی هنجاری، ارزشی و باورهای اجتماعی را تحمیل کند. از نظر او، دولت مدرن به نام پیشرفت، سکولاریسم، علم، دموکراسی، آزادی، فردگرایی و سلامت عمومی، فرهنگ‌های محلی را ریشه کن کرد. دولت مدرن، دولتی «باغبانی» است. چنین دولتی، نیازمند روشنفکران است. به یک معنا، دولت مدرن و علم اجتماعی روشنگری همزمان با یکدیگر ظاهر شدند. تفوق روشنگری به معنای پیروزی «خرد قانون گذار» بود. پس، روشنگری بنا بر اصول، ستایشگر فردگرایی و تنوع است، اما در عمل سرکوبگر است (سیدمن، ۱۳۹۰، ص ۲۵۳-۲۵۴).





### ارزیابی مبادی جهان‌بینی و تبارشناختی گفتمان حقوق بشر

از نظر گاردنر، مفهوم فرد از باور دوگانه آزادی و مسئولیت سرچشمه می‌گیرد. فقط آن نوع آزادی که در انتخاب فردی منجر به مسئولیت شود، می‌تواند به ایجاد جامعه اخلاقی بینجامد؛ زیرا آزادی فردی حقیقی همواره دارای مهار عاملیت اخلاقی است. تاریخ تمدن مدرن، مرعوب این مفهوم انحرافی از حقوق است که بر آزادی منهای تکلیف و مسئولیت در برابر جامعه مبتنی شده است. آن حُسن و قبح نظری، که در حال حاضر هدایت تمام افعال اخلاقی را در جامعه لیبرال بر عهده دارد، آرمان حق و انتخاب منهای تکلیف و مسئولیت است. به باور وی، در جهان مدرن منشورهای بسیاری برای حقوق داریم، اما هیچ منشور رسمی جهت تکالیف و مسئولیت‌ها وجود ندارد (ر.ک: گاردنر، ۱۳۸۶، ص ۳۴۱).

جیمز برنهام، در کتاب *خودکشی غرب*، عقیده دارد فقط دو فرض کلیدی نئو لیبرالیسم را شکل می‌دهد (ر.ک: برنهام، ۱۹۸۵): نخست، همه مردم اساساً خوب هستند. دوم، اگر زندگی انسان مسئله‌ساز است، به این دلیل است که گروه‌های اجتماعی مقصرند. افراد زمانی از حقوق شهروندی برخوردارند که طرف مقابل و سمت توجه آنها به سوی دولت باشد. اما چنانچه دولت سقوط کند، سرگردان خواهند ماند. از این رو، وحدت یا تلفیق ادیان، یکی از وجوه دین معاصر است که دُول مدرن سکولار و تکثرگرا از آن حمایت می‌کنند. حکومت از ادیان و سنت‌های گوناگون جامعه انتظار دارد که هر یک طبق استعداد خود، اصول بنیادین دموکراسی پلورالیستی را مشروعیت بخشند (ویلیم، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸ و ۱۱۹). این موضع یادآور سخن هابز است که مطلق بودن حاکمیت مستلزم تبعیت کلیسا از دولت است و حاکمیت، هر آن چیزی است، از جمله آیین‌ها و عقاید را که برای تأمین صلح و آرامش جامعه لازم است، زیر نظر خواهد داشت (پولادی، ۱۳۹۳، ص ۴۳).

رورتنی معتقد است: امروزه شاهد شکست نهایی تلاش‌های تفکر روشنگری در راه ابتدای آزادی‌ها و حقوق بشر بر مبنای یک آرمان هستیم (ژیک، ۱۳۹۲ (الف)، ص ۳۰۱). همچنین از نظر گیبنر، بازتابندگی دنیای مدرن انتظارات عصر روشنگری را تا حدودی ابهام‌آلود کرده است. روشنگران اعتقاد داشتند عقل و خردورزی بر جزمیات کهن فائق خواهد آمد.

اما بازتابندگی جامعه مدرن پایه‌های یقین علمی را حتی در هسته‌ای‌ترین زمینه‌های علوم طبیعی سست کرده است (گیدنز، ۱۳۹۲، ص ۴۰-۴۱).

