

# معرفت‌سیاسی

سال هفتم، شماره اول، پیاپی ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۴



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

## مدیر مسئول و سردبیر

محمدجواد نوروزی

## جانشین سردبیر

قاسم شبان‌نیا

## مدیر اجرایی

امیرحسین نیک‌پور

## صفحه‌آرا

مهدی دهقان

## ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقاله

[Nashriyat.ir/SendArticle](http://Nashriyat.ir/SendArticle)

نمایه در SID / ISC

اعضای هیئت تحریریه

مصطفی اسکندری

سطح چهار حوزه علمیه قم

نصر الله سخاوتی

استادیار جامعه المصطفی العالمیه

محمد رحیم عبوضی

دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

منوچهر محمدی

دانشیار دانشگاه تهران

شمس‌الله مریجی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

داود مهدوی‌زادگان

دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

محمدعلی میر علی

دانشیار جامعه المصطفی العالمیه

محمدجواد نوروزی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی قدس سره - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۶ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)  
[www.ricest.ac.ir](http://www.ricest.ac.ir) & [www.sid.ir](http://www.sid.ir)  
<http://eshop.iki.ac.ir> فروشگاه اینترنتی

همکاران علمی این شماره:

حسین ارجینی (استادیار دانشگاه معارف اسلامی)؛ محمدرضا باقرزاده (استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)؛ مهدی ابوطالبی (استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)؛ مهدی امید نقیبری (استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)؛ محسن رضوانی (استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)؛ سیدمهدی سیدیان (دانشجوی دکتری مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)؛ مهدی قربانی (دانشجوی دکتری مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)؛ محمدهادی حمیدیان (دانشجوی دکتری مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی).

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

1. 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.
2. مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه ارسال نمایید: <http://nashriyat.ir/SendArticle>
3. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا اجتناب شود.
4. 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.
5. 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.
6. 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.
1. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
  2. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
  3. 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.
  4. 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.
  5. نتیجه‌گیری: 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.
  6. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

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

### ج) یادآوری

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

**شاخص کارآمدی اسلام در بعد ساختاری نظام اسلامی / ۵**

محمدجواد نوروزی

**«مردم‌سالاری دینی» مقوله‌ی بسیط یا مرکب؟ / ۲۹**

کچھ سیدسجاد ایزدهی / صدیقہ صدیق تقی‌زاده

**بررسی میزان تطبیق نهضت امام خمینی با حدیث امام کاظم علیه السلام / ۴۷**

محمددرضا جواهری

**بررسی نظریه‌ی اصالت فرد در فلسفه‌ی سیاسی اسلامی / ۷۱**

کچھ سیدیچی موسوی / محسن رضوانی

**واکاوی رابطه انسان‌شناسی و امنیت در فلسفه‌ی سیاسی / ۸۷**

مهدی طاهری

**اصول تربیت سیاسی اسلام: مطالعه موردی فتنه سال ۱۳۸۸ / ۱۰۷**

داود مهدوی‌زادگان / کچھ علی محمدی‌سیرت

**تبیین راهبرد «نرمش قهرمانانه» در کلام رهبر معظم انقلاب / ۱۲۷**

فرح‌الله میرعرب

**الملخص / ۱۴۵**

**۱۵۸ / Abstracts**



## شاخص کارآمدی اسلام در بعد ساختاری نظام اسلامی

Mohamadjavadnorozzi@yahoo.com

محمدجواد نوروزی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۴/۰۶

### چکیده

پژوهش حاضر این پرسش اساسی را وجهه همت خود قرار می‌دهد که شاخص‌های کارآمدی اسلام در ساختارسازی و طراحی مدل نظام اسلامی کدام‌اند؟ در پاسخ، با تأکید بر کارآمدی اسلام در سپهر نظر و عمل، این انگاره را طرح می‌کند که پیروزی انقلاب اسلامی راه نوری فراروی بشر مادی قرار داد که نویدبخش مسیر جدیدی فراسوی ملت‌ها بود. مبانی رفتاری رهبری انقلاب نیز متمایز از اندیشه‌های مدرن بود. از این رو، کارآمدی دین و نظام سیاسی اسلام نیز یکی از مسائل مهم و بنیادینی است که توفیق در آن، موجب ارتقای نظام اسلامی است. شاخص‌های کارآمدی نظام سیاسی در ساحت ساختاری عبارتند از: میزان ثبات سیاسی، میزان بهره‌مندی از راهکارهای مشروع در دیپلماسی و سیاست‌گذاری، چالش با ساختار نظام بین‌الملل و طرح ساختاری نوین، میزان اهتمام به شورا، مشارکت و همکاری، میزان توجه به نظارت و کنترل همگانی، وجود قواعد و مقررات مناسب، سازواری و ابتناء ساختار بر نظام ارزشی اسلامی، تولید دانش علوم انسانی، رویکرد تکلیف‌مدارانه و مسئولانه به قدرت، میزان نهادینگی توجه به دیدگاه کارشناسان در ساختار، نهادمندی مدیریت و رهبری بر مدار مصلحت.

**کلیدواژه‌ها:** شاخص، کارآمدی، ساختار، نظام اسلامی، ثبات سیاسی.

## مقدمه

امام خمینی علیه السلام احیاگر مکتبی بود که پیش از آن، به دلایل گوناگون به حاشیه رفته بود. وی بر این باور بود که «این مکتب، دینی کامل و بی‌نیاز از هر گونه اخذ و اقتباس از فرهنگ بیگانه و ایسم‌های رایج در جهان معاصر است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۷۴). او همواره بر این نکته تأکید داشت که اگر قرآن و اسلام، آن گونه که هست، به دنیا عرضه شود، همگان خواهان این متاع گران‌سنگ خواهند بود (همان، ج ۶، ص ۵۰۹).

بدین‌سان، می‌توان مدعی شد که انقلاب اسلامی راه جدیدی فراروی بشر مادی نهاد؛ راهی که نویدبخش مسیر جدیدی فراسوی ملت‌ها است. پشتوانه نظری و مبانی رفتاری رهبر انقلاب نیز متمایز از اندیشه‌های مدرن بود. کارآمدی دین و نظام اسلامی، از جمله مسائل بنیادینی است که توفیق در آن، موجب تعالی نظام اسلامی است. هر نظام سیاسی به دنبال بیشینه‌کردن کارآمدی خویش است. نظام جمهوری اسلامی ایران نیز که بر اساس آموزه دین اسلام استوار است، به دنبال کارآمدی است تا استمرار خویش را با کسب رضایت افزون‌تر شهروندان در عرصه عمل، بیش از پیش تضمین نماید.

کارآمدی نظام سیاسی، نقشی اساسی در ثبات سیاسی و استحکام پایه‌های فکری و کارکردی یک نظام سیاسی دارد. پیگیری و تحقق اصول و اهدافی همانند عدالت و مشروعیت از سوی دولت‌ها و میزان نیل دولت‌ها به این اهداف، معیار و شاخص کارآمدی نظام سیاسی است که با استفاده بهینه از ظرفیت‌ها و فرصت‌ها، چالش‌ها و موانع پیش روی جامعه را برطرف و در جهت آن اهداف مهندسی می‌کند. اما آیا کارآمدی شاخصی است که هرگاه شاخص‌هایی نظیر عدالت محوری، آزادی، عقلانیت، مشارکت سیاسی اعمال شوند، به‌طور طبیعی نظام کارآمد می‌شود و در نتیجه، می‌توان آن را شاخصی پیامدی و نتیجه‌ای قلمداد کرد؟ یعنی آیا می‌توان نظامی را برخوردار از این مؤلفه‌ها دانست، اما کارآمد نباشد؟ یا کارآمدی شاخصی به موازات سایر شاخص‌ها است که کاربست مجموعه آنها، متضمن پیشرفت سیاسی جامعه است. بر این اساس کارآمدی یک ویژگی اساسی نظام سیاسی به‌شمار می‌رود.

این پژوهش در صدد است وضع مطلوب نظام سیاسی کارآمد در الگوی اسلامی پیشرفت را تبیین کند. اما تعیین چگونگی نیل به وضع مطلوب را می‌باید در پژوهش‌های دیگری مورد توجه قرار داد. اگر هدف نظام سیاسی، تأمین معیشت و بسترسازی در جهت رشد و تعالی معنوی باشد، آنگاه میزان کامیابی نظام سیاسی در دستیابی به این اهداف را می‌توان «کارآمدی» نامید و هر عاملی

که مانع نیل جامعه به این مهم گردد، مانع کارآمدی خوانده می‌شود. بررسی مقوله کارآمدی از سه جهت حائز اهمیت است:

۱. ارتباط این موضوع با موانع و مشکلاتی است که نظام سیاسی با آن درگیر است و می‌توان آن را تحت عنوان توطئه‌های داخلی و خارجی دشمن برشمرد.
  ۲. نسبتی است که با امکانات، فرصت‌ها و ظرفیت‌های نظام سیاسی دارد که می‌تواند به‌عنوان «فرصت» در خدمت کارگزاران نظام سیاسی قرار گیرد و به‌طور طبیعی بی‌توجهی به آنها از سوی کارگزاران حاکمیت دینی، خسارات سنگینی در پی دارد.
  ۳. نسبتی است که با اهداف خرد و کلان نظام سیاسی دارد که به‌عنوان «آرمان» و «رسالت» حاکمیت دینی، همگان باید در دسترسی به آنها کوشا باشند و غفلت از آنها، می‌تواند رشد و شکوفایی یک نظام سیاسی را مختل و مانع نیل آن به احیای تمدن اسلامی گردد.
- هدف این پژوهش، شناسایی شاخص‌های کارآمدی نظام سیاسی و ارائه نماگرهایی کاربردی در ساحت ساختاری است. به عبارت دیگر، هدف محوری پژوهش، تعیین چگونگی افزایش اثربخشی و کارآمدی نظام در جهت تقویت هرچه بیشتر ثبات و مشروعیت نظام سیاسی و به تبع، تحقق الگوی مطلوب دولت اسلامی در حوزه کارآمدی است. پرسش اصلی این است که اگر بخواهیم یک نظام سیاسی مبتنی بر اندیشه‌های اسلامی را با معیارهای دین اسلام محک بزنیم، شاخص‌های کارآمدی نظام سیاسی بر مبنای اندیشه اسلامی کدامند؟ بر این اساس، نظام جمهوری اسلامی و یا الگوی حاکمیتی اسلامی، از آغاز صدر اسلام تا امروز، تا چه میزان کارآمد بوده‌اند؟
- به فرض ناکارآمدی یک نظام سیاسی در تبیین این امر باید به موانع داخلی که ممکن است در ساحت ساختار و کارکرد در ایجاد ناکارآمدی نظام سیاسی نقش داشته است، توجه کرد. با توجه به آنچه گذشت ضرورت تبیین کارآمدی، مسئله اصلی این پژوهش است. این بحث هرچند در متون دینی به‌شکل مدونی نیامده است، ولی با تأمل در آیات و روایات اهل بیت علیهم‌السلام، می‌توان به استخراج مسئله کارآمدی دست یافت.

## ۱. مفهوم کارآمدی

«کارآمدی» معادل واژه انگلیسی (Effectiveness) در زبان و ادبیات فارسی به‌معنای تأثیر، سودمندی، اثربخشی، کارایی و فایده ترجمه شده است (کارآمد، انجام‌دادن کارها به‌نیکویی؛ کارآمدی، درخور بودن، به‌کار آمدن، مورد استعمال‌یافتن، مفید بودن و خدمت‌کردن است (دهخدا، ۱۳۷۷) کارآمد به‌معنای

کاردان، کارآزموده و شایسته است. کارآمد کسی است که کارها را به‌خوبی انجام دهد و یا چیزی است که به کار آید و سودمند باشد (عمید، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۶۰۲) در فرهنگ علوم سیاسی، این اصطلاح به اثربخشی، تأثیر، توانایی نفوذ، کفایت، قابلیت و لیاقت معنی شده است (جعفری، ۱۳۷۷). از این منظر، کارآمدی عبارت است از: «قابلیت و توانایی رسیدن به هدف‌های تعیین‌شده و مشخص. سنجش مقدار کارایی از طریق مقایسه مقدار استاندارد با هدف یا مقدار کیفیتی که عملاً به‌دست آمده است، انجام می‌شود» (آقابخشی، ۱۳۷۹، ص ۴۴۶).

لیست کارآمدی را تحقق عینی یا توان نظام در تحقق کارکردهای اساسی یک حکومت، به‌گونه‌ای که بیشتر مردم و گروه‌های قدرتمند درون نظام آن را مشاهده کنند، می‌داند (لیست، ۱۳۷۴). «کارآمدی» با مفاهیمی همچون کارایی، پاسخ‌گویی و مشروعیت ارتباط نزدیکی دارد.

اصطلاح کارآمدی، بیشتر در سه قلمرو مدیریت، اقتصاد و سیاست کاربرد دارد. در علوم سیاسی، کارآمدی یا کارایی به قابلیت و توانایی رسیدن به هدف‌های تعیین شده و مشخص تعریف شده است. کارآمدی، «میزان نیل به اهداف تعیین شده» است. یا به نسبت ستاده‌ها به نهاده‌ها تعریف شده است (زاهدی و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱). مقصود از «نظام کارآمد»، نظامی است که با تکیه بر بینش‌ها و ارزش‌های اسلامی، توان مدیریت و سامان‌دهی استعدادها بالقوه آدمیان در عرصه‌های گوناگون و فعالیت بخشیدن به آنها را داشته باشد. کارآمدی یعنی توان و قدرت حل مشکل معیشت و امنیت جامعه و هدایت و جهت دادن جامعه به سوی کمال علمی و عملی (قاسمی، ۱۳۸۹). در این پژوهش، کارآمدی عبارت است از: میزان توانایی نظام سیاسی در جهت بهره‌مندی از ظرفیت‌های مادی، معنوی و سامان‌دهی بهینه استعدادها بالفعل و بالقوه انسانی در راستای حل مسئله معیشت، امنیت و هدایت جامعه به سوی سعادت و کمال.

رواج مسئله کارآمدی در دانش سیاسی، مدیون رواج دانش مدیریت و کاربری نظریه سیستمی در نظام سیاسی است. نظام‌های فاقد کارآمدی، اقبال عمومی را از دست می‌دهد. رویکرد سیستمی، به‌طور طبیعی طرح مقوله کارآمدی را به دنبال دارد. در گذشته، معیار مناسب ارزیابی و سنجش حکومت‌ها عمدتاً حقانیت حکومت‌ها از یک سو، و تمسک به ارزش‌های سنتی در ارزیابی حکومت‌ها بوده است (قوام، ۱۳۷۸، ص ۵۳). همچنان نکاتی چند در کارآمدی ضروری است:

۱. کارآمدی در نظام‌های سیاسی، امری نسبی است و ناشی از وجود مؤلفه‌ها و اجزای گوناگون تشکیل‌دهنده در هر نظام سیاسی است. در نتیجه، عدم کارآمدی یک جزء از کل این مراحل، نباید



به‌عنوان ناکارآمدی کامل و یا کارآمدی یک جزء به‌عنوان کارآمدی کل القا شود. کارآمدی یک نظام، حاکی از کارآمدی مجموعه عملکرد مثبت و منفی‌ای است که دستگاه‌های این نظام دارند؛ یعنی این برآیند مثبت است (۱۳۸۳/۸/۱۰ در دیدار با دانشجویان ماه رمضان). توجه به این نکته، درک درستی از مسئله کارآمدی ارائه و قدرت تبیین کارآمدی نظام را به روشنی آشکار می‌سازد.

۲. تعریف کارآمدی به موفقیت در تحقق اهداف، با توجه به امکانات و موانع برای نظام‌های مدعی دموکراسی، که مبنای مشروعیت آنها رأی مردم است، کارساز و مفید است. مشروعیت و کارآمدی، دو رکن مهم در هر نظام سیاسی است (ابوالحمد، ۱۳۶۸، ص ۲۵۰). مشروعیت توجیه اعمال حکمرانی از سوی حاکم و پذیرش آن از سوی شهروندان است. کارآمدی ناظر به تحقق اهداف، با توجه به امکانات و موانع است. تحقق اهداف نیازمند کارایی چهار مؤلفه در هر نظام سیاسی است که شرح آن گذشت.

ایدئولوژی و مشروعیت اموری تأثیرگذار بر کارآمدی است. در حکومت‌های مبتنی بر مشروعیت مردمی، میزان کارآمدی تأثیری مستقیم بر مشروعیت دارد. در اندیشه اسلامی نیز هر چند مشروعیت مقدم بر کارآمدی و در واقع اساس اعتبار یک نظام سیاسی و تعیین‌کننده اهداف آن نظام است (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۲۵)، اما تأثیر کارآمدی یا ناکارآمدی در نظام‌های مبتنی بر مشروعیت الهی، به این امر باز می‌گردد که تا چه میزان ناکارآمدی به مسئله تدبیر و مدیریت، که یکی از شاخص‌های مهم حاکم اسلامی است، باز می‌گردد و آن را زیر سؤال برده و از این طریق، می‌تواند بالقوه زمینه‌ساز معضل مشروعیت گردد.

البته در تمایز بین مشروعیت و کارآمدی، «مشروعیت» مفهومی فلسفی است و جایگاه آن در فلسفه سیاسی است. درحالی‌که «کارآمدی» در جامعه‌شناسی سیاسی مورد بحث قرار می‌گیرد. مشروعیت بر خلاف کارآمدی، تشکیک‌بردار نیست و ناظر به بحث از حقانیت نظام است، و کارآمدی بحث از درستی آزمایشی ساختار، قواعد و مقررات است. مشروعیت مسئله پایه و مقدم بر کارآمدی است. مشروعیت یک نظام، با تعیین اهداف جهت کارآمدی را مشخص می‌کند.

۳. کارآمدی، فرایندی تدریجی است؛ بدین معنی که کارآمدی آموزه، ساختارها، کارگزاران و امت در فرایندی تدریجی و زمان‌مند به حقیقت می‌پیوندد. به عبارت دیگر، نمی‌توان کارآمدی نظامی را به‌طور آنی تجربه کرد. فرایندی سازوار است؛ بدان معنی که برای کارآمدی هر امری قلمرو روشن، نمایان و ویژه لازم است، به‌گونه‌ای که در بیرون از قلمرو یاد شده، طرح کارآمدی مقوله بی‌خاصیتی است.

سازواری مقتضی آشکار بودن قلمرو است. هر امری، اصول قاعده‌ها و هنجارهای ویژه‌ای در کارآمدی می‌طلبد. برنامه‌ریزی و ساختار، از مهم‌ترین سازه‌های کارآمدی هستند. این دو دگرگون شونده و تکامل‌پذیرند و نمی‌توان یک برنامه یا ساختار را در بلندمدت حفظ کرد، بلکه تجدیدنظر در آن دو، نشانگر پویایی و امری لازم و منطقی است

### نسبت کارآمدی و تکنوکراسی

«کارآمدی» با «تکنوکراسی» متفاوت است. می‌توان گفت: ارتباطی میان آن دو نیست و ضرورتاً نمی‌توان نتیجه گرفت که حاکمیت تکنوکراسی، زمینه‌ساز کارآمدی در جامعه اسلامی است. البته غرب با کوشش در جهت ارائه مدل‌هایی نظیر آنچه در ترکیه در جریان است، می‌کوشد نظام ولایی را در عرصه کارآمدی با چالش مواجه سازد. غرب از مدل ترکیه، هراسی ندارد؛ چرا که این الگو، اصالت را به تکنوکراسی می‌دهد و در آن رویکرد اسلامی داشتن، انقلابی‌گری، دفاع از مستضعفان و ساده‌زیستی به‌مثابه ارزش زیر سؤال می‌رود، بلکه این ویژگی‌ها مانع ایجاد کارآیی در یک فرد و جامعه قلمداد می‌گردد.

در نگرش اسلامی، ساده‌انگاری است که کارآمدی را صرفاً در اقدامات اجرایی و عمرانی و در زیرمجموعه‌های مدیریتی خلاصه کنیم. این رویکرد یک جنبه‌گرایانه، نتیجه تحلیل تکنوکرات‌ها از مقوله پیشرفت است. در رویکرد اسلامی، اقتصاد تنها یکی از وجوه کارآمدی است و سایه آن نباید فرهنگ، جامعه و حتی سیاست خارجی را تحت‌الشعاع قرار دهد. پرداختن به زیرساخت‌های عمرانی یک شهر، تنها بخشی از عملکرد مدیریتی است که می‌تواند منجر به کارآمدی شود. اما فرهنگ مسئله‌ای است که نهادینه‌شدن آن زمانبر است و بازیابی خرابی‌ها نیز به همین ترتیب بلندمدت. روشن است که سوءمدیریت فرهنگی، برخلاف خطا در تمام حوزه‌ها در کوتاه‌مدت، قابل جبران و بازگشت نیست.

تنزل مفهوم «کارآمدی»، به اقدامات فیزیکی و فنی، سطحی نازل از گستره مفهوم کارآمدی است. این امر تنها در سایه اندیشه و ارزش‌هایی چون عدالت معنی می‌یابد. پیشرفت، بدون رویکرد فرهنگی و عدالت‌محورانه ارزشمند نیست. در کارآمدی، عدالت مقدم بر پیشرفت است. ارائه رویکرد تکنوکرات از کارآمدی و تقلیل آن، به تلاش فیزیکی و عمرانی، دیدگاهی است که به‌طور مشخصی در کشورهای غربی و سرمایه‌داری ترویج می‌شود. و با آرمان‌ها و ارزش‌های انقلاب اسلامی فاصله دارد.

رهبر معظم انقلاب در هشتم شهریور سال ۸۴ در جمع اعضای هیئت دولت تاکید کردند:

بعضی‌ها می‌گویند عدالت یعنی توزیع فقر. نخیر، کسانی که بحث عدالت را می‌کنند، به هیچ وجه منظورشان توزیع فقر نیست، بلکه توزیع عادلانه‌ی امکانات موجود است. آنهایی که می‌گویند عدالت توزیع فقر است، مغز و روح حرفشان این است که دنبال عدالت نروید. دنبال تولید ثروت بروید تا آنچه تقسیم می‌شود، ثروت باشد. دنبال تولید ثروت رفتن بدون نگاه به عدالت، همان چیزی می‌شود که امروز در کشورهای سرمایه‌داری مشاهده می‌کنیم. در غنی‌ترین کشور عالم - یعنی امریکا - کسانی هستند که از گرسنگی و از سرما و گرما می‌میرند، اینها که شعاع نیست، واقعیت‌هایی است که مشاهده می‌کنیم.

اتخاذ سیاست‌های تکنوکراتیک، با بهانه کارآمدی، در نهایت و به بهترین حالت ممکن، جمهوری اسلامی ایران را به کشوری مانند ترکیه تبدیل می‌کند که تنها نام «اسلامی» دارد، اما یکی از همپیمانان مهم ایالات متحده در منطقه است. کارآمدی در اندیشه اسلامی، با توحید باوری ارتباط وثیق دارد، به گونه‌ای که هر نظام سیاسی که بر پایه بنیان‌های اندیشه اسلامی استوار نباشد، هرچند از نظر معیشت و امنیت از امتیازهای بالایی برخوردار باشد، کارآمد نیست.

## ۲. مفهوم شاخص

سازه، بعد، معرف، سنجه و روایی واژگانی مهم در تحلیل واژه شاخص هستند که توجه به مفهوم آنها ضروری است. شاخص‌ها، ترکیبی از نشانه‌ها، علائم و نماگرهایی هستند که برای ارائه تصویری از وضع موجود و تغییرهای آتی یک پدیده به‌کاربرده می‌شوند. شاخص رصد، رفتارهای بیرونی است که باید با توجه به شرایط متنوع واقع‌نمایی داشته باشد. شاخص‌ها را می‌توان به انواع مختلفی تقسیم کرد. مهم‌ترین تقسیم‌بندی، تفکیک شاخص‌ها به دو دسته زیر است:

شاخص‌های تغییرات

شاخص تغییرات، نوسانات و تحولات یک پدیده را نسبت به مقدار اولیه در زمان پایه نشان می‌دهد.

شاخص ارزیابی و سنجش

شاخص ارزیابی و سنجش، می‌تواند تحولات و تغییراتی را که ناشی از مجموعه اقدامات در یک مدت زمان معین حادث شده، به‌طور صریح نشان دهد.

تعاریف لغوی واژه «شاخص» یا Index، بیشتر به مفهوم کاربردی آن برمی‌گردد و آن راهنمایی است که در کمترین زمان، ماهیت و هویت وجودی یک چیز را نشان می‌دهد. شاخص‌ها، نکات

بارز و برجسته‌ای هستند که فرد به کمک آنها می‌تواند اطلاعات پرشماری در مورد یک پدیده را، خواه این پدیده یک شیء باشد و یا یک اتفاق یا روند حرکتی، طبقه‌بندی کند و با استفاده از آن، با سرعت و دقت بیشتر به بررسی تحولات پدیده مذکور بپردازد. بر این اساس، از «شاخص» به‌عنوان یک راهنما برای بررسی تحولات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی استفاده شده است. این راهنما، ملاک‌ها و محک‌هایی هستند که وجود یک پدیده را نمایان می‌کنند و به‌عنوان علامت مشخص‌کننده وضعیت محسوب می‌شوند.

در تمایز مفهوم «شاخص» و «نماگر» باید گفت: «نماگر» از ریشه لغوی نما به‌معنای نشان‌دهنده و نمایان‌کننده گرفته شده، و معادل کلمه (Indicator) است. نماگرها، ابزارهای ریاضی برای سنجش موقعیت، تغییرات و تحولات یک پدیده طی زمان به‌شمار می‌روند. «نماگرها» را می‌توان مجموعه‌ای از اعداد تعبیر کرد که برای سنجش تغییرات عددی یک پدیده مفروض به کار می‌روند. این اعداد، به صورت منفرد یا با ترکیب و استفاده از نسبت‌های ریاضی، بیانگر تحولات رخ داده در پدیده مورد بررسی می‌باشند.

هر چند برای تدوین الگو، نخست باید مبانی، اهداف، راهبردها و سپس شاخص‌ها را استخراج کرد، اما شاخص‌ها ابزاری برای ارزیابی سیاست‌ها به‌شمار می‌رود. در جامعه اسلامی، می‌توان شاخص‌ها را به مدد متون فقهی و منابع اسلامی از جمله قرآن کریم، احادیث و منابع علمی ارائه کرد. شاخص‌ها، راهبرد و راه رسیدن به هدف را نشان می‌دهند و تحلیل دینی آنها، گامی برای دستیابی جامعه به حاکمیت ارزش‌های اسلامی است. ترویج ناروای شاخص‌های متعارف غرب، اهداف و نتایج خاصی را تعقیب می‌کند. استفاده از این شاخص‌ها، که جهت دارند، ابزاری برای نیل به اهداف طراحان این شاخص‌ها است. در ساحت اجرایی، شاخص‌ها ملاک سنجش سیاست‌ها می‌باشند.

البته ارائه شاخص بر مبنای اندیشه اسلامی بسیار دشوار است. این امر ناشی از عوامل متعددی از جمله فقدان پیشینه، گستردگی کار، پیچیدگی تلاش علمی در حوزه علوم انسانی اسلامی است که باید مبتنی بر آموزه‌های دینی باشد. این دشواری ناشی از مانع تراشی خودباختگان فرهنگ غرب در برابر شاخص‌سازی اسلامی است. در تدوین شاخص‌ها، جامعه آرمانی مد نظر است و باید جامعه آرمانی را به تصویر کشید و سپس، بر اساس آن راهبردها و استراتژی‌های نیل به آن تنظیم گردد.

شاخص، ناظر به رصد رفتارهای بیرونی است. در مقام سیاست‌گذاری، این شاخص‌ها ملهم از شرع بوده و ارتباطی به عالم خارج در مقام شاخص‌سازی ندارد. البته شاخص با توجه به شرایط متنوع باید واقع‌نمایی داشته باشد.

## ابعاد ساختار نظام سیاسی کارآمد

در ساختار سیاسی، ساختار بیانگر نظم و نسق مجموعه‌ای از اشیاء، اجزاء و نیروهایی است که به نحوی کنار هم قرار گرفته‌اند و هدف کلی خاصی را تعقیب می‌کند. «سیاست» خط‌مشی‌هایی است که از سوی حکومت‌ها اخذ می‌شود. ساختار نظام سیاسی، تابعی از نظام فکری و ارزشی است. با تأمل در تحولات سال‌های آغازین تاریخ اسلام، در می‌یابیم که با بعثت پیامبر اکرم ﷺ فرهنگ جاهلیت و نمادهای آن طرد و فرهنگی بر پایه ارزش‌های الهی جایگزین آن گردید. در این فرهنگ، پایه‌های عقیدتی بر مبنای توحید اصلاح و نظام ارزشی در جهت کمالات و فضائل معنوی و پیراستگی جامعه از شاخص‌های منحط، برتری جویی‌های ناشی از عصبیت، پیراستن اخلاق جاهلی و استوار ساختن آن بر اساس جلای باطن و طراحی الگوهای سیاسی، اقتصادی بر پایه بنیان‌های عقیدتی و ارزشی اسلام بنیان شد. اما ساختار چیست و مؤلفه‌ها و شاخص‌های آن کدامند.

## الف. ساختار نظام سیاسی در رویکرد نظری

امروزه در ساحت برنامه‌ریزی، و در مواجهه دین در حوزه نظام‌های اجتماعی، سه پرسش اساسی مطرح است:

۱. آیا اسلام در واقع و نفس‌الامر، دارای نظام‌های اجتماعی خاصی است؟
۲. آیا نظام‌های اجتماعی اسلام (بر فرض وجود)، قابل کشف هستند؟
۳. منابع، ابزارها، منطقی و روش کشف این نظام‌ها کدامند؟

ضرورت طرح بحث حاکمیت دین و تحدید قلمرو دین به مدد متون دینی؛ اولین مسئله مهمی است که فرع بر تبیین اهداف دین در بُعد ماهیت دولت اسلامی، است. مجموع نظریه‌هایی که در تبیین گستره حضور دین در عرصه نظام‌های اجتماعی طرح شده، در چند گروه کلی قابل طبقه‌بندی است.

بی‌تردید چنان‌که متفکران اسلامی نیز بر آن تأکید دارند، اسلام دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی است که برای تمام ابعاد و شئون زندگی فردی و اجتماعی، قوانین خاصی دارد و جز آن را برای سعادت جامعه نمی‌پذیرد (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۶۷). در پاسخ به پرسش‌های دوم و سوم، می‌توان گفت: در هر عصری می‌توان به کمک روش اجتهاد و فقهت و با استفاده از منابع فهم قرآن، سنت، عقل و اجماع، عناصر ثابت، و به اضافه دانش بشری و دیدگاه‌های کارشناسی، عناصر متغیر نظام‌های اجتماعی از جمله نظام سیاسی اسلام را به‌دست آورد.

ساختار نظام اخلاقی، اقتصادی و سیاسی، تابعی از نظام فکری و ارزشی است. در تحولات سال‌های آغازین اسلام و با بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرهنگ جاهلیت و نمادهای آن طرد و فرهنگی بر پایه ارزش‌های الهی جایگزین گردید.

در طراحی ساختار و الگوی پیشرفت از منظر کاربردی و تئوریک، آموزه‌های دینی ظرفیت لازم را برای توسعه و پیشرفت دارد، اما سکولارها مدعی هستند که در قرآن و احادیث، هیچ اشاره‌ای به نظام خاص سیاسی، و یا حتی به اینکه نظم سیاسی و اسلامی ضروری و خواستنی است، نشده است (فیلالی انصاری، ۱۳۸۰، ص ۱۲۳).

چگونه ممکن است به رغم نبود کوچک‌ترین اشاره صریحی در منابع، به مفهوم یک نظام سیاسی، این احساس غالب شود که اسلام متضمن یک الگوی سیاسی خاص است که از آن جدایی‌ناپذیر می‌باشد (همان، ص ۱۵۳). از منظر سکولارها، ناکارآمدی در ساحت حقوقی و رفتارسازی نیز مطرح است. از این‌رو، گروهی از سکولارها مدعی ناکارآمدی دین اسلام در طراحی ساختارها، به‌ویژه در حوزه نظام حقوقی هستند. آنان بر این امر تأکید دارند که نظام دینی، دیر یا زود باید سکولاریسم را بپذیرد. سکولارها مدعی ناتوانی دین در نظام‌سازی هستند.

سکولارها، اخذ ساختارهای سکولار را موجب ناکارآمدی برمی‌شمرند و بر این نکته تأکید می‌کنند که بهره‌گیری از سازوکار مدرن از سوی نظام سیاسی دینی، موجب سکولاریزاسیون است. آرمان بازگشت به مدینه اسلامی، از راه به کاربردن ابزار دولت مدرن، آرزوی محالی است؛ زیرا، نظام دولت مدرن، ویژگی‌های خود را ناگزیر بر کاربرنده خود تحمیل می‌کند (آشوری، ۱۳۷۶، ص ۱۷).

## ب. نظام سیاسی در بعد کاربرد و عمل

عمل به ارزش‌ها و باورهای دینی و در نتیجه، اثبات کارآمدی دین در صورتی در جامعه ما تحقق می‌یابد که از پیش، راه‌کارهای دستیابی به این هدف ترسیم گردیده باشد. پیش از آن نیز باید موانع عینیت یافتن عناصر سه‌گانه عقاید، اخلاق و احکام در جامعه مورد بررسی قرار گیرد.

### ۱. میزان ثبات سیاسی

«ثبات سیاسی» مفهومی است که به محفوظ بودن یک نظام سیاسی از تهدیداتی که منجر به براندازی آن از طریق انقلاب یا شورش می‌شود، اشاره دارد. بحران‌های سیاسی را برحسب وسعت مکانی، عوامل درگیر و گستره جغرافیایی تعارضات؛ به دو دسته داخلی و بین‌المللی تقسیم می‌کنند. بحران‌های سیاسی

داخلی، شرایط غیرمتعارفی است که معمولاً در ساختار سیاسی یک کشور بروز می‌کند و بر حسب ماهیت، زمان، دامنه، شدت و نوع عوامل درگیر در آن، اشکال گوناگونی دارد. مانند مبارزه شدید و گسترده احزاب و سازمان‌های سیاسی برای کسب قدرت، اختلافات شدید بین جناح‌های مختلف سیاسی، کودتای نظامی، اعتصابات دامنه‌دار، شورش‌های خیابانی و درگیری‌های قومی. بحران‌های بین‌المللی عموماً میان دو یا چند کشور بروز می‌کند، که محل بحث نیست.

## ۲. میزان بهره‌مندی از راه‌کارهای مشروع در دیپلماسی و سیاستگذاری

پیش‌فرض عینیت‌یابی کارآمدی قدرت است: «الَّذِينَ إِنْ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (حج: ۴۱). بر مبنای معیارهای حاکم بر کارآمدی، دو نوع کارآمدی مشروع و غیرمشروع است. نظام‌های نامشروع، از باب ضرورت و رعایت مصالح عمومی جامعه قابل اطاعت هستند و اقدامات آنان از باب اضطرار پذیرفته است.