حقوق بشر، ریشه در شناخت و دانش انسان مدرنی دارد که از فطرت بشری اطلاع ندارد. آنها صرفاً اصولی هستند که دل‌خواهانه جازم شده‌اند (ژریک، ۱۳۹۲(ب)، ص ۱۳۹). این امری صرفاً تصادفی نیست که به موازات رنگ باختن ایمان مذهبی در دنیای مدرن، دولت رشد می‌یابد. بیشتر جوامع مدرن کوشیده‌اند تا خلأ معنوی را با حقوق مصوب خودشان و پرستش قوه عقل پر کنند (گاردنر، ۱۳۸۶، ص ۳۳۷). ترکیب مجدد اخلاقی دین، به‌ویژه پیرامون مسائل حقوق بشری مشهود است که در حاشیه عقلانیت و خردگرایی مسلط بر افراد قرار گرفته است (ویلیم، ۱۳۸۶، ص ۱۵۹). عقل عرفی، که پایین‌ترین و نازل‌ترین لایه آگاهی بشری است (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۶۴-۶۵)، در تنظیم قوانین حقوقی مبنا قرار می‌گیرد. عقل عرفی، در چارچوب معادلات اقتدار اجتماعی توسط کسانی رقم می‌خورد که وسایل جمعی و ابزارهای تبلیغاتی را در دست دارند. حق و باطل، نه موضوعاتی اخلاقی، بلکه به‌طور فزاینده‌ای به مسائل قانونی صرف، که دیوان سالاری قضایی باید در مورد آنها تصمیم بگیرند، تبدیل می‌شوند. واضعان حقوق بشر، به مثابه شاه فیلسوفان می‌مانند. آزادی نیز به معنای زندگی طبق رفتاری است که قانون آن را دیکته می‌کند (ر.ک: گاردنر، ۱۳۸۶، ص ۳۴۴).

از نظر نیچه، «بشریت» مفهومی انتزاعی و مجرد بیش نیست. آنچه هست، عده بی شماری از افراد است (دوران، ۱۳۸۷، ص ۳۷۳). *اسلاوی ژریک* نیز با استعانت از آرای *ژاک لاکان* معتقد است: سوژه دموکراسی، نه افراد بشر با نیازها و دل‌بستگی‌ها و باورهای گوناگون شان، بلکه سوژه ای سراپا انتزاعی است؛ زیرا بیانیه دموکراسی از همه آدمیان قطع نظر از نژاد، جنس، مذهب، ثروت و منزلت اجتماعی سخن می‌گوید. از نظر ژریک، اگر بپذیریم گزلفافت، انبوهی از افرادی مجزاست که طی فرایندی ماشینی وار و برای رسیدن به هدف‌هایی انتزاعی گرد هم آمده‌اند، دموکراسی به طور قطع با گزلفافت گره خورده است. به همین دلیل، امروزه غرب شاهد جنبش‌های اجتماعی رنگارنگی است که بیانگر تعارض میان دموکراسی‌های صوری و جنبش‌های اجتماعی واقعی است. او می‌افزاید: هر کوششی برای آغاز یک «دموکراسی جهان‌گیر» بر مبنای با هم بودن آدمیان در مقام «شهروند جهان» ناتوان خواهد بود (ژریک، ۱۳۹۲(الف)، ص ۳۱۳-۳۱۷).

### نتیجه‌گیری

حقوق بشر، پیوستگی عمیقی با مبانی اومانستی و لیبرالیستی دنیای مدرن غرب دارد. اگر آغاز دنیای مدرن، همراه با مرکزیت دادن به سوژه بود، امروزه همان سوژه توسط نظام‌ها و رژیم‌های حقوقی تعریف و تحدید می‌شود. مهم‌ترین ارکان در ترمینولوژی حقوق بشر، دو واژه «حقوق» و «بشر» هستند. حقوق و بشری که در گفتمان جهان‌بینی دنیای مدرن مفصل بندی شده‌اند. در این چارچوب، حقوق بشر، به مثابه متن کتاب مقدسی می‌ماند که نه از آسمان و از طریق وحی، بلکه توسط بشر زمینی تفسیح و تقنین شده است. در این صورت، حقوق بشر به جای برقراری «عدالت» میان انسان‌هایی با باورها و رسوم گوناگون، اقدام به «تحمیل» عقیده جماعتی خاص بر همگان کرده است.

## منابع

- باومن، زیگمونت، ۱۳۸۷، «مدرنیته»، در: *فلسفه و جامعه و سیاست*، عزت‌اله فولادوند، تهران، ماهی.
- بلیکی، نورمن، ۱۳۹۲، *استراتژی‌های پژوهش اجتماعی*، ترجمه هاشم آقاییگ پوری، تهران، جامعه شناسان.
- بوردیو، پی، ۱۳۹۱، *تمايز: نقد اجتماعی قضاوت‌های ذوقی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، ثالث.
- پارسایان، حمید، ۱۳۸۳، *هستی و هبوط: انسان در اسلام*، تهران و قم، معارف.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- پولادی، کمال، ۱۳۹۳، *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب: از ماکیاولی تا مارکس*، تهران، مرکز.
- دورات، ویلیام جیمز، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، تهران، علمی و فرهنگی.
- دورکیم، امیل، ۱۳۸۴، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، مرکز.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *درباره تقسیم کار*، ترجمه باقر پرهام، تهران، مرکز.
- ژیزک، اسلاوی، ۱۳۹۰، *از نشانگان خود لذت ببرید: ژاک لاکان در هالیوود و بیرون از هالیوود*، ترجمه فتاح محمدی، زنجان، هزاره سوم.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲ (الف)، *کنز نگریستن*، ترجمه مازیار اسلامی و صالح نجفی، تهران، رخ داد نو.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲ (ب)، *چگونه لاکان بخوانیم*، ترجمه علی بهروزی، تهران، رخ داد نو.
- سیدمن، استیون، ۱۳۹۰، *کشاکش آرا در جامعه‌شناسی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی.
- عرفان‌منش، ایمان و جمشیدیه، غلام‌رضا، ۱۳۹۳، «رابطه علوم انسانی اجتماعی با گفتمان و الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت»، *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ش ۲۰، ص ۵-۲۴.
- فوکو، میشل، ۱۳۹۰، *تولد زیست سیاست: درس گفتارهای کنز دو فرانس*، ترجمه رضا نجف زاده، تهران، نی.
- کافمن، سارا، ۱۳۸۰، *تاریخ خانه ایدئولوژی*، ترجمه ستاره هومن، تهران، زمان.
- گاردنر، ویلیام، ۱۳۸۶، *جنگ علیه خانواده*، ترجمه معصومه محمدی، تهران، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۹۲، *تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نی.
- مارکس، کارل، ۱۳۸۱، *درباره مسأله یهود و گامی در نقد فلسفه حق هگل*، ترجمه مرتضی محیط، تهران، اختران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *انگلس، فردریش؛ پلخانیف، گئورگی ایدئولوژی آلمانی*، ترجمه پرویز بابایی، تهران، چشمه.
- متیوز، اریک، ۱۳۹۱، *فلسفه فرانسه در قرن بیستم*، ترجمه محسن حکیمی، تهران، ققنوس.
- مک دانل، دایان، ۱۳۸۰، *مقدمه ای بر نظریه‌های گفتمان*، ترجمه حسین علی نوذری، تهران، فرهنگ گفتمان.
- مگی، براین، ۱۳۹۲، *سرگذشت فلسفه: داستان جذاب ۲۵۰۰ سال فلسفه مغرب زمین، از یونان باستان تا کنون*، ترجمه حسن کام شاد، تهران، نی.
- وبر، ماکس، ۱۳۹۰، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران، سمت.
- ویستر، فرانک، ۱۳۹۰، *نظریه‌های جامعه اطلاعات*، ترجمه اسماعیل قدیمی، تهران، امیرکبیر.
- ون داک، تئون ادربانوس، ۱۳۸۲، *مطالعاتی در تحلیل گفتمان*، ترجمه پیروز ایزدی و همکاران، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌های وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ویلم، ژان پل، ۱۳۸۶، *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، علم.
- هالیینگ دیل، رچینالد جان، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، ققنوس.

هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، ۱۳۸۷، *خدایگان و بنده*، با ترجمه و پیش‌گفتار حمید عنایت، تهران، خوارزمی.

- Antonides, H, 1985, *Stones for Bread: The Social Gospel and Its Contemporary Legacy*, Ontario, Paideia.
- Benton, T, 1977, *Philosophical Foundations of Three Sociologies*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Burnham, J, 1985, *Suicide of the West*, Washington, Regnery Gateway.
- DeGre, G, 1968, *Science as a Social Institution: An Introduction to the Sociology of Science*, Michigan, The University of Michigan.
- Foucault, M, 1977, *Language, Counter-memory, Practice*, Selected Essays & Interviews by Michel Foucault, Bouchard, ed. Ithaca, NY: Cornell University.
- Foucault, M, 1980, *Power/Knowledge*, Sussex, Harvester.
- Giddens, A, 1994, *Beyond Left & Right: The Future of Radical Politics*, Cambridge, Polity.
- Gutting, G, 2006, *The Cambridge Companion Foucault*, Cambridge, Cambridge University.
- Hamowy, R, 1978, *The Scottish Enlightenment & the Theory of Spontaneous Order*, Illinois, Southern Illinois University.
- Hayek, F. A, 1952, *The Counter-revolution of Science*, Indianapolis, Liberty Press.
- Novak, M, 1982, *The Spirit of Democratic Capitalism*, NY, Simon & Schuster.
- \_\_\_\_\_, 1989, *Free Person & Common Good*, NY, Madison Books.
- Rieff, Ph, 1990, *The Feeling Intellect*, Chicago, The University of Chicago.
- Sardar, Z. & Van Loon, B, 1998, *Introducing Cultural Studies*, Australia, Victoria.
- Tavakol, M, 1987, *Sociology of Knowledge: Theoretical Problems*, New Delhi, Sterling.
- Wilson, B, 1976, *Contemporary Transformations of Religion*, UK, Oxford University.