خاستگاه نظام ولایی، مقتضی حرکت در چارچوب اسلام و احکام اسلامی است. از این‌رو، ناگزیر است که در رسیدن به اهداف خود از شیوه‌های مشروع استفاده کند. بی‌شک این فلسفه وجودی، محدودیت‌هایی را برای حکومت و کارگزاران آن فراهم می‌کند. حکومت علوی امیرالمومنین علیه السلام، به‌عنوان کارآمدترین حکومت دینی، گذار از مسیر معصیت را شرط پیروزی نمی‌داند و هر کسی را که در این مسیر غلبه یابد، مغلوب می‌شمرد: «ما ظفر من ظفر بالاثم و الغالب بالشر المغلوب» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۲۷).

ورود بدعت‌ها، حذف جوهره دین الهی و حفظ پوسته آن از صحنه ذهن و عمل مسلمانان و افزون‌شدن مفساد و هتک حرمت اموال مسلمانان و غارت بیت‌المال مسلمانان، از مختصات بازگشت مجدد فرهنگ جاهلی در نیم قرن نخست صدر اسلام می‌باشد. این امر نشان می‌دهد که جاهلیت به‌مثابه یک فرهنگ مطرح است که با نفی توحید، در صدد حاکمیت بخشیدن به اندیشه شرک‌آلود حاکمیت بشر و اصالت بخشیدن به خواسته‌های او در نظام ارزشی است.

## ۳. چالش با ساختار نظام بین‌الملل و طرح ساختاری نوین

یکی از نماگرهای کامیابی ایران پس از انقلاب اسلامی، نقض قاعده کلی در رفتار دولت‌های استعماری بود و راه پیشرفت خود را از طریق نقض این قاعده هموار می‌کرد؛ قاعده‌ای که بر مبنای آن، قدرت‌های مادی و بازارمآبانه معمولاً مایل نیستند عضو جدیدی به‌عنوان رقیب به باشگاه قدرتمندان ببینند.

مجموعه رفتارهای ایران اسلامی از آغاز انقلاب اسلامی تا به امروز، به خوبی نشان می‌دهد که ایران در بی‌اعتنایی به این قاعده موفق بوده و در مقابل، دشمنان ایران هرگز نتوانسته‌اند حتی به‌طور نسبی، ایران را به تبعیت از مطلوب‌های خود وادار کنند؛ زیرا ایران کنونی قدرتمندتر از آن است که زمانی غربی‌ها حتی در خیال خود تصور می‌کردند.

#### ۴. میزان توجه به نظارت و کنترل همگانی

یکی از اموری که می‌توان برای تحقق کارآمدی از آن بهره گرفت، بحث نظارت و کنترل است. بخصوص نظارت و کنترل عمومی که از ناحیه مردم در قالب امر به معروف و نهی از منکر اعمال می‌شود. این امر، عاملی قوی و مهم برای کنترل افراد موجود در حاکمیت و حرکت به سوی کارآمدی است. یکی از اقدامات مهم عملی در جهت افزایش نظارت بر امور دولتی، تأسیس تشکل‌ها است که همواره بر امور مختلف دولتی نظارت داشته، نسبت به آنها اظهار نظر می‌کنند.

#### ۵. میزان اهتمام به شورا، مشارکت و همکاری

مشارکت سیاسی و همیاری در زمینه‌های گوناگون اجتماعی، از ملاک‌های پیشرفت و کارآمدی نظام سیاسی است. هر اندازه مردم در تصمیم‌سازی‌ها و به عهده گرفتن مسئولیت‌ها سهم بیشتری داشته باشند، پیشرفت و کارآمدی نظام بیشتر خواهد بود. حتی شخص پیامبر اکرم ﷺ نیز در موارد بسیاری در مسائل حکومتی با مردم مشورت می‌کردند. البته همه امور حکومتی قابلیت مشورت ندارد. مشورت، محدود به اموری است که حکم و قانون معینی در کتاب و سنت در مورد آن وجود ندارد. اما در اموری که از سوی خداوند نسبت به آن دستور و حکم خاصی صادر شده، احادی حق چون چرا و تغییر و تبدیل ندارد.

#### ۶. وجود قواعد و مقررات مناسب

یکی از مهم‌ترین عوامل کارآمدی یک نظام سیاسی، وجود قواعد و مقررات مناسب در آن نظام است. دستورات، قواعد و احکام اسلامی، به دلیل انعطاف‌پذیری و قابلیت تطابق با شرایط زمان و مکان، بهترین و کامل‌ترین قواعد و مقررات هستند. وضع قوانین و مقررات مناسب، باید متناسب با اوضاع و شرایط کشور سامان‌دهی شود. شهید صدر می‌فرماید: «بعد آن آمن الانسان بالله و الاسلام و الشریعة، و عرف أنه مسئول بحکم کونه عبدا لله تعالی عن امتثال أحكامه یصبح ملزما بالتوفیق بین سلوکه فی مختلف مجالات الحیة و الشریعة الاسلامیة» (صدر،



۴۰۰ ا، ج ۱، ص ۳۶)؛ یعنی بعد از اینکه انسان به خدا و پیغمبر ایمان آورد، باید این سؤال را مطرح کرده، پاسخ دهد که خدا از او چه می‌خواهد؛ «اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ» (اعراف: ۳).

مفهوم «ولایت» پیروی و اتباع است. پیروی از قوانین و مقررات دو گونه قانون است؛ جاهلیت در مقابل ما انزل الله است. پیروی از هر قانونی در مقابل ما انزل الله، پیروی از ولایت غیرالهی است. اطاعت نیز مربوط به ولایت است. دلیل اینکه در اتباع ما انزل الله، عقل، هدایت و تمسک به عروة الوثقی است، این آیه است: «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (مائده: ۵)؛ در این آیه، خداوند بر این نکته تصریح می‌کند که حکم و قوانین دو حکم الله یا حکم جاهلیت است. جامعه بشری باید یکی از اینها را انتخاب کند؛

«أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ» (بقره: ۸۵).

بخشی از احکام در زندگی فردی، بدون توجه به زندگی اجتماعی صحیح نیست. دین، مجموعه قوانین الهی مرتبط و به شکل یک نظام می‌باشد. سیستم، یعنی مجموعه قوانین به هم پیوسته و هدفمند، مجموعه قوانین الهی را به شکل مجموعی باید اجرا کرد. عدم اجرای بخشی از سیستم، موجب خلل در کل سیستم می‌شود. بدین‌سان، ولایت ولی الهی و حاکم اسلامی، ولایت مطلقه‌ای است که مشروط به قوانین شریعت می‌باشد. در غیر این صورت، حتی رأی شخص پیامبر، چنانچه مستند به قوانین شریعت نباشد، از اعتبار ساقط است. «ولایت مطلقه» در این نگاه، ولایتی الهی است که توسط فرد اعمال می‌شود و همه قوانین و اهدافی که خداوند در تنظیم حرکت جامعه، بدان نظر دارد، توسط حاکم اسلامی اعمال و اجرا می‌گردد.

## ۷. سازواری و ابتناء ساختار بر نظام ارزشی اسلامی

اهداف، همواره مبتنی بر یک نظام ارزشی خاص هستند. این نظام ارزشی، برآمده از یک جهان‌بینی مشخص است. بنابراین، می‌توان گفت: تفاوت اصلی ساختارهای سیاسی در جهان بینی ظاهر می‌شود. در جهان بینی اسلامی، بخصوص شیعی، محور هستی خداست. انسان و عالم هستی بر مدار و محوریت او تعریف می‌شوند. بر همین اساس، نظام ارزشی برآمده از این جهان‌بینی یک نظام الهی است، اما مبنای تئوری‌های غربی، جهان‌بینی جدیدی است که پس از رنسانس با نگاه جدید انسان به خود، خدا و عالم پدید آمده است. در این جهان‌بینی، محور هستی انسان است و همه چیز، بر اساس خواست و اراده او تعریف می‌شود (دان، ۱۳۷۶، ص ۲۵).

در جهان‌بینی الهی، جلب رضایت خداوند و اجرای احکام و دستورات او، یکی از مؤلفه‌های مهم در اهداف حکومت است و خواست مردم و رضایت آنها، در طول رضایت الهی سنجیده می‌شود. اما در نظام سیاسی مبتنی بر جهان‌بینی اومانیستی، وجود مؤلفه‌ای به نام «جلب رضایت خداوند» معنا ندارد؛ زیرا در اینجا خداوند محور نیست، انسان محور است. بنابراین، در حکومت‌های غربی هم در بحث مشروعیت، رأی و خواست مردم و رضایت و قرارداد اجتماعی، ملاک و معیار است و هم در بحث کارآمدی، محوری‌ترین هدف، تأمین رضایت مردم است. به همین دلیل، حکومت‌هایی که بتوانند امنیت و رفاه را برای مردم به ارمغان آورند و بیشترین امکان آزادی و تحقق خواست مردم را فراهم آورند، کارآمدترین حکومت‌ها محسوب می‌شوند، هر چند این خواست‌ها برخلاف خواست الهی و دستورات دینی باشد (همان، ص ۴۵). درحالی‌که در نظام سیاسی اسلامی، اصل اولی اجرای دستورات الهی است. البته اجرای صحیح این دستورات، موجب تأمین رفاه و سعادت دنیوی و اخروی مردم و عمدتاً جلب رضایت آنها خواهد شد. اما اگر زمانی مردم، خواستی برخلاف خواست الهی داشتند و به این جهت عدم رضایت خود را از حکومت اعلام کردند، از نظر مبانی شیعی این حکومت یک حکومت ناکارآمد نخواهد بود. به عبارت دیگر، جلب رضایت مردم، یکی از مؤلفه‌های کارآمدی حکومت می‌باشد، ولی با این قید که رضایت مردم، در طول رضایت الهی سنجیده شود؛ به این معنا که حکومتی که نتوانسته رضایت مردم را جلب نماید، در صورتی ناکارآمد است که این عدم جلب رضایت، بر خلاف رضایت و دستورات الهی باشد (نوروزی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۵).

#### ۸. تولید دانش علوم انسانی بر حسب نیاز نظام سیاسی

انقلاب فرانسه (۱۷۸۹م)، در ساحت سیاسی و انقلاب صنعتی در حوزه اقتصادی، را می‌توان نقطه عطف انسان غربی در کاربردی کردن اومانیسم قلمداد کرد. هرچند زمینه‌های فکری اومانیسم به «رنسانس» باز می‌گردد، اما اقدام عملی برای کاربردی کردن تفکر انسان‌محوری، به جای خدامحوری با انقلاب فرانسه آغاز گردید. موج برآمده از انقلاب فرانسه سراسر اروپا را در نوردید. ملل اروپایی پذیرای تفکر جدید انسان‌گرایی شدند. اومانیسم، به‌مثابه گفتمان جدید منجر به ظهور «کاپیتالیسم»، «فاشیسم» و «مارکسیسم» در عرصه سیاسی - اقتصادی شد. این ایده‌ها، هرچند به حسب ظاهر مخالف هم بودند، اما در نفی دین و محوربودن اندیشه انسان اشتراک داشتند.

در مقابل، انقلاب اسلامی، چه در صدر اسلام و یا ایران معاصر، نقطه عطفی در تعارض با اومانیسم است که در صدد کاربردی ساختن خدامحوری در علوم انسانی و ساحت‌های مختلف زندگی است و

با نفی اومانیسم، بر چارچوب قانون الهی تأکید دارد. نظام اسلامی، همانندی به هیچ یک از نظام‌های سیاسی رایج ندارد، بلکه نظامی بر مبنای وحی و عقل و ساختاری مردم‌سالارانه دارد. در این نظام، مردم و دین در شکل‌گیری و کار حکومت نقش اساسی دارند. مقبولیت آن، توسط مردم و مشروعیت آن در قالب دین تعریف است.

نظامی با مختصات جدید، نیازمند تولیدات فکری در عرصه علوم انسانی اسلامی است. روشن است که با دانش غیردینی و یا سکولار، نمی‌توان جامعه اسلامی را تدبیر کرد؛ چرا که این امر نقض غرض خواهد بود. انقلابی که بر اساس خداگرایی در برابر اومانیسم شکل گرفته است، اقتضائات خاص خود را دارد. از این رو، تحول در علوم انسانی و به‌طور اخص، در علوم سیاسی در سپهر سیاست نظری (چرایی حکومت، منشأ حاکمیت، مشروعیت حکومت، حق حکومت کردن، چرایی فرمان بردن از حکومت) و سیاست عملی (چگونگی حکومت کردن، ساختار حکومت، شکل حکومت، اجرای حاکمیت و...) امری ضروری است.

تهاجم همه جانبه غرب به باورها، ارزش‌ها و هنجارهای ما نیازمند ترمیم، بازسازی و توانمند کردن ساختارها و پالایش علوم انسانی است؛ چرا که تربیت نسل آینده که مدیریت کشور را به‌دست می‌گیرند، چنانچه بر پایه علوم و مفاهیم وارداتی و بیگانه با مفاهیم و سنن شرعی باشد، موجب آسیب‌پذیری خواهد بود.

## ۹. رویکرد تکلیف‌مدارانه و مسئولانه به قدرت

در فرهنگ اسلامی، قدرت نه یک فرصت و موقعیت ویژه برای چپاول و برآوردن آرزوهای نفسانی، بلکه یک تکلیف و مسئولیت خطیر و مهم تلقی می‌شود. از این رو، ساختارها باید به گونه‌ای طراحی شوند که متناسب با تکلیف خواسته شده از سوی شارع باشند. واژه «مسئول» در اطلاق به رئیس یک بخش یا تمام حکومت در اسلام دارای بار ارزشی خاصی است. بیانات امیرمؤمنان علیه السلام، در توصیه به زمامداران بخش‌های مختلف سرزمین اسلام، از این امر حکایت دارد که عنوان «زمامداری» و به تعبیر اسلامی «مسئولیت»، هیچ حقی بر حقوق معین شخص نسبت به سایر افراد عادی اضافه نمی‌کند، جز اینکه تکلیف وی سخت‌تر و پاسخ‌گویی او در مقابل مسئولیتش سنگین‌تر خواهد بود و نباید موجب فخری شود که نخوتی را در پی داشته باشد (نهج البلاغه، نامه ۵۱). حکومت در دیدگاه امیرالمؤمنین علیه السلام یک امانت است. ایشان در بخشی از نامه خویش به یکی از کارگزاران حکومتی می‌فرماید:

«و انّ عملک لیس لک بطعمه و لکنه فی عنقک امانه...»؛ مبادا پبنداری که حکومت برای تو یک شکار است که به چنگ افتاده. خیر، امانتی است که بر گردنت نهاده شده است. آنچه عطا می‌کنی با روی باز و از آنچه دریغ می‌ورزی، با نیک‌خویی و پوزش‌خواهی باشد (نهج‌البلاغه، نامه ۵۱).

حاکمانی که تنها در صدد غلبه بر دیگران، به منظور رسیدن به خواهش‌های نفسانی هستند، رویکردی هدف‌گونه به قدرت دارند که در آن، حاکم از هر وسیله ممکن، برای دستیابی به قدرت بهره می‌برد. چنان‌که حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «ولکنه یغدر و یفجر»؛ معاویه مکر و خدعه‌گری و خیانت می‌کند (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۰).

اما رویکرد ابزاری به قدرت، نمای کلی قدرت حاکم اسلامی است و او حق ندارد از قدرت خود سوءاستفاده کند، بلکه باید از آن به‌عنوان وسیله‌ای برای دستیابی به اهداف والای دین بهره‌برداری نماید. حضرت علی علیه السلام در **نهج‌البلاغه** انگیزه چنین قدرتی را این‌گونه بیان می‌فرماید:

... خدایا تو می‌دانی، آنچه را که ما درصدد کسب آنیم، هرگز برای ریاست و سلطنت و کسب اقتدار دنیوی نیست تا به وسیله آن دنیای پست را به چنگ آوریم، و لکن برای این است که بیان‌های روشن دینت را بنمایانیم و ایجاد اصلاح کنیم در شهرهای تو، تا در پرتو آن مظلومان از بندگانت در امنیت قرار گیرند، و حدود تعطیل شده را اجرا کنیم تا به واجبات و مستحبات و احکامات عمل شود (نهج‌البلاغه، ص ۷۸).

بنابراین، هدف از اقتدار حاکم اسلامی، امنیت، سعادت، عزت، رفاه، عدالت و سیادت جامعه اسلامی بر دیگر جوامع، و برافراشتن پرچم دین و... می‌باشد. وجود این دو شرط در حاکم اسلامی، ضروری و لازم است و در صورت دارا نبودن آن دو، خودبه‌خود از مقام اقتدار فرو می‌افتد. قدرت در حاکم اسلامی و ولی فقیه، به سبب برخورداری از چندین ویژگی، هرگز زمینه‌ای برای استبداد نخواهد بود، بلکه به سبب همین عوامل، قدرت، وسیله‌ای در جهت خدمت و تلاش در مسیر قسط، عدالت، آزادی و ارتقای روحی، روانی، اخلاقی و مادی بشر خواهد شد. مشروعیت حاکم اسلامی، تا زمانی است که در مسیر هوای نفسانی قرار نگیرد. اما اگر بخواهد از عامل قدرت، به‌عنوان ابزاری در مسیر خواست‌های شخصی خودش بهره بجوید، یا تحت عنوان استفاده از قدرت، اقداماتی خلاف را انجام دهد، از رهبری معزول خواهد بود. این حکم حتی در مورد شخص پیامبر نیز این‌گونه است.

خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقْوَالِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» (حاقه: ۴۴ - ۴۶)؛ و اگر او پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود، دست راستش را سخت می‌گرفتیم، سپس رگ قلبش را پاره می‌کردیم.

ولی فقیه یا حاکم اسلامی، به سبب برخورداری از ویژگی‌هایی همانند عدالت، زهد، صداقت، اعراض از دنیا، مخالفت با هوای نفس و... برگزیده شده است. با فقدان یکی از این شرایط، خودبه‌خود معزول است. بنابراین، ولی فقیه هیچ‌گاه نمی‌تواند به سوی دیکتاتوری، هواپرستی و زیاده‌خواهی برود. در واقع، شخصیت اخلاقی حاکم اسلامی، خود مانع ظهور استبداد و دیکتاتوری است (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۶۵).

### ۱۰. اصالت نداشتن قدرت و ثروت

یکی از مباحث بسیار مهم در اندیشه سیاسی، بحث «قدرت» است و در نحله‌های مختلف سیاسی، میان قدرت و ثروت یک معادله برقرار می‌باشد. حال بعضی قدرت را مولد ثروت می‌دانند. برخی ثروت را مولد قدرت. موسکا معتقد است: در جامعه مدرن، ثروت موجب قدرت است و در جوامع سنتی، قدرت موجب ثروت (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). اینک در فرهنگ اسلامی، ثروت و قدرت به‌عنوان یک نامعادله برقرار است و ربطی میان این دو مفهوم در ساختار سیاسی اسلامی وجود ندارد. امام علی علیه السلام چه بسا کارگزارانی را از میان کسانی انتخاب می‌فرمود که بهره‌ای از دنیا نداشتند. خود حضرت نیز در طول زمامداری خویش، نه از قدرتش برای اندوختن ثروتی استفاده کرد و نه مشی خویش را در چگونگی زندگی تغییر داد، مگر اینکه در معیشت بر خود سخت‌تر گرفت.

تأثیر چنین رهیافتی فرهنگی در عرصه عمل، بر کارآمدی نیز به‌خوبی روشن است:

۱. عدالت در عالی‌ترین شکل خودش، هم در مقوله حقوق و هم در مقوله اقتصاد.
۲. برابری معنوی راعی و مرعی (حاکم و مردم)، که خود سبب بسیاری عوامل دیگر در مقوله کارآمدی، از جمله مشارکت فعال سیاسی عموم مردم می‌شود.
۳. ایجاد روحیه خدمت‌گرایی در زمامداران، نه قدرت‌گرایی و فرصت‌طلبی مذموم.

### ۱۱. میزان نهادینگی دیدگاه کارشناسان در ساختار نظام سیاسی

تشخیص موضوع، تشخیص موضوع، حکم‌محور در صدور حکم و فتواست. در این زمینه، حاکم اسلامی باید از نظرات کارشناسان فنون مختلف بهره‌برد تا در مقام صدور حکم و فتوا دچار اشتباه نشود.

### ۱۲. مدیریت و رهبری بر مدار مصلحت

«مصلحت» مقوله‌ای اساسی در مدیریت کلان جامعه است. برترین مصلحت، حفظ اسلام است و سایر مصالح، ذیل آن تعریف می‌شوند. حاکم اسلامی بر حسب دانش، عدالت‌ورزی و تدبیر عقلانی تشخیص دهنده این مصالح است.

امام هشتم علیه السلام می‌فرماید: «إنَّ الله تبارك وتعالى لم يبيح أكلاً ولا شرباً إلا لما فيه المنفعة والصلاح ولم يحرم إلا ما فيه الضرر والتلف والفساد» (مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، ۱۴۰۶ق، ص ۲۵۵)؛ خدا هیچ خوردنی و یا آشامیدنی را حلال نکرده، مگر آنکه در آن سود و صلاحی هست، و چیزی را تحریم نکرده، مگر آنکه در آن زیان و فساد است.

در چارچوب شرع، حاکم اسلامی دارای اختیاراتی است که می‌باید طبق آن، مصلحت مسلمانان یا مصلحت کشورهای تحت ولایت خود را در نظر گیرد: «نعم للوالی ان یعمل فی الموضوعات علی صلاح المسلمین او لاهل حوزة»؛ رعایت مصالح عمومی در تصمیم‌گیری‌ها و دوری از هرگونه منفعت شخصی، موجب پرهیز از استبداد شخصی است (موسوی خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۶۲۰). همان‌گونه که اصولاً تأسیس حکومت دینی و حاکمیت حاکم اسلامی، بر پایه صلاح مسلمین است، مصلحت عمومی نیز یکی از شرایط تصمیم‌گیری‌های حاکم اسلامی به‌شمار می‌رود.

حکومت اسلامی در اندیشه متفکران اسلامی، حکومت قانون الهی است که تا قیامت می‌باید استمرار یابد (همان، ص ۶۲۴). جامعه ابعاد مختلفی در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی دارد. تحقق قانون الهی در آن، اقتضاء حکومت دارد و بدون حکومت، قانون الهی ضمانت اجرایی پیدا نمی‌کند.

حضرت امام در این زمینه می‌فرماید: «و لا یمكنُ اجراء احکام الله الا بها لأن لا یلزم الحرج و المرج»؛ اجرای احکام الهی بدون حکومت و دولت ممکن نیست (همان، ص ۶۲۰)؛ یعنی امور اجرایی احکام در عرصه سیاسی، اجتماعی مستلزم حکومت است. برخی به لزوم حکومت برای حفظ نظم به نحو مطلق استدلال کرده، معتقدند: اگر حکومت نباشد حرج و مرج ایجاد می‌شود. پس حکومت اعم از صالح یا غیرصالح و اسلامی یا غیراسلامی امری ضروری است. اما حضرت امام، مسئله هرج و مرج را تنها به اجرای قوانین اسلامی ربط می‌دهند، به عبارت دیگر، اگر قوانین اسلام توسط حکومت اجرا نشود، هرج و مرج ایجاد می‌شود، یعنی نظمی مطلوب است که مبتنی بر دین باشد.

مدیریت بر مدار مصلحت و نه بر پایه قدرت و یا مدیریت صرف، از نشانه‌های الگوی اسلامی حاکمیت دینی است. حاکم اسلامی، باید طبق مصلحت عمل کند و درک مصالح، علاوه بر جنبه فنی، جنبه عرفی هم دارد. در اینجا فقیه و حاکم، به عرف عام مراجعه می‌کند. اگر سیاست مدیریت و رهبری جامعه در جهت مصالح مادی و معنویت باشد، رهبری دینی برترین گزینه در جهت کاربست این امر در جهت رشد و ارتقای جامعه اسلامی است. سیاست به‌مثابه هنر حکومت کردن است.

این عقیده که «سیاست چیزی مربوط به دولت است»، از بسیاری جهات نظر سنتی این رشته از دانش است که در گرایش مطالعات دانشگاهی، به بررسی کارکنان و دستگاه حکومت بازتاب یافته است. بررسی سیاست اساساً بررسی حکومت، یا خلاصه از آن، بررسی اعمال اقتدار است. دیوید ایستن، که سیاست را «تخصیص مقتدرانه ارزش‌ها» تعریف کرد، در نوشته‌های خود، از عقیده فوق حمایت می‌کرد. منظور او این بود که سیاست فرایندهای گوناگونی را دربر می‌گیرد که حکومت از طریق آنها، به فشارهای جامعه بزرگ‌تر، به‌ویژه با توزیع سودها، پاداش‌ها یا کیفرها پاسخ می‌دهد. بنابراین، «ارزش‌های مقتدرانه» آنهایی هستند که در جامعه بسیار پذیرفته شده‌اند، و توده شهروندان آنها را الزامی می‌دانند. در این دیدگاه، علم سیاست با سیاست پیوند دارد؛ یعنی با تصمیم‌های رسمی یا مقتدرانه‌ای که برنامه عمل را برای سراسر جامعه مقرر می‌کند (هیوود، ۱۳۸۰، ص ۱۱).

در *جواهر الکلام*، در تبیین مفهوم مصلحت چنین آمده است: «یفهم من الاخبار و کلام الاصحاب، بل ظاهر الكتاب من ان جميع المعاملات وغيرها انما شرعت لمصالح الناس وفوائدهم الدنيوية والاخرويه مما تسمى مصلحة وفائدة عرفاً» (نجفی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۲، ص ۳۴۴).

مصلحت و مفسده، فلسفه جعل احکام شرعی به‌شمار می‌آیند و بر پایه نظریه شیعیان و معتزلیان، در پشت پرده هر واجب و حرام، مصلحت و مفسده‌ای قرار دارد که به سبب آن، وجوب و حرمت جعل شده است. این مصالح عبارت‌اند از: مقاصد شرع: حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال. صاحب *جواهر* به مناسبت‌های مختلف، مصادیق متعددی از مصلحت را بیان کرده و از مجموع مواردی که وی این واژه را بر آنها اطلاق کرده، چنین به‌دست می‌آید که مصلحت به معنی منفعت است. مصلحتی که ضابطه تصمیم‌گیری حاکم و ولی است؛ منفعتی است که به نحوی به عموم مردم و جامعه بازگردد (همان، ج ۱۵، ص ۳۸۰). جایگاه و اهمیت سیاست در ساحت‌های نظری و عملی انسان و جامعه و نقش تعیین‌کننده سیاست در شئون گوناگون زندگی که می‌تواند عامل اساسی انحراف و یا نیل جامعه به اهداف و سعادت به‌شمار رفته و تأثیر مستقیم و غیرمستقیم در سرنوشت آحاد زندگی شهروندان ایفا نماید، موجب مصلحت اندیشی جامعه اسلامی، از سوی معصوم و یا فقیه گشته است.

### ۱۳. مردم‌سالاری دینی

هرچند می‌توان «مردم‌سالاری دینی» را مترادف جمهوری اسلامی دانست، اما مردم‌سالاری دینی، آشکارا گویای اعتقاد به لوازم مردم‌سالاری در اداره حکومت است. انتخابات، مشارکت، رقابت، احزاب سیاسی، آزادی، حق اکثریت از جلوه‌های مهم مردم‌سالاری است.

## ۱۴. پذیرش نظارت عمومی

در اندیشه اسلامی، پرسش مردم از مسئولان و پاسخ‌گویی آنها، نه یک وظیفه، بلکه یک حق است. تعمیم نظارت عمومی و نهادینه کردن فرهنگ پرسش‌گری و پاسخ‌گویی، گامی در جهت عمل به آموزه‌های قرآنی و دینی مبنی بر فریضه امر به معروف و نهی از منکر تلقی می‌شود.

## ۱۵. تنوع در عین وحدت

تکثر سیاسی در عین وحدت و حرکت بر مدار اصول، در اندیشه و سیره امام خمینی علیه السلام امری پذیرفته شده و برای بقای یک جامعه امری لازم است. تنوع جریان‌ها و طیف‌های سیاسی گسترده، موجب رونق و جدی‌تر شدن صحنه رقابت می‌شود. به عبارت دیگر، انتخابات متعلق به ملت و همه سلیقه‌های درون نظام است که مبانی نظام جمهوری اسلامی ایران را قبول داشته، مرزبندی شفافی با دشمنان ندارند. همین تنوع سلیقه‌ها و نامزدها، موجب می‌شود که برای خلق حماسه سیاسی، رونق بیشتری به انتخابات داده شود.

در سیره سیاسی امام خمینی علیه السلام انشعاب مجمع روحانیون مبارز از جامعه روحانیت که منشور برادری نام گرفت، به تنوع در جامعه منجر شده، در عین حال، توجه به وحدت نیز شده است. امام علیه السلام اختلافات در بین فقها را امری بدیهی دانسته‌اند، و این سنخ اختلافات، خود دلیلی برای پذیرش ضرورت تکثر سیاسی در جامعه اسلامی به حساب می‌آید.

کتاب‌های فقهای بزرگوار اسلام پر است از اختلاف نظرها و سلیقه‌ها و برداشت‌ها در زمینه‌های مختلف نظامی، فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و عبادی، تا آنجا که در مسائلی که ادعای اجماع شده است، قول و یا اقوال مخالف وجود دارد و حتی در مسائل اجماعی هم ممکن است قول خلاف پیدا شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ج ۲۱، ص ۱۷۷).

اما اختلاف سلیق و پذیرش تکثر سیاسی، باید بر پایه معیار و چارچوبی تعریف شود. بر این اساس، تکثر سیاسی تنها در بین گروه‌هایی مورد پذیرش نظام است که اهداف مشترک داشته و به رشد و تعالی اسلام و رستگاری مسلمین فکر کنند و دغدغه رسیدن به آن را داشته باشند.

اما شما باید توجه داشته باشید تا زمانی که اختلاف و موضع‌گیری‌ها در حریم مسائل مذکور است، تهدیدی متوجه انقلاب نیست. اختلاف اگر زیربنایی و اصولی شد، موجب سستی نظام می‌شود و این مسئله روشن است که بین افراد و جناح‌های موجود وابسته به انقلاب، اگر اختلاف هم باشد، صرفاً سیاسی است ولو اینکه شکل عقیدتی به آن داده شود؛ چرا که همه در اصول با هم مشترک‌اند. به همین خاطر است که من آنان را تأیید نمی‌نمایم. آنها نسبت به اسلام و قرآن و انقلاب وفادارند و دلشان برای کشور و مردم می‌سوزد و هر کدام برای رشد اسلام و خدمت به مسلمین طرح و نظری دارند که به عقیده خود موجب رستگاری است (همان، ص ۱۷۹).



بر مبنای پیش‌بینی امام در آینده، جریان‌هایی صرفاً به دلیل منافع شخصی و گروهی و برای حب نفس و با شعار تکثر سیاسی شکل می‌گیرند که در مبانی و در الگوها و رفتارها و حتی در راه رسیدن به اهداف، با سایر جریان‌های موجود اختلافی ندارند. تنها به دلیل حب ریاست از سایر جریان‌های موجود انشعاب پیدا می‌شود. امروزه شرایط برخی گروه‌های سیاسی موجود در کشور را می‌توان از مصادیق این امر دانست: «البته یک چیز مهم دیگر هم ممکن است موجب اختلاف گردد، که همه باید از شر آن به خدا پناه ببریم، که آن حب نفس است که این دیگر این جریان و آن جریان نمی‌شناسد» (همان، ص ۱۸۰).

ضرورت و اصلی‌ترین دلیل تکثر سیاسی در جامعه از دید امام، اصلاح است؛ بدین معنا که دو گروه، با نقد سازنده موجبات اصلاح یکدیگر را فراهم می‌آورند. نتیجه قطعی آن، تکامل جامعه اسلامی است. افزون بر این، ضرورت مبارزه با دشمن مشترک از سوی همه گروه‌ها و جریان‌ها، معیار دیگر مشترک گروه‌ها در هدف به‌شمار می‌رود. اما در صورت تخطی از اصول از سوی یکی از گروه‌ها، امام صریحاً می‌فرماید که در مقابل تخطی از اصول بایستی ایستاد:

اگر آقایان از این دیدگاه که همه می‌خواهند نظام و اسلام را پشتیبانی کنند، به مسائل بنگرند، بسیاری از معضلات و حیرت‌ها برطرف می‌گردد. ولی این بدان معنا نیست که همه افراد تابع محض یک جریان باشند. با این دید گفته‌ام که انتقاد سازنده معنایش مخالفت نبوده و تشکل جدید مفهومی اختلاف نیست. انتقاد بجا و سازنده، باعث رشد جامعه می‌شود. انتقاد اگر به حق باشد، موجب هدایت دو جریان می‌شود. هیچ کس نباید خود را مطلق و مبرای از انتقاد ببیند. البته انتقاد غیر از برخورد خطی و جریانی است. اگر در این نظام، کسی یا گروهی خدای ناکرده بی‌جهت در فکر حذف یا تخریب دیگران برآید و مصلحت جناح و خط خود را بر مصلحت انقلاب مقدم بدارد، حتماً پیش از آنکه به رقیب یا رقبای خود ضربه بزند، به اسلام و انقلاب لطمه وارد کرده است. در هر حال، یکی از کارهایی که یقیناً رضایت خداوند متعال در آن است، تألیف قلوب و تلاش جهت زدودن کدورت‌ها و نزدیک ساختن مواضع خدمت به یکدیگر است. باید از واسطه‌هایی که فقط کارشان القای بدبینی نسبت به جناح مقابل است، پرهیز نمود. شما آن قدر دشمنان مشترک دارید که باید با همه توان در برابر آنان بایستید، لکن اگر دیدید کسی از اصول تخطی می‌کند، در برابرش قاطعانه بایستید (همان، ص ۱۸۱).

## ۱۶. تشکل و ضرورت سازمان

نگاهی آسیب‌شناسانه به رفتار سیاسی انتخاباتی جامعه ما، نشان می‌دهد که نظام ولایی با حزب میانه خوبی ندارد. حزب پاسخ‌گوی نیازهای سیاسی جامعه ما نبوده و نیست. نه حزب جمهوری اسلامی با

اعضای بسیار برجسته موفق بود و نه سایر احزاب کوچک‌تر. در جامعه اسلامی، حزب قالبی است که باید نسبت خود را با ولایت فقیه، نهاد مرجعیت و نظام اسلامی روشن سازد. ولایت‌مداری نسبت به فقیه حاکم، با ولایت حزبی سازگار نیست.