## الملخص

القابلية التي تحظى بها الفلسفة السياسية  
والمتعالية، والحكمة المحضة والاجتماعية للعلامة الطباطبائي

sadra@ut.ac.ir

علی رضا صدرا / أستاذ مشارك في كلية القانون والعلوم السياسية - جامعة طهران

الوصول: ٢٨ صفر ١٤٣٨ - القبول: ٧ رجب ١٤٣٨

### الملخص

الحكمة المحضة والاجتماعية للعلامة الطباطبائي تشمل نظريةً ونظاماً فلسفياً سياسياً متعالياً، حيث يمكن استكشافها من خلال الرجوع إلى آرائه المطروحة في مختلف آثاره، وهو كسائر الكثير من الحكماء المسلمين، فقد تأسّى بالرؤية والتعاليم التوحيدية القرآنية والروائية للمدرسة الإسلامية المتحضّرة، وعلى هذا الأساس أكّد على كون الإنسان مدنياً بالطبع، وأنّه اجتماعي، وبالتالي فهذه الميزة الاجتماعية جعلت منه يطرح رؤى سياسية وينزع إلى توجهات سياسية محدّدة. وقد عبّر العلامة عن الميزة المذكورة بالرئاسة والمرئوسية، ووصفها بأنّها اعتباريات ما بعد الاجتماع. لو قرنا العلامة الطباطبائي مع سائر الحكماء المتحضّرين والسياسيين البارزين من أمثال الفارابي والخواجه نصير وصدر المتألّهين والعلامة الجعفرى، لاعتبرناه حكيماً اجتماعياً، إذ إنّ حكّمته الاجتماعية فيها قابليات عظيمة تجعل منها كفاءةً للبقاء والتكامل والإنتاج، وكذلك لها القابلية على إعادة إنتاج الحكمة الاجتماعية السياسية، ومن هذا المنطلق بادر الباحث في هذه المقالة إلى تسليط الضوء على آرائه من جهة كونه حكيماً اجتماعياً. كلمات مفتاحية: الحكمة، الفلسفة، المجتمع، الاجتماعي، المتحضّر، السياسة، السياسي، العلامة الطباطبائي

## ماهية الفلسفة السياسية الإسلامية

vahidimanesh@gmail.com

حمزة على وحيدى منش / أستاذ مساعد فى مؤسسة الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحوث

الوصول: ٣ ربيع الاول ١٤٣٨ - القبول: ٩ شعبان ١٤٣٨

### الملخص

الفكرة السائدة حول الفلسفة السياسية الإسلامية أنّها فرعٌ من علم الفلسفة، وهناك اعتقادٌ بأنّ المنهجية الخاصة بها هي ذات المنهجية الفلسفية باعتبارها أسلوباً عقلياً صرفاً؛ ومن هذا المنطلق تمحور البحث فى هذه المقالة حول تنفيذ ما ذكر وإثبات ما يلي:

أولاً: الفلسفة السياسية الإسلامية هي علمٌ ما بعد العلوم الدينية، فى حين أنّ علم الفلسفة على العكس من ذلك فهو من جملة العلوم ما قبل الدينية.

ثانياً: هناك اختلافٌ بين الأمرين من حيث المنهجية والمضمون.

ثالثاً: المسائل التى تطرحها الفلسفة السياسية الإسلامية لا يمكن للعقل وحده وضع استنتاجاتٍ لها، لذا فهى تلجأ إلى الأسلوب العقلى - التلقى لأجل تنزيه نفسها من شائبة العلمانية ولكى توجد انسجاماً بين مختلف مسائلها.

كلمات مفتاحية: الفلسفة، الفلسفة السياسية، العلم العقلى - التلقى، المنهج العقلى

## دراسة تحليلية حول ارتباط الحكمة السياسية الإسلامية المشائية

### مع الديمقراطية الغربية وسيادة الشعب الدينية

omidimah@gmail.com

مهدي أميدي نقلبري / أستاذ مشارك في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ١٦ ربيع الثاني ١٤٣٨ - القبول: ١٢ شعبان ١٤٣٨

#### الملخص

الفلسفة السياسية الإسلامية التي تعدّ بشكلٍ عامٍّ ثمرةً لثلاثة مدارسٍ حكمةٍ هي المشائية والإشراقية والمتعالية، تمتلك قابليات مناسبة لتوضيح مختلف المسائل والقضايا الفلسفية السياسية المعاصرة والإجابة عن الأسئلة المطروحة فيها؛ ولكن رغم ذلك فالأجوبة الفلسفية التي تطرح من قبل المدارس الفكرية المشار إليها عادةً ما تكون متباينةً على صعيد المفاهيم والمباني والمسائل والأهداف والأساليب. بادر الباحث في هذه المقالة إلى دراسة وتحليل القابليات التي تمتلكها الحكمة الإسلامية المشائية بالنسبة إلى بيان الأسس العامة لمبدأ سيادة الشعب، حيث اعتمد على أسلوب بحث متقوم على تحليل المفهوم والمضمون؛ ومن جملة النتائج التي أثبتتها أنّ الحكمة السياسية المشائية لا تتعارض مع مبدأ سيادة الشعب الدينية، وذكر قرائن تدلّ على التلاحم والارتباط الوطيد بينهما، في حين توصل إلى عدم وجود ارتباطٍ بينها وبين مبدأ الديمقراطية الغربية.

كلمات مفتاحية: الحكمة، الفلسفة، الفلسفة السياسية، الفلسفة المشائية، الديمقراطية الغربية، سيادة الشعب

الإسلامية.

## دراسة تحليلية حول الحضارة الإسلامية في الفكر التوصيفي والقانوني

مهدي طاهري / طالب دكتوراه في الفلسفة السياسية الإسلامية - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث. foad\_mt@yahoo.com

محمد جواد نوروزي / أستاذ مشارك في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث Mohamadjavadnoroz@yahoo.com

الوصول: ٢٩ محرم ١٤٣٨ - القبول: ١١ رجب ١٤٣٨

### الملخص

مصطلح "مدينة" المذكور في النصوص الفلسفية السياسية الإسلامية لا تقتصر دلالاته على نمط من الحياة المدنية فحسب، بل فيه دلالة على وجود ارتباط وطيد بينه وبين المنظومة الفكرية لمن يقطن المدينة؛ إذ إن وجهات نظر سكنة مختلف المدن تسفر عن ظهور حضارات متعددة ومختلفة فيما بينها، ورغم وجود الكثير من المشتركات بين هذه الحضارات إلا أنها في الحين ذاته مختلفة عن بعضها اختلافاً كبيراً.

وتجدر الإشارة هنا إلى إمكانية دراسة وتحليل المواضيع الخاصة بالحضارة على أساس أسلوبى بحث، أحدهما توصيفي والآخر قانوني؛ فالأول يتم على ضوء رؤية تاريخية عينية ومصادقية بهدف بيان ماهية الحضارة، والثاني يتم في رحاب أطروحات ذات طابع قانوني وزمني سابق يقوم الباحث خلاله ببيان كيفية نشأة الحضارة والعوامل الأساسية التي تؤدي إلى ذلك، وهذه الرؤية يبدو أنها أكثر انسجاماً مع الحضارة الإسلامية الحديثة، ففي رحابها تنزل الحضارة إلى رموز وتقارير يتم تناقلها حول هذه الرموز، بينما الفكر هو أساس كل حضارة. كما أن الدراسات النظرية من قبيل فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع عادة ما تكون أكثر تناسباً مع الحضارة وفق الرؤية الثانية التي لها ارتباطاً وطيداً بالتاريخ والفلسفة والحكمة، حيث ساقى التاريخ من مضمار نقل الأحداث السالفة إلى ساحة تحليل علل وقوعها، ونقلته من حيز الوصف والتصوير إلى عرصة الإرشاد والتوجيه؛ لذا فقد منحته هوية فلسفية وجعلته قريباً من الرؤية القانونية.

ويمكن القول بأن الرؤية الأولى هي عبارة عن رؤية مكتوبة للهوية، في حين أن الرؤية الثانية صانعة للمستقبل.

كلمات مفتاحية: الفكر، الحضارة، الحضارة الإسلامية الجديدة، الرؤية التوصيفية، الرؤية القانونية



## ماهية الإفتاء في الفقه السياسي الشيعي

ataheriarani@yahoo.com

أحمد طاهري نيا / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحث

الوصول: ٦ ربيع الأول ١٤٣٨ - القبول: ٢٢ شعبان ١٤٣٨

## الملخص

إحدى المهام الملقاة على كاهل الفقهاء في عصر الغيبة هي الإفتاء وبيان الأحكام الشرعية العملية، ويتفق علماء الشيعة على ثبوت مقام الإفتاء للفقهاء وجواز تقليده، لكنهم غير متفقين على أن صاحب هذا المقام بحاجة إلى جعلٍ ونصبٍ من قبل المعصوم. الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة وتحليل الموضوع المذكور والإجابة عن السؤال التالي: هل أن الإفتاء يعتبر مقاماً ومنصباً دينياً وبالتالي فهو بحاجة إلى جعلٍ ونصبٍ أو أنه مقام علمي ليس بحاجة إلى نصب وعزل؟ رغم أن علماء الشيعة ناقشوا مسألة الإفتاء، لكنها لم تبسط بشرحٍ وإسهابٍ كما ينبغي، وعلى هذا الأساس تطرق الباحث في هذه المقالة إلى بيان ماهيته، وأثبت من ناحية أنه شأن فردي ومقام علمي يعادل مفهوم الاجتهاد، لذا فهو غير قابل للنصب والعزل، إذ كل إنسان له القدرة على بلوغه بعد كسبه مقدمات الاجتهاد؛ وأكد من ناحية أخرى على أنه يعني المرجعية الدينية في التقليد وكذلك التصرف في شؤون الآخرين، وهذا أمر اجتماعي بطبيعة الحال، لذلك فهو من هذه الناحية عبارة عن منصب ديني يصدق فيه النصب والعزل.