از سوی دیگر، ضرورت وجود تشکل و سازمان در جامعه امری روشن است. اما این واقعیت و ضرورت، چه مدل و ساختار تشکلی را اقتضا می‌کند. اگر بخواهیم امر به معروف و نهی از منکر را عینیت بخشیم، «ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر» بدون تلاش سازمانی، این امر تا چه میزان امکان‌پذیر است. خوشبختانه تجربه نظام جمهوری اسلامی ایران، در بیش از سه دهه گذشته نشان می‌دهد، نه تنها حزب، بلکه بسیاری از سازوکارهای مدیریتی برآمده از فرهنگ غرب در جامعه اسلامی کارآمدی لازم را نداشته است. حل و فصل بسیاری از معضلات جامعه، مقتضی تولید نظریه‌هایی بر مبنای اندیشه اسلامی و مختصات نظام اسلامی است.

تنها با پی‌ریزی یک الگوی جدید برای تشکل، می‌توان نیازهای جامعه را پاسخ داد. در شرایط کنونی، دو گونه تشکل سازمانی را می‌توان تصور کرد: گاه تشکل‌های گفتمانی است. هدف تشکل‌های گفتمانی، تعمیق مبانی اعتقادی در جامعه است. هدف، ارائه معیارهای درست به‌دست همگان و کوشش برای یافتن حقیقت است. ابهامات و شبهاتی فراوانی در جامعه وجود دارد که ناشی از جنگ نرم دشمن و گاه رفتارهای ناموجه مسئولان است. شفاف کردن فضا و ایجاد افقی روشن برای تصمیم‌گیری دینی آحاد جامعه، تلاش برای غبارزدایی، از مهم‌ترین رسالت‌ها تشکل گفتمانی است. در تشکل گفتمانی، روابط نیروها بر مبنای دستور و سلسله مراتب نیست، بلکه بر مبنای اخوت دینی و تعامل نرم نیروهای ارزشی استوار است.

هدف تلاش گفتمانی، تعمیق گفتمان و در اولویت دوم، تلاش در جهت سالم‌سازی چرخه مدیریتی قدرت است. در این الگو، انحراف افراد، خطری برای تشکل به همراه ندارد و صرفاً همواره بر مبنای سنت الهی با ریزش و رویش‌های سازمانی است که تشکل نشاط و پویایی خود را حفظ می‌کند. تعمیق معرفت دینی، عمق بخشیدن به قدرت تحلیل سیاسی، درک درست شرایط، فهم صحیح مطالبات رهبری، تدارک معقول‌ترین و ممکن‌ترین روش‌ها برای تحقق مطالبات رهبری، مهم‌ترین رسالت تشکل‌های گفتمانی است.

گاه تشکل‌ها فردمحورند و می‌توان تشکل‌های سازمان‌محور را الگوی دیگری برشمرد.

## نتیجه‌گیری

بی‌تردید انقلاب صدر اسلام و انقلاب اسلامی ایران که ملهم از انقلاب نبوی و قیام امام حسین علیه السلام می‌باشد، گزینه‌های سهمگینی را پشت سر نهاده است. ممکن است افرادی تصور کنند که ما باید امروز در محل و موقعیت بالاتری می‌بودیم که اینک بدانها دست نیافتیم. اما واقعیت این است که سنجش کارآمدی نظام جمهوری اسلامی ایران، معیارهای خاص خود را دارد که برآمده از ارزش‌ها و آموزه‌های اسلامی است، فارغ از آن اگر دستاوردهای انقلاب اسلامی را با هر معیاری بسنجیم، بی‌تردید حاکی از کارآمدی نظام اسلامی در مواجهه با دشمنان و بهره‌برداری از امکانات و ظرفیت‌های خود است. بر این اساس، این میزان پیشرفت در ابعاد و سطوح مختلف داخلی و خارجی، موفقیت‌آمیز ارزیابی می‌گردد. البته در جامعه اسلامی اعتقاد بر این است که اسلام به‌طور کامل اجرا نشده، بلکه جامعه ما در آغاز راه، و رایحه‌ای از اندیشه اسلامی وزیدن گرفته است.

در مقابل، ناکارآمدی نظام سیاسی، افزایش نارضایتی عمومی و کاهش اعتماد مردم، فساد اداری و ده‌ها مسئله، که حاکی از ناکارآمدی نظام سیاسی است، ممکن است معلول عوامل متعددی باشد. با مقایسه اهداف مورد انتظار در کارآمدی، و عملکرد وضعیت موجود، به روشنی عدم تطابق یعنی عدم تحقق کارآمدی در یک نظام سیاسی مشخص می‌شود.

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۳۶، ترجمه علی نقی فیض الاسلام اصفهانی، تهران، فقیه.
- نهج الفصاحه، ۱۳۳۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ شانزدهم، تهران، جاویدان.
- ابوالحمد، عبدالحمید، ۱۳۳۸، *مبانی سیاست*، تهران، توس.
- آشوری، داریوش، ۱۳۷۶، *ما و مدرنیست، گفتن‌های روشن‌فکری*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- آقابخش، علی، ۱۳۷۹، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، چاپار.
- بشیریه، حسین، ۱۳۷۱، «نهادهای سیاسی و توسعه»، *فرهنگ و توسعه*، ش ۵ و ۶، ص ۵ - ۱۱.
- جعفری، محمدرضا، ۱۳۷۷، *فرهنگ نشر نو*، تهران، تنویر.
- دان، کیویت، ۱۳۷۶، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- زاهدی، شمس‌السادات و دیگران، ۱۳۸۳، *فرهنگ جامع مدیریت*، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- صدر، محمداقبر، ۱۴۰۰ق، *دروس فی علم الاصول*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عمید، حسن، ۱۳۸۲، *فرهنگ عمید*، تهران، مؤسسه امیرکبیر.
- فیلالی انصاری عبدو، ۱۳۸۰، *اسلام و لایسته*، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده‌سرا.
- قاسمی، فرج‌الله، ۱۳۸۹، «کارآمدی نظام جمهوری اسلامی ایران شاخصه‌ها و مکانیسم‌ها از منظر امام خمینی (ع)»، *حکومت اسلامی*، ش ۲۶، ص ۱۵۷ - ۱۸۲.
- قوام، عبدالعلی، ۱۳۷۸، *چالش‌های توسعه سیاسی*، تهران، قومس.
- کاپلان، لورنس، ۱۳۷۵، *مطالعه تطبیقی انقلاب‌ها از کرامول تا کاسترو*، ترجمه محمد عبداللهی، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- لیپست، سیمور. ام، ۱۳۷۴، *مشروعیت و کارآمدی*، ترجمه رضا زبیب، *فرهنگ توسعه*، ش ۱۸، ص ۱۸-۲۴.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، *نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه*، محمدمهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۳۹، *کتاب البیع*، قم، اسماعیلیان.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- مؤسسه آل‌البیت (ع)، ۱۴۰۶ق، *الفتحه المنسوب إلى الإمام الرضا علیه السلام*، مشهد، مؤسسه آل‌البیت (ع).
- نجفی، محمدحسن، ۱۴۱۷ق، *جواهر الکلام*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- نوروزی، محمدرضا، ۱۳۷۸، *فلسفه سیاسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- همپتن، جین، ۱۳۸۰، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- هیوود، اندرو، ۱۳۸۰، *سیاست*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، نی.

## «مردم‌سالاری دینی» مقوله‌ای بسیط یا مرکب؟

sajjadizady@yahoo.com

کلیه سیدسجاد ایزدهی / استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

صدیقه صدیق تقی‌زاده / دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث

دریافت: ۱۳۹۴/۰۱/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۰۳

### چکیده

تحلیل نوع ارتباط میان اجزاء مرکب واژه «مردم‌سالاری دینی»، می‌تواند آثار بسیاری بر ماهیت نظام سیاسی و کیفیت اداره آن داشته باشد. اگر ترکیب میان دو جزء این مرکب واژه، از قبیل ترکیب وصفی باشد، مردم‌سالاری دینی، دارای هویتی اصیل بوده و نه تنها حیثیت مردم‌سالاری نظام سیاسی با حیثیت دینی آن، در تنافی نخواهد بود، بلکه معرفت هویتی متمایز از نظام سیاسی است که مردم‌سالاری موجود در آن، مبتنی بر متن دین بوده و عاریت گرفته از نظام غرب نیست. بر اساس این قرائت، سنخ تدبیر مردم در نظام سیاسی، گونه‌ای خاص از مردم‌سالاری است که ضمن بومی بودن، و استناد به نص، از مزایای نظام‌های دموکراتیک و تئوکراتیک برخوردار بوده و از مضرات آنان نیز میراست. در این نظام سیاسی، مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی، دو روی یک سکه بوده و در کنار هم، برای تحقق نظام سیاسی مردم‌سالار ضروری می‌باشند. در حالی که قول به ترکیب اضافی برای این مرکب‌واژه، مستلزم پذیرش خاستگاه مردم‌سالاری در غرب، و جای‌گزینی محتوای دینی برای این شکل از حکومت در نظام اسلامی است.

**کلیدواژه‌ها:** مردم‌سالاری، نظام سیاسی، مردم‌سالاری دینی، ترکیب وصفی، ترکیب اضافی، مشروعیت، مقبولیت.

## مقدمه

از جمله واژگانی که در راستای واژه «مردم‌سالاری دینی»، در سالیان منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی و پس از پیروزی آن به‌عنوان پیشوند کشور ایران استعمال می‌شود، مرکب‌واژه «جمهوری اسلامی» است. از آنجاکه نظریه‌پردازی در خصوص این مفهوم، مستلزم بومی‌سازی لفظ و معنای آن است و الفاظ نیز تابع معانی آن بوده و هر واژه از اقتضائات و پیش‌فرض‌های معنایی خاصی برخوردار هستند، در سالیان اخیر مرکب‌واژه «مردم‌سالاری دینی» در قبال مفاهیمی مانند «تئودموکراسی» یا «دموکراسی دینی» مطرح شده و نظریاتی در خصوص ماهیت این مرکب‌واژه ارائه شده است (محمدی، ۱۳۸۰).

ابداع مرکب‌واژه «مردم‌سالاری دینی» در سال‌های اخیر در قالب نظام جمهوری اسلامی، مرهون تبیین رهبر فرزانه انقلاب حضرت آیت‌الله خامنه‌ای بوده است. به‌گونه‌ای که پیشینه استعمال این مرکب‌واژه را می‌بایست در سخنان ایشان جست‌وجو کرد (مقام معظم رهبری، ۱۳۷۹/۹/۱۲). از این‌رو، عرصه اندیشه‌ورزی، شاهد استفاده از این مرکب‌واژه در سالیان قبل نبوده است. اما فارغ از ابداع این واژه در عصر حاضر، باید اذعان کرد که مردم‌سالاری دینی، نه فقط اختصاص به عصر حاضر نداشته و برگرفته از نظم مورد نظر غرب نبوده، بلکه ریشه در مبانی و آموزه‌های دینی و تاریخ اسلام و نظم سیاسی مطلوب شیعی دارد.

با وجود اینکه در سالیان اخیر، مباحث بسیاری ذیل تبیین این مرکب‌واژه و نظریه مردم‌سالاری دینی ارائه شده و مقالات پرشماری در این خصوص نگاشته شده است، اما همچنان ارتباط میان دو مفهوم اساسی «مردم‌سالاری» و «دینی» در این مرکب‌واژه، از اساسی‌ترین پرسش‌ها در این خصوص محسوب شده و نیازمند مباحث دقیق تحلیلی است. برخی از این پرسش‌ها عبارتند از:

- آیا مرکب‌واژه «مردم‌سالاری دینی» مبین مفهومی صحیح و نمایانگر گونه‌ای خاص از نظام سیاسی است، یا اینکه استعمال این مرکب‌واژه، اساساً به مثابه پارادوکسی است که استفاده از آن در قالب نظام سیاسی را غیرممکن خواهد ساخت؟ (حکمت، ۱۳۷۳).

- آیا نظریه مردم‌سالاری دینی، رویکردی التقاطی دارد که سعی کرده با محوریت تعالیم اسلام و استفاده ابزاری از دموکراسی غربی، معایب آن را نفی کرده و با ضمیمه کردن محتوای دینی، رویکرد اسلامی به دموکراسی غربی بدهد؟ (همان).

- آیا ترکیب این دو واژه، ترکیب وصفی است یا ترکیب اضافی؟ (آیا مفهومی بسیط است و یا مرکب؟)

- آیا ترکیب دو واژه «مردم‌سالاری» و «دینی» از باب ترکیب انضمامی است، یا ترکیب اتحادی؟

پرسش‌هایی از این دست، که ناشی از فقدان فهم مناسب از این «مرکب واژه» است، خود را در برابر این واقعیت می‌بیند که اموری همچون «دموکراسی، مراجعه به رأی و نظر مردم و انتخابات»، به‌عنوان پارادایم غالب در تعیین شکل حکومت، راهکاری مدرن در گستره مشارکت سیاسی محسوب شده و خاستگاه آن، نه در جهان اسلام بلکه تمدن غربی است که در پسامد استبداد حاکمان و رویکرد حاکم‌محوری، پیشنهاد، اجرایی و عملیاتی شده است. بر این اساس، جنگ، کارزار، تقابل مسلحانه و زورآزمایی افراد و گروه‌ها برای کسب قدرت، جای خود را به منطق غلبه آراء اکثریت مردم و حاکمیت آنان بر اقلیت جامعه داده، آرای عمومی نیز جایگزین اسلحه در غلبه اکثریت جامعه بر اقلیت شده است. طبیعتاً هر فرد یا گروهی که بتواند توده مردم را با خود همراه کرده، افکار عمومی را به سوی خود و نظریه‌اش جلب نموده و آرای بیشتری را از آن خود نماید، خواهد توانست اداره جامعه را برای زمان مشخصی، که در قانون معین شده، برعهده گیرد.

### تعدد قرائت‌ها در مردم‌سالاری دینی

دو قرائت اساسی از مردم‌سالاری دینی وجود دارد: از یک سو، برخی اصل چنین مفهومی را انکار کرده و اجتماع این دو در کنار هم را برتنبیده‌اند. از سوی دیگر، برخی ضمن اصیل خواندن این مفهوم، نظریه‌پردازی در این خصوص را مورد عنایت قرار داده‌اند (ر.ک: حکمت، ۱۳۷۳).

منکران وجود و اصالت «مردم‌سالاری دینی» دو گروه هستند: از یک سو، برخی اندیشمندان عرصه سیاست، ضمن باور به خاستگاه دموکراسی در مغرب زمین، تحقق مقوله‌ای به نام «مردم‌سالاری» در اسلام را انکار کرده و اضافه کردن قید «دینی» برای «مردم‌سالاری» را قربانی شدن مردم‌سالاری و ارکان و مؤلفه‌های آن معنا کرده (شرفی، ۱۳۸۲، ص ۲۰؛ جلائی‌پور، ۱۳۸۱، ۲۵۷ و ۲۶۱) و از سوی دیگر، مطابق عبارت برخی اندیشوران عرصه اسلام، دموکراسی زائیده لیبرالیسم، اومانیسم و سکولاریسم است. و لذا دارای ایرادهای بنیادین است. در حالی که اسلام، دین معیارها و ضوابط راستین است و نمی‌تواند حاکمیت اکثریت بر جامعه را به مثابه حقانیت بپذیرد (جوان آراسته، ۱۳۷۹، ص ۷۴ و ۸۰). طبیعتاً نفی استعمال دموکراسی در تاریخ اسلام و فقدان نظامی به این شکل و ویژگی‌ها در تاریخ شیعه، دلیلی بر مدعای غیراصیل بودن نظریه مردم‌سالاری دینی خواهد بود. آنچه در این خصوص قابل توجه است اینکه غایت استدلال این دو گروه بر این مدعا استوار است که دموکراسی و مردم‌سالاری، دارای پیش فرض‌هایی در منطق غرب است که هیچ یک از آنها با اندیشه اسلام انطباق ندارد.

کسانی که بر فقدان اصالت و پیشینه نظریه مردم‌سالاری دینی تأکید می‌کنند، بر این باورند که استفاده از مردم‌سالاری در نظام دینی، بر اساس استفاده ابزاری از دموکراسی غربی و برخورداری از فواید آن در نظامی است که سعی در انطباق قوانین با دین اسلام، از اساسی‌ترین ارکان نظام محسوب می‌شود (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۶۳۳). در مقابل، مخالف منکران تحقّق و اصالت «مردم‌سالاری دینی»، باورمندان به جایگاه محوری مردم در نظام سیاسی اسلام قرار دارند که ضمن اصیل دانستن این مفهوم، نظریات متفاوتی در خصوص ماهیت آن ارائه کرده‌اند.

دیدگاه مردم‌سالاری دینی را می‌توان ذیل دو قرائت اساسی جای داد. از یک سو، برخی بر این باورند که ترکیب این دو واژه در کنار هم، از باب ترکیب دو رکن اساسی این نظام است. بر این اساس، «مردم‌سالاری»، مفید شکل و قالب نظام سیاسی بوده و قید «دینی» بر جایگاه دین به‌عنوان محتوای نظام و خاستگاه قوانین آن دلالت می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۷۸، ص ۲۲-۳۴). از فقیهان و اندیشمندانی که بر این قرائت از مردم‌سالاری دینی تأکید می‌کنند، می‌توان به امام خمینی<sup>ع</sup> اشاره کرد که در پیروزی انقلاب اسلامی و پس از آن، نظام جمهوری اسلامی را نظام مطلوب برای اداره جامعه، معرفی کرده است. مرکب واژه «جمهوری اسلامی»، که در راستای «مردم‌سالاری دینی» معنا می‌شود و از دو کلمه «جمهوری» و «اسلامی» ترکیب شده است، بدین صورت معنا می‌شود که واژه «جمهوری» در این نظام، شکل حکومت و واژه «اسلامی»، محتوای این حکومت را بیان می‌کند. لذا حکومت می‌بایست تحت اصول و مقررات اسلامی اداره شده و در مدار اصول اسلامی حرکت نماید. در اندیشه امام خمینی، «جمهوری» شکل حقوقی رژیم است که توسط خود مردم تعیین می‌شود و بر نظر اکثریت مردم مبتنی است، بر این اساس، جمهوریت، به همان معنایی اراده می‌شود که در همه نظام‌های جمهوری وجود دارد، بدین صورت که فرم و شکل حکومت را جمهوریت نظام تشکیل می‌دهد و مطابق آن، مردم باید در کنار هم، برای سرنوشت جامعه و کشورشان تصمیم گرفته و بر اساس قوانین اسلام، به‌عنوان دین کامل، جامع و محور باور غالب شهروندان جامعه، این مسیر را عملیاتی کنند.

امام خمینی<sup>ع</sup> در پاسخ به خبرنگار روزنامه لوموند فرانسه، که از معنای مورد نظر ایشان از جمهوری اسلامی می‌پرسد، اظهار می‌دارند که جمهوریت نظام اسلامی، به مانند جمهوریت در سایر مکاتب بوده و در عین حال، در اموری چون شرایط نامزدها و موازین آن، تابع احکام اسلام است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۴۷۹). ایشان در برخی عبارات دیگر، ضمن به رسمیت شناختن قرائت ترکیبی از واژه «جمهوری اسلامی»، گونه ترکیب آن در قالب «دوگانه شکل و محتوا» را مورد تأکید قرار داده است (همان، ج ۵، ص ۳۹۸).



علاوه بر امام خمینی<sup>ره</sup> از برخی اندیشمندان دیگر مانند شهید مطهری می‌توان در این راستا یاد کرد. ایشان به‌عنوان یکی از ایدئولوگ‌های انقلاب اسلامی و از شاگردان برجسته امام، دو روز پیش از اعلام نتایج فراندوم دوازدهم فروردین ۱۳۵۸، در مصاحبه‌ای تلویزیونی، به تبیین مفهوم «جمهوری اسلامی» پرداخته و با پذیرش دوگانه شکل و محتوا، در تشریح ماهیت این نظام، ضمن اینکه جمهوری اسلامی را در نقطه تنافی با دموکراسی قرار نمی‌داد، بر این باور بود که «اسلامیت» نظام، به معنای محتوای نظام و انطباق آن با اصول و مقررات اسلامی بوده و «جمهوریت» نظام، به شکل حکومت و گونه انتخاب کارگزاران عنایت دارد (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۷۹ - ۸۳).

از سوی دیگر، برخی دیگر از اندیشمندان بر این باورند که این مرکب‌واژه، بر مفهومی بسیط دلالت می‌کند و ترکیب این دو واژه در کنار هم، نه از باب ترکیب اضافی، بلکه ترکیب وصفی است. بر این اساس، «مردم‌سالاری» رویکردی «دینی» است و خاستگاه آن را نیز نه در نظام غربی، بلکه در آموزه‌های دین باید جست‌وجو کرد.

بر اساس این منطق که تبیین آن، موضوع تحقیق است، نظریه مردم‌سالاری دینی، نظریه‌ای مشتعل بر شکل و محتواست که به آموزه‌های اسلامی مستند بوده و وامدار دموکراسی غربی نیست، بلکه اسلام، خود، مدلی از مردم‌سالاری ارائه کرده که با نمونه‌های غربی آن متفاوت بوده و ضمن اینکه از امتیازات مردم‌سالاری برخوردار است، از معایب آن مبرا است. بر اساس این قرائت از مردم‌سالاری، مردم‌سالاری مطلوب در نظام اسلامی، برگرفته از دموکراسی غربی نبوده بلکه مردم‌سالاری دینی، مجموعه کامل و منسجمی است که دین‌مداری و مردم‌سالاری را به صورت همزمان مورد عنایت قرار می‌دهد (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۷۹/۹/۱۲). ایشان می‌فرمایند: «نباید اشتباه شود؛ این مردم‌سالاری به ریشه‌های دموکراسی غربی مطلقاً ارتباط ندارد. اولاً مردم‌سالاری دینی دو چیز نیست؛ این‌طور نیست که ما دموکراسی را از غرب بگیریم و به دین سنجاق کنیم تا بتوانیم یک مجموعه کامل داشته باشیم؛ نه. خود این مردم‌سالاری هم متعلق به دین است».

گرچه ممکن است بتوان با نگاه تسامحی، این دو قرائت از مردم‌سالاری دینی را به یک معنا ارجاع داده و قرائت شکل و محتوا را نظریه‌ای مجمل نسبت به نظریه‌ی بساطت مردم‌سالاری دینی قرار داد، اما دقت در چگونگی ارتباط میان مفردات این مرکب‌واژه و دیدگاه دیگران، می‌تواند مفید تفاوت در قرائت اندیشمندان در خصوص مرکب یا بسیط بودن این مرکب‌واژه باشد، بلکه هریک از این دو قرائت، می‌تواند الزامات خاصی در عرصه نظام سیاسی و شکل مطلوب نظام سیاسی دربر داشته باشد. این

تحقیق ضمن عنایت به اینکه نظریه ترکیبی بودن مرکب واژه مردم‌سالاری دینی، نظریه‌ای منسجم و مبتنی بر مبانی هدفمندی نبوده، بلکه نظریه‌ای مجمل است که تنها دغدغه آن، تمایز نسبت به نظام تئوکراسی صرف، و تفاوت آن نسبت به دموکراسی غربی است، درصدد بررسی ماهیت این مرکب واژه و بساطت آن است.

### گونه‌های «مرکب‌واژگان»

با عنایت به اینکه «مرکب‌واژگان» از یک سنخ نبوده، بلکه دارای اقسام گوناگونی می‌باشد، و درک «مرکب واژه» «مردم‌سالاری دینی»، در گرو شناخت گونه ترکیب میان این دو مفهوم است، لذا قبل از تبیین دیدگاه اسلام در خصوص ارتباط میان دو مفهوم «مردم‌سالاری» و «دینی» با یکدیگر، و بسط یا مرکب بودن این «مرکب واژه»، توضیحی در خصوص گونه ترکیب در «مرکب‌واژگان» ضروری به نظر می‌رسد:

۱. ترکیب اضافی و انضمامی: همراهی دو واژه با یکدیگر در برخی اوقات، از قبیل اضافه این دو به هم است. در این صورت، این ترکیب را «ترکیب اضافی» و آن دو را «مضاف و مضاف‌الیه» می‌نامند. مانند ترکیب «خانه علی». اضافه شدن این دو در این ترکیب، بدین معناست که این دو واژه، در حالی به یکدیگر پیوند خورده و ترکیبی را شکل داده‌اند که از حیث مفهومی و مصداقی با یکدیگر متفاوتند. بر این اساس، دو واژه «خانه» و «علی» از حیث مفهوم و مصداق با یکدیگر متفاوتند؛ تنها به هم منضم و اضافه شده‌اند. اما اضافه «خانه» به «علی»، موجب اتحاد این دو در قالب چیز جدید نشده و تنها مفید این است که خانه به علی اختصاص داشته و به فرد دیگر اختصاص ندارد.

۲. ترکیب وصفی: در برخی اوقات، همراهی دو واژه از قبیل «ترکیب وصفی» بوده و این دو واژه «صفت و موصوف» نامیده می‌شوند. مرکب‌واژگانی مانند «خانه زیبا» به این معنا هستند. گرچه دو واژه «خانه» و «زیبا»، مفهومی متفاوت دارند، اما ترکیب آنها در قالب مرکب واژه «خانه زیبا»، موجب اتحاد این دو در قالب مفهوم ترکیبی جدید شده است، به گونه‌ای که این دو واژه، پس از ترکیب، مصداقی واحد یافته و از حیث وجودی از هم قابل تفکیک نیستند.

پس از شناخت این دو گونه مرکب‌واژه، باید دید آیا ترکیب «مردم‌سالاری دینی»، از قبیل ترکیب اضافی و انضمامی است، یا از قبیل ترکیب وصفی و اتحادی؟

### گونه‌های نظام سیاسی؛ با عنایت به جایگاه مردم

نظام‌های سیاسی بر اساس حصر منطقی، بلکه واقعیت خارجی، به سه گونه تقسیم می‌شوند:

۱. نظام‌های تئوکراتیک: این نظام‌های سیاسی که پیشینه‌شان به حاکمیت امپراتوران در مصر و ژاپن، قدیم، مسیحیت در قرون وسطی و برخی حکومت‌های اسلامی اموی و عباسی برمی‌گردد، بر این باورند که حاکمیت و فرمان‌روایی، اساساً از آن خداوند، خدایان و فرستادگان خدا بوده و انتساب حاکمان به خداوند، موجب مصونیت‌بخشی آنان شده است. از این‌رو، آنان مسئولیتی در پاسخ‌گویی به مردم ندارند، بلکه ضمن اینکه جایگاهی برای مردم در این نظام سیاسی وجود ندارد، مصلحت آنان که از جانب حاکمان دینی تعیین می‌شود، بر خواست آنها ترجیح داشته و مردم تنها موظف به اطاعت از حاکمان، هر چند در فرامین ظالمانه هستند (فرو، ۱۳۷۰، ص ۱۹۶؛ وینسنت، ۱۳۷۱، ص ۸۰). در این گونه نظام‌های منتسب به دین، نه تنها ظلم و ستم به صورت رایج و در پناه دین صورت می‌گرفت، بلکه توسط متصدیان امور دینی توجیه و نهادینه هم شده بود، چنان‌چه سنت پولوس از بزرگان دین مسیحیت می‌گوید:

پرهیزگاری و شرارت یک حاکم دخالتی در احترام او ندارد؛ زیرا در هر حال یک زمامدار، واجب الاحترام است و وجود یک زمامدار، مجازات گناهان مردم است که از سوی خدا مقرر شده است و باید از زمامدار بد هم اطاعت نمود (پازارگاد، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۲۶۱).

۲. نظام‌های دموکراتیک: در این گونه نظام سیاسی، که امروزه به مثابه پارادایم غالب در اداره کشورها محسوب می‌شود، حکومت، امری بشری و مستند به رأی و اراده ملت بوده و حاکمیت حقیقی مستند به آدیان است که توسط خود افراد بشر اعمال می‌شود. لذا خاستگاه حکومت را نباید در آسمان و آموزه‌های وحیانی جست‌وجو کرد. از این گونه حکومت‌ها به نام «دموکراسی» و به معنای حکومت مردمی یا حکومت مردم بر مردم یاد می‌شود. در این نظام‌ها که رأی اکثریت مردم، ملاک حق از باطل بوده و محور غالب تصمیم‌سازی‌ها محسوب می‌شود، خواست مردم بر مصلحت آنان ترجیح داده می‌شود.

۳. نظام مردم‌سالاری دینی (تئو دموکراسی): در این گونه نظام‌ها که می‌توان آن را امروزه در قالب نظام جمهوری اسلامی جای داد، ضمن اینکه خاستگاه مشروعیت نظام سیاسی را باید در حاکمیت دین و معیارهای الهی جست‌وجو کرد، حاکمیت بر عهده شایستگی نهاد می‌شود که حائز اوصافی چون دین‌شناسی، عدالت و تدبیر باشند. مشروعیت حاکم در این نظام، نه فقط در گرو وجود اوصاف فوق، بلکه بقای آنهاست. هرگاه گناه و عمل ناشایسته‌ای از حاکم سربرزند، نه تنها وی سزاوار عزل از قدرت است، بلکه خود به خود از این سمت معزول خواهد بود (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ص ۷۳). در این نظام، مردم در مراحل مختلف (گزینش،

حمایت و نظارت بر حاکم)، نقشی واقعی و مؤثر ایفا کرده و انتصاب الهی حاکم، مانعی فراروی ضرورت پاسخ‌گویی وی به مردم در قبال عملکردش نیست (ایزدهی، ۱۳۸۷، ص ۶۰). نگاه همزمان دین اسلام به دین‌مداری و مردم‌سالاری، موجب شده است علاوه بر اینکه معایب و کاستی‌های مطرح در دو نظام دموکراسی و تئوکراسی، از ساحت نظام مردم‌سالاری دینی مبرا باشد، مزایا و امتیازات آن دو نظام عملاً در این نظام مطلوب، حضور پررنگی داشته باشند. بلکه سرّ و راز موفقیت و کارآمدی این نظام در سال‌های تحقق آن در ذیل نظام نبوی و علوی، بلکه استقرار آن در کشور جمهوری اسلامی ایران را نیز باید در این قضیه جست‌وجو کرد.

این مردم‌سالاری، واقعی‌ترین نوع مردم‌سالاری‌ای است که امروز دنیا شاهد آن است؛ زیرا مردم‌سالاری در چارچوب احکام و هدایت الهی است. انتخاب مردم است، اما انتخابی که با قوانین آسمانی و مبرای از هرگونه نقص و عیب، توانسته است جهت و راه صحیحی را دنبال کند (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۰/۵/۱۱).

### ماهیت نظام مردم‌سالاری دینی

تفاوت نظام مردم‌سالاری دینی با دو گونه دیگر نظام سیاسی را نه فقط در فواید و معایب آن، بلکه باید در خاستگاه و مبانی آن (سیره اهل بیت علیهم‌السلام و روایات وارده از سوی ائمه علیهم‌السلام) جست‌وجو کرد. بر اساس آموزه‌های دین از یک سو، مشروعیت نظام سیاسی در گرو انتصاب الهی است و از سوی دیگر، جایگاه مردم در این نظام به گونه‌ای است که جز در سایه مشارکت آنان، نظام سیاسی تحقق نخواهد یافت، بلکه حاکمیت کارگزاران بدون رضایت مردم، استبداد محسوب می‌شود و شارع بدان رضایت نداده است. از این رو، هریک از این دو سویه مشروعیت، با عنایت به ادله مورد بررسی قرار گرفته و در نهایت، دیدگاه مطلوب در این خصوص عرضه خواهد شد.

### الف. مشروعیت به ملاک انتصاب الهی

بر اساس مبانی قرآنی و مطابق آیاتی از قرآن، حکومت در اصل، متعلق به خداست؛ هیچ‌کسی شریک خداوند در حاکمیت نیست (اسراء: ۱۱۱). و کسانی که خودشان را دارای حکومت مستقل از خدا می‌دانند، یا در فرایند دوگانه، حکومت بر دل‌های مردم را متعلق به خدا و حکومت بر جامعه را متعلق به خودشان می‌دانستند، شرکاء الله هستند که خدا آنها را ردّ می‌کند (کهف: ۳۶). مطابق منطق توحید، هیچ‌کس با خداوند در مقوله حکومت شریک نخواهد بود (بقره: ۱۰۷)، بلکه هیچ‌ولی‌ای غیر از خدا برای انسان‌ها وجود ندارد (انعام: ۱۴).

طبیعی است حاکمیت خدا وقتی در زمین تحقق می‌یابد که انسانی از سوی خدای متعال عملاً و در واقعیت جامعه، زمام قدرت مردم را به دست گیرد. بر اساس همین منطقی، حضرت علی علیه السلام در پاسخ به خوارج که با شعار «لا حکم الا لله» حکمیت را پیشنهاد داده بودند، می‌فرماید: گرچه منطقی حاکمیت انحصاری خداوند درست است، این بدان معنا نیست که «لا امره الا لله»؛ یعنی امارت و فروانروایی بدون واسطه هم از آن خداوند باشد (نهج البلاغه، خطبه ۴۰)، بلکه حاکمیت الهی در جامعه باید ذیل حکومت و ولایت یک انسان مجسم شود که مورد رضایت و تنفیذ خداوند قرار گرفته باشد. چنان‌که در آیه‌ای، از قول مؤمنان خطاب به خدای متعال می‌فرماید: «وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا» (نساء: ۷۵)؛ برای ما از سوی خود، ولی و حاکم قرار بده. و در آیه دیگر می‌فرماید که «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ» (مائده: ۵۵)؛ ولی شما خدا و رسول‌اند. طبیعی است همراهی پیامبر صلی الله علیه و آله با خداوند به معنای شراکت ایشان با خداوند نیست؛ زیرا خدا شریک‌پذیری ندارد، بلکه پیامبر صلی الله علیه و آله نایب، جانشین و مظهر حاکمیت و ولایت خدا در زمین است.

روایات بسیاری نیز از سوی اهل بیت علیهم السلام به‌ویژه حضرت علی علیه السلام نقل شده است که ایشان، خاستگاه مشروعیت حاکمان (به صورت عام) و حاکمیت خویش (به صورت خاص) را به انتصاب الهی مستند کرده‌اند. برخی از این روایات عبارتند از:

۱. حضرت علی علیه السلام، خطبه شمشقیه را در پاسخ کسی ایراد فرمود که از آن حضرت پرسید: چه چیز سبب شده است که تا این زمان زمام خلافت را به دست نگیری؟  
امام در پاسخ، می‌فرماید:

سوگند به خدا، پسر ابوقحافه جامعه خلافت را به تن کرد و حال آنکه می‌دانست من برای خلافت مانند محور آسیا هستم. (چون پسر ابوقحافه پیراهن خلافت را به ناحق پوشید، مردم او را مبارک باد گفتند. چون چنین دیدم)، جامعه خلافت را رها و پهلوی آن تھی نمودم، و در کار خود اندیشه می‌کردم که آیا با دست تنها حمله کنم یا آنکه بر تاریکی و کوری (گمراهی خلق) صبر نمایم. صبر کردن را خردمندانه‌تر دیدم، پس صبر کردم، در حالی که در چشمانم خار و در گلویم استخوان قرار گرفته بود. میراث خود را تاراج رفته می‌دیدم. (نهج البلاغه، خطبه ۳).