كلمات مفتاحية: الولاية، الإفتاء، الاجتهاد، المفتي، منصب الإفتاء، المنصب، مرجعية التقليد

## مكانة المصلحة فى النشاطات التجسسية

sajjadizady@yahoo.com

السيد سجاد إيزدهى / أستاذ مشارك فى مركز دراسات الثقافة والفكر الإسلامى

الوصول: ٢٢ شعبان ١٤٣٨ - القبول: ١٢ شعبان ١٤٣٨

### الملخص

المصلحة هى بمثابة رؤية متقومة على سعة الأفق الفكرى والتدبير، ويعتمد عليها فى المجتمعات كافة للخلاص من المشاكل؛ لكن مفهومها فى الفقه والشرع منوط بضوابط معينة مما يجعلها فى المدرسة الإسلامية مختلفة عن سائر المدارس الفكرية، ومن هذا المنطلق فالجواسيس الذين يتم إيفادهم إلى مناطق أخرى بغية جمع الأخبار يجب وأن يتقيدوا بالضوابط المذكورة وأن يعملوا على أساس تحقيق أهداف النظام السياسى الإسلامى فى رحاب عدم الخروج عن أدنى مقتضيات الحكم الأولى، لذا ليس من المسوغ لهم فعل كل شىء لأجل تحقيق الهدف الذى يرومون تحقيقه. بما أن الجواسيس بطبيعة الحال لا يلمون بالكامل بجميع التعاليم الدينية وليست لديهم القدرة على معرفة دقائق استنباط الأحكام الشرعية، لذا لا يجوز لهم أن يكتفوا بالعمل على أساس تحقيق المصالح الاجتماعية العامة فى نشاطاتهم الاستخبارية، وإنما يجب عليهم إيكال هذا الأمر للفقهاء واستفتاؤهم حول نشاطاتهم؛ ولكن نظراً لكون التجسس يقتضى معرفة المصلحة لحظة بلحظة والإبداع فى العمل، لذلك فإن إزام من يقوم به بمراجعة الفقهاء لمعرفة آرائهم حول ما يفعل قد يسفر عن إفشال مساعيهم وتجريد عملهم من الفائدة، ومن هذا المنطلق لا بد من استفتاء الفقهاء حول الأحكام الخاصة بهذا العمل فى جميع جوانبه ومن ثم تدوينها ضمن لائحة قانونية شاملة تعم جميع النشاطات التجسسية وتدريب الجواسيس على أساسها وإزامهم بأداء مهنتهم على ضوئها. من البديهي أنهم فى رحاب هذه الضوابط والمقررات الفقهية يصحون قادرين على أداء أعمالهم طبقاً لما تقتضيه المصلحة. كلمات مفتاحية: المصلحة، التجسس، الحفاظ على النظام، حرمة الإنسان، سعة الأفق الفكرى، الأحكام الثانوية، الفقه.

## نشأة المجتمع المتحضّر وإعادة هيكلة حقوق الإنسان

(دراسة تحليلية حول نشأة جينولوجيا خطاب حقوق الإنسان وإيديولوجيته)

إيمان عرفان منش / طالب دكتوراه في علم الاجتماع الثقافي - جامعة طهران  
iman.erfanmanesh@gmail.com

الوصول: ١١ صفر ١٤٢٨ - القبول: ٢٠ رجب ١٤٢٨

### الملخص

الهدف من تدوين هذه المقالة هو إجراء دراسة تحليلية حول نشأة جينولوجيا حقوق الإنسان وإيديولوجيتها على ضوء رؤية شمولية للخلفيات والأسس الأنطولوجية والأنثروبولوجية الخاصة بالعالم المعاصر؛ فالإنسان الحديث بدأ حركته الفكرية منذ عصر التنوير والحداثة، حيث سار نحو خصلته الفردية ثم أشاع مبدأ المواطنة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن العقل المفهومي وكذلك العقل العرفي لهما دور أساسي في تنقيح حقوق الإنسان وتقنينها على أساس أصول إيديولوجيا العالم المعاصر، وحسب مبادئ الفلسفة الاجتماعية الحديثة فإن أهم المصطلحات والتعابير المختصة ذات الصلة بحقوق الإنسان والملازمة لها، هي عبارة عما يلي: (١) الفرد والنزعة الفردية. (٢) النزعتان العقلية والعلمية. (٣) سيادة القانون والمواطنة. وبشكل عام يمكن القول بأن حقوق الإنسان أصبحت اليوم بمثابة نص مقدس للإنسان المعاصر، وهي في الواقع قد ارتبطت بمفهوم انتزاعي فارغ من المضمون، ولا تعمل إلا وفق العقل الاستدلالي ضمن نطاق النظام السياسي الغربي. كلمات مفتاحية: حقوق الإنسان، الحداثة، النزعة الفردية، النزعة العقلية، النزعة العلمية، المواطن، الديمقراطية

## **The Genesis of Modern Society and Reconstruction of Human Rights; an Enquiry into the Origin of the World View of Human Rights Discourse**

**Iman Erfan Manesh** / PhD student of cultural sociology, Tehran University

**Received:** 2016/11/12 - **Accepted:** 2017/04/18

iman.erfanmanesh@gmail.com

### **Abstract**

Making a genealogical analysis, this article tries to trace the genesis of the “Human Rights” in the perspective of the ontological and anthropological contexts and Fundamentals of the modern world; the man who started his departure from the “Subject” in the Renaissance and Enlightenment era and has revolved toward the “Individual” and then the “Citizen”. The “Conceptual Reason” and “Common Sense” have been exercising a pivotal role in the amendment and enforcement of the human rights on the basis of the modern world’s worldview. According to the social philosophy of the modernity, the special euphemisms and terminology have been accompanying human rights, as follow: 1- Individual and individualism (psychological man, freewill, and power) 2- Rationalism and scientism (scientific worldview, world-building, and secularization) 3- The rule of law and citizenship (liberalism, global community, and the paradox of democracy). Overall, it seems that the human rights are as a sacred text of the modern man actually attached with the abstract destitute subject\_ mainly functioning under the “Instrumental Reason” of the western political system.

**Keywords:** human rights, modernity individualism, rationalism, scientism, , citizen, democracy.

## **The Position of Expediency in Espionage**

**Seyyed Sajjad Izad Dehi** / Associate professor of Islamic cultural research center

**Received:** 2016/12/31 - **Accepted:** 2017/05/10

sajjadizady@yahoo.com

### **Abstract**

Expediency is based on insight and management and all nations by regard it as a means for solving difficulties. However, this concept is restricted to certain rules in Fiqh and religion which distinguish it from other school of thoughts. Therefore, spies who are sent to gather information, must conform to certain rules that are in line with the Islam`s political system. They must not violate the assigned rules in order to get the information needed. Since spies are not fully informant of the religious rules and are not aware of the subtlety of the rules, they cannot suffice to their knowledge of the expediencies and take action upon espionage activities. Spies must delegate their decision making to the jurisprudents (Faqihs). Espionage requires up-to-the-minute, innovative and creative expediency. Compelling the spies to conform to the decisions of jurisprudents might lead to espionage insufficiencies. After taking the jurisprudential rules from Faqihs, the expediency must be transformed into a comprehensive law and the spies must learn these laws, attributes in accordance to these laws and the principles related to these laws. Naturally the spies will take expediency into consideration while doing their activities once they are bound to these laws.

**Key words;** expediency, espionage, maintaining order, individual privacy, insight, secondary rules, Fiqh.

## The Nature of *Ifta* in Shiah Political Fiqh

Ahmad Taheri Nia / Assistant professor, IKI

ataheriarani@yahoo.com

Received: 2016/12/07 - Accepted: 2017/05/20

### Abstract

The position of *Ifta* (giving religious verdict) and the expression of religious orders is one of the duties of Faqihs during the period of occultation of Imam Mahdi (p.b.u.h). Although Shiah Faqihs are in complete agreement about *Ifta* for Faqih and getting his approval in obeying him in religious verdicts he gives, they are in disagreement in legitimacy of *Ifta* and its obligation in getting permission from an infallible's decree. The present paper seeks to expound whether undertaking the responsibility of *Ifta* needs Divine command or it is a scientific position that does not need to be fabricated or installed. However, Shiah Faqihs discussed about *Ifta*, they did not take it into serious consideration. Therefore, the current article deals with the essence of what *Ifta* is. The findings show that on one hand *Ifta* is an individual and scientific incident that is equal to *Ijtihad*. So it is not to be fabricated or installed. Everyone can reach this position by attaining the basics of *Ijtihad*. But on the other hand it means jurisprudence and intervening in others' affairs that is a social incident. *Ifta* is a divine position and it can be fabricated or installed.

**Key words:** guardianship, *Ifta`*, *Ijtihad*, expert in religious verdicts, the position of *Ifta*, position, the position of supreme authority of Fiqh.

## Islamic Civilization in Descriptive and Normative Approaches

✉ **Mahdi Taheri** / PhD student of Islamic political philosophy, IKI      foad\_mt@yahoo.com  
**Mohammad Javad Noroozi** / Associate professor of IKI      Mohamadjavadnoroozi@yahoo.com

**Received:** 2016/10/31 - **Accepted:** 2017/04/09

### Abstract

In Islamic political philosophy the term Medina city does not only mean a kind of civil life, but it has a close tie with the way its residents think. Based on what the inhabitants of Medina think, numerous civilizations are formed. Though civilizations have convergence, they differ in many other affairs. Discussion in affairs relating to the civilization is possible through two approaches: first, a descriptive approach through which the researcher deals with the nature of civilization by historical, real and illustrative view. Second, a normative approach through which a researcher deals with the way a civilization is formed. The second approach is more compatible with the modern Islamic civilization. This kind of view is a combination of civilization with the symbols since the foundation of civilization is thought. The insightful studies about the historical philosophy and social sciences can be more compatible with civilization in the second approach. This kind of view brings an agreement between history, philosophy and Hikmat. This view causes history to analyze the incidents than the mere quotation of them and describe than advise; a view that gives a philosophical identity to history and brings the history a normative approach. The first approach is identity builder and the second approach is future determiner.