۲. در همین خطبه، حضرت، یکی از علل عمده به دست گرفتن حکومت را پیمانی معرفی می‌کند که خداوند از عالمان و پیشوایان دینی گرفته است. مطابق این پیمان، آنان نباید بر ظلم ستمگران و گرسنگی مظلومان سکوت نمایند:

اگر به خاطر حضور توده‌های مشتاق بیعت کننده و اتمام حجت بر من به خاطر وجود یار و یاور، نبود و نیز به خاطر عهد و پیمانی که خداوند از دانشمندان و علمای (هر امت) گرفته که «در برابر پر خوری ستمگر و گرسنگی ستم‌دیده و مظلوم سکوت نکنند»، مهار شتر خلافت را بر پشتش می‌افکنم (و ره‌ایش می‌نمودم) (نهج‌البلاغه، خطبه ۳).

۳. مجموعه روایاتی از آن حضرت نقل شده است که مطابق آن، حاکمیت سیاسی، حق ایشان بوده و خلفا، این حق را غصب نموده‌اند: «به خدا سوگند! از روزی که خدا جان پیامبر خویش را تحویل گرفت، تا امروز همواره حق مسلم من از من سلب شده است.» (نهج‌البلاغه، خطبه ۶).

۴. «گوینده‌ای (سعدبن ابی وقاص) به من گفت: ای پسر ابوطالب، تو به خلافت بسیار حریصی. گفتم: سوگند به خدا شما بر این امر حریص‌تر، (و در لیاقت برای خلافت و نسبت به پیامبر) دورتر و من بدان سزاوارتر و (از جهت انتساب به پیامبر) نزدیک‌ترم. حق خود را می‌طلبم و شما میان من و او مانع می‌شوید. هر زمان خواستم آن را بگیرم، مرا از رسیدن بدان باز می‌دارید. چون در میان حاضران با دلیل و برهان او را مغلوب کردم، متنبه گشت و حیران ماند که پاسخ مرا چه تواند داد. خدایا بر قریش و کسانی که آنها را یاری می‌کنند، از تو کمک می‌طلبم؛ زیرا آنها خویشی مرا قطع کردند و بزرگی مقام و منزل مرا کوچک شمردند. در امر خلافت، که اختصاص به من داشت، بر دشمنی با من اتفاق کردند. پس از آن گفتند: آگاه باش، حق آن است که آن را بگیری و حق آن است که آن را رها کنی) ادعا می‌کردند حق به دست ایشان است و گرفتن و رها کردن من، آن را یکسان است. ای کاش آن را که می‌گرفتند اعتراف داشتند که حق من است تا تحمل مصیبت آن آسان‌تر می‌شد!» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۲).

۵. «سوگند به خدا، به خاطر نمی‌گذشت که عرب پس از رحلت پیامبر ﷺ، خلافت را از اهل بیت و خاندان او به دیگری واگذارند و نه آنکه پس از آن بزرگوار (با آن همه سفارش‌ها و تعیین آشکار من برای خلافت در غدیر خم و سایر مواضع)، آن را از من باز دارند (کسی باور نداشت به اینکه مردم خلاف قول پیامبر رفتار کنند). مرا به رنج نیفکنده است، مگر شتافتن مردم بر فلانی (ابوبکر) که با او بیعت کنند. پس با آن حال، دست خود نگه داشتم (و ایشان را به خودشان واگذاشتم)» (نهج‌البلاغه، نامه ۶۲).

۶. ائمه اطهار ﷺ، گاهی اوقات، در پاسخ به درخواست دیگران، برای قیام علیه حاکمان ظالم، علت خودداری خویش را از قیام، نداشتن یار و یاور بیان کرده‌اند:

سدیر صیرفی می‌گوید: خدمت امام صادق علیه السلام رسیدم و عرض کردم: به خدا قسم، خانه نشستن برای شما روا نیست. فرمود: چرا؟ عرض کردم: به جهت بسیاری دوستان شیعیان و یاورانی که داری. به خدا اگر امیرالمؤمنین به اندازه شما شیعیانی یار و یاور داشت، قبیله تیم و عدی (قبیله ابوبکر و عمر)، نسبت به او طمع نمی‌کردند (و حقیقت را غصب نمی‌نمودند). امام فرمود: ای سدیر، به خدا سوگند اگر شیعیانم به شماره این بزغاله‌ها بودند، نشستن در خانه برای من روا نبود. سدیر می‌گوید: بزغاله‌ها را شمردم، هفده رأس بودند (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۴۳).

آنچه در این روایت، مورد استناد است اینکه امام صادق علیه السلام، ضمن تأکید بر حقانیت حضرت علی علیه السلام برای به دست گرفتن حکومت، فهم سدیر را در عدم وجود یاور برای حضرت علی علیه السلام، در به دست گرفتن حکومت، تصدیق می‌فرماید. در عین حال، شرایط زمان خویش را مانند وضعیت زمان حضرت علی علیه السلام ارزیابی می‌نماید که چون انصار واقعی در اطراف ایشان اندک هستند، غاصبان در حق آنها طمع کرده و حق حکومت ایشان را غصب نموده‌اند.

۷. ابن‌ابی‌الحدید، مجموعه روایاتی که از حضرت علی علیه السلام در خصوص غصب حق ایشان نقل شده را متواتر اعلام کرده و برخی از این روایات را بیان می‌کند:

بدان که روایات رسیده از آن حضرت درباره اینکه حق او را سلب کرده‌اند، متواتر است؛ مثل اینکه می‌فرماید: «از موقعی که خداوند، رسول خود را از این دنیا بازگرفت تا همین امروز، مظلوم بوده‌ام؛» و «خداوند قریش را رسوا کن؛ زیرا قریش، مرا از حقم ممنوع و خلافت را از من غصب کرد» و «خدا قریش را به جهت ظلمی که به من کرده‌اند، مجازات کند؛ زیرا آنان با گرفتن حق من، بر من ظلم کردند و قدرت الهی فرزند مادرم (رسول خدا) را از من غصب نمودند» و «روزی شنیدم که شخصی فریاد می‌زند: من مظلوم شده‌ام. آن حضرت خطاب به او فرمود: بیا با هم فریاد بزنیم؛ زیرا من از اول ظلم و ستم دیده‌ام» و «یقیناً او (خلیفه اول) می‌داند موقعیت من نسبت به خلافت چونان محور آسیا است» و «دیدم که میراث مرا به غارت می‌برند» «برای ما حقی است. اگر آن را به ما بدهند، می‌گیریم و اگر از ما منع کنند، از آن چشم می‌پوشیم» و «همواره مرا از حق خود ممنوع نموده‌اند و از آنچه شایسته و سزاوارش هستم، برکنار کرده‌اند» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۳۰۶ - ۳۰۷).

۸. بهترین شاهد در خصوص الگوی پیشوایی امامان معصوم علیهم السلام، منصوب شدن حضرت علی علیه السلام در ماجرای غدیر خم است - پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که پس از آنکه ولایت و سرپرستی خویش بر جامعه را بر

مردم متذکر شد، حضرت علی علیه السلام را با استناد به وحی، به‌عنوان جانشین خویش در جامعه معرفی و از مردم بدین جهت بیعت گرفتند: «أَلَسْتُ أَوْلَىٰ بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ. مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ» (بروجردی، ۱۳۷۱، ج ۲۳، ص ۷۴۲)؛ همان‌گونه که من بر شما، از خودتان ولایت و اختیار بیش‌تری دارم، علی علیه السلام همچنین رهبری و ولایتی بر شما دارد.

روایات فوق، به روشنی بر ضرورت انتصاب الهی حاکم تأکید کرده و گزینش حاکمی غیرمستند به شارع از سوی مردم را برنمی‌تابد. از این‌رو، حضرت علی علیه السلام حاکمان موجود را در تصدیٰ مناصب حکومتی، غاصب خوانده، همراهی مردم در این خصوص را موجب مشروعیت بخشی به آنان نمی‌دانند و خود را با وجود عدم اقبال مردمی، صاحب حق می‌دانند.

### ب. مردم‌سالاری به مثابه مقبولیت

روایاتی که بر ضرورت انتصاب الهی حاکمان تأکید کرده، حاکمی را که سر در گرو انتصاب الهی نداشته باشد، طاغوت می‌خواند. روایاتی در منابع شیعی یافت و وجود دارد که بر ضرورت جلب رضایت مردم تأکید کرده و تحقق حاکمیت کارگزاران جز در سایه رضایت شهروندان را به‌عنوان گزینه نامطلوب اعلام می‌دارد. برخی از این روایات به اختصار عبارتند از:

۱. حضرت علی علیه السلام خلافت خویش را به بیعت و رضایت مسلمانان مستند نموده است: «فانَّ بِيَعْتِي لَا تَكُونُ خَفِيًّا وَلَا تَكُونُ إِلَّا عَنِ رِضَى الْمُسْلِمِينَ» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۹)؛ پس بیعت من مخفی نیست و جز با رضایت مسلمانان محقق نمی‌شود.

۲. حضرت علی علیه السلام حاکمیت سیاسی را حق مردم برشمرده است: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ هَذَا أَمْرُكُمْ لَيْسَ لِأَحَدٍ فِيهِ حَقٌّ إِلَّا مَنْ أَمَرْتُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۲، ص ۸)؛ ای مردم! این (حکومت) امر شما است. هیچ کس به جز کسی که شما او را امیر خود گردانید، حق امارت بر شما را ندارد.

۳. در برخی عبارات حضرت علی علیه السلام شورای عمومی برای تعیین رهبر را بر عهده مهاجر و انصار دانسته، گزینش مردم را موجب رضایت الهی اعلام داشته است: «إِنَّمَا الشُّورَى لِلْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ فَإِنْ اجْتَمَعُوا عَلَى رَجُلٍ وَسَمَّوْهُ إِمَامًا كَانَ ذَلِكَ (لِللَّهِ) رِضَى» (نهج‌البلاغه، نامه ۶)؛ شورا (در تعیین رهبر) از آن مهاجرین و انصار است، پس اگر آنان بر شخصی وحدت نظر پیدا کرده و او را امام خویش قرار دادند، این امر مورد رضایت خداوند خواهد بود.

۴. حضرت علی علیه السلام در خطبه شمشقیه، دلایل پذیرش خلافت را به سه عامل مستند می‌کنند که دوتای آنها به خواست و اراده عمومی برمی‌گردد: «لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ



بوجود الناصر و ما أخذنا لله على العلماء الايقاروا على كظة ظالم و لا سَعَبِ مظلوم لألقتُ حبلها على غاربها» (نهج البلاغه، نامه ۳)؛ اگر نبود حضور جمعیتی که (برای بیعت) حاضر شدند و اتمام حجت بر من که (برای رسیدن به مقاصد الهی) یاور دارم و پیمانی که خداوند از علما گرفته که در مقابل شکمبارگی ظالم و گرسنگی مظلوم صبر نکنند، افسار شتر خلافت را بر کوهان آن می‌انداختم.

۵. امام حسن علیه السلام ذیل نامه‌ای به معاویه، ضمن تصریح به حقانیت الهی خویش در تصدّی حکومت، ولایت خویش را به گزینش مردم مستند کرده است: «انّ علیاً رضوان الله علیه لما مضى لسبيله... ولأنى المسلمون الامر بعده... فدع التمدای فى الباطل وادخل فیما دخل فيه الناس من بیعتی» (اصفهانى، ۱۴۱۴ق، ص ۳۵)؛ پس از درگذشت پدرم، علی علیه السلام، مسلمانان ولایت امر را به من واگذار کردند.

این دسته از روایات که به ظاهر در برابر روایات دسته اول قرار دارند، بر این باورند که حاکمیت بر عهده مردم بوده و رضایت مردم در فرمانروایی حاکمان، موجب خشنودی خداوند را نیز به همراه دارد. این دسته روایات، در موارد مختلف، مورد استناد افرادی قرار می‌گیرد که داعیه حاکمیت دموکراتیک در کشور اسلامی داشته، بر دموکراسی به‌عنوان ارزش مورد قبول اسلام، تأکید می‌کنند. در حالیکه مبانی مورد نظر اسلام، به دموکراسی به معنای واگذاری امور حاکمیت به مردم به صورت مطلق نبوده، بلکه به معنای نظمی بومی بر اساس مبانی نظام اسلامی و در راستای مشارکت سیاسی مردم، در ساختار سیاسی جامعه است. درک مناسب از این نظم بومی، در گرو فهم مناسب از مردم‌سالاری دینی است.

### ج. نظام سیاسی به مثابه مردم‌سالاری دینی

در حالی که برخی به دسته اول از روایات عنایت داشته و تمام ملاک مشروعیت و تحقّق حاکمیت الهی را در انتصاب الهی دانسته، با نادیده انگاشتن این بخش از معارف دینی مرتبط با مشارکت سیاسی مردم، جایگاه متناسب برای مردم در ساختار سیاسی در نظر نگرفتند. این گروه، با عنایت به اینکه تحقق کارآمدی حکومت مطلوب، مرهون عنایت همزمان به باورهای عمومی مردم در مشروعیت نظام سیاسی و تأکید بر جایگاه مردم و مشارکت سیاسی آنان است، تأکید همزمان بر دین‌مداری و مردم‌سالاری، می‌تواند علاوه بر مشروعیت حکومت، کارآمدی آن را نیز تضمین نماید. از این رو، در خصوص نگرش جامع به دو دسته از روایات باید گفت:

مجموعه روایاتی که بر محوریت مردم در نظام سیاسی تأکید می‌کنند، (و نماد مردم‌سالاری محسوب می‌شوند)، در نقطه مقابل روایاتی قرار ندارند که حق حاکمیت در زمان پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام را برعهده آنان نهاده و در زمان غیبت، مشروعیت حاکمیت را در گرو ولایت فقیهان، اعلام داشته‌اند. بلکه «مردم‌سالاری» و «حکومت دینی»، دو روی یک سکه بوده و همزمان مورد تأکید قرار دارند. از جهت تاریخی نیز، پیامبر گرامی اسلام، حضرت علی و امام حسن علیهم‌السلام (به عنوان تنها افرادی که حاکمیت سیاسی یافته‌اند)، اگرچه حائز مشروعیت الهی بوده‌اند، اما جز در صورت رضایت و اعتماد مردم به ولایت ایشان، متصدی حاکمیت سیاسی بر جامعه نشدند. بدین صورت که پیامبر ﷺ پس از آنکه مردم مدینه با ایشان بیعت کردند، حاکمیت سیاسی را برعهده گرفته و کسی را مجبور به اطاعت، نکردند. حضرت علی علیه‌السلام با وجود مشروعیت انکارناپذیر مستند به کلام پیامبر ﷺ، به مدت ۲۵ سال، از آن جهت که مردم گرد ایشان جمع نشده و با ایشان بیعت نکردند، دست از حاکمیت سیاسی شسته و تصدی حکومت را پس از بیعت فراگیر مردمی، عهده‌دار شدند.

شواهد بسیاری بر ضرورت ادعای اجتماع مشروعیت (دین‌مداری) و مقبولیت (مردم‌سالاری)، برای حکومت وجود دارد که تنها به دو نمونه از آن اشاره می‌شود.

در روایتی، پیامبر ﷺ در خطابی به حضرت علی علیه‌السلام پس از تصریح به اصل انتصاب الهی در مشروعیت حکومت، جلب رضایت مردم در مورد حکومت آن حضرت را خاطر نشان کرده، و این‌گونه اظهار داشته‌اند:

«يَا بَنَ أَبِي طَالِبٍ لَكَ وِلَاةٌ اُمَّتِي فَاِنْ وَلَّوْكَ فِى عَافِيَةٍ وَاَجْمَعُوا عَلَيْكَ بِالرِّضَا فَقَسَمَ بِاَمْرِهِمْ وَاِنْ اِخْتَلَفُوا عَلَيْكَ فَدَعَهُمْ وَا مَا هُمْ فِيهِ» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۸؛ محمودی، ۱۳۹۷، ج ۵، ص ۲۱۴)؛ ای فرزند ابوطالب، ولایت امت از آن توست، اگر امت در کمال عافیت و رضایت عمومی، تو را به حکومت برگزیدند، تو نیز به حکومت آنان پرداز، اما اگر درباره تو اختلاف پیدا کردند، آنان و حکومتشان را به حال خودشان واگذار.

حضرت علی علیه‌السلام نیز پس از ماجرای سقیفه، ضمن تأکید بر حقانیت خویش در این قضیه، ضرورت همراهی مردم و مقبولیت را خاطر نشان کرده و وجود مشروعیت بدون مقبولیت را برای به دست گرفتن حکومت، ناکافی اعلام داشته است: «لَنَا حَقٌّ فَاِنْ اُعْطِيْنَاهُ وَاِلَّا رَكَبْنَا اَعْجَازَ الْاِبِلِ وَاِنْ طَالَ السُّرَى» (فیض الاسلام، ۱۳۷۵، ص ۱۰۹۶)؛ ما را حقی است؛ اگر دادند بستانیم و گرنه ترک شتران سوار شویم و برویم؛ هر چند شبروی به درازا بکشد.

چنان‌که از این دو روایت برمی‌آید، گرچه ولایت و حاکمیت بر جامعه، از سوی پیامبر ﷺ برای امیر المومنین ﷺ ثابت دانسته شده است، بلکه در روایت دیگر، حضرت علی ﷺ این حق را برای خویش، مسلم فرض نمود، اما تصدی ولایت بر جامعه، به اقبال، حمایت و بیعت فراگیر مردمی، موکول شده است؛ بدین صورت که مطابق وصیت پیامبر ﷺ و کلام حضرت علی ﷺ، حاکمیت سیاسی علوی، در صورتی در جامعه، محقق خواهد شد که توده مردم با رضایت، تن به ولایت ایشان داده و از او امر سیاسی حکومت، تمکین کنند.

از این دسته روایات، این گونه استفاده می‌شود که رجوع به نظر توده مردم در پذیرش حاکمیت سیاسی حاکمان، از مباحثی است که در معارف اسلامی (شیعی) مورد عنایت بوده و نظام سیاسی مطلوب شیعی، استبداد به رأی و نظر را برنتابیده، و همراهی توده مردم با حاکمیت سیاسی را از اساسی‌ترین اصول در نظم سیاسی برشمرده است. اما وجه تمایز این سنخ از مردم‌سالاری با دموکراسی‌های غربی، در این است که برخلاف دموکراسی‌های غربی که مقبولیت و نظر اکثریت مردم، ملاک در گزینش حاکمان، بلکه حقانیت امور محسوب می‌شود، در مردم‌سالاری دینی، ضمن اینکه نظر توده مردم باید در گزینش حاکمان، مورد عنایت قرار گیرد، اما رجوع به نظر مردم، در صورتی مجاز است که با دیدگاه توده مردم منطبق حق، همراه بوده و در راستای آموزه‌های دینی قرار داشته باشد.

مطابق منطق مردم‌سالاری دینی، همچنان که در اصل مراجعه به نظر توده مردم، آموزه‌های دینی، و نه آموزه‌های تمدن غربی، مد نظر قرار می‌گیرد، کیفیت و چگونگی مراجعه به نظر مردم نیز به آموزه‌های دینی مشروط نمی‌باشد. لذا سنخ مردم‌سالاری دینی، گونه‌ای متفاوت از مردم‌سالاری است که مستند به متن و بطن دین بوده، و از الزامات خاصی مبتنی بر مبانی و آموزه‌های دینی برخوردار است.

### نتیجه‌گیری

با مراجعه به مجموع روایات، هر اندیشمند منصفی به این باور می‌رسد که مدل حاکمیت و نظم سیاسی در اسلام، نه تنها امتناع وجود عنصر مردم‌سالاری در نظام دینی را مردود می‌داند و به دین‌باوری و مردم‌سالاری در کنار هم اعتقاد دارد، بلکه بر این باور است که مردم‌سالاری موجود در مدل «مردم‌سالاری دینی» ریشه در معارف غربی نداشته، بلکه این مدل از نظام سیاسی، به منابع و آموزه‌های

دینی مستند بوده، ریشه در سیره حاکمیت پیامبر، حضرت علی و امام حسن علیهما السلام به‌عنوان تنها معصومانی که حاکمیت سیاسی‌شان فعلیت یافت، دارد:

اینکه گفته می‌شود دموکراسی‌ها و حکومت مردم‌سالاری، یک حکومت غیر دینی است و حکومت دین نمی‌تواند یک حکومت مردم‌سالاری باشد، این یک مغالطه است. حکومت اسلامی می‌تواند در عین اینکه حکومت الهی است، حکومت مردمی نیز باشد. نمونه‌اش صدر اسلام، زمان رسول اکرم و خلفا در اوائل و نمونه دیگرش حکومت جمهوری اسلامی که حکومت مردم است (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۶۲/۰۳/۲۷).

از این رو، با عنایت به آنچه گذشت باید گفت: گونه ترکیب در مرکب واژه «مردم‌سالاری دینی» از قبیل ترکیب وصفی و اتّحادی (صفت و موصوف) است؛ بدین معنا که واژگان «مردم‌سالاری» و «دینی»، پس از ترکیب در قالب مرکب واژه «مردم‌سالاری دینی»، هویتی متمایز و مستقل یافته، در کنار هم مفید معنای جدیدی می‌شوند که ماهیت آن بر اساس برخی ادله روایی و شواهد تاریخ از نظر گذشت.

با عنایت به اینکه این قرائت از نظام مردم‌سالاری دینی، از الزامات خاصی برخوردار است، می‌توان مباحث مفصلی را در خصوص الزامات این قرائت مطرح کرد. مانند اینکه:

- تمایزی میان اسلامیت و جمهوریت وجود ندارد تا تعلق خاطر نسبت به یک جزء از مرکب واژه بیشتر یا کمتر باشد.

- خاستگاه مردمی این نظام را باید در آموزه‌های دینی جست‌وجو کرد. از این رو، گونه مراجعه به مردم و گستره جایگاه مردم را نیز باید در آموزه‌های دینی جست‌وجو کرد.

- مراجعه به مردم در نظام مردم‌سالاری دینی، نه از روی اضطرار و ناچاری و در قالب احکام ثانویه، بلکه از سرِ باور به ضرورت مشارکت سیاسی مردم است که به ادله شرعی و سیره سیاسی اهل بیت علیهم‌السلام مستند است.

- مشارکت سیاسی مردم در نظام سیاسی، نه فقط حقی برای آنهاست که هرگاه بخواهند، بتوانند حق خود را طلب کنند، بلکه تکلیفی است از جانب شریعت. بر این اساس، مردم باید در فرایند مشارکت سیاسی، در سرنوشت خویش دخالت کرده و به صورت مؤثر در فضای سیاسی وارد شوند.

این گونه الزامات متفاوت که برای نظام مردم‌سالاری دینی وجود دارد، مستلزم بحث گسترده‌ای است که مجال دیگری می‌طلبد. در عین حال، برای آگاهی از ماهیت این نظام و برخی الزامات بساطت این مرکب واژه، می‌توان از مبدع این نظریه یعنی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، بهره گرفت:

جمهوری اسلامی یک مرکب انضمامی نیست که ترکیبی باشد از چیزی به نام «جمهوری» و چیزی به نام «اسلامی» تا یکی بگوید که من طرفدار جمهوریتم بیشتر، یکی بگوید من طرفدار اسلامیتم بیشتر، این جوری نیست، بلکه جمهوری اسلامی یک حقیقت است آن جمهوری است، آن اتکاء به آرای عمومی است که خدا آن را مقرر کرده است، خدا موظف کرده است ما را که در این زمینه، رأی مردم را انتخاب مردم را، اراده مردم را معتبر بشماریم... جمهوری اسلامی در واقع با هر دو نوع جریان اروپایی، چه آنچه که در قرون وسطی یا قبل از قرن هجدهم در اروپا وجود داشت، هم با او مخالف است هم با آنچه که بعداً به عنوان عکس‌العمل آن به وجود آمد، مغایر و مخالف است. آنچه که قبلاً وجود داشت حکومت‌های استبدادی، موروثی متکی به تغلب و غلبه یک حکومت، یک فرد مقتدر بود که اسلام با این مخالف است، آنچه که بعد به وجود آمد این بود که حق را منحصرأ در انتخاب مردم و رأی مردم و با خواست مردم منطبق بدانند این هم اسلامی نیست، جمهوری اسلامی؛ یعنی آن نظام سیاسی‌ای که با اتکاء به اراده خدا و تشریح الهی و بر اساس مبانی و اصول اسلامی برای مردم حق قائل است... (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۰/۱۲/۲۳).

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۲۱ق، ترجمه فیض الاسلام، تهران، مؤسسه تألیفات فیض الاسلام - منشورات فقیه.  
ابن ابی الحدید، ۱۴۰۳ق، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.  
اصفهانی، ابوالفرج، ۱۴۱۴ق، مقاتل الطالبیین، قم، شریف رضی.  
ایزدهی، سیدسجاد، ۱۳۸۷، نظارت بر قدرت در فقه سیاسی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.  
بروجردی، حسین، ۱۳۷۱، جامع احادیث الشیعه، قم، مهر.  
پازارگاد، بهاء‌الدین، ۱۳۵۹، تاریخ فلسفه سیاسی، تهران، زوار.  
جلائی‌پور، حمیدرضا، ۱۳۸۱، جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی با تأکید بر جنبش اصلاحی دوم خرداد، تهران، طرح نو.  
جوان آراسته، حسین، ۱۳۷۹، مبانی حکومت اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.  
حکمت، بیژن، ۱۳۷۳، «مردم‌سالاری و دین‌سالاری؛ پیرامون مباحثه درباره حکومت دموکراتیک دینی»، کیان، ش ۲۱، ص ۱۶-۲۳.  
شرفی، عبدالمجید، ۱۳۸۲، عصری‌سازی اندیشه دینی، ترجمه محمد امجد، تهران، ناقد.  
عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۶۲، مبانی فقهی کلیات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، جهاد دانشگاهی.  
فررو، گولیمو، ۱۳۷۰، حاکمیت فرشتگان محافظ مدنیت، ترجمه عباس آگاهی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.  
فیض الاسلام، علی‌نقی، ۱۳۷۵، نهج البلاغه، تهران، فقیه.  
کاتوزیان، ناصر، ۱۳۷۸، گامی به سوی عدالت: مجموعه مقالات، تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.  
کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۷، کافی، قم، دار الکتب الاسلامیه.  
مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.  
محمدی، منوچهر، ۱۳۸۰، «مردم‌سالاری دینی در نظام جمهوری اسلامی یا تئودموکراسی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش ۵۴، ص ۱۳۷-۱۵۸.  
محمودی، محمدباقر، ۱۳۹۷ق، نهج السعادة، قم، مؤسسه اعلی.  
مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، پیرامون انقلاب اسلامی، تهران، صدرا.  
موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.  
\_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.  
نبوی، سیدعباس، ۱۳۷۹، مردم‌سالاری در حاکمیت اسلامی، تهران، تمدن و توسعه اسلامی.  
وینست، اندرو، ۱۳۷۱، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

## بیانات مقام معظم رهبری khamenei.ir

- در تنفیذ ریاست جمهوری ۱۳۸۰/۵/۱۱.
- در جمع کارگزاران نظام، ۱۳۷۹/۹/۱۲.
- در دیدار اعضای مجلس خبرگان ۱۳۸۰/۱۲/۲۳، مندرج در: فصل‌نامه حکومت اسلامی، ش ۲۳، ص ۲۵-۱۲.
- در نماز جمعه، ۱۳۶۲/۰۳/۲۷.

## بررسی میزان تطبیق نهضت امام خمینی با حدیث امام کاظم علیه السلام

محمدرضا جواهری / استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

دریافت: ۱۳۹۳/۰۹/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۱/۲۲

javaheri@Ferdowsi.um.ac.ir

### چکیده

در کتاب تاریخ قم، که در سال ۳۷۸ هـ ق به قلم حسن بن محمد بن حسن بن سائب بن مالک اشعری قمی تصنیف شده است، حدیثی از امام کاظم علیه السلام وجود دارد که برخی فقیهان و حدیث‌شناسان معاصر، آن را بر نهضت امام خمینی و انقلاب اسلامی ایران تطبیق کرده‌اند. در این پژوهش توصیفی - تحلیلی، سند و دلالت این حدیث بررسی شده و فرضیه انطباق آن بر امام خمینی واکاوی و ارزیابی شده است. میزان اعتبار کتاب و شخصیت راویانی که در سلسله سند حدیث وجود دارند، بر اساس معیارهای رجالی و گفتار و نوشتار علمای رجال مورد سنجش دقیق قرار گرفت و روشن شد که سند حدیث، قابلیت پذیرش را دارد و محتوای آن با ملاحظات خاص و قرائن و دلایل ویژه بر نهضت امام خمینی علیه السلام تطبیق می‌کند.

صرف نظر از سند حدیث، مفاد و محتوای آن و پیام‌ها و نکته‌های نهفته در متن الفاظ این حدیث، با نگاه کلان به احادیث مرتبط با قیام‌های شیعیان در عصر غیبت و پیش از ظهور قائم آل محمد علیه السلام، استنباط شد و تمام دلایل و مدارک و شواهد فرضیه تطبیق، شناسایی و ارزیابی گردید.

**کلیدواژه‌ها:** حدیث، امام کاظم علیه السلام، تربیت زمینه‌ساز ظهور، راهبردها، امام خمینی، انقلاب اسلامی، قم.

## مقدمه

بی‌تردید پیامبر خدا ﷺ و اهل بیت ﷺ، با علم لدنی و ارتباط با خدای متعال، توانایی پیش‌بینی آینده بشر را دارا هستند و در قرآن و سنت پیش‌بینی آینده وجود داشته است. کوشش در جهت مصداقیابی برای احادیث معصومین ﷺ و انطباق احادیث ملاحم و فتن بر شخصیت‌ها و رویدادهای جهان، در راه کمال و سعادت و برای امید و نجات لازم است. این امر باید مبتنی بر قواعد و شرایط مناسب و با شواهد و قرائن خاص همراه گردد. انقلاب اسلامی، ایران شگفت‌انگیزترین و تأثیرگذارترین پدیده قرن حاضر جهان بوده است و نقش بنیادی در تغییر و تحولات بین‌المللی دارد.

آنتونی گیلنز جامعه‌شناس مشهور انگلیسی در این باره می‌گوید:

در گذشته، سه غول فکری جامعه‌شناسی یعنی مارکس، دورکیم و ماکس وبر با کم‌وبیش اختلافاتی فرایند عمومی جهانی را به سمت سکولاریزاسیون و به حاشیه رفتن دین می‌دیدند، ولی از آغاز دهه هشتاد و با انقلاب اسلامی ایران، شاهد تحقق عکس این قضیه هستیم، یعنی فرایند عمومی جهان روند معکوسی را آغاز و به سمت دینی شدن پیش می‌رود (گیدنز، ۱۳۷۴، ص ۷۵).

بی‌شک عصر نوین جهان، عصر حیات دین و بازگشت به دین است. این همه ناشی از نهضت امام خمینی ﷺ می‌باشد. نهضت امام خمینی ﷺ هم در بیان صریح رهبر، و هم به لحاظ دستاوردها و در عمل، در جهت زمینه‌سازی برای ظهور قائم آل محمد ﷺ قرار دارد. این حقایق در حدیثی از امام کاظم ﷺ پیش‌بینی شده است؛ حدیثی که ریشه در کتابی در چهارم قمری دارد و قابلیت انطباق با انقلاب اسلامی ایران را داراست. این پژوهش ظرفیت‌های آن حدیث و قابلیت‌ها و شواهد و مدارک تطبیقی آن را بررسی می‌کند.

یوب بن یحیی الجندلی از امام کاظم ﷺ چنین نقل کرده است:

رجل من اهل قم يدعو الناس الى الحق، يجتمع معه قوم كزبر الحديد، لاتزلهم الرياح العواصف ولا يملون من الحرب ولا يجنون و على الله يتوكلون و العاقبه للمتقين؛ مردی از اهل قم مردم را به سوی حق دعوت نموده و فرا می‌خواند، برگرد او مردمانی جمع می‌شوند و فراهم می‌آیند که چونان پاره‌های آهن‌اند. طوفان‌ها آنان را به لرزه نمی‌اندازند و از جنگ خسته نمی‌شوند و بزودی نمی‌کنند و نمی‌ترسند و بر خدا توکل دارند و فرجام و پایان نیک از آن پرهیزکاران است.

مسئله اصلی تحقیق این است که آیا این حدیث شریف امام هفتم ﷺ بر «نهضت امام خمینی» تطبیق می‌کند و «ویژگی‌های انقلاب اسلامی ایران» و «امتیازات یاران راستین امام خمینی» و «سرنوشت انقلاب اسلامی ایران و پیوستگی آن به انقلاب جهانی حضرت مهدی ﷺ» را تبیین می‌نماید؟



## ریشه‌یابی سند حدیث

سند و منبع اصلی این حدیث، کتاب **تاریخ بلده قم** می‌باشد که با توجه به ترجمه فارسی آن، به **تاریخ قم** مشهور است. حسن بن محمد بن حسن بن سائب بن مالک اشعری قمی، از اعلام قرن چهارم هجری قمری در ۳۷۸ق این کتاب را نوشت. حرص بر جمع‌آوری اخبار درباره قم، مشاهده شگفتی زمامداران از عدم نگارش کتاب در تاریخ قم، و عدم گزارش تاریخ قم در کتاب‌های مرتبط، اسباب تصنیف این کتاب شده است (قمی، ۱۳۱۳، ص ۱۹-۲۵).

## شخصیت مؤلف و اعتبار کتاب تاریخ قم

مصنف کتاب، از معاصران شیخ صدوق و شاگرد برادرش حسین بن علی بن بابویه قمی است. او از اکابر قدمای علمای اصحاب و از اجلای قدمای علمای قم بوده و از شیخ صدوق و برادرش روایت کرده است (افندی اصفهانی، ۱۳۶۶، ص ۴۶؛ امین، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۴۶). علامه مجلسی، کتاب **تاریخ بلده قم** را در **مصادر بحار الانوار الجامع لدرر اخبار الائمه الاطهار علیهم السلام** قرار داده و آن را صحیح و دارای اعتبار شمرده و از آن حدیث نقل کرده است. وی در فصل دوم کتاب خود در توثیق مصادر کتاب خویش می‌نویسد: «تاریخ بلده قم کتاب معتبر، لکنی لم یتسرلنا اصل الکتاب و انما وصل الینا ترجمته و قد اخرجنا بعض اخباره فی کتاب السماء و العالم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴۲)؛ **تاریخ قم** کتاب معتبری است، لکن اصل عربی کتاب به ما نرسید و تنها ترجمه آن به ما رسیده است و ما برخی اخبار آن را در کتاب **سماء و عالم** اخراج نموده و آورده‌ایم. صاحب **اعیان الشیعه** نیز کتاب را در نهایت جودت و احاطه دانسته است (امین، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۴۷).