**Key words:** thought, civilization, modern Islamic civilization, descriptive approach, normative approach.

## **The Relationship of Islamic Political Peripatetic Philosophy with Western Democracy and Religious Democracy**

Mahdi Omid Naghlbari / Associate Professor, IKI

omidimah@gmail.com

**Received:** 2017/01/05 - **Accepted:** 2017/05/10

### **Abstract**

Islamic political philosophy is the product of three schools of thought; Peripatetic philosophy, Ishraq philosophy of Illumination, and transcendent philosophy. It has an appropriate potential to answer all the questions regarding the modern political philosophy issues. Meanwhile the answers inferred from these thought schools differ in the aspect of concepts, foundations, issues, objectives and methods used. Using a concept analysis and content analysis method, the present paper seeks to explore the potentials of the Islamic Peripatetic philosophy to find answers to democratic issues. The absence of tie between political Peripatetic philosophy with religious democracy and presenting some signs that show the link to them and the absence of link with the western democracy are of the findings of this paper.

**Keywords:** wisdom, philosophy, political philosophy, peripatetic philosophy, western democracy, Islamic democracy.



## **The Nature of Islamic Political Philosophy**

**Hamzeh Ali Vahidi Manesh** / Assistant professor of IKI

vahidimanesh@gmail.com

**Received:** 2016/12/04 - **Accepted:** 2017/05/07

### **Abstract**

It is commonly believed that Islamic political philosophy is a branch of philosophy and its methodology is pure rational method like philosophy. This article attempts to challenge this view and shows that political philosophy is a post-religious discipline, whereas philosophy is pre-religious discipline. Moreover, these two differ from each other in method and content. After all human's mind is not able to dissolve all the affairs related to the Islamic political philosophy. In order to release this discipline from secularism on one hand and in order to attain success for this discipline in all affairs on the other hand, traditional-rational method must be used instead of a mere rational method.

**Key words:** philosophy, political philosophy, traditional-rational knowledge, rational method.

## Abstracts

### **The Scope of Allameh Tabatabai's Political and Transcendent Philosophy and Pure Social Wisdom**

**Alireza Sadra** / Associate Professor of Law and Political Sciences Faculty, Tehran University

**Received:** 2016/11/29 - **Accepted:** 2017/04/05

sadra@ut.ac.ir

#### **Abstract**

Allameh Tabatabaei's pure social wisdom includes transcendent and political and philosophical theory which is understood by inference from his viewpoint from his works and ideas. Like most Islamic theologians, and following the approach and monotheistic teachings of Quran Allame Tabatabaei considers human civilized by nature. He emphasizes on man's social tendency and he considers the social aspect of life as policy-oriented. He notifies this feature as the state of being boss and employee, and the interpretation of conventional after community. In comparison with prominent civil philosophers and political philosophers like; Farabi, Khajeh Nasir, Molla Sadra or Allameh Jafari, he was a social philosopher. Social philosophy of Allameh has a great potential for completion and production or even reproduction of social-political philosophy. The current study merely emphasizes on Allameh Tabatabaei being a social philosopher.

**Key words:** wisdom, philosophy, society, social, civil, politics, political, Tabatabaei.

## Table of Contents

<b>The Scope of Allameh Tabatabai`s Political and Transcendent Philosophy and Pure Social Wisdom / <i>Alireza Sadra</i> .....</b>	<b>5</b>
<b>The Nature of Islamic Political Philosophy / <i>Hamzeh Ali Vahidi Manesh</i>.....</b>	<b>21</b>
<b>The Relationship of Islamic Political Peripatetic Philosophy with Western Democracy and Religious Democracy /<i>Mahdi Omid Naghlbari</i>.....</b>	<b>39</b>
<b>Islamic Civilization in Descriptive and Normative Approaches / <i>Mahdi Taheri / Mohammad Javad Noroozi</i>.....</b>	<b>57</b>
<b>The Nature of <i>Ifta</i> in Shiah Political Fiqh / <i>Ahmad Taheri Nia</i> .....</b>	<b>75</b>
<b>The Position of Expediency in Espionage / <i>Seyyed Sajjad Izad Dehi</i>.....</b>	<b>89</b>
<b>The Genesis of Modern Society and Reconstruction of Human Rights; an Enquiry into the Origin of the World View of Human Rights Discourse / <i>Iman Erfan Manesh</i>.....</b>	<b>107</b>

**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](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

---