شخصیت مؤلف کتاب، مورد اعتماد علمای شیعه و کتاب وی دارای اعتبار شناخته شده است. **آیت‌الله نوری همدانی**، درباره کتاب **تاریخ قم** می‌گوید: «تاریخ قم یکی از مدارک بحار است و مدرکی برای محدثین است و صاحبش معاصر صدوق است. صدوق در ۳۸۱ق در قرن چهارم از دنیا رفته است» (مدرسه فقاقت، ۸۷/۹/۲۶).

کتاب **تاریخ بلده قم** و ترجمه آن، مهم‌ترین و قدیمی‌ترین، منبع معتبر قم‌شناسی شمرده می‌شود (مدرسی طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۲۶ و ۳۴).

## راویان حدیث از امام کاظم علیه السلام

حدیث امام موسی بن جعفر علیه السلام که سند و محتوای آن در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد، در هر

دو چاپ، از این ترجمه وجود دارد (قمی، ۱۳۱۳، ص ۱۰۰؛ قمی، ۱۳۸۵، ص ۲۷۷-۲۷۸). این حدیث را حسن بن محمد بن حسن قمی مصنف کتاب **تاریخ قم** از علی بن عیسی از ایوب بن یحیی الجندیل از ابوالحسن اول امام موسی بن جعفر علیه السلام نقل کرده است. راوی حدیث از امام هفتم علیه السلام ایوب بن یحیی الجندیل می‌باشد. وی شخصیت ناشناخته‌ای است و در **رجال کشی** و **فهرست شیخ طوسی** و **رجال برقی** و رساله **ابوغالب زراری** و **رجال ابن غضائری**، از منابع اولیه رجال شیعه در سده‌های سوم تا پنجم، از وی هیچ اثری نیست. جای شگفتی است که در منابع ثانویه رجالی، از سده ششم تا هشتم نیز همچون **فهرست شیخ منتخب‌الدین** و **معالم العلماء ابن شهر آشوب** و **رجال ابن داود** و **خلاصه الاقوال علامه حلی** و حتی منابع متأخر رجالی شیعه، از سده دهم تا معاصران نیز در **مجمع الرجال قهپائی** و **نقد الرجال** تفرشی و **جامع الرواة اردبیلی** و **رجال سید بحر العلوم** و **تنقیح المقال مامقانی** و **قاموس الرجال تستری** و **معجم رجال الحدیث سید ابوالقاسم موسوی خوئی**، هیچ سخنی درباره‌ی ایوب بن یحیی الجندیل وجود ندارد. در برخی موارد، نام راوی در منابع رجالی آمده است و مجهول‌الحال شمرده شده است. اما عدم ورود نام یک راوی در کتب رجالی هرگز به معنای مجهول بودن وضعیت وی نیست. تنها می‌توان او را بی‌نام و نشان در منابع رجالی دانست.

گرچه راوی بی‌نام، نه توثیق، مدح، تعدیل، حجیت و صلاح دارد و نه تضعیف، ذم، جرح و فسق، ولی این واقعیت نیز روشن است فردی که در هیچ یک از کتب رجالی وجود ندارد، مطعون و ضعیف شمرده نمی‌شود؛ زیرا روایانی که نامشان در آثار رجالی آمده و با الفاظ کذاب، وضاع و ساقط و متروک‌الحدیث و متهم یاد شده‌اند، مذموم و مطعون‌اند و بی‌نام‌ها، در گروه روایان مطعون و دارای ضعف عقیدتی و اخلاقی جای نمی‌گیرند.

صرف عدم ذکر نام راوی در آثار رجالی، عیب و نقص نیست و به سند حدیث صدمه نمی‌زند. مجهول بودن ایوب بن یحیی الجندیل، با توثیق علی بن عیسی، که این حدیث را از وی نقل کرده است و با اعتبار کتاب **تاریخ بلدة قم** از منظر محدثان، جبران می‌گردد.

علمای رجال، خبر راوی ضعیفی را که ضعف آن جبران شود، معتبر می‌دانند. این حدیث مسند است، اما یک راوی آن ناشناخته است؛ نبودن راوی در کتب رجالی، به معنای مجروح بودن وی نیست. این نقص با اعتماد فقیهان بزرگ به اصل حدیث و ورود به تحلیل و تطبیق آن و توثیق کتابی که روایت را آورده است و توثیق راوی دیگر حدیث، زائل می‌گردد. یکی از مبانی مهم در نقد سند برای ارزشیابی حدیث در حالت تعارض، عرضه محتوای حدیث بر قرآن کریم و سنت قطعی است (حرعاملی، بی‌تا،

ج ۲۰، ص ۹۴). این معیار در وضعیت عدم تعارض نیز صادق است. متن این حدیث، هیچ تعارضی با قرآن و سنت ندارد.

مجموعه مطالب مذکور، از قرائن متصله و منفصله‌ای است که ثبوت خبر از امام کاظم علیه السلام و روایت را نشان می‌دهد و صحت مضمون و مفاد آن را آشکار می‌سازد.

ثقه بودن صاحب کتاب و وجود حدیث در کتابی که توثیق شده و مورد اعتماد بوده و معتبر شمرده شده است، از معیارهای تقویت سند حدیث است (همان، ص ۱۱۲). در صورت صحیح شمردن یک حدیث توسط فقیه عادل، نقص وجود فرد مجهول در سلسله سند برطرف می‌گردد. به‌گونه‌ای که اگر آن فرد مجهول در سند حدیث دیگر نیز وجود داشت، حکم به صحت آن می‌شود. تسامح در ادله سنن در احادیث تاریخ و ملاحم نیز جاری است.

مطابق گزارش شیخ حرعاملی دانشمندانی همانند شیخ مفید و ابن شهر آشوب و طبرسی، تصریح بر توثیق چهار هزار مرد از اصحاب امام صادق علیه السلام دارند، ولی اکنون این راویان در کتب رجالی از اصحاب امام صادق علیه السلام به این عدد نمی‌رسند (همان، ص ۱۱۵). بنابراین، گروهی از اصحاب امامان علیهم السلام که عدل و ثقه و حجت بوده‌اند، در کتب رجالی نام آنان وجود ندارد.

شیخ حرعاملی، در تبیین نقش درک وجدانی مبتنی بر قرائن در توثیق افرادی که احدی آنان را توثیق نکرده است، می‌نویسد:

الاتری انا نرجع الی وجداننا فنجد عندنا جزما بئنه کثیر من رواتنا و علمائنا الذین لم یوثقهم احد، لمابلغنا من آثارهم المفیده للعلم بئتهم و توثیق لبعض الثقات الاجلاء من جمله القرائن المفیده لذلک و قد تواترت الاحادیث فی حجیه خبر الثقه کما مر فیدخل خبره بحال الروات کما هو ظاهر (همان)؛ آیا نمی‌بینی ما به وجدانمان برمی‌گردیم، پس نزد خودمان جزم و قطع به ثقه بودن بسیاری از راویان و علمایمان که احدی آنان را توثیق نکرده، می‌یابیم به دلیل آنچه از آثار سودمند آنان به ما رسیده است و افاده علم به توثیق آنان دارد و توثیق برخی از اجلای ثقات، از جمله قرائن مفید به علم به توثیق می‌باشد. احادیث حجیت خبر ثقه متواتر است، پس خبر ثقه از حال راویان، داخل در حجیت خبر ثقه است.

محمدحسین بروجردی، درباره وضعیت راویانی که در فهرست شیخ طوسی نامشان نیامده است، می‌گوید: عدم تعرض شیخ الطوسی فی فهرسته لبعض الرواه باعتبار عدم کونه مصنفًا لایدل علی عدم کونه ثقه عنده (فاضل موحدی، ۱۳۹۸ق، ج ۲، ص ۲۷۱؛ حسینی جلالی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۲). عدم تعرض شیخ طوسی در کتاب فهرستش بر ذکر نام برخی از راویان، به اعتبار مصنف نبودن او، دلالت بر ثقه نبودن او در نزد وی نمی‌کند.

علی بن عیسی، که واسطه بین مصنف و ایوب بن یحیی الجندلی است و در رجال این حدیث قرار دارد، در کتب رجالی ستوده شده است، ولی علی بن عیسی، مشترک بین ده تن می‌باشد که همه توثیق شده‌اند (موسوی خوئی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۱۰۶-۱۱۰). احتمال می‌رود. او علی بن عیسی بن زرین باشد که شیخ طوسی وی را از اصحاب امام کاظم علیه السلام شمرده و تقه دانسته است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۵۲؛ موسوی خوئی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۱۰۹).

### منابع حدیث

علامه مجلسی در بحار الانوار کتاب السماء و العالم، باب الممدوح من البلدان و المذموم منها و غرائبها، در ردیف سی و هفتم، این حدیث را از کتاب تاریخ قم نقل کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰، ص ۲۱۶). پس از وی، شاگرد و یار او علامه عبدالله بحرانی اصفهانی در عوالم العلوم و المعارف و الاحوال من الایات و الأخبار و الاقوال این حدیث را ذکر کرده است (بحرانی اصفهانی، ۱۳۶۳، ج ۲۱، ص ۳۴۷). سایر علمای معاصر شیعه نیز این حدیث را به نقل از علامه مجلسی در آثار خود آورده‌اند (قمی، بی تا، ج ۲، ص ۴۴۶؛ مدرسه فقاها، ۸۷/۹/۲۶؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۳۹؛ محمدی ری شهری، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۷۳؛ اشتهازدی، ۱۳۸۶، ص ۲۴).

این کتاب، از زمان تصنیف در سال ۳۷۹ق، تا سال‌های نخستین قرن نهم هجری قمری یا شمسی در دسترسی اهل علم قرار داشت.

تاج‌الدین حسن خطیب‌ابن بهاء‌الدین علی بن حسن بن عبدالملک قمی، در ۸۰۶ و ۸۰۵ هجری قمری کتاب تاریخ بلده قم را برای استفاده فارسی زبانان، به تشویق یکی از امیران خاندان صفی از حاکمان محلی قم، به زبان فارسی برگرداند (قمی، ۱۳۱۳، ص ۳؛ قمی، ۱۳۸۵، ص ۶). پس از آن ترجمه، دیگر متن اصلی و عربی کتاب از بین رفت. هم‌اینک پس از گذشت بیش از پنج قرن، اثری از آن پیدا نشده است و تمامی کوشش‌ها و جست‌وجوها برای یافتن کتاب بی نتیجه مانده است.

از آن ترجمه، نسخه‌ای در اختیار علامه مجلسی قرار داشته که در کتاب خود از آن استفاده نموده است. اکنون از آن ترجمه، شانزده نسخه خطی در کتابخانه ملی ایران، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، کتابخانه مدرسه سپهسالار، کتابخانه ملک و آستانه مقدس حضرت معصومه علیها السلام وجود دارد (قمی، ۱۳۸۵، ص ۶۱-۶۳). پیش از انقلاب اسلامی، این ترجمه با تصحیح و تحشبه سیدجلال‌الدین طهرانی در آذر ۱۳۱۳ش در مطبعه مجلس در

قطع وزیری چاپ شد. مصحح در مقدمه کوتاه چاپ دوم نوشت: ما آن را از روی نسخه‌ای که به سال ۱۰۰۱ تحریر شده، به طبع رساندیم (قمی، ۱۳۱۳، ص ۱).

پس از انقلاب اسلامی نیز با همت مرکز قم‌شناسی و کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی و گنجینه جهانی مخطوطات اسلامی، در ۱۳۸۵ با تصحیح و تحقیق محمدرضا انصاری قمی چاپ گردیده است.

### فرضیه تطبیق

انطباق حدیث امام کاظم علیه السلام بر نهضت امام خمینی، از سوی برخی فقیهان معاصر صورت گرفته است. محمد محمدی ری‌شهری، در بحث از این روایت می‌نویسد:

روایتی از امام کاظم علیه السلام نقل شده که وقتی در کنار سایر روایاتی که در رابطه با پیش‌بینی انقلاب اسلامی ایران است قرار می‌گیرد، بطور روشن دلالت می‌کند بر اینکه جرقه این انقلاب از قم زده می‌شود و این انقلاب از سوی ابر مردی که از قم برخاسته است، رهبری می‌گردد... این روایت کاملاً با انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی منطبق است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۶۱، ص ۶۱-۶۲).

در *میزان الحکمة* نیز در عنوان *الثورة من مدینة قم*، همین حدیث را آورده است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۷۳، خ ۲۲۳۱).

آیت‌الله نوری همدانی، در درس خارج فقه خویش کتاب *الجهاد*، در بررسی و نقد و رد روایاتی که هرگونه قیام در عصر غیبت تا ظهور حضرت مهدی علیه السلام را نفی می‌کند، دلایل متعددی آورده است. وی به همین حدیث در پاسخ آن روایات استناد می‌کند و درباره محتوای حدیث می‌گوید: «خیلی‌ها این قیام را به انقلاب اسلامی ایران تعبیر کرده‌اند» (رک: مدرسه فقهت).

آیت‌الله منتظری نیز در پاسخ همین روایات، پنج حدیث از جمله همین حدیث امام کاظم علیه السلام را آورده و می‌نویسد: «یحتمل انطباق مفاد هذه الاخبار على الثورة الاسلامية في إيران، كما لا يخفى» (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۳۹).

محققانی که *سفينة البحار* و *مدینة الحکم* و *الاثار محدث قمی* را پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران در بیروت چاپ کردند، بر روی بیرونی جلد اول و دوم کتاب، متن همین حدیث را قرار دادند. این اقدام آنان براساس رویکرد به فرضیه تطبیق انجام شده است.

### دلایل انطباق

به نظر می‌رسد محتوای این حدیث، براساس ملاحظات و دلایل و شواهدی که در پی می‌آید، با

نهضت امام خمینی ارتباط دارد. بی تردید سیدروح‌الله موسوی خمینی، مردی از اهل قم است. بر این اساس، همه مطالب و پیام‌ها و نکته‌های این حدیث، بر نهضت امام خمینی علیه السلام جاری است. در تبیین و تحلیل فرضیه تطبیق، راه‌های متعددی وجود دارد: سه دسته از احادیث در فهم این تطبیق کمک می‌کند.

الف. آیات قرآنی و احادیث پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام، که اسلام و ایمان و دانش و امتیازات بی نظیر ایرانیان و نقش بزرگ آنان را در پیشرفت و گسترش اسلام و تمدن اسلامی در جهان گزارش کرده است. در این زمینه، ده آیه قرآن با ایران ارتباط دارد (آل عمران: ۲۶؛ نساء: ۱۳۳؛ انعام: ۸۹؛ مائده: ۵۴؛ اسراء: ۵؛ حج: ۳؛ توبه: ۳۹؛ محمد: ۳۸؛ جمعه: ۳؛ فتح: ۱۶). ارتباطات این آیات با ایرانیان، به دلایل عقلی خدمات ایرانیان به اسلام و مسلمانان و حقایق قطعی تاریخی پیرامون نقش آنان در گسترش اسلام و تمدن اسلامی و دلایل نقلی ثابت می‌شود. احادیث نبوی و آراء مفسران این حقیقت را آشکار می‌سازد. در سوره مائده، خطاب به مؤمنان در عصر حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم چنین آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (مائده: ۵۴). این آیه، از اسلام قومی خبر داده است که در زمان نزول آیه، مسلمان نبوده‌اند و شش امتیاز نیز برای آنان بیان کرده است. اصحاب پیامبر در صدد شناسایی این قوم بودند و پیوسته از ایشان می‌پرسیدند مفسران در گزارش پاسخ پیامبر خدا نوشته‌اند: «فَضْرِبْ بِيَدِهِ عَلَى عَاتِقِ سَلْمَانَ فَقَالَ: هَذَا وَ ذُوهُ ثُمَّ قَالَ: لَوْ كَانَ الدِّينُ مَعْلَقًا بِالْشِرْيَا لَتَنَاوَلَهُ رِجَالٌ مِنْ ابْنَاءِ فَارَسٍ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۰۸؛ زمخشری، بی تا، ج ۴، ص ۶۴۶؛ فخررازی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۱۹؛ عروسی حویزی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۶۴۱؛ آلوسی بغدادی، ۱۳۹۸ق، ج ۶، ص ۱۶۳؛ میبلی، ۱۳۶۱، ج ۳، ص ۱۴۷)؛ پیامبر با دست خویش بر دوش و کتف سلمان زده و سپس فرمود: این و بستگان اصحابش. سپس فرمود: اگر دین به ثریا آویزان باشد مردانی از فرزندان فارس به آن می‌رسند.

ب. همچنین احادیثی که قیام حق طلبانه و انقلاب اسلامی زمینه‌ساز ظهور حضرت مهدی علیه السلام از مشرق را در عصر غیبت گزارش کرده است، گواه دیگری برای فرضیه تطبیقی می‌باشد. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «يَخْرُجُ نَاسٌ مِنَ الْمَشْرِقِ فَيُوطِنُونَ لِلْمَهْدِيِّ سُلْطَانَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۸۷؛ قزوینی، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۶۸؛ متقی هندی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۱۱۸، خ ۳۸۶۵۳؛ اربلی، ۱۴۰۱ق، ج ۳، ص ۲۶۷؛ قندوزی حنفی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۶۶). مردمی از مشرق قیام می‌کنند و برای سلطنت

الهی حضرت مهدی علیه السلام زمینه‌سازی می‌کنند. انقلاب خیرطلبانه در مشرق نیز در حدیث نبوی دیگر پیش‌بینی شده است؛ انقلابی که در عصر غیبت روی می‌دهد و حکومت تشکیل می‌دهد و حکومت را به حضرت مهدی علیه السلام می‌رساند (قزوینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۶۶؛ متقی هندی، ۱۹۴۱ق، ج ۱۴، ص ۱۱۹، خ ۳۸۶۷۴؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۵، ص ۶۵۷؛ سیدبن طاووس، ۱۳۹۸ق، ص ۵۲ و ۱۶۲). در حدیث امام حسن علیه السلام از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله، از بعثت الهی مشرقی (سیدبن طاووس، ۱۳۹۸ق، ص ۵۴) و در حدیث *ابوخلد کابلی* از امام باقر علیه السلام از انقلاب مشرقی حق‌طلبانه پیروز پایدار، که حکومت را به صاحب شیعیان امام مهدی علیه السلام می‌رساند (نعمانی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۸۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۲۴۳؛ فضلی، ۱۳۹۲ق، ص ۱۴۵)، یاد شده است و مفاد آن نیز با فرضیه انطباق همراه است.

ج. احادیثی که در فضیلت قم و نقش آن در انقلاب جهانی مهدوی وارد شده است، دلیل دیگر فرضیه تطبیق می‌باشد. امام صادق علیه السلام قم را معدن شیعه (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۱۴) و حرم اهل بیت علیهم السلام و اهل قم را اخوان و برادران امامان علیهم السلام (همان، ص ۲۱۱) و شیعه اهل بیت علیهم السلام (همان، ج ۶۰، ص ۲۱۵) و یاران و همراهان امام مهدی علیه السلام دانسته‌اند که با قائم آل محمد علیه السلام اجتماع می‌کنند و همراه او قیام می‌کنند و در راه او استقامت ورزیده و او را یاری می‌نمایند (همان، ج ۶۰، ص ۲۱۶).

شهر قم و اهل آن در عصر غیبت حجت بر تمام خلایق‌اند (همان، ج ۶، ص ۲۱۲؛ قمی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۵). شهر قم در عصر غیبت، معدن علم و فضل و دین می‌گردد که علم دین از آن به شرق و غرب جهان سرازیر می‌شود و اهل قم قائم مقام حجت خدا در زمین خواهند شد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰، ص ۲۱۲ و ۲۱۳).

### شواهد و مدارک ارتباط حدیث با امام خمینی

سیدروح الله موسوی خمینی، در شهر خمین به دنیا آمد. به همین دلیل «خمینی» نامیده شد. احتمال دارد توجه به زادگاه امام خمینی علیه السلام، ذهن پژوهشگران را از درک سریع ارتباط و پیوند حدیث امام کاظم علیه السلام با امام خمینی باز دارد. برای فهم «قمی» بودن امام و انطباق جمله «رجل من اهل قم» به امام خمینی، دقت در شواهد نه‌گانه‌ای که در اینجا بیان می‌شود راهگشا خواهد بود.

الف. گرچه امام خمینی در بیستم جمادی‌الثانی ۱۳۲۰ق برابر با ۳۰ شهریور ۱۲۸۱ شمسی و در شهرستان خمین به دنیا آمدند (روحانی، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۲۰؛ انصاری، ۱۳۷۴، ص ۱۴؛ رجبی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۸)، ولی در ماه رجب ۱۳۴۰ق برابر با نوروز ۱۳۰۰ شمسی به قم هجرت کرده (انصاری، ۱۳۷۴، ص ۱۶) و تا دستگیری و تبعید به خارج از کشور، در ۱۳ آبان ۱۳۴۳ در قم اقامت داشتند. در

۱۲ آبان ۱۳۵۷ از پاریس به تهران آمدند و پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در ۱۰ اسفند ۱۳۵۷ به قم بازگشتند و تصمیم بر ماندن در قم داشتند. در دوم بهمن ۱۳۵۸ برای درمان به بیمارستان قلب تهران منتقل شدند و پس از مرخصی از بیمارستان، به توصیه پزشکان در تهران ماندگار شدند (همان، ص ۱۰۶ و ۱۱۸). بنابراین، امام خمینی علیه السلام حدود نیم قرن در شهر قم ساکن بودند. این حضور طولانی در قم، برای قرارگرفتن «امام خمینی» در شمار «اهل قم» کافی است. قطعاً از نظر عرف و شرع و فقه، امام خمینی با پنج دهه اقامت در قم، اهل قم شناخته می‌شوند. امام خود در سخنرانی خویش در ۱۰ اسفند ۱۳۵۷، همزمان با ورود به قم، خودشان را قمی دانسته، و به قمی بودن خویش افتخار کرده، فرمودند:

من از عواطف ملت ایران و از عواطف «هم‌وطنی‌های» خودم «قمی‌ها»، که من قبلاً گفته بودم از قم علم منتشر می‌شود، از قم قدرت منتشر شد، قم نمونه بود و من مفتخرم که در قم هستم! من ۱۵ سال یا قدری بیشتر از شما دور بودم لکن دلم اینجا بود، با شما بودم. شما غیرتمندان، شما پاک جوانان سرمشقی همه شدید و الحمدلله تمام ملت ایران در سراسر ایران با هم هم‌صدا شدند و این قدرت الهی بود که طاغوت را شکست (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۱۳۰).

ایشان در فروردین ۱۳۵۸ نیز در سخنرانی دیگر خود، قم را «وطن» خویش نامیده، فرمودند:

من خوشحالم که بعد از سال‌های طولانی در میان شما رفقا، جوانان هستم. من همیشه در فکر ایران و در فکر «وطن خودم» «قم» بودم و هستم و دعاگویم. شما می‌دانید که قم مرکز تشیع از زمان حضرت صادق علیه السلام، حدود آن زمان مرکز تشیع بوده است و از قم تشیع به سایر جاها رفته است. هم علم از قم به جاهای دیگر منتشر شده است و بحمدالله شجاعت و زحمت در راه اسلام و فداکاری هم از قم منتشر شد. قم مرکز همه برکات است، خدا شما قمی‌ها را برای ما حفظ کند و همه ایران را برای همه (همان، ص ۲۰۹).

حضور و اقامت طولانی مدت امام در قم و نظر و اظهارات عرف مردم و افتخار و تصریح امام بر اینکه وطن‌شان قم است، همه شواهد منطقی و عقلی برای انطباق جمله ابتدای حدیث امام کاظم علیه السلام، بر امام خمینی است.

ب. منظور از «اهل قم» در حدیث، منطقه جغرافیایی قم در عصر حیات امام کاظم علیه السلام است که شامل شهر خمین هم شده است. حسن بن محمد بن حسن قمی، در قرن چهاردهم هجری قمری در بیان حدود قم می‌نویسد:

از برقی روایت است که او گفت که قم چهل فرسخ در چهل فرسخ است زیرا که حدود آن به غایت از یکدیگر دورند و اقطار آن متفاوتند و از دیگر شهرها باحوز آن گرفته‌اند و جمع کرده‌اند. برقی چنین گوید که حد اول قم از ناحیه همدان است تا میلادجرد که آن ساوه است



و حد دوم آن از ناحیت ری تا جوسق داودین عمران اشعری بدو فرسخ از دیر حص که فرا پیش قم است... حد سیم از ناحیت فراهان است آنجا که ناحیت کرج است و گویند از آنجا که جوسق دیز و آباد است از همدان، و حد چهارم از ناحیت اصفهان تا وادی که میان قریه درام و جرقام و میان قریه راوندست (قمی، ۱۳۱۳، ص ۲۶؛ ۱۳۸۵، ص ۵۸-۵۵).

روشن است که قم با این گستردگی جغرافیایی، چهل در چهل فرسخ خمین را فرا می‌گرفته است، بنابراین، زادگاه امام خمینی نیز منطقه قم خواهد بود. از این رو، هیچ تردیدی وجود ندارد.

ح. روشن است مرد قمی که در حدیث از وی یاد شده است، با توجه به ویژگی‌های کار و پیروانش، یکی از افراد عادی، بی‌سواد و درس ناخوانده نیست، قطعاً «اهل علم قم» مقصود است. امام خمینی، بزرگ‌ترین شخصیت حوزه علمیه قم از زمان تأسیس تا امروز می‌باشد. امام خمینی علیه السلام در ۲۹ اسفند ۱۳۰۱ که حوزه علمیه قم توسط آیت‌الله عبدالکریم حائری یزدی تأسیس شد در قم بودند و از آغاز تأسیس حوزه علمیه قم در این شهر اقامت داشتند. در همین حوزه درس خوانده، تربیت شده و تدریس می‌نمودند تا آنگاه که در جایگاه مرجعیت و رهبری دینی انقلاب قرار گرفتند. امام خمینی، به لحاظ آثار وجودی، جامعیت، شاگردان ممتاز فراوان، تألیفات و رهبری انقلاب، تنها شخصیت علمی مشهور، برجسته و جهانی حوزه علمیه قم می‌باشند. از این رو، منظور از جمله «رجل من اهل قم» در واقع «رجل من اهل علم قم» است و مصداق آن، امام خمینی است.

د. گرچه قم از زمان صدور حدیث تا امروز، پایگاه بزرگ و تاریخی شیعه و پیروان اهل بیت بوده است، اما بررسی تاریخ سیاسی قم و رویدادهای آن، بیانگر این است که تا انقلاب اسلامی ایران، در قم انقلابی با ماهیت، گستردگی، ویژگی‌ها و سرنوشت انقلابی که امام هفتم علیه السلام در این حدیث پیش‌بینی نموده‌اند، پدید نیامده است.

ه. امام خمینی علیه السلام در قم ازدواج کرده و پنج فرزند ایشان، سه دختر و دو پسر در قم به دنیا آمده‌اند. و. امام خمینی علیه السلام در حوزه علمیه قم، شاگردان بسیاری تربیت نمودند. شاگردان سخت‌کوش، پرتوان، هوشیار و مبارزی که در مکتب سیاسی امام خمینی آموزش دیدند و یاران وفادار ایشان در انقلاب اسلامی شدند. استعدادهای طلاب با شاگردی و تحصیل در حوزه درس امام شکوفا شد. همین نخبگان سیاسی حوزوی که در پیشرفت، پیروزی و تداوم انقلاب اسلامی ایران نقش چشم‌گیری داشته و دارند. امام خمینی، در حوزه علمیه قم مجتهدان بزرگی را تربیت نمود. برخی از ایشان در جایگاه مرجعیت تقلید قرار گرفتند. در برخی دوره‌ها، در درس امام خمینی تا ۱۲۰۰ تن حضور داشته‌اند، شهید آیت‌الله سعیدی و غفاری و شهید بهشتی، باهنر، مفتاح، مطهری، محلاتی، و مراجع تقلید آیات عظام فاضل

لنکرانی، ناصر مکارم شیرازی، حسین نوری همدانی، لطف‌الله صافی گلپایگانی، جعفر سبحانی و عبدالله جوادی آملی، عبدالکریم موسوی اردبیلی، و رهبر معظم انقلاب حضرت آیت‌الله خامنه‌ای از شاگردان امام خمینی بوده‌اند (روحانی، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۴۱ - ۵۰؛ انصاری، ۱۳۷۴، ص ۲۱).

ز. بسیاری از کتاب‌ها و تألیفات امام خمینی در دوران تحصیل و تدریس ایشان در حوزه علمیه قم نوشته شده و برخی هم در قم به چاپ رسیده‌اند.

ح. مبارزات امام خمینی با رژیم سلطنتی پهلوی و مخالفت ایشان با «رفرم امریکایی شاه و انقلاب سفید» و «لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی» و «لایحه کاپیتولاسیون» و سخنرانی‌های پرشور و تحول‌آفرین ایشان در قم صورت گرفته است. مأموران رژیم پهلوی، دوبار امام خمینی را از قم دستگیر و به تهران برده‌اند. قم پایگاه و سنگر مبارزه، قیام و انقلاب امام خمینی است. پایتخت اندیشه سیاسی دینی امام خمینی و تفکرات انقلابی اسلامی قرار گرفته و از آنجا به سراسر ایران گسترش یافته است. همه درگیری‌های امام خمینی با شاه و رژیم سلطنتی از ۱۳۴۰ تا تبعید امام به بورسای ترکیه در ۱۳۴۳ در قم روی داده است. دعوت مردم از سوی امام خمینی به سوی نبرد و جهاد با طاغوت زمان شاه و رژیم شاهنشاهی ضداسلامی پهلوی از قم آغاز شد و ادامه یافت تا به پیروزی رسید.

ط. در این حدیث شریف «اهل قم» به کار رفته است. در لغت عرب، هرجا اهل به مکان اضافه شود، به معنای «ساکنان» آن مکان می‌باشد و هرگز به معنای زادگاه و محل ولادت استعمال نشده است. درباره مفهوم «اهل بیت» نوشته‌اند: «اهل البیت سکنانه» (احمدبن فارس، ۱۳۸۷، ص ۵۴؛ طریحی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۱۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۱، ص ۲۹؛ جر، ۱۳۷۳ق، ج ۱، ص ۳۸۴). «اهل بیت» ساکنان آن هستند. اهل مکه، ساکنان بیت‌الله الحرام و شهر مکه هستند (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۱، ص ۲۸-۲۹). در معنای «اهل بلد» گفته‌اند: اهل البلد سکنانه (خوری شرتونی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۳). اهل شهر ساکنان شهرند، کسانی که در شهر زندگی می‌کنند. «اهل قم» به معنای «ساکنان شهر قم» است، نه کسانی که الزاماً زادگاهشان قم باشد و یا در این شهر به دنیا آمده باشند. بنابراین، اهل قم در حدیث مزبور، تمام کسانی را که ساکن قم‌اند دربر می‌گیرد؛ چه در قم به دنیا آمده باشند و یا در جای دیگری به دنیا آمده و به قم رفته و ساکن این شهر شده باشند. گرچه ممکن است گفته شود اهل قم، اختصاص به کسانی دارد که زادگاهشان قم است، ولی این برداشت از نظر لغت نادرست است. در لغت، «اهل قم» عام است و شامل هر فردی که از نظر عرف ساکن قم باشد، می‌گردد. امام خمینی<sup>ع</sup> از هجرت به قم تا تبعید به خارج از ایران، در حدود نیم قرن، در قم سکونت داشتند (رحیمیان، ۱۳۷۱، ص ۱۷ و ۲۳). با

یک عمر سکونت امام خمینی در شهر قم، جای تردیدی نمی ماند که ایشان اهل قم هستند و قطعاً اهل قم در حدیث امام کاظم علیه السلام می تواند شامل امام خمینی شود.

ی. گروهی از اهل ری خدمت امام صادق علیه السلام رسیدند و به امام عرض کردند: «نحن من اهل ری!» ما از اهل ری هستیم. امام فرمودند: «مرحبا باخواننا من اهل قم». برادران ما از اهل قم خوش آمدید! عرض کردند: «نحن من اهل ری». ما اهل ری هستیم. «فاعاد الکلام، قالوا ذلک مرارا واجابهم بمثل مااجاب به اولاً». امام همان کلام را تکرار نموده و فرمودند: برادران ما از اهل قم خوش آمدید! اهل ری چندبار انتساب خود به ری را گفتند و امام به مثل همان کلام، بار اول پاسخ دادند. سپس، امام فرمودند: «ان لله حرماً و هو مکه وان للرسول حرماً و هو المدینه وان لامیرالمومنین حرماً و هو الکوفه وان لنا حرماً و هو بلده قم و ستدفن فیها امراه من اولادی تسمى فاطمه فمن زارها وجبت له الجنة» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰، ص ۲۱۶). برای خداوند حرمی است و آن مکه است و برای پیامبر حرمی است و آن مدینه است و برای امیرمؤمنان حرمی است و آن کوفه است و برای ما حرمی است و آن شهر قم است و به زودی زنی از سلاله من در آنجا دفن می شود که «فاطمه» نامیده می شود هر که او را زیارت کند، بهشت بر او واجب می گردد.

امام صادق علیه السلام در این حدیث، منطقه جغرافیایی قم را گسترده دانسته و چند بار اهل ری را «اهل قم» شمرده اند. می توان گفت: امام صادق علیه السلام در احترام به فکر شهر قم، به قم، مفهومی کلان در جغرافیای فکری و اعتقادی و سیاسی بخشیده اند و اندیشه و رفتار اهل قم و روش و سبک آنان در تشیع و پیروی از اهل بیت علیهم السلام را تأیید نموده اند و در عنوان اهل قم قرار داده و پایگاه فکری شناخته اند.

### ویژگی های انقلاب اسلامی ایران در کلام امام هفتم

در سخنان امام کاظم علیه السلام امتیازات و ویژگی های انقلابی که رهبر قمی آن را ایجاد می کند، بیان شده است این ویژگی ها، بر نهضت امام خمینی تطبیق می کند. هدف انقلاب اسلامی، دعوت به حق است. اهداف انحرافی و شیطنانی قدرت طلبی، دنیاگرایی، ریاست طلبی، ثروت اندوزی، و شهوت رانی در آن راه ندارد. در جمله زیبای «یدعو الناس الی الحق»، نکته های مهمی درباره انقلاب مردم قمی وجود دارد. او «دعوت» می کند، بنابراین تحول آزدانه، آگاهانه و اختیاری است، تحمیلی و اجباری نمی باشد. «مردم» را دعوت می کند و مخاطب او یک گروه و قشر خاص نیست. انقلاب طبقاتی نیست، مردمی است، عموم مردم را فرا می خواند. بنابراین، انقلاب جهانی است. او فقط مردم قم یا تنها مردم ایران را به بیداری اسلامی و مبارزه با دشمنان اسلام دعوت نمی کند، بلکه مخاطب او جهانیان هستند. انقلاب محدود

نیست و با صدور انقلاب به همه نژادها و کشورها خواهد رسید. او در حاکمیت باطل، مردم را به سوی حق دعوت می‌کند. او همه را به سوی «حق» دعوت می‌کند. بنابراین، انقلاب او دینی، مذهبی، الهی و مقدس است؛ چون به سوی خدا، پیامبر، قرآن و امامان و تشکیل حکومت اسلامی و برقراری عدالت، که در مفهوم حق نهفته است، راهنمایی می‌کند و فرا می‌خواند.

### ویژگی‌های یاران امام خمینی

در قسمت سوم حدیث امام هفتم علیه السلام، «یجتمع معہ... وعلی الله یتوکلون»، ویژگی‌های یاران و همراهان مرد قمی رهبر انقلاب حق طلبانه بیان شده است. گرد او، یارانی با پنج ویژگی جمع می‌شوند. قوم و ملتی که همانند پاره‌های آهن محکم هستند، آنچنان ایمانی دارند که خدا در دل آنان جای دارد و هیچ کس نمی‌تواند آنان را از اعتقاد و ایمان به خدا جدا کند. طوفان‌ها و تندبادها، یاران آن مرد قمی را به لرزه نمی‌اندازد و از پای در نمی‌آورد. استوار، پایدار و ثابت قدم هستند و صبر و استقامت دارند. ترس در آنها راه ندارد، شجاع‌اند و از هیچ کس جز خداوند نمی‌ترسند. از نبرد خسته نمی‌شوند و انقلاب را در میان راه رها نمی‌کنند و برای رساندن انقلاب به اهداف خود پایدارند. خستگی ناپذیر، سخت‌کوش پر نشاط و توانا هستند. بر خدا توکل دارند و با اعتماد به خدا و خودباوری در راه نفی سلطه ظالمان، بیگانگان، کافران و استعمارگران گام بر می‌دارند. دست نیاز به سوی هیچ کس جز خدای متعال دراز نمی‌کنند. می‌دانند با توکل بر خدا و یاری حق می‌توانند به اهداف بزرگ الهی خود برسند.

شاگردان صدیق و یاران وفادار نهضت امام خمینی، از سال ۱۳۴۱ تا امروز، این ویژگی‌ها را دارا بوده‌اند. آزادگان نهضت امام خمینی، که در زندان‌های کمیته ساواک شاه شکنجه شدند و برخی همچون *آیت‌الله سعیدی و آیت‌الله حسین غفاری* به شهادت رسیدند و برخی زنده و پایدارند. مردمی که در قیام ۱۵ خرداد ۴۲ و ۱۹ دی ۵۶ و ۱۷ شهریور ۵۷ و هشت سال جنگ تحمیلی در انقلاب به رهبری امام خمینی شهید شدند. توده‌های با ایمانی که در همه صحنه‌های انقلاب از پیدایش تا پیروی و تثبیت، به‌ویژه در جنگ تحمیلی حضور داشتند و اکنون در پایداری و تداوم انقلاب با رهبری ولایت فقیه گام بر می‌دارند. همه گواه انطباق این ویژگی‌های یاران مرد قمی بر یاران امام خمینی است.

### سرنوشت انقلاب اسلامی در بیان امام کاظم علیه السلام

با شواهد زیر می‌توان ادعا کرد که در این حدیث، تداوم انقلاب اسلامی ایران تا انقلاب جهانی مهدوی یادآوری شده است. پیری و مرگ در این انقلاب راه ندارد. اهداف انقلاب آنقدر بزرگ، کلان، نامحدود

و پایان‌ناپذیر است که هرچه انقلاب پیش رود، باز هم اهداف جلوتر خواهد بود. اسلامی کردن ایران و برقراری حکومت اسلامی، و اسلامی کردن جهان اسلام و گسترش اسلام به سراسر گیتی و در نهایت، فراهم شدن مقدمات ظهور امام زمان علیه السلام، مقاصد بسیار بزرگ و بی‌پایان انقلاب اسلامی ایران است که در سال ۱۳۴۱، از سوی امام خمینی ترسیم و تبیین شده است. بنابراین، با سعی و تلاش در راه حفظ دستاوردهای انقلاب، شکر نعمت الهی انقلاب، تحقق اهداف انقلاب، مبارزه با نفوذ آفات و انحرافات و نبرد با دشمنان انقلاب و فراهم نمودن شرایط و عوامل استمرار و تداوم انقلاب، جوانی و عمر انقلاب اسلامی به درازا خواهد کشید و هرگز این انقلاب پایان نمی‌پذیرد.

انقلاب اسلامی ایران، استمرار حرکت انبیاء و امامان علیهم السلام و زمینه‌ساز ظهور آخرین وصی پیامبر خدا قائم آل محمد علیه السلام است. این انقلاب با گذشته و آینده جریان حق در تاریخ زندگی بشر ارتباط دارد و با اتصال به گذشته و آینده نهضت‌های اولیاء خدا، بی‌پایان و جاودان است.

امام موسی بن جعفر علیه السلام در پایان کلام نورانی خویش درباره انقلاب مرد قمی، به آینده انقلاب ایران اشاره کرده‌اند. جمله «والعاقبة للمتین» حقیقت عصر ظهور را نشان می‌دهد. در پایان تاریخ و در آخرین، بهترین و عالی‌ترین انقلاب الهی در زندگی بشریت، متین بر سراسر جهان حکومت خواهند کرد. رهبر آن متین، امام مهدی علیه السلام است که انقلاب متین ایران به عصر ظهورش متصل می‌گردد. آمدن جمله «والعاقبة للمتین» در پایان کلام نورانی امام هفتم علیه السلام برای تبیین عاقبت انقلاب اسلامی ایران است. امامان علیهم السلام آیه «والعاقبة للمتین» را که در قرآن سه بار تکرار شده است (هود: ۲۱؛ اعراف: ۲۸؛ قصص: ۸۳)، به عصر ظهور تفسیر نموده‌اند.

امام باقر علیه السلام فرمودند:

دولتنا آخر الدول لن یقی اهل بیت لهم دولة الا ملکوا قبلنا لئلا یقولوا اذاروا سیرتنا: اذاملکنا سرنامثل سیره هولاء و هو قول الله عزوجل والعاقبة للمتین (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۲، ص ۳۳۲ و ۳۳۹). دولت ما آخرین دولت‌هاست و هیچ اهل‌بیتی که دولتی دارند، باقی نمی‌مانند، جز اینکه پیش از دولت ما به قدرت برسند تا زمانی که سیره ما را دیدند نتوانند ادعا کنند: هرگاه ما به قدرت می‌رسیدیم، مثل سیره آنان رفتار می‌کردیم. همین منظور از سخن خدای عزوجل در قرآن است که فرمود: «والعاقبة للمتین» پایان و عاقبت نیک جهان برای پارسایان است.

مطابق بیان امام باقر علیه السلام، آیه «والعاقبة للمتین»، بیانگر وضعیت عصر ظهور امام زمان علیه السلام است. وجود این آیه در پایان سخنان امام کاظم، درباره انقلاب اسلامی ایران، در واقع سرنوشت انقلاب ایران را

یادآوری می‌کند. انقلاب اسلامی ایران ادامه خواهد یافت تا متقین در عصر ظهور امام زمان عجل‌الله فرجه حکومت اسلامی را در سراسر جهان برقرار کنند.

امام جعفر صادق علیه السلام نیز در قالب یک بیت شعر همین حقیقت را بیان فرموده اند: «الکل اناس دوله یرقبونها \* و دولتنا فی آخر الدهر یظهر» (یزدی حائری، ۱۳۹۷ق، ص ۴۸۰). برای هر ملتی دولتی است که انتظار آن را می‌کشند و راغب آن هستند و دولت ما در آخر روزگار و پایان تاریخ ظهور می‌کند و آشکار می‌گردد.

دولت حضرت مهدی علیه السلام دولت جاویدان و پایان تاریخ است. دولت شکست‌ناپذیری است که پس از آشکار شدن عجز و ناتوانی همه جریان‌ها و مکاتب بشری، برقرار خواهد شد و تا روز قیامت ادامه خواهد یافت.

### پیوند دو انقلاب در کلام امام خمینی علیه السلام

یک امتیاز امام خمینی، که عامل نفوذ، تأثیرگذاری و محبوبیت فراوان ایشان هم شده بود، اینکه مردم «امام خمینی» را «نایب حضرت مهدی علیه السلام» می‌شناختند و از ایشان اطاعت و پیروی کردند. روشن است که «نایب»، باید در راستای تحقق اهداف و مقاصد «منوب عنه» اقدام کند. امام خمینی در گفتار و رفتار در جهت زمینه‌سازی برای ظهور قائم آل محمد علیهم السلام گام برداشت و خود را سرباز و فدایی امام زمان می‌دانست. زمستان سال ۱۳۴۱ در آغاز انقلاب اسلامی، زمانی که اهداف کوچک و بزرگ انقلاب را برای یاران ترسیم نمود، بر اساس وظیفه شرعی و تجربیات نهضت‌های صدساله اخیر ایران و با تدبیر، آگاهی و هوشیاری سیاسی «نابودی رژیم سلطنتی پهلوی» و «نفی رژیم جعلی صهیونیستی اسرائیل» و «نفی نظام سلطه بین‌المللی و سلطه جهانی امریکا» را در اهداف مقدماتی انقلاب جای داد. همچنین «اسلامی کردن ایران» و «اسلامی شدن جهان اسلام» و «جهانی شدن اسلام» را سه هدف بزرگ، بلندمدت و نهایی انقلاب دانست که زمینه‌ساز ظهور حضرت مهدی علیه السلام خواهد شد (عسگر اولادی، ۱۳۷۷، ص ۱۴). امام خمینی، که در حوزه علمیه قم تربیت شد و از این حوزه به پا خواست و انقلاب اسلامی را رهبری نمود، به انقلابیون یادآوری می‌نمایند:

ببینید تحت مراقبت هستید، نامه اعمال ما می‌رود پیش امام زمان عجل‌الله فرجه، هفته‌ای دو دفعه بر حسب روایت. نکند که خدای نخواست از من و شما و سایر دوستان امام زمان عجل‌الله فرجه یک وقت چیزی صادر شود که موجب افسردگی امام زمان عجل‌الله فرجه باشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۹۱).

ایشان وظیفه مردم انقلابی ایران را انتظار فرج و فراهم ساختن مقدمات ظهور حضرت مهدی علیه السلام می‌دانند و می‌فرمایند: ما همه انتظار فرج داریم و باید در این انتظار خدمت کنیم. انتظار فرج، انتظار قدرت اسلام است و ما باید کوشش کنیم تا قدرت اسلام در عالم تحقق پیدا کند و مقدمات ظهور آن شاء الله تهیه بشود (همان، ص ۳۷۴).

ایشان درباره وظایف حکومت و مسلمانان در ایران و دنیای اسلام فرموده‌اند:

انشاء الله اسلام را آنطور که هست در این مملکت پیاده کنیم و مسلمانان جهان نیز اسلام را در ممالک خودشان پیاده کنند و در دنیا، دنیای اسلام باشد و زور و ظلم و جور از دنیا بر طرف بشود و مقدمه باشد برای ظهور ولی عصر علیه السلام (همان، ج ۱۵، ص ۲۸۲)... دست عنایت خدای تبارک و تعالی به سر این ملت کشیده شده است و ایمان آنها را تقویت فرموده است که یکی از علائم ظهور بقیه الله علیه السلام است (همان، ج ۱۶، ص ۱۳۰).

در پیامی دیگر ارتباط بنیادین انقلاب اسلامی ایران و انقلاب مهدوی را بسیار زیبا و دلنشین این‌گونه نوشته‌اند:

انقلاب مردم ایران نقطه شروع انقلاب بزرگ جهان اسلام به پرچمداری حضرت حجت علیه السلام است که خداوند بر همه مسلمانان و همه جهانیان منت نهد و ظهور فرجش را در عصر حاضر قرار دهد (همان، ج ۲۱، ص ۳۲۷).

امید و آرزوی امام خمینی، همواره ارتباط و اتصال انقلاب ایران به طلوع فجر انقلاب حضرت مهدی علیه السلام بوده است. در این باره فرمود: «امید است که این انقلاب، جرقه و بارقه‌ای الهی باشد که انفجاری عظیم در توده‌های زیر ستم ایجاد نماید و به طلوع فجر انقلاب مبارک حضرت بقیه الله علیه السلام منتهی شود» (همان، ج ۱۵، ص ۶۲).

ایشان «صدور انقلاب» را برای هموار نمودن راه ظهور منجی و مصلح کل جهان حضرت مهدی علیه السلام وظیفه خویش دانسته، در پیامی نوشتند:

ما با خواست خدا دست تجاوز و ستم همه ستمگران را در کشورهای اسلامی می‌شکنیم و با صدور انقلابمان، که در حقیقت صدور انقلاب راستین و بیان احکام محمدی صلی الله علیه و آله است، به سیطره و سلطه و ظلم جهان‌خواران خاتمه می‌دهیم و به یاری خدا، راه را برای ظهور منجی و مصلح کل و امامت مطلق حق امام زمان علیه السلام هموار می‌کنیم (همان، ص ۳۴۵).

از این رهنمودهای امام به دست می‌آید که آرمان و هدف بزرگ انقلاب اسلامی، زمینه‌سازی مقدمات ظهور حضرت مهدی علیه السلام است. بنابراین، آنچه در احادیث امامان علیهم السلام درباره اتصال انقلاب اسلامی پیش از ظهور به انقلاب جهانی قائم آل محمد صلی الله علیه و آله وجود دارد، در کلام رهبر انقلاب اسلامی به صراحت تکرار گردیده است.

## پنج راهبرد تربیت زمینه‌ساز ظهور در کلام امام هفتم

در حدیث امام کاظم علیه السلام، اهداف تربیت مهدوی و پنج راهبرد اساسی تربیت زمینه‌ساز ظهور آموزش داده شده است. پنج امتیاز و صفت زیبا و سرنوشت‌ساز در این حدیث، برای یاران و اصحاب و ملت همراه رهبر قمی وجود دارد که ویژگی‌های اساسی زمینه‌سازان ظهور و خصال برجسته اصحاب امام مهدی علیه السلام است.

تربیت معطوف به تحقق این اهداف پنج‌گانه در راستای ظهور است. اگر جهت‌گیری نظام و سازمان تربیتی در راه تربیت انسان‌هایی دارای این ویژگی‌ها قرار گیرد و امکانات و ابزارهای تربیت، شیوه‌ها، روش‌ها و راه‌کارهای مناسب آن فراهم گردد، نظام تربیتی با راهبردهای تربیت زمینه‌ساز هماهنگ خواهد شد. لازم است آیین تربیت در انقلاب اسلامی ایران، به‌گونه‌ای طراحی شود که این شاخص‌ها در فرایند تربیت در جامعه اسلامی افزایش یابد و عموم مردم و اقشار گوناگون، به‌ویژه جوانان به این اوصاف ارزشمند و سرنوشت‌ساز آراسته شوند تا شرایط و عوامل پایداری و تداوم نهضت امام خمینی، در راستای ظهور حضرت مهدی علیه السلام فراهم گردد.

### ۱. پاره آهن؛ زبرالحدید

زبره پاره‌ای بزرگ و قطعه عظیمی از آهن است و جمع آن زبر می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۱). «زبرالحدید» به معنای پاره‌های آهن است. «زبرالحدید» در احادیث اهل‌بیت علیهم السلام صفت مؤمنان (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۴، ص ۳۰۳ و ج ۶۷، ص ۱۸۷) و امتیاز مقداد (همان، ج ۲۲، ص ۴۴۰ و ج ۳۴، ص ۲۷۵) و خصلت اصحاب امام مهدی علیه السلام می‌باشد. زبرالحدید، بارها در احادیث برای توصیف یاران حضرت ولی عصر حضرت مهدی علیه السلام آمده است. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله (همان، ج ۵۲، ص ۳۰۴) و امام باقر علیه السلام (همان، ج ۵۲، ص ۳۴۳) و امام صادق علیه السلام (همان، ص ۳۸۶)، زبرالحدید را در اوصاف اصحاب امام زمان بیان کرده‌اند. فضیل بن یسار گفته است: امام صادق علیه السلام در معرفی اصحاب حضرت مهدی علیه السلام فرمودند: «... رجال کأن قلوبهم زبرالحدید لایشوبها شک فی ذات الله» (همان، ص ۳۰۸)؛ مردانی که گویا دل‌هایشان پاره‌های آهن است، مخلوط و آمیخته به شک و تردید در ذات خداوند نیست. بنابراین، زبرالحدید ویژگی یاران رهبر قمی و امتیاز بزرگ اصحاب قائم آل محمد علیهم السلام است. این اشتراک، دلیل پیوند اساسی صفات پنج‌گانه یاران رهبر قمی با تربیت زمینه‌ساز ظهور می‌باشد.

مفهوم زبرالحدید، ایمان عالی و باور نیرومند و اعتقادات محکم و پایدار است. یقین به توحید و رهایی کامل از هر گونه شک و تردید در وجود خدا، ویژگی برجسته یاران حضرت مهدی علیه السلام است.



## ۲. مقاوم در برابر تندباد و طوفان؛ لاتزلهم الريح العاصف

«عاصفه» باد تند و طوفان است و جمع آن «عواصف» می‌باشد. طوفان‌ها و گردبادهای شدید آنان را نمی‌لرزاند و از پای در نمی‌آورد. این صفت، گویای صبر و استقامت بی‌نظیر و پایداری و استواری آنان است. رنج‌ها و سختی‌ها و مشکلات فراوان و پی‌درپی نیز آنان را به ستوه نمی‌آورد. امام صادق علیه السلام، به فضیل بن یسار در توصیف یاران حضرت مهدی علیه السلام فرمودند: «اشد من الحجر لو حملوا علی الجبال لأزالوها» (همان)؛ از سنگ شدیدتر و محکم‌ترند، اگر بر کوه‌ها برخورد کنند کوه‌ها را از پیش‌پا بردارند، کوه‌ها را از جا بلند کرده و کنار زده و پراکنده می‌سازند. تربیت سازنده این سطح از قدرت پایداری و نبرد، از راهبردهای زمینه‌ساز انقلاب جهانی مهدوی است.

## ۳. خستگی‌ناپذیر در جنگ؛ لایملون عن الحرب

از جنگ و نبرد خسته نمی‌شوند. خستگی‌ناپذیری از جنگ‌های پی‌درپی و از تداوم نبرد نیز از امتیازات ملت همراه با رهبر قمی است. ایجاد کشش و نیروی درونی عمیق و ظرفیت‌های بی‌پایان برای نبرد با اهل باطل و کفر و شرک و نفاق، تنها با تربیت صحیح امکان‌پذیر است.

## ۴. شجاع و ترس؛ لایجنون

«جین» سستی دل و ضعف قلب انسان است در آنچه که سزاوار و حق است بر آن قوی باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۸۷). ترس و بزدلی در یاران رهبر قمی راه ندارد. ایشان در مبارزات حق‌طلبانه خویش هرگز نمی‌ترسند. رهایی از ترس و آراستگی به صفت زیبای شجاعت نیازمند تربیت استعدادها و تجربه‌های میدان نبرد است.

## ۵. اعتماد و توکل بر خدا؛ علی الله یتوکلون

توکل بر خدای متعال و اعتماد کامل به پروردگار، خصلت دیگری است که در حدیث امام کاظم علیه السلام برای یاران رهبر قمی ذکر شده است. توکل، معلول معرفت و یقین است و با تربیت و سیر و سلوک معنوی در انسان ایجاد می‌شود.

## نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد که انقلاب اسلامی ایران در احادیث معصومان علیهم السلام پیش‌بینی شده است. با بررسی مدرک و سند حدیث، روشن شد حدیث امام موسی بن جعفر علیه السلام، ریشه در کتاب تاریخ قم دارد که

تألیف حسن‌بن محمدبن حسن‌بن سائب‌بن مالک اشعری، در سال ۳۷۸ در قرن چهارم قمری است. این کتاب سندی کهن و معتبر در موضوع باقم‌شناسی می‌باشد.

نویسنده کتاب از اعلام قرن چهارم و از اکابر قدمای اصحاب امامیه و علمای قم و از معاصران شیخ صدوق است که از شیخ صدوق و برادرش روایت کرده است. کتاب **تاریخ قم** در آغاز قرن نهم قمری در ۸۰۵ و ۸۰۶ از سوی تاج‌الدین حسن‌بن بهاء‌الدین علی‌بن حسن‌بن عبدالملک قمی، برای استفاده فارسی‌زبانان به فارسی ترجمه شد و از قرن نهم تا به امروز، همان ترجمه راهنمای پژوهشگران قم‌شناسی قرار دارد. کتاب اصلی و متن عربی آن مفقود گردید. علامه مجلسی از همین ترجمه بهره برده است. ولی این کتاب را در مصادر **بحارالانوار** قرار داد، در فصل توثیق مصادر **بحارالانوار** نیز این کتاب را منبع معتبر و مورد اعتماد شمرده، احادیث آن را در کتاب خویش آورده است. همچنین این حدیث مسند می‌باشد. **ایوب‌بن یحیی الجندی و علی‌بن عیسی**، در سلسله سند حدیث قرار دارند. گرچه از **ایوب‌بن یحیی** در کتب رجالی هیچ‌یادی نشده است، اما **علی‌بن عیسی** ثقه و شخصیت قابل اعتمادی است. با شواهد و قرائن خاص روشن شد، عدم ذکر **ایوب‌بن یحیی** در کتب رجالی، صدمه‌ای به سند و متن حدیث نمی‌زند. بنابراین، حدیث از نظری سندی قابل قبول است.

فرضیه انطباق حدیث امام کاظم علیه السلام بر نهضت امام خمینی، که از سوی برخی فقیهان معاصر طرح شده است، با توجه به مفاد سه دسته از احادیث و با تحلیل عقلی بررسی شد و پیام‌های حدیث پیرامون شخصیت امام خمینی و ابعاد انقلاب اسلامی و ویژگی‌های یاران ایشان و سرنوشت انقلاب اسلامی و پیوند آن با انقلاب جهانی مهدوی علیه السلام تبیین گشت. راهبردهای تربیت زمینه‌ساز ظهور براساس پنج ویژگی حماسه‌سازان فرمانبردار رهبر قمی، از متن حدیث‌شناسایی و استخراج شد.

## منابع

- ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۸۰، *معالم العلماء*، نجف، المطبعة الحیدریه.
- ابن غضائری، احمد بن حسین، ۱۳۸۰، *رجال*، قم، دارالحدیث.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۴۰۵ق، *لسان العرب*، قم، ادب الحوزه.
- احمد بن فارس، ابوالحسن، ۱۳۸۷، *ترتیب مقایس اللغه*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- اریلی، علی بن عیسی، ۱۴۰۱ق، *کشف الغمه فی معرفه الأئمه علیهم السلام*، بیروت، دارالکتب الاسلامی.
- اردبیلی، محمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *جامع الرواه و ازاحه الاشتباهات عن الطرق و الاسناد*، قم، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
- اردبیلی غروی، محمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *جامع الرواه*، بیروت، دارالأضواء.
- اشتهاردی، محمدمهدی، ۱۳۸۶، *بابی گری و بهایی گری*، چ دوم، قم، ناصر.
- افندی اصفهانی، عبدالله، ۱۳۶۶، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
- امین، محسن، ۱۴۰۳ق، *اعیان الشیعه*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- انصاری، حمید، ۱۳۷۴، *حدیث بیداری*، چ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- آوسی بغدادی، شهاب الدین محمود، ۱۳۹۸ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت، دارالفکر.
- بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله، ۱۳۶۳، *عوامل العلوم و المعارف و الاحوال من الآیات و الاخبار و الاقوال*، اصفهان، مکتبه الزهرا علیه السلام.
- تستری، محمد تقی، ۱۴۱۰ق، *قاموس الرجال*، قم، نشر اسلامی.
- جر، خلیل، ۱۳۷۳ق، *المعجم العربی الحدیث (فرهنگ لاروس)*، ترجمه حمید طیبیان، چ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله، بی تا، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، دارالمعرفه.
- حر عاملی، محمد بن حسن، بی تا، *وسائل الشیعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- حسینی جلالی، محمدرضا، ۱۳۷۸، *المنهج الرجالی والعمل الرائد فی الموسوعه الرجالیه لسید الطائفه آیت الله العظمی البروجردی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۷ق، *خلاصه الاقوال*، تحقیق جواد قیومی، قم، الفقاهه.
- خوری شرتونی لبنانی، سعید، ۱۴۰۳ق، *اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد*، قم، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۴ق، *المفردات فی غریب القرآن*، چ دوم، تهران، نشر کتاب.
- رجبی، محمد حسن، ۱۳۷۱، *زندگینامه سیاسی امام خمینی از آغاز تا تبعید*، تهران، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- رحیمیان، محمد حسن، ۱۳۷۱، *در سایه آفتاب (یادها و یادداشت های از زندگانی امام خمینی)*، چ سوم، قم، مؤسسه پاسدار اسلام.

روحانی، حمید، ۱۳۵۸، *بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی* ﷺ چ چهارم، قم، دارالعلم و دارالفکر.  
 زراری، احمدبن محمد، ۱۳۹۹ق، *رساله ابوغالغ زراری (تاریخ آل زراره)*، تحقیق محمدعلی موحد ابطحی، قم، ربانی.  
 زمخشری، محمودبن عمر، بی تا، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل*، بیروت، دارالکتب العربی.

سیدبن طاووس، ۱۳۹۸ق، *الملاحم والفتن فی ظهور الغائب المنتظر عجل الله فرجه*، چ پنجم، قم، رضی.  
 طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۳ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.  
 طریحی، فخرالدین، بی تا، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، بی جا، المکتبه المرتضویه.  
 طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۷ق، *الفهرست*، قم، الفقهه.

عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۳۸۳ق، *نور الثقلین*، تصحیح و تعلیق هاشم رسولی محلاتی، چ دوم، قم، المطبعه العلمیه.  
 عسگر اولادی، حبیب الله، یکشنبه ۱۱ بهمن ۱۳۷۷ - ۱۴ شوال ۱۴۱۹، *روزنامه جمهوری اسلامی*، سال بیستم، شماره ۵۶۹۶.  
 علی بن عبیدالله، ۱۳۶۶، *منتخب الدین*، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

فاضل موحدی، محمد، ۱۳۹۸ق، *نهایه التقرير، تقریر درس السید البروجردی*، چ دوم، قم، بی تا.  
 فخررازی، محمدعمر، ۱۴۱۳ق، *التفسیر الکبیر*، چ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.  
 فضلی، عبدالهادی، ۱۳۹۲ق، *فی انتظار الامام*، چ دوم، بیروت، دارالزهراء للطباعه والنشر والتوزیع.  
 القرشی الکنجی الشافعی، محمدبن یوسف، ۱۳۹۷، *البیان فس اخبار الصحاب الزمان*، چ چهارم، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.

قزوینی، محمدبن یزید، بی تا، *سنن*، تحقیق محمدفواد عبدالباقی، بیروت، دارالفکر.  
 قمی، حسن بن محمدبن حسن، ۱۳۱۳، *تاریخ قم*، ترجمه حسن بن علی بن حسن بن عبدالملک قمی، تصحیح جلال الدین طهرانی، تهران، مجلس.

—، ۱۳۸۵، *تاریخ قم*، ترجمه حسن بن علی بن حسن بن عبدالملک، تحقیق محمدرضا افتخاری قمی، قم، مرکز قم شناسی و کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی و گنجینه جهانی مخطوطات اسلامی.

قمی، شیخ عباس، بی تا، *سفینه البحار و مدینه الحکم والآثار*، بیروت، دارالمرتضی.  
 قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم، ۱۴۱۶ق، *ینایع الموده لذوی القربی*، تحقیق سیدعلی جمال اشرف حسینی، تهران، دارالاسوه.  
 قهبایی، عنایه الله، بی تا، *مجمع الرجال*، قم، اسماعیلیان.

کریاسچی، غلامرضا، ۱۳۷۱، *هفت هزار روز تاریخ ایران و انقلاب اسلامی*، از ۱۳۳۹ تا ۱۳۵۷، قم، بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی.  
 کریمیان، حسن، ۱۳۲۸، *قم رایشناسید جغرافیای شهرستان قم*، قم، اداره فرهنگ شهرستان قم.  
 گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۴، *جامعه شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.

متقی هندی، حسام الدین، ۱۴۱۹ق، *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، تحقیق محمود عمر الدمیاطی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ سوم، بیروت، الوفاء.

محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۶۲، میزان الحکمه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۶۱، *تداوم انقلاب اسلامی ایران تا انقلاب جهانی مهدی علیه السلام*، چ دوم، تهران، یاسر.

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *اهل البيت في الكتاب و السنه*، قم، دارالحدیث.

مدرسه فقهت، درس خارج فقه آیت الله حسین نوری همدانی، *کتاب الجهاد*، تاریخ ۲۶ آذر ۱۳۸۷ بازیابی شده در:

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

مدرسی طباطبائی، حسین، ۱۳۶۴، *قم نامه*، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

معین، محمد، ۱۳۶۲، *فرهنگ فارسی*، چ پنجم، تهران، امیرکبیر.

منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۹ق، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.

موحد، ه، ۱۳۶۱، *دوسال آخر رفرم... تا انقلاب، رخدادهای دی ۵۵ تا بهمن ۵۷*، تهران، امیرکبیر.

موسوی خلخالی، نورالدین، ۱۳۸۶، *دارالایمان قم درسیاحت نامه‌ها*، زیر نظر محمود مرعشی، قم، کتابخانه آیت الله

العظمی مرعشی نجفی.

موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۰۳ق، *معجم رجال الحدیث وتفصیل طبقات الرواة*، چ دوم، بیروت، دارالزهراء.

موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۷۹، *صحیفه امام*، چ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، ۱۳۶۱، *کشف الاسرار و عده الابرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.

ناصر الشریعه، محمدحسین، ۱۳۵۰، *تاریخ قم*، مقدمه و تعلیقات و اضافات علی دوانی، قم، دارالفکر.

نجاشی اسدی، ابوالعباس احمدبن علی، ۱۴۱۶ق، *رجال نجاشی*، قم، نشر اسلامی.

نعمانی، محمدبن ابراهیم بن جعفر، ۱۴۰۳ق، *کتاب الغیبه*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

یزدی حائری، علی، ۱۳۹۷ق، *الزام الناصب فی اثبات الحجه الغائبه علیه السلام*، چ چهارم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.



## بررسی نظریه اصالت فرد در فلسفه سیاسی اسلامی

Yahyamosavi58@Yahoo.com

ک سیدیحیی موسوی / کارشناس ارشد علوم سیاسی جامعه المصطفی العالمیه

Rezvani151@Yahoo.com

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

دریافت: ۱۳۹۴/۰۱/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۵/۲۴

### چکیده

ابن‌باجه و ابن‌طفیل با ایستار فردگرایانه، از سنت و گفتمان غالب فلسفه سیاسی که مبتنی بر «اصالت اجتماع» است، فاصله گرفتند و نیک‌بختی انسان را نه در «زندگی اجتماعی»، بلکه در «زندگی فردی» می‌دانند. فردگرایی آنها مبتنی بر خوداتکایی و بی‌نیازی از سامان سیاسی و اجتماعی است. آنها بر این باورند که انسان می‌تواند به دور از سامان سیاسی و تربیت مدنی، زندگی فردی داشته و با تکیه بر عقل و ادراکات عقلی، به سعادت و نیک‌بختی دست یابد. این مقاله، با نگرش تفصیلی به شرایط اجتماع فاصله و غیرفاصله و تفکیک فردگرایی ذاتی و عرضی، به بررسی و تحلیل ماهیت فردگرایی این دو فیلسوف سیاسی اسلامی می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: اصالت فرد، نیک‌بختی، ابن‌باجه، ابن‌طفیل، فلسفه سیاسی.

**مقدمه**

دستیابی به سعادت و نیک‌بختی، دغدغه کانونی و مشترک همه فیلسوفان سیاسی اسلامی است. با این‌همه، آنها بر سر چگونگی رسیدن به نیک‌بختی با یکدیگر اختلاف نظر دارند. بیشتر فیلسوفان سیاسی اسلامی بر این باورند که تنها راه رسیدن به نیک‌بختی و کمال، زیست اجتماعی و سامان سیاسی است. اما شمار اندکی، ایستار اجتماعی بودن انسان را نپذیرفته و بر این باورند که نیک‌بختی و کمال آدمی در گرو دوری گزیدن از سامان سیاسی و زندگی به گونه فردی و تنهاست. در میان فیلسوفان سیاسی اسلامی، ابن‌باجه و ابن‌طفیل دو فیلسوف نامدار و پرآوازه غرب تمدن اسلامی هستند که از نگرش فردگرایانه دفاع می‌کنند. آنها بر این باورند که انسان می‌تواند به دور از سامان سیاسی و تربیت مدنی، زندگی فردی داشته و با تکیه بر عقل و ادراکات عقلی، به سعادت و نیک‌بختی دست یابد. البته نسبت «اصالت فرد» و «فردگرایی» به ابن‌باجه و ابن‌طفیل مفروض مقاله نیست، بلکه مقاله در صدد بررسی و تفسیر ماهیت این نسبت و مقایسه میان فردگرایی دو فیلسوف سیاسی است. مدعای مقاله این است که هرچند مطالعه اولیه و ظاهری متون و عبارات این دو فیلسوف نشان می‌دهد که دستیابی به سعادت و نیک‌بختی انسان، مبتنی بر اصالت و ترجیح «زندگی فردی» بر «زندگی مدنی» است، اما فهم دقیق و تفسیری آن، بیان می‌کند که فردگرایی این دو فیلسوف، نه امری ذاتی بلکه امری عرضی و مربوط به شرایط مدنیت غیرفاضله است. بنابراین، در این مقاله تلاش شده تا نگرش‌های فردگرایانه این دو فیلسوف سیاسی اسلامی مورد بررسی و مقایسه قرار گیرد.

**مفهوم‌شناسی**

از آنجایی که فهم درست اندیشه فیلسوفان سیاسی، متوقف بر فهم واژگان و مفاهیمی است که اندیشه آنان در آن چارچوب تحلیل و تفسیر می‌شود، لازم است پیش از بررسی نظریه اصالت فرد از منظر ابن‌باجه و ابن‌طفیل، به مفهوم‌شناسی دو واژه «اصالت» و «فرد» و منظور مقاله از ترکیب «اصالت فرد» بپردازیم.

۱. اصالت: این واژه، دست‌کم در سه معنا و سه حوزه مختلف کاربرد دارد: اصالت به مفهوم فلسفی، اصالت به مفهوم حقوقی و اصالت به مفهوم اجتماعی. در نگرش فلسفی، اصالت در برابر «اعتباریت» به‌کار می‌رود. «اصالت به معنی عینیت در مقابل اعتباریت و ذهنیت است» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۶۰). در مفهوم فلسفی، اصالت به معنای «وجود حقیقی» در برابر «وجود اعتباری» است؛ بدین معنا که کدام یک از فرد و جامعه، وجود حقیقی و کدام یک از آنها وجود اعتباری دارد (مصباح، ۱۳۷۲، ص ۴۶). مفهوم حقوقی اصالت «اولویت» و «تقدم» است. در نگرش حقوقی، مراد این است که در



شرایط یکسان، حقوق و مصالح کدام یک از فرد و جامعه مقدم است و در هنگام تعارض، حقوق و مصالح کدام یک از این دو، بر دیگری اولویت دارد (همان، ص ۴۰). اصالت در مفهوم اجتماعی، به این معنا است که کدام یک از فرد و جامعه، متأثر و متکی به دیگری است، به گونه‌ای که بدون اتکای به دیگری، بقاء و کمال برای آن یکی، یا ممکن نیست و یا بسیار سخت و دشوار می‌نماید (همان، ص ۴۳). اگر انسان برای دستیابی به کمال و سعادت به «فردیت» متکی باشد، اصالت از آن فرد است و اگر به «مدنیت» متکی باشد، اصالت از آن اجتماع خواهد بود. مراد ما از مفهوم «اصالت»، مفهوم اجتماعی است؛ بدین معنا که انسان برای دستیابی به سعادت و کمال، آیا باید متکی بر فردیت و زندگی فردی باشد، یا باید بر مدنیت و زندگی اجتماعی تکیه زند؟

۲. فرد: مفهوم «فرد» نیز از منظر روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و فلسفه سیاسی تبیین شده است که به جهت اختصار، به تبیین اخیر می‌پردازیم. فرد به معنای «موجود واحد انسانی» است که بیش از آنکه وجه اشتراک وی با دیگران مدنظر باشد، وجه متمیزه وی مورد توجه است. در تعریفی آسان، فرد یک واحد انسانی مستقل و معنادار است که در خویشتن خود هویت دارد و از دیگران متمایز و یگانه است (هیوود، ۱۳۸۳ ص ۵۱). بنابراین، منظور از «اصالت فرد» در فلسفه سیاسی، یعنی انسان مختاری که در انتخاب امور متأثر و متکی به اجتماع خاصی نباشد. در این مقاله نیز بدین معناست که انسان برای دستیابی به کمال و سعادت، متکی به هویت انسانی خویش بوده و متأثر از اجتماع و زندگی اجتماعی نباشد. همچنین، در این مقاله «اصالت فرد» و «فردگرایی»، به معنای واحد و به صورت مترادف به کار رفته است. این مقاله نشان می‌دهد که تا چه میزان، ماهیت فردگرایی *ابن‌باجه* و *ابن‌طفیل*، مبتنی بر چنین مفهومی از اصالت فرد است.

### فردگرایی ابن‌باجه

محمدبن یحیی بن سائغ (۴۷۵-۵۳۳ ق)، معروف به *ابن‌باجه*، نخستین اندیشمند سه‌گانه آندلس اسلامی است که بذر اندیشه‌های فلسفی را در آن سامان نشاناند و خوشه‌چینی آن را به *ابن‌طفیل* و *ابن‌رشد* واگذارد. آثار پژوهشی متعدد نشان می‌دهد، در میان فیلسوفان سیاسی اسلامی، *ابن‌باجه* نخستین کسی است که به فیلسوفی فردگرا مشهور شده است (ر.ک: روزنتال، ۱۳۸۷، ص ۱۴۹؛ قادری، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲؛ علیخانی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۶). روشن‌ترین دلیل این شهرت، نوشته‌ی وی به نام *تدبیر المتوحّد* است؛ اثری که برخی از پژوهش‌گران غربی را بر آن داشت تا فلسفه سیاسی *ابن‌باجه* را «انحراف فردگرایانه» یا «خودفرمانی فیلسوف منزوی» بنامند (روزنتال، ۱۳۸۷، ص ۱۵۰).

برای بررسی نظریه اصالت فرد/بن‌باجه، تکیه اساسی ما بر رساله *تدبیر المتوحد* خواهد بود؛ زیرا *تدبیر المتوحد*، مهم‌ترین نوشته *ابن‌باجه* است که در آن آشکارا از «تفرُّد» و «توحد» سخن به میان رفته است. هدف *ابن‌باجه* از نگارش رساله *تدبیر المتوحد*، رهایی انسان از چنگال «خودبیگانگی» و نجات وی از فرو رفتن در ژرفای نابسامانی‌های فکری و روحی سامان سیاسی غیرفاضله است. وی در آغاز رساله، هدف خویش را این‌گونه بیان می‌کند: «ما در پی تدبیر انسان تنهایی هستیم که گرفتار امری غیرطبیعی شده است (قد لحقه امر خارج عن الطبع)، تا به او نشان دهیم که چه تدبیری را در پیش گیرد تا به برترین جایگاه هستی خود برسد» (*ابن‌باجه*، ۱۹۹۱، ص ۶۳).

*ابن‌باجه* می‌گوید:

همان‌گونه که یک پزشک برای به‌دست آوردن سلامتی بیمار، به وی سفارش می‌کند تا چگونه تدبیری پیشه کند و از دیگران دوری‌گزیند تا تندرستی خود را باز یابد؛ چنانکه جالینوس در کتاب *حفظ الصحه* به آن پرداخته است، من نیز برای انسان «نابت» و «متوحد»، راهکارهایی دارم تا چگونه به نیک‌بختی (سعادت)، که در نظام‌های سیاسی غیرفاضله وجود ندارد، دست یابد، یا چگونه هواها و آشوب‌های نفسانی را که بر وی عارض شده و او را از دسترسی به نیک‌بختی و یا آنچه زمینه رسیدن به نیک‌بختی را فراهم می‌کند، از میان بردارد (همان).

*ابن‌باجه* دریافت که زیست انسان اندیشمند و جویای نیک‌بختی، در سامان سیاسی غیرفاضله، به «خودبیگانگی» وی می‌انجامد. از این‌رو، راهکاری که پیش می‌نهد تلاش و کوشش در راه پاکیزه نگاه‌داشتن اندیشه، جان و روان آدمی از رهگذر تنهایی، تفرُّد، توحد و کناره‌گیری فکری از اجتماع و سامان سیاسی غیرفاضله است. برای فهم بهتر فردگرایی *ابن‌باجه*، ضروری است به تعریف و تبیین چند مفهوم بنیادین در فلسفه سیاسی وی که عبارتند از «تدبیر»، «متوحد» و «نابت» بپردازیم.

## ۱. مفهوم تدبیر

یکی از واژگانی که در فلسفه سیاسی *ابن‌باجه* اهمیت زیادی دارد، اصطلاح «تدبیر» است. وی در آغاز رساله خویش، «تدبیر» را این‌گونه تعریف نموده است:

در زبان عربی واژه تدبیر معانی بسیاری دارد که زبان‌شناسان عرب آنها را برشمرده‌اند. مشهورترین معنای آن بالجمله عبارت است از: نظم و ترتیب و سامان دادن کردارها به‌سوی هدف مورد نظر. از این‌رو، این واژه در مورد کسی که تنها یک کار انجام می‌دهد تا به هدفی برسد، به کار نمی‌رود. ولی کسی که باور دارد کارش چندگانه است و آن را از این‌رو، که دارای پیوستگی و ترتیب است در نظر می‌گیرد، چنین ترتیبی، «تدبیر» نامیده می‌شود. از

این‌روست که خداوند را «مُدبِّر» جهان می‌نامند. تدبیر می‌تواند بالقوه یا بالفعل باشد، ولی دلالت آن بر امور بالقوه بیشتر است. از سوی دیگر، روشن است که «ترتیب»، اگر دربارهٔ امور ممکن یا بالقوه باشد، انگیزهٔ آن تأمل و اندیشه است؛ زیرا تدبیر زاینده اندیشه است. از این‌رو، تدبیر تنها برای انسان ممکن است و اگر این واژه در مورد موجود دیگری هم به کار می‌رود، به لحاظ تشبیه آن به انسان است (همان، ص ۳۷).

از نظر ابن‌باجه، تدبیر در جایی معنا دارد که انسان با گزینش‌های گوناگون مواجه شود و به کردارها بیندیشد، نه کرداری یگانه؛ زیرا کردار یگانه‌ای که از پیش روشن بوده و فاعل آن می‌داند که چرا، چگونه و چه زمانی باید آن را انجام دهد، نیازی به تدبیر ندارد.

ابن‌باجه تدبیر را به دو گونهٔ عام و خاص تقسیم می‌کند: «تدبیر عام، به همه کارهای انسان گفته می‌شود. بدین‌سان در مورد همه پیشه‌ها، هنرها و صنعت‌ها به کار می‌رود» (همان، ص ۳۸). ولی تدبیر به معنای خاص را، تنها ویژه «تدبیر مُدُن» و «تدبیر منزل» می‌داند. به باور ابن‌باجه، مسائل این دو حوزه، از مهم‌ترین و شریف‌ترین مسائلی هستند که نیاز به تدبیر دارند: «برترین و شریف‌ترین اموری که به‌گونه‌ای ویژه برانزده تدبیر است و به آن تدبیر به معنای خاص گفته می‌شود، سامان‌دهی مدینه و منزل است» (همان). با این حال، ابن‌باجه توضیحی مختصر دربارهٔ تدبیر مدینه و تدبیر منزل ارائه می‌کند و بیان می‌دارد که *افلاطون*، مباحث تدبیر مدن را در سیاست مدینه خویش تبیین نموده است و مباحث تدبیر منزل هم جزئی از تدبیر مدینه است (همان، ص ۳۹). این مطلب، نشان می‌دهد که مقصود ابن‌باجه از تدبیر در رساله *تدبیر المتوحّد*، معنای عام (تدبیر همه امور) و معنای خاص (تدبیر منزل و مدن) نیست، بلکه تدبیر به معنای اخص یعنی تدبیر فرد متوحّد در جامعه غیرفاضله است (همان، ص ۴۳).

## ۲. مفهوم متوحّد

«متوحّد» معمولاً به کسی گفته می‌شود که از جامعه دوری گزیده و در خلوت خویش، به تنهایی زندگی می‌کند. چنین کسی هم از نظر جسمانی و هم از نظر روحانی، از جامعه خویش بریده و به انزوا و اعتزال می‌خزد. آیا منظور ابن‌باجه از متوحّد چنین کسی است؟ رگه‌های چنین تفسیری را می‌توان در پژوهش‌های برخی از اندیشمندان غربی مشاهده کرد. برای نمونه، *اروین روزنتال*، دریافت خود از انسان متوحّد ابن‌باجه را این‌گونه بیان می‌کند:

اعتزال، تنها راه پرهیز از آلودگی به ماده‌گرایی، ناپاکی و مضار اجتماع ناقص است. این معنای واقعی «متوحّد» ابن‌باجه است که خود را در تدبیرش، یعنی خودفرمانی، جدا می‌سازد و در

صورت ضرورت به‌طور کامل از زندگی اجتماعی کنار می‌کشد. وی بدین ترتیب، به نفی کامل حیوان سیاسی می‌رسد (روزنتال، ۱۳۸۷، ص ۱۶۱).

چنین تفسیر افراطی، دست‌کم با ظاهر گفته‌های *ابن‌باجه* چندان سازگار نیست. انسان متوحد، کسی است که از نظر فیزیکی و جسمانی، با جامعه و در جامعه زندگی می‌کند و فردی منزوی نیست، ولی از نظر فکری و عقلانی از جامعه و مردمان آن بریده و به سیر و سیاحت عقلانی و اندیشه‌ورزی می‌پردازد. جسم وی در میان افراد و روحش در جهانی دیگر سیر می‌کند و سودای سامانی دیگر را در سر دارد. به گفته *یوحنا قمیر* «متوحد در اینجا به‌معنای متوحد اجتماعی نیست که در گوشه‌ای خلوت و به‌دور از مردمان زندگی کند، بلکه مقصود، متوحد از نظر فکری و عقلی است» (قمیر، ۱۹۸۵، ص ۱۷). سخن *ابن‌باجه*، خود آشکارا بر این مطلب گواهی می‌دهد:

آن کسانی را که ما «متوحد» و یا «نابت» نامیده‌ایم همان کسانی هستند که صوفیان آنان را «غربا» نام نهاده‌اند. زیرا آنان گرچه از نظر فیزیکی در میهن خود و در میان همگنان، همسایگان و همشهریان خود زندگی می‌کنند، ولی از نظر اندیشه و باور، در اجتماع خود بیگانه‌اند. از این‌روی به سفرهای عقلانی و فکری پرداخته و جهانی دیگر را برای خود ساخته‌اند که به مثابه میهن و وطن آنان شمرده می‌شود (ابن‌باجه، ۱۹۹۱، ص ۴۳).

اگر تفسیر *روزنتال* از متوحد *ابن‌باجه*، تا حدودی افراطی است. اما برخی از پژوهشگران فلسفه اسلامی، در تبیین مفهوم «متوحد» راه تفریط در پیش گرفته و گفته‌اند:

زمانی که *ابن‌باجه* سخن از متوحد می‌گوید، منظورش فرد به صورت فرد نیست، بلکه مقصود او فرد و کثرت و جماعت در یکپارچگی قوا و یکپارچگی اعمال انسانی است که به یک‌جهت، یعنی به کمال و از آنجا به سعادت گم‌گشته متوجه باشد (فاخوری و جر، ۱۳۸۶، ص ۶۰۸).

اما نوشته‌ها و دیدگاه‌های *ابن‌باجه* چنین تفسیری را هم بر نمی‌تابد؛ زیرا وی به‌هیچ‌روی هدف و کنش فرد «متوحد» را با هدف و رفتار اجتماع، یگانه و یکپارچه نمی‌دانست، بلکه به عکس، بر این باور بود که اندیشه‌ها، رفتار و هدف اجتماع، با هدف و اندیشه فرد متوحد، بسیار تفاوت داشته و هر یک به سویی روان‌اند. اساساً هدف *ابن‌باجه* نشان دادن همین ناهمگنی و ناهماهنگی میان اندیشه، رفتار و هدف فرد، با هدف و رفتار آن اجتماعی است که فرد متوحد در آن زندگی می‌کند. بنابراین، دو نگرش افراطی (متوحد به‌معنای منزوی اجتماعی) و تفریطی (متوحد به‌معنای یکپارچگی انسانی)، چندان موجه به نظر نمی‌رسد، بلکه مقصود *ابن‌باجه*، نگرش تفصیلی یعنی متوحد به‌معنای حضور اجتماعی و سلوک فکری است.

### ۳. مفهوم نابت

در فلسفه سیاسی ابن‌باجه، «نابت» نام دیگری برای «متوحد» است. پیش از ابن‌باجه، فارابی نیز مفهوم «نابت» را به کار برده بود (فارابی، ۲۰۰۰، ص ۱۲۰). ولی باید توجه داشت که «نابت» در فلسفه سیاسی فارابی، معنایی نکوهیده و منفی داشت، در حالی که ابن‌باجه از آن معنایی ستوده و مثبت را در نظر دارد. فارابی، برای افراد ناسازگار با مدینه فاضله، از اصطلاح «نابت» استفاده می‌کند. افرادی که هر چند اصناف متعدد را شامل می‌شوند، اما همگی تربیت‌ناپذیر و مضر مدینه فاضله هستند (همان، ص ۱۲۰-۱۲۵). اما ابن‌باجه نابت را در معنایی متفاوت به کار برده است. از نظر وی، نابت کسانی هستند که در مدینه‌های غیرفاضله، برخلاف باورهای رایج سامان سیاسی، در پی نیک‌بختی بوده، و به گونه‌ای خودرو به آن دست یافته‌اند. فرد خودرو کسی است که در سامان سیاسی غیرفاضله دگراندیشی را پیشه خود ساخته و کمال و نیک‌بختی را ورای اندیشه‌ها، باورها و رسم اجتماعی جست‌وجو می‌کند. ابن‌باجه، در تبیین اصطلاح نابت می‌نویسد:

در مدینه‌های غیرفاضله، اعمال و رفتاری پیدا می‌شود که انسان بالطبع به آن گرایش می‌یابد، یا از دیگری آموخته و به آن عمل می‌کند، و یا باور و اندیشه نادرستی یافت می‌شود که فردی به نادرستی آن پی می‌برد. اگر کسانی به باور و اندیشه و دیدگاهی درست دست یابند که در آن سامان سیاسی یافت نمی‌شود، یا شهروندان به نقیض آن اندیشه و دیدگاه باور دارند، در این صورت چنین کسانی را می‌توان «نابت» نامید. این نام، به گونه کلی بر هر کسی گفته می‌شود که دارای باوری غیر از باور عموم شهروندان است؛ چه آن باور درست و چه نادرست باشد. این نام از نام علف‌هایی که خودبه‌خود در میان علفزارها و کشتزارها می‌رویند، به ایشان داده شده است. ولی ما این نام را به کسانی که دارای اندیشه‌های راستین باشند اطلاق می‌کنیم (ابن‌باجه، ۱۹۹۱، ص ۴۲).

بدین‌سان، در فلسفه سیاسی ابن‌باجه، «نابت» نام دیگری برای انسان «متوحد» است؛ یعنی انسانی که دارای باورها و اندیشه‌های راستین است. و از این رو، با جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، ناهمگن و ناهماهنگ بوده و برخلاف آن حرکت می‌کند.

### اصول فردگرایی ابن‌باجه

۱. اصل خرد: ابن‌باجه جستار درباره انسان را از نیروی خرد و اندیشه آغاز می‌کند:

هر موجود زنده‌ای در اموری با جمادات اشتراک دارد، هر حیوانی تنها در برخی امور با موجود زنده اشتراک دارد و هر انسانی در اموری مانند احساس، تخیل، حافظه و افعالی که زاییده اینها

و وابسته به نفس بهیمیه است، با حیوان غیرناطق اشتراک دارد. ولی برتری و امتیاز انسان نسبت به همه موجودات دیگر، داشتن نیروی «خرد» و «اندیشه» است. (همان، ص ۴۵).

بنابراین، از آنجا که ممیز اصلی انسان از سایر موجودات، خرد و عقل اوست، یگانه وظیفه راستین انسان «متوحد»، وظیفه عقلانی و خردورزی است و تا اندازه‌ای که صورت‌های مادون عقلی در تکمیل این وظیفه شرکت دارند، ارزش آن را دارند که انسان به آنها پردازد و آن را پی‌جویی کند.

۲. اصل اختیار: یکی دیگر از اصول فردگرایی/بن‌باجه، اصل «اختیار» و آزادی عمل است. به باور ابن‌باجه، همه افعالی که انسان بر اساس خرد و نه غریزه خود، انجام می‌دهد، اختیاری است. هر فعل اختیاری که در انسان دیده می‌شود، در سایر انواع موجودات و اجسام غیرانسانی نمی‌توان یافت. هر فعلی را که انسان با اختیار انجام می‌دهد، فعل انسانی است، و هر فعل انسانی نیز فعل اختیاری است (ابن‌باجه، ۱۹۹۱، ص ۴۶). پس، شرط انسانی بودن فعل این است که اندیشه موجب آن شده باشد. به عبارت دیگر، فعل انسانی، فعلی است که پس از اندیشه و تأمل پدید می‌آید. منظور ابن‌باجه از اختیار، «اراده پدید آمده از روی اندیشه و تأمل» است (همان، ص ۴۶). ابن‌باجه به انسان متوحد هشدار می‌دهد که اگر خواهان دست‌یابی به کمال و نیک‌بختی است، باید از فعل و رفتار غریزی که مرز مشترک وی با حیوان غیرناطق است، فاصله بگیرد و در پرتو خرد و عقل گام بردارد.

نمود اصل «اختیار انسانی» و «آزادی عمل» را می‌توان به روشنی در انسان «متوحد» مشاهده کرد. پیش‌تر گفته شد که همه کوشش ابن‌باجه رهایی انسان متوحد از چنگال «خودبیگانگی» است. پرسش این است که فرد متوحد چگونه می‌تواند از این گونه دام‌ها رهایی یابد؟ ابن‌باجه می‌گوید: با اختیار انسانی و آزادی عمل؛ انسان خودبیگانه طبق خواست و اراده دیگران زیست می‌کند و فرمان‌بردار سامان سیاسی و اجتماعی موجود بوده و از باورهای توده مردم پیروی می‌کند. از این‌رو، وی نشان می‌دهد که انسان متوحد، چگونه می‌تواند با بهره‌گیری از اختیار انسانی و آزادی عمل و در پرتو هدایت‌گری خرد، از سامان سیاسی غیرفاضله جدا گشته و جهانی انسانی و عقلانی را فراروی خود بسازد؛ جهانی که در آن، رفتار غریزی و حیوانی فرمانروایی نکرده، انسانیت انسان با اختیار و خرد وی شناخته می‌شود.

۳. اصل سعادت: کانون فلسفه سیاسی ابن‌باجه، سعادت و نیک‌بختی فرد متوحد است. فارابی شالوده نظام سیاسی خود را بر بنیان اجتماع پی‌ریزی کرد و تنها راه نیک‌بختی فرد را نیز در هماهنگی با اجتماع دانست. اما ابن‌باجه، فلسفه سیاسی خود را از فرد آغاز می‌کند و نیل به نیک‌بختی انسان متوحد را در تفرد و پیروی نکردن از سامان سیاسی موجود می‌داند:

انسان متوحد در هر فعلی برترین آن را برمی‌گزیند، و با هر گروهی در برترین احوال مختص آنها مشارکت می‌کند، و در برترین و گرامی‌ترین افعال تفرّد اختیار می‌کند، و چون به هدف نهایی دست یابد، آنگاه است که می‌تواند عقول بسیطه را تعقل و درک نماید. انسان متوحد می‌تواند به همه این سعادت دست یابد، بی‌آنکه در سامان سیاسی مطلوب (مدینه کامله) زیست کند (همان، ص ۷۹-۸۰).

به باور ابن‌باجه، انسان متوحد می‌تواند بدون هماهنگی با سامان سیاسی و بدون اینکه از اجتماع و باورهای رایج آن پیروی کند، به نیک‌بختی برسد. اما متوحد، چگونه می‌تواند به مقام نیک‌بختی برسد؟ ابن‌باجه راهکاری را مطرح می‌کند و وظیفهٔ انسان متوحد را بیان می‌کند:

انسان متوحد باید با دانشمندان هم‌نشین شود، ولی دانشمندان در برخی سامان سیاسی اندک‌اند و در برخی بسیار، و در برخی شاید هرگز پیدا نشوند. از این رو، بر انسان متوحد واجب است در آن سامان سیاسی که دانشمندان یافت نمی‌شوند تا اندازه‌ای که ممکن است از همه انسان‌ها کناره‌گیری کند و جز در کارهای ضروری و به اندازه ضرورت با آنها معاشرت نداشته باشد، و یا به سامان سیاسی مهاجرت کند که در آن دانشمندان پیدا می‌شوند (همان، ص ۹۰).

این مطلب نشان می‌دهد که تفرّد/بن‌باجه مربوط به شرایط اضطراری است و در صورتی که با مهاجرت بتوان هم‌نشین دانشمندان شد، بر تفرّد فردی اولویت دارد.

هرچند ابن‌باجه به توحّد باور دارد و به فردگرایی استدلال می‌کند، اما توجه به این مطلب ضروری است که فردگرایی وی نه ذاتی، بلکه عرضی است. توضیح اینکه از آنجایی که اجتماع انسانی به لحاظ ارزش‌گذارانه به «اجتماع فاضله» و «اجتماع غیر فاضله» تقسیم می‌شود، فردگرایی انسان نیز به لحاظ ارزش‌گذارانه به «فردگرایی مذموم» و «فردگرایی ممدوح» تقسیم می‌گردد. درحالی‌که در اجتماع فاضله، فردگرایی مذموم است، در اجتماع غیرفاضله فردگرایی، نه تنها ممدوح، بلکه لازم و ضروری است. مؤید این مطلب، عبارتی است که ابن‌باجه به صراحت در پاسخ به اشکالی که ممکن است بر نظریه فردگرایی وی وارد شود، بیان می‌دارد. به نظر ابن‌باجه:

تفرّد و اعتزال با آنچه در دانش سیاسی (علم مدنی) یا دانش طبیعی گفته می‌شود که انسان مدنی بالطبع است منافات ندارد. درست است که در دانش سیاسی بیان شده که تفرّد و اعتزال شر است، اما باید دانست که تفرّد و اعتزال بالذات شر است ولی بالعرض خیر است. مانند نان و گوشت که بالطبع خوراک و سودمندند و تریاک و حنظل که بالطبع زهر کشنده‌اند. ولی گاهی تن آدمی دچار حالات غیرطبیعی می‌شود که تریاک و حنظل برای آن سودمندند و ناگزیر است از آنها استفاده کند، درحالی‌که خوراک طبیعی زیان‌آورند و ناچار است از آنها پرهیز کند (همان، ص ۹۱).

بنابراین، خیربودن فردگرایی/ابن‌باجه نه ذاتی و دائمی، بلکه عرضی و مربوط به شرایط اجتماع غیرفاضله است.

### فردگرایی ابن‌طفیل

محمدبن عبدالملک (۵۰۶ - ۵۸۱ ق) معروف به ابن‌طفیل، دومین فیلسوف غرب تمدن اسلامی است که در نوشته‌های وی نیز می‌توان اندیشه فردگرایی را مشاهده کرد. ابن‌طفیل در راهی گام نهاد که پیش‌تر، سلفش ابن‌باجه آن را برایش هموار نمود. همهٔ زوایای اندیشه فردگرایانه/ابن‌طفیل، به‌روشنی در رساله *حی بن یقظان*، بازتاب یافته است. از این‌رو، پیش از طرح هرگونه بحث تحلیلی، نخست باید نگاهی گذرا به محتوای داستانی این رساله داشته باشیم.

*حی بن یقظان*، داستان انسانی به نام «حی» است که در یکی از جزایر هند زاده شد. *ابن‌طفیل* درباره چگونگی زاده شدن حی، دو دیدگاه را پیش می‌نهد: نخست اینکه حی، مانند هر انسان دیگری از پدر و مادری زاده شد. دوم اینکه وی بدون پدر و مادر، از خاک پدید آمد. از آنجا که خوانش نخست، طبیعی‌تر به نظر می‌رسد، بر مبنای آن به بررسی دیدگاه‌های فردگرایانه/ابن‌طفیل می‌پردازیم.

جزیره پهناوری وجود داشت که پادشاهی بر مردم حکومت می‌کرد. پادشاه آن سامان، مردی غیرتمند بود و خواهری بسیار زیبا داشت، اما از آنجایی که می‌پنداشت هیچ‌کس شایسته همسری وی نیست، از ازدواج او منع می‌کرد. پادشاه، خویشاوندی به نام *یقظان* داشت که به گونهٔ پنهانی خواهر پادشاه را به نکاح خود درمی‌آورد و از این پیوند نوزادی پدید می‌آید. خواهر پادشاه، که از برملا شدن این راز نهان سخت نگران است، نوزاد را در صندوقی می‌گذارد و به دریا می‌افکند. جریان آب دریا، صندوق را به جزیره دیگری می‌برد و آن را در جنگلی فرود می‌آورد. هنگامی که گرسنگی بر نوزاد فشار می‌آورد، گریه سر می‌دهد. در این هنگام، گریهٔ او به گوش ماده آهوایی که به تازگی بچه خود را از دست داده، می‌رسد. ماده آهو، صدای گریه را دنبال می‌کند و به صندوق می‌رسد و با سُم خود آن را تکان می‌دهد و صندوق باز می‌شود و چشم آهو به نوزاد می‌افتد. آهو با مهربانی پستان خود را در دهان نوزاد می‌نهد و به او شیر می‌دهد و پس از آن، نگهداری کودک را به عهده می‌گیرد. کودک در آن جزیره رشد و پرورش می‌یابد. راه رفتن آغاز می‌کند و صدای حیوانات و پرندگان را تقلید می‌کند. حیوانات جزیره با او انس می‌گرفتند و وی نیز آنها را دوست می‌داشت. نخست، محسوسات را شناخت و سپس، در ذهن خود صورت اشیاء را حاضر می‌کرد و نسبت به برخی میل و نسبت به برخی دیگر، نفرت داشت. با کمک عقل و مشاهدات تجربی، به قوای نفسانی و تفاوت آن با جسم انسانی پی



می‌برد. به سیر و سلوک خویش ادامه می‌دهد تا حدی که به بالاترین معارف انسانی دست می‌یابد. بنابراین، از منظر ابن‌طفیل، حی انسان تنهایی است که خارج از سامان سیاسی و بدون مربی بشری به صورت فردی به تربیت خویش می‌پردازد و مسیر کمال را سپری و به نیک‌بختی می‌رسد.

در جزیره مجاور، که در واقع زادگاه حی است، شمار زیادی از انسان‌ها به گونه اجتماعی زندگی از قوانین و مقرراتی پیروی می‌کنند. تربیت، فرهنگ، هنر و سبک زندگی مردم درگرو موجودیت سامان سیاسی است. مردم طبق آیینی زندگی می‌کنند که تنها در عالم محسوس کاربرد و ضمانت دارد. در میان این مردم، دو نفر دارای ویژگی خاصی هستند که *ابن‌طفیل* آنها را «سلامان» و «ابسال» می‌نامد. سلامان که مظهر روحیه عملی است، با ظاهر دین و آئینی که رواج دارد، موافق است و بر مبنای آن، به اداره مردم جزیره می‌پردازد. ولی *ابسال* که مظهر باطن دین و دارای سرشتی ژرف‌اندیش است، نمی‌تواند خود را با محیط پیرامونی سازگار نماید و به‌گونه‌ای خویشتن را در آن اجتماع تنها احساس می‌کند. *ابسال* تصمیم می‌گیرد که به جزیره مجاور هجرت کند؛ چراکه می‌پندارد آن جزیره خالی از سکنه است و می‌تواند آسوده و به دور از دغدغه‌های اجتماعی و قوانین دست و پاگیر، به تفکر و سلوک معنوی بپردازد. اما هنگامی که *ابسال* وارد جزیره می‌شود، با انسانی برخورد می‌کند که حدود پنجاه سال سن داشت. نخستین برخورد آن دو بسیار سخت و دشوار بود و در آن بی‌اعتمادی دوسویه موج می‌زد. با این حال، پس از اتفاقاتی با یکدیگر آشنا می‌شوند. حی یافته‌های خود را به *ابسال* گزارش می‌دهد و *ابسال* نیز حقیقت دین را به حی توضیح می‌دهد. هر دو متوجه می‌شوند که میان یافته‌های عقلانی و الهامات و حیانی، سازش و هماهنگی وجود دارد و آنچه را *ابسال* در جزیره مسکون و زندگی اجتماعی آموخت، حی به گونه ناب و زلال در جزیره نامسکون و زندگی فردی یافت.

پس از آن، به پیشنهاد حی و تردید *ابسال*، هر دو برای هدایت مردم به جزیره مسکونی بازگشتند. مردم جزیره هنگام ورود، آن دو را با نهایت احترام پذیرفتند، ولی به تدریج، تلاش حی و *ابسال* با بدگمانی مردم مواجه شد و محبت جای خود را به نفرت داد. آن دو، به تجربه دریافتند که عموم مردم از درک حقایق عقلانی عاجزند. در واقع، بیماری عقلانی و معنوی اجتماع بشری درمان‌ناپذیر است. همچنین دریافتند که تکامل و رسیدن به نیک‌بختی جز برای شمار اندکی از مردمان ممکن نیست و عقل انسان متوحد، به تنهایی و به دور از زندگی اجتماعی می‌تواند به فهم حقایق و کمال معنوی دست یابد. بنابراین، به جزیره نامسکون بازگشتند و در تفرد به سلوک معنوی خویش ادامه دادند (ابن‌طفیل، ۱۹۹۳ و ۱۹۸۶ و ۱۳۸۸).

**رمزها و نمادهای داستان**

در داستان *حی بن یقظان ابن طفیل*، سه شخصیت داستان یعنی *حی*، *ابسال* و *سلامان*، هر کدام نماد و رمزی هستند که بیانگر بُعدی از فلسفه سیاسی *ابن طفیل* به شمار می‌روند. فهم و شناخت درست این رمزها و نمادها، می‌تواند به تحلیل ماهیت فردگرایی *ابن طفیل* کمک کند. از این رو، ابتدا به دلالت هریک از این رمزها و نمادها و سپس، به ویژگی‌های هریک از شخصیت‌ها اشاره خواهیم کرد.

۱. «حی»، نماد و نشانه نفس طبیعی نوع انسان یا عقل بشر است که از هرگونه سلطه فکری و معرفت پیشین آزاد بوده و در قواره یک شخص نمایان گشته است (شریف، ۱۳۶۲، ص ۷۵۷؛ بدوی، ۱۳۷۲، ص ۴۶). این عقل بشری، از رهگذر شناخت محسوسات و امور جزئی، به درک و اتصال عقل فعال می‌رسد. البته عقلی که با کلمه «حی» به آن اشاره می‌شود، آن‌چنان گسترده است که در متن جهان طبیعت نفوذ کرده و از طریق تمثّل به گونه‌های مختلف و متناسب جلوه‌گر می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۰). همچنین، «یقظان»، نماد و نشانه ذات باری تعالی، واجب‌الوجود و یا عقل الهی است. این مطلب، به آیه ۲۵۵ سوره بقره اشاره دارد که می‌فرماید: «لا تأخذہ سنۃ ولا نوم»؛ خداوند را نه چرت فرا می‌گیرد و نه خواب. بنابراین، *حی بن یقظان*، به گونه رمزی اشاره دارد که عقل آدمی از خداوند نشأت گرفته و استعداد درک حقیقت را داراست (شیخ، ۱۳۶۹، ص ۲۱۸-۲۱۹).

*حی بن یقظان*، از ویژگی‌هایی برخوردار است: (۱) بسیار خردگراست؛ (۲) گرایش فطری به دانایی دارد؛ (۳) سخت به برهان و استدلال بها می‌دهد؛ (۴) دین قشری و عرفی را نمی‌پذیرد؛ (۵) دغدغه سعادت و نیکبختی دارد؛ (۶) اجتماع و سنت‌های غیرعقلانی را مانعی برای رسیدن به نیکبختی می‌داند؛ (۷) گرایش شدیدی به تنهایی و تفرد داشته و از اجتماع گریزان است؛ (۸) تنهایی و تفرد را تنها بستر تفکر و اندیشه‌ورزی می‌داند؛ (۹) توده مردم را ناتوان از تفکر و درک نیکبختی می‌داند؛ (۱۰) تنها راه رسیدن به نیکبختی را در تنهایی و تفرد جست‌وجو می‌کند (ابن طفیل، ۱۹۸۶، ص ۹۵-۹۷).

۲. «ابسال»، نشانه و نماد طریقه گوشه‌گیران و اصحاب تأویل است که چندان به ظاهر رفتار مبادرت نمی‌ورزند و تفکر و فهم باطنی را بر اعمال ظاهری مقدم می‌دانند. *ابسال*، به هر چیزی با دیدی ژرف نگریسته و در معانی روحانی غور می‌کند (بدوی، ۱۹۸۴، ص ۷۵). برخی از ویژگی‌های *ابسال* عبارتند از: (۱) از شریعت شناخت درست دارد؛ (۲) در سرشت وی گرایش به تنهایی وجود دارد؛ (۳) تمایلی به هم‌نشینی و پیوند با توده مردم ندارد؛ (۴) درباره دین به تفکر و اندیشه می‌پردازد؛ (۵) گرایش به تأویل احکام و واجبات دین دارد (همان، ص ۸۹-۹۰).

۳. «سلامان»، نشانه و رمزی برای مسلک کسانی است که تمسک به ظواهر شرع را قولاً و فعلاً لازم دانسته و هم‌نشینی و ملازمت با افراد اجتماع را بر تنهایی و انفراد ترجیح می‌دهند. سلامان، به‌عنوان حاکم جزیره مسکون، دارای ویژگی‌هایی است: (۱) از دین آگاهی دارد، ولی شناخت وی ظاهری و سطحی است؛ (۲) توده مردم را به انجام اعمال و تکالیف دینی ملزم می‌کند؛ (۳) درباره دین به تفکر و اندیشه ژرف نپرداخته و از اندیشیدن به دور است؛ (۴) دوستدار هم‌نشینی و پیوند با توده مردم است (همان).

### تحلیل فردگرایی ابن طفیل

یکی از اهداف مهم *ابن طفیل* و پیام بنیادین داستان *حی بن یقظان*، رسیدن انسان به کمال و نیک‌بختی به صورت منفردانه و به دور از ساختارها و سنت‌های اجتماعی است. بررسی داستان *حی بن یقظان*، ما را به این نتیجه رهنمود می‌کند که ماهیت تفرد «حی» و میل به زندگی فردی، می‌تواند مؤید و ترجیح نگرش فردگرایانه بر نگرش اجتماع‌گرایانه باشد. نشانه‌های بسیاری در داستان، به‌ویژه در شیوه زندگی *حی بن یقظان* وجود دارد که می‌تواند این دیدگاه را تأیید کند: (۱) چشم باز کردن در جزیره‌ای که انسان دیگری در آن زندگی نمی‌کند؛ (۲) رشد کردن به تنهایی و پرورش خود بدون پیروی از سامان سیاسی، اجتماعی، آموزشی و فرهنگی؛ (۳) دست یافتن به کمال و نیک‌بختی از رهگذر فهم و کشف حقایق روحانی؛ (۴) ورود به اجتماع انسانی و بازگشت شکننده به جزیره نامسکون و ادامه زندگی فردی. بنابراین، فردیت حی را می‌توان در دو دوره زمانی و به دو گونه متفاوت تحلیل کرد:

الف. فردیت جبری: دوره‌ای که حی کودکی تنهاست و در جزیره نامسکون به دور از انسان‌ها زندگی می‌کند. در این دوره، آهو به فریاد وی می‌رسد و او را رشد و پرورش می‌دهد. حی در گزینش این دوره از فردیت هیچ نقشی ندارد. همه چیز به‌طور غیراختیاری و جبری دست به‌دست هم می‌دهند تا وی در جزیره نامسکون به تنهایی زندگی کند.

ب. فردیت اختیاری: این دوره از فردیت و تنهایی را حی در دوران بزرگسالی اختیار می‌کند؛ دورانی که حی به تربیت و کمال رسیده، تصمیم می‌گیرد که رشته تنهایی و تفرد را بگسلد و همراه *ابسال*، رهسپار اجتماع انسانی شود و زندگی در کنار هم‌نوعان خویش را آغاز کند. ولی هنگامی که پای در دایره اجتماع انسانی می‌گذارد، زندگی اجتماعی را سخت و آمیخته با چالش‌های معرفتی و معنوی می‌یابد. جهالت و نادانی بر اجتماع انسانی سایه افکنده و مردم امور واهی را نیک‌بختی می‌پندارند. از آیینی پیروی می‌کنند که نه از مبدأ آن آگاهی درست دارند و نه از محتوای آن چیزی می‌فهمند. تنها به

ظاهر اعمال دینی دلخوش نموده و قشری‌گری را پیشه خود ساخته‌اند. از این رو، حسی به جزیره نامسکون برمی‌گردد و بار دیگر، به زندگی فردی روی می‌آورد.

هرچند دلایل و مؤیدات فردگرایی *ابن طفیل* روشن‌تر و برجسته‌تر از فردگرایی *ابن‌باجه* است، اما ماهیت هر دو یکی است. اصالت فرد *ابن‌طفیل*، همانند *ابن‌باجه*، «اصالت فرد ذاتی» نیست، بلکه «اصالت فرد عرضی» است؛ بدین معنا که از منظر *ابن‌طفیل* نیز فردگرایی فی‌نفسه مطلوبیت ندارد، بلکه به دلیل شرایط نامناسب اجتماعی است که انسان ناگزیر است «فردیت» را بر «مدنیت» ترجیح دهد. درست است که *حی‌بن یقظان* در «فردیت جبری» هیچ‌گونه اختیار و انتخابی ندارد، اما در «فردیت اختیاری»، تمایل طبیعی و ذاتی وی حضور در اجتماع انسانی و زندگی مدنی است؛ تمایلی که به دلیل شرایط نامطلوب اجتماع انسانی، جای خود را به انزوای اجتماعی و زندگی فردی می‌دهد. مقصود *ابن‌طفیل* از تمثیل «حی» و «ابسال» نیز اولویت زندگی فردی بر زندگی اجتماعی در شرایط فقدان مدینه فاضله است. همانگونه که انسانی مانند حی، بدون حداقل تربیت بشری و زندگی اجتماعی می‌تواند به والاترین معارف و کمال انسانی دست یابد، به طریق اولی انسان‌هایی مانند *ابسال*، که از معرفت دینی برخوردارند و تاکنون در زندگی اجتماعی غیرفاضله زندگی کرده‌اند، می‌توانند با اختیار و انتخاب زندگی فردی، به کمال و سعادت انسانی دست یابند. بنابراین، ماهیت فردگرایی *ابن‌طفیل*، همانند فردگرایی *ابن‌باجه*، امری عرضی و مربوط به شرایط فقدان مدینه فاضله است.

با این حال، شیوه تحقق فردگرایی *ابن‌طفیل*، متمایز با فردگرایی *ابن‌باجه* است. درحالی‌که خیریت فردگرایی *ابن‌باجه* بهره‌مندی از مواهب طبیعی زندگی اجتماعی و دوری از معاشرت انسانی به شیوه فکری است، خیریت فردگرایی *ابن‌طفیل*، محرومیت از مواهب طبیعی زندگی اجتماعی و دوری از معاشرت انسانی، به شیوه فیزیکی است. فردگرایی *ابن‌باجه*، مجازی و فکری است، اما فردگرایی *ابن‌طفیل*، واقعی و فیزیکی است. متوحد *ابن‌باجه* برای دست‌یابی به سعادت و کمال، صرفاً باید منزوی فکری باشد و ضرورتی به انزوای فیزیکی ندارد. درحالی‌که متوحد *ابن‌طفیل* برای دست‌یابی به سعادت و کمال، حتماً باید انزوای فیزیکی اختیار کند و انزوای فکری تنها کافی نیست.

### نتیجه‌گیری

ماهیت فردگرایی *ابن‌باجه* و *ابن‌طفیل* نه ذاتی، بلکه عرضی و به دلیل فقدان مدینه فاضله است. در فلسفه سیاسی *ابن‌باجه* و *ابن‌طفیل*، «سعادت» و نیک‌بختی انسان «اصالت» دارد، ولی راه رسیدن به آن همواره از طریق مدنیت و زندگی اجتماعی نمی‌گذرد، بلکه گاهی فردیت و زندگی فردی می‌تواند

انسان متوحد را به سعادت و نیکبختی برساند. اصالت و مطلوبیت «فردگرایی»، به دلیل فقدان مدینهٔ فاضله و عوارض اجتماع غیر فاضله است. از این‌رو، در فلسفهٔ سیاسی ابن‌باجه و ابن‌طفیل، فرد سعادت‌مند و نیکبخت اصالت دارد و زندگی اجتماعی یا زندگی فردی امری اعتباری و مبتنی بر شرایط و ویژگی خاص است. یکی از نتایجی که از نگرش فردگرایانه ابن‌باجه و ابن‌طفیل به دست می‌آید، این است که پذیرش و اطاعت از سامان سیاسی، نه امری اولی و ذاتی، بلکه امری ثانوی و عرضی است. این مطلب، بدان معنا نیست که آن دو «گرایش آنارشستی» داشتند، بلکه به عکس در پی گونه‌ای از نظم سیاسی بودند که انسان را به کمال و نیکبختی حقیقی برساند و چون سامان سیاسی موجود را بسنده و شایسته نمی‌دانستند، راه دوری گزیدن از اجتماع و زیست فردی را پیش نهادند. نتیجه دیگری که از فردگرایی ابن‌باجه و ابن‌طفیل به دست می‌آید، به حاشیه راندن نظام تربیت اجتماعی است. این امر، به ویژه در نگرش تربیتی ابن‌طفیل برجسته و بنیادین است. ابن‌طفیل، بیش از آنکه به تربیت مدنی باور داشته باشد، به تربیت طبیعی استدلال می‌کند. با این حال، مبانی و شیوهٔ فردگرایی این دو فیلسوف، در برخی جنبه‌ها متفاوت است. ابن‌باجه بر خرد و عقل تکیه می‌کند و یافته‌های عقلانی را تنها راه رسیدن به حقیقت و نیکبختی می‌داند، در حالی که ابن‌طفیل، همانند هم‌عصرش شیخ شهاب‌الدین سهروردی، در کنار عقل، بر حس و تجربه و کشف و شهود عرفانی نیز اعتماد می‌کند. ابن‌باجه، به حضور فیزیکی و غیبت فکری و متافیزیکی فرد در اجتماع باور دارد. اما ابن‌طفیل، به تفرد و انزوای فیزیکی و متافیزیکی فرد از اجتماع دفاع می‌کند.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۷، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو.
- ابن‌باجه، محمدبن یحیی، ۱۹۹۱، «تدبیر المتوحد»، *رسائل ابن‌باجه الالهیه*، حقیقها و قدم لها ماجد فخری، بیروت، دارالنهارج.
- ابن‌طفیل، محمدبن عبدالملک، ۱۳۸۸، *زنده بیدار*، ترجمه بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۶، *حی‌بن یقظان*، قدم و علق البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۹۳، *حی‌بن یقظان*، قدم و علق علی بو ملحم، بیروت، دارالمشرق.
- بدوی، عبدالرحمن، ۱۳۷۲، «حی‌بن یقظان»، ترجمه محمدعلی اژه‌ای، *مشکوٰه*، ش ۳۸، ص ۲۷-۴۸.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۴، *موسوعة الفلسفة*، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.
- روزنتال، اروین آی. جی، ۱۳۸۷، *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه*، ترجمه علی اردستانی، تهران، قومس.
- شریف، میان محمد، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه در اسلام*، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شیخ، سعید، ۱۳۶۹، *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران، خوارزمی.
- علیخانی، علی‌اکبر و همکاران، ۱۳۹۰، *اندیشه سیاسی متفکران مسلمان*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فاخوری، حنا و خلیل جر، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
- فارابی، ابونصر، ۲۰۰۰، *السیاسة المدنیة*، قدم له و بونه و شرحه علی بو ملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- قادری، حاتم، ۱۳۸۶، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، سمت.
- قمیر، یوحنا، ۱۹۸۵، *ابن‌طفیل*، ط الثانیة، بیروت، دارالمشرق.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۲، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- هیوود، اندرو، ۱۳۸۳، *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، قومس.

## واکاوی رابطه انسان‌شناسی و امنیت در فلسفه سیاسی

مهدی طاهری / دانشجوی دکتری فلسفه سیاسی اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ foad\_mt@yahoo.com  
دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۲/۱۵

### چکیده

«انسان‌شناسی» از مسایل حکمت نظری و «امنیت» از مسایل حکمت عملی است. نگاه متفاوت به انسان در دوره‌های مختلف تاریخ فلسفه سیاسی، رویکرد متفاوتی از امنیت را به نمایش می‌گذارد. فلسفه سیاسی کلاسیک، با نگاه کل‌نگر به انسان، امنیت را نیز در ابعاد مختلفی در فلسفه سیاسی به بحث گذارده است. درحالی‌که نگاه جزنگر فلسفه مدرن به انسان، امنیت را به صیانت نفس تقلیل داده است، درحالی‌که نگاه جامع‌نگر به انسان در فلسفه سیاسی اسلامی، منجر به بسط مفهوم امنیت در ابعاد مختلف و حیات دنیوی و اخروی انسان گردیده است. در این نگاه متفاوت، امنیت در برخی مکاتب فلسفه سیاسی، ارزش غایی و در برخی دارای ارزش ابزاری می‌باشد؛ هرچند در همه مکاتب می‌توان امنیت را به‌عنوان ارزش حیاتی به‌شمار آورد.

**کلیدواژه‌ها:** حکمت، امنیت، انسان‌شناسی سیاسی، فضیلت، خیر عمومی.

تفکر، اندیشه و حکمت وجه تمایز انسان از سایر موجودات می‌باشد. محصول این تفکر و تأمل، گزاره‌های حکیمانه‌ای از سنخ «هست» و «باید» بوده که یکی مربوط به باور انسان و دیگری ناظر به رفتار اوست. بر این اساس، حکمت را به دو قسم نظری و عملی تقسیم نموده‌اند. آن سنخ از گزاره‌هایی که «اراده انسان» دخالتی در تحقق آن ندارد، در زمره حکمت نظری، و گزاره‌هایی که تحقق آن وابسته به «انسان و اراده» اوست، در دایره حکمت عملی جای دارد (ابن‌مسکویه رازی، ۱۴۲۶ق، ص ۹۳؛ طوسی، ۱۳۶۴، ص ۳۸). حکمت نظری، در پی دریافت «حق» و حکمت عملی، در تلاش برای دستیابی به «خیر» است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۰۵). نکته قابل توجه اینکه بین چیستی «حق» و چگونگی دستیابی به «خیر» و در واقع، بین «هست»ها و «باید»ها ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد به گونه‌ای که «حق»ها و «هست»ها موجب تفسیر و تولید «خیر»ها و «باید»هاست.

زندگی اجتماعی برای فهم «حق» و دستیابی به «خیر» و تدوین گزاره‌های رفتاری از سنخ «باید»، موجب شکل‌گیری مفهوم وسیع‌تری از «خیر»ها و «باید»ها و منجر به «بسط فضایل» از حوزه فردی به حوزه اجتماعی و از «خیر فردی» به «خیر عمومی» می‌گردد. برای نمونه، عمل به برخی فضایل مانند راست‌گویی، گاه تنها در مورد انسان و خانواده او مطرح است، به گونه‌ای که شخص، نسبت به همه اعضای خانواده خویش راست‌گوست؛ اما گاهی این فضیلت بسط یافته، به گونه‌ای است که انسان در حوزه مسئولیت‌های اجتماعی خویش نسبت به همه افراد اجتماع راستگو می‌باشد. در صورت اول، این خیر مربوط به «حوزه خصوصی» بوده، و در مورد دوم، چنین خیری بسط یافته به گونه‌ای است که در حوزه «خیر عمومی» قابل ارزیابی است.

عدالت، برابری، آزادی و امنیت بخشی از فضایل اساسی و خیر عمومی در اجتماع انسانی به‌شمار می‌آیند؛ اجتماعی که دست‌کم دارای حق حیات مشترکند. حق حیات فرد و اجتماع در گرو رعایت فضایی است که نقش اساسی در بقاء حیات سیاسی اجتماع داشته، و حرکت جمعی به سمت مطلوب را سامان می‌بخشد. استقرار و استمرار اجتماع انسانی، مستلزم بسط فضایل و تسری «خیر»ها، از «حوزه خصوصی» به «حوزه عمومی» و عمل بر اساس آن از سوی همگان است.

«انسان» و بررسی ابعاد وجود او از مسایل مربوط به حکمت نظری می‌باشد؛ به این معنا که اراده انسان در هستی و ابعاد وجودش نقش نداشته است. اما «امنیت» و توجه به ابعاد آن، از مسایل حکمت عملی و از جمله خیرهایی است که اراده انسان در تحقق و تأمین آن اثرگذاری جدی داشته، مرتبط به



اراده انسان است. در واقع، «امنیت» از فضایل، بایدها و «خیرهای اساسی» در فلسفه سیاسی و از جمله در فلسفه سیاسی اسلامی است.

این «خیر اساسی» آنگاه که بر نگاه متفاوت به «هست»ها، و «حق»ها مبتنی گردد، مکاتب و نگاه‌های مختلفی را شکل داده و از این‌رو، تلقی‌های متفاوتی از امنیت ارائه می‌کند. از آنجایی که «امنیت» مربوط به انسان و محیط زندگی اوست، این مقاله تلاش دارد این «خیر عمومی» را از نگاه «انسان‌شناسانه» مورد توجه قرار داده، و این سؤال را پاسخ دهد که نوع نگاه به «انسان» به‌عنوان مسئله‌ای از مسایل حکمت نظری، چه تفاوتی با نوع نگاه به «امنیت» به‌عنوان یکی از مسایل حکمت عملی دارد. از این‌رو، سعی بر این است که رابطه بین نگاه به «انسان» و تفاوت در نگاه به «امنیت» به‌عنوان یک فضیلت و خیر عمومی در مکاتب غرب کلاسیک، مدرن، و در اندیشه اسلامی مورد واکاوی قرار گیرد.

### انسان‌شناسی

دانشی که امروزه به «انسان‌شناسی» معروف است و به اموری چون زبان، شخصیت، خویشاوندی، هنر، بیماری، اقتصاد، ساختمان بدن و رنگ پوست انسان می‌پردازد، تنها به بخش کوچکی از پرسش‌ها درباره انسان پاسخ می‌گوید. اما مباحث کلان انسان‌شناسی، همچون وجود روح و جاودانگی آن، و مختار بودن آدمی، به پرسش‌هایی بنیادی‌تر درباره انسان پاسخ می‌گویند و افزون بر آنکه برای معنایابی زندگی، تشخیص نظام‌های اجتماعی معقول، و تبیین برخی مبانی علوم انسانی ضرورت دارند، با شناخت خداوند متعال، نبوت، معاد، ارزش‌های اخلاقی و بسیاری از احکام دینی، و به عبارت دیگر، با اصول و فروع دین نیز ارتباط پیدا می‌کنند (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۲۱).

آنگاه که نوع نگاه به انسان، از منظر سیاسی و طراحی مدل مطلوب حکومت مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و این نوع نگاه، مبنای تحلیل نظریه‌های سیاسی واقع می‌شود، در واقع بحث پیرامون «انسان‌شناسی سیاسی» است. چنین نگاهی به انسان، پایه و اساس نظریه‌های کلاسیک بوده و در غرب نیز نمی‌توان به نظریه‌ای سیاسی دست یافت که در مقام تحلیل، فاقد مبانی انسان‌شناسی سیاسی و غیر مرتبط با آن باشد (رک: واعظی، ۱۳۹۰). در فلسفه سیاسی اسلامی نیز انسان‌شناسی اهمیت ویژه‌ای در طراحی مدل سیاسی مطلوب و بایسته‌های آن دارد.

### مفهوم‌شناسی امنیت

«امنیت» در لغت از ریشه «امن» به معنای «عدم ترس» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۸۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۱)، در امان‌بودن و مصون‌بودن از هر گونه تعرض و در آرامش و

آسودگی بودن (قریشی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۱۲۳) از هرگونه تهدید و ترس می‌باشد (معین، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۵۴). در اصطلاح، تعاریف متعددی از «امنیت» ارائه شده است. برای نمونه، به چند مورد اشاره می‌شود. اطمینان خاطر آحاد ملت نسبت به اینکه سلامت، محرمانه بودن اسرار شخصی و تسلط آنها در قبال جان، مال، آبرو، مسکن، ناموس و شغل خود، در چارچوب قانون رعایت می‌شود (لطیفی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱). در تعریفی دیگر، امنیت احساس اعتماد، آرامش و رهایی از اضطراب و ترس در رابطه با برآورده شدن نیازهای خود در حال و آینده دانسته شده است. در تعریف دیگر، امنیت نبود تهدیدات نسبت به ارزش‌های جامعه، تلقی شده است. همچنین امنیت، به معنای پاسداری از حیات سیاسی و سرزمین کشور و ایجاد شرایط لازم برای رفاه اجتماعی، اقتصادی، تأمین و حفظ هماهنگی میان اقوام و طوایف درون کشور تعریف شده است. در یک تعریف کلی‌تر، امنیت تحقق آرامش و احساس آرامش جامعه در برابر تهدیدهای فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، خانوادگی، ملی و جهانی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، قضایی، زیست‌محیطی، نظامی، اداری و... است (خسروپناه، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۳۴۹).

به نظر می‌رسد، هریک از تعاریف مزبور از زاویه‌ای خاص به «امنیت» نگریسته‌اند. در تعریف اول امنیت، اجتماع و آحاد ملت مورد توجه بوده، در تعریف دوم بیشتر امنیت فردی مورد نظر است و در تعریف سوم، نگاهی ارزشی و فرهنگی به امنیت شده است. در تعریف چهارم، امنیت از زاویه حاکمیتی مورد توجه می‌باشد و در تعریف پنجم، نگاهی کلی به امنیت درونی و بیرونی جامعه از زوایای گوناگون شده است. به نظر می‌رسد، لازم است در تعریف امنیت ابعاد گوناگون انسان، و نیازهای او مورد توجه باشد. بر این اساس، ضمن تأیید تعاریف فوق، این تعریف از «امنیت» پیشنهاد می‌شود: امنیت «دفع و رفع احساس درد و ترس نسبت به بُعد جسمانی و روحانی وجود انسان، از آحاد ملت و سازمان‌ها و نهادهایی که ادامه حیات فردی و اجتماعی انسان را در آرامش و آسودگی تضمین نموده و او را از هرگونه خطری در تأمین نیازها و نمایش و ترویج ارزش‌های انسانی مصون داشته تا بتواند به سعادت دنیا و آخرت نائل آید». روشن است تأمین این امنیت، به صورت اقناعی از طریق تعلیم و تأدیب و گاه به صورت اجباری از طریق اعمال فشار ایجاد می‌شود. بر این اساس، نگاه تک‌ساحتی به انسان، مفهوم امنیت را به امنیت جان و مال تقلیل می‌دهد. درحالی‌که با نگاه جامع‌نگر به انسان، امنیت تا ساحت ارزش‌ها و باورهای او بسط خواهد یافت.

## سنخ‌شناسی

روشن است که تفاوت در نوع نگاه به انسان، دیدگاه متفاوتی از امنیت و بسط مفهوم آن را به نمایش خواهد گذاشت. از این رو، تنها به دیدگاه برخی فیلسوفان سیاسی در سه دوره کلاسیک، مدرن و اسلامی اشاره خواهد شد.

## دوره کلاسیک

سقراط، افلاطون و ارسطو از سرشناس‌ترین چهره‌های فلسفه سیاسی در غرب کلاسیک‌اند. در این میان، افلاطون شاگرد سقراط و استاد ارسطو نمونه مناسبی است تا بحث «انسان» و «امنیت» را در اندیشه وی به‌عنوان نماینده فکری این دوره مورد بررسی قرار دهیم. انسان در اندیشه افلاطون، مرکب از «روح» و «جسم» می‌باشد (افلاطون، جمهوری، بند: ۵۲۲). هریک از جسم و روح انسان، دارای آفاتی است که آنها را تباه می‌سازد. آفات جسم همچون بیماری، موجب تحلیل، تباهی و نابودی جسم انسان می‌گردد (همان، بند: ۶۰۹). روح انسان نیز دارای آفاتی همچون ستمگری، لگام گسیختگی، ترسویی و نادانی است، لکن وجود این آفات در انسان موجب بی‌روح شدن تن انسان نخواهد شد (همان)، روح انسان همیشه باقی و فناپذیر است (همان، بند: ۶۱۱). افلاطون بر این نکته تأکید دارد که تب یا بیماری یا کشته شدن به وسیله شمشیر، نمی‌تواند سبب نابودی روح باشد، هرچند بدن را ریز ریز کنند (همان، بند: ۶۱۰). ایشان بر این مسئله استدلال می‌کند که روح مرگ‌پذیر نیست، و چون مرگ‌پذیر نیست، پس جاودان است (همان، بند: ۶۱۱). وی معتقد است: عمر آدمی از گهواره تا گور در مقام مقایسه با ابدیت دمی بیش نیست (همان، بند: ۶۰۸).

از سوی دیگر، افلاطون انسان را دارای دو جزء جاودان و جزء حیوانی دانسته (افلاطون، مرد سیاسی، بند: ۳۰۹)، و بر تقدم و شرافت جزء جاودان، یعنی روح انسان بر جزء حیوانی یعنی تن انسان تأکید دارد. بر این اساس، به «تربیت فضایل روح» انسانی همچون خویش‌تن‌داری، شجاعت و... اهمیت دوچندان می‌دهد. وی بر این باور است کسی که عنان خود را به دست شهوت می‌سپارد، به روح خود اهانت می‌کند. همچنین کسی که زنده ماندن به هر قیمت و هر شرط را غنیمت می‌داند، روح خود را محترم نمی‌دارد و کسی که «زیبایی تن» را برتر از «فضیلت روح» می‌شمارد، به روح خود اهانت کرده است (افلاطون، قوانین، بند: ۷۲۷). روشن است که چنین دیدگاهی پیرامون انسان، که در واقع تبیین نوع نگاه به «انسان» در حکمت نظری افلاطون است، به توصیه‌ها و بایدهای متناسب با این حکمت، در حوزه مسایل حکمت عملی و از آن جمله مسئله

«امنیت» خواهد انجامید. باید‌هایی که در آن توجه به فضایل روح ارجمندتر از توجه به زیبایی‌های تن آدمی باشد.

چنان‌که گذشت، «امن» به معنای «عدم ترس» می‌باشد/فلاطون «ترس» را مساوی «انتظار درد» (همان، بند: ۶۴۴) و شامل دو نوع می‌داند: گاهی انتظار درد آن است که «بدی» به انسان روی آورد و گاه اینکه انسان «بیم» دارد سخنی بر زبان براند که مردم آن را «بد» به‌شمار آورند. در تفکر فلاطون، نوع اول، «ترس» و نوع دوم، «شرم» نامیده می‌شود (همان، بند: ۶۴۶). از سوی دیگر، در اندیشه/فلاطون، دستیابی به «امنیت»، مستلزم توجه به «ابعاد وجودی» و نگاهی «کل‌نگر» به انسان است. «امنیت جسمی»، مستلزم مراقبت از «تن» و لازمه «امنیت روانی» انسان و جامعه، مراقبت از «لذت‌ها و فضیلت‌های روح انسانی» است. «پاسداران»، وظیفه ایجاد «امنیت» و رفع و دفع «انتظار درد» از مردم را برعهده دارند، از این‌رو، تنها کسانی شایسته حضور در این گروه‌اند که برخوردار از نیرومندی، چالاکی، تیزهوشی، دلیری، شهامت و اشتیاق به دانش باشند. /فلاطون، چهار خصوصیت اول را از خصوصیات جسم و دو قسم اخیر را از ویژگی‌های روح به‌شمار می‌آورد (فلاطون، جمهور، بند: ۳۷۵). برخوردارانی از این خصوصیات، مستلزم تربیت صحیح ایشان است. /فلاطون، ورزش را برای «پرورش تن» و «تربیت معنوی» را برای «پرورش روح» ضروری دانسته و بر تقدم «تربیت روح» تأکید می‌نماید (همان، بند: ۳۷۶).

«امنیت جسمی» افراد، مستلزم توجه به «پرورش تن» از طریق «ورزش»، و ایجاد «امنیت جامعه» از آمادگی دائم «طبقه پاسداران» حاصل می‌شود. از این‌رو، لازم است که همواره مانورهای جنگی با صلاح اصلی و حقیقی برگزار گردیده «دلیران» تشویق، و «ترسوینان» سرزنش شده (فلاطون، قوانین، بند: ۸۳۱) و به طبقه پیشه‌وران و کشاورزان منتقل شوند (فلاطون، جمهوری، بند: ۴۶۸). /فلاطون دفاع از امنیت جامعه را به هر قیمتی، هرچند از دست دادن عزیزترین کسان باشد (همان، بند: ۴۶۷)، لازم دانسته و در عین حال بر لزوم احترام به کشته‌شدگان در میدان جنگ، حتی کشتگان دشمن تأکید می‌کند (همان، بند: ۴۶۹).

/فلاطون افزون بر امنیت جسمی به امنیت روانی انسان و جامعه نیز توجه دارد. مراقبت از امنیت روانی از راه تربیت روح حاصل می‌شود. در اندیشه/فلاطون تربیت به‌منزله ورزش روح به‌شمار می‌آید (همان، بند: ۳۷۶). جلوگیری از ایجاد «انحراف در تربیت روح»، مستلزم پاک‌سازی جامعه از آموزش و ترویج افکار خرافی، نوشته‌های انحرافی، بخصوص ترویج این امور در بین آموزگاران جامعه، نظارت بر آثار نویسندگان و اموری از این قبیل است (همان، بند: ۳۷۷ - ۳۷۹).

«امنیت اخلاقی» و «امنیت فرهنگی» از دیگر ابعاد «امنیت» می‌باشد که مورد توجه افلاطون قرار گرفته است. «انتظار لذت» آنگاه که به معنای امید باشد، نشانه امنیت انسان است، اما هرگاه «انتظار لذت» به افراط انجامد، موجب سلب امنیت از خویش و دیگران است؛ چرا که لذت مفرط همچون درد مفرط بوده و آدمی را بی‌اختیار نموده (همان، بند: ۴۰۲)، و انسان را دچار جنون و لجام‌گسیختگی می‌سازد. افلاطون بر این مسئله تصریح دارد کسی که در برابر درد از پای می‌آید، ترسو است. همچنین کسی که در برابر لذت تسلیم می‌شود ترسو است، حتی ترسو تر از آن یکی. لذت از دشمنان دیگر، به انسان نزدیک‌تر و به مراتب خطرناک‌تر است (افلاطون، قوانین، بند: ۶۳۳). این همان امری است که امنیت اخلاقی فرد و جامعه را دچار آسیب می‌کند؛ چرا که در انسان بی‌اختیار که امیال شهوانی بر او غلبه نموده و خویش‌داری را از او ستانده است، شهوت جایگزین عشق حقیقی گردیده و انحرافات جنسی در جامعه رواج می‌یابد (افلاطون، جمهوری، بند: ۴۰۳).

ایجاد «امنیت اخلاقی»، مستلزم تربیت روحی و تربیت بدنی است (همان، بند: ۴۰۳). تربیت روحی موجب می‌گردد تا انسان بر خود چیره‌بودن و در برابر خویش‌داری از پای در نیامدن (افلاطون، قوانین، بند: ۶۴۵) را بیاموزد. راه تربیت بدنی، بر خورداری جوانان از ورزش می‌باشد (افلاطون، جمهوری، بند: ۴۰۳). افزون بر این، افلاطون بر لزوم تدوین قوانینی که مانع از بین بردن امنیت اخلاقی جامعه می‌شود، تأکید می‌ورزد. قوانینی که موجب پیشگیری و طغیان میل‌های شهوانی است. برای نمونه، افلاطون، برای پیشگیری از طغیان شهوت در بین پسران و دختران، افزون بر لزوم روش تربیتی مناسب، بر سپردن مشاغل سنگین به ایشان، جلوگیری از توانگری بیش از حد و نظارت دولت بر رفتارشان، اصرار دارد (افلاطون، قوانین، بند: ۸۳۵).

«امنیت فرهنگی» نیز که از دیگر ابعاد امنیت است، مورد توجه ویژه افلاطون می‌باشد. ایشان برای حفظ امنیت فرهنگی، به حوزه داستان‌سرایی، موسیقی، شعر، نقاشی و... توجه نموده، بر این باور است از آنجاکه داستان‌ها یکی از ابزار پرورش روح می‌باشند، باید از ترویج داستان‌های غیرواقعی جلوگیری نمود (افلاطون، جمهوری، بند: ۳۷۷). افلاطون، ضمن تأکید بر لزوم توجه به آهنگ، وزن و مضمون موسیقی، بر لزوم تبعیت وزن از مضمون و نه عکس آن، تصریح نموده (همان، بند: ۴۰۰)، معتقد است: برخی از موسیقی‌ها موجب از بین رفتن شهامت و نیرومندی، و برخی موجب مستی، سستی و تن‌پروری می‌شوند (همان، بند: ۳۹۸). افزون بر این، افلاطون بر جلوگیری از آهنگ‌های وارداتی به جامعه نیز تأکید می‌ورزد (همان، بند: ۴۲۴). بر این اساس، مضمون خوب و آهنگ زیبا و وزن درست

ناشی از حالت روحی و سیرت نیک و شیوه فکر پسندیده است (همان، بند: ۴۰۰). ایشان بیان می‌کند که برخی وزن‌های شعری، سازگار با بندگی و ذلت، برخی موجب غرور، بعضی دیگر موجب دیوانگی و برخی وزن‌ها موجب خصوصیات مخالف این‌هاست (همان). در مورد شعر نیز، برخی شعرها بر شهوت و خشم و لذت و درد اثر می‌گذارد (همان، بند: ۶۰۶). برخی اشعار با ارائه اشباح و تصاویر دور از حقیقت، جزء بی‌خرد روح را خشنود ساخته و جزء آرام و خردمند روح را مخاطب نمی‌سازد (همان، بند: ۶۰۵).

دغدغه افلاطون پیرامون امنیت فرهنگی و تأثیر مؤلفه‌های فرهنگی بر فرهنگ و روان جامعه، وی را بر این داشت تا بر لزوم نظارت بر همه اقشاری که به نحوی در فرهنگ جامعه تأثیر گذارند، تأکید ورزد. از این رو، تصریح می‌کند، از آنجاکه خصلت‌های پیش‌گفته، در اموری همچون: نقاشی، بافندگی، رنگرزی، معماری و... یافت می‌شود، پس افزون بر نظارت بر شاعران، هنرمندان، پیشه‌وران و سایر افراد دخیل در این‌گونه امور، باید از ایشان خواست تا در شعر، نقاشی، پیکرسازی، معماری و غیر آن، از صفات ناپسند و لگام‌گسیختگی و پستی و زشتی دوری ورزیده، صفات نیک و فضایل انسانی را مجسم سازند. در این صورت، جوانان ما در محیطی سالم بار خواهند آمد و از کودکی با زیبایی و هماهنگی انس گرفته و از فضای زهرآلودی که همواره شر و بدی را در درونشان می‌کارد و بیماری مهلکی که سراپای روحشان را فرا می‌گیرد، دور مانده و همواره به سلامت خواهند بود (افلاطون، جمهوری، بند: ۴۰۱؛ قوانین، بند: ۸۲۹).

اندکی تأمل در باید‌های این بُعد از امنیت، رابطه حکمت عملی و نظری افلاطون و رابطه توصیه‌های هنجاری او با هست‌های توصیفی در مبانی این تفکر را آشکار می‌سازد. برای نمونه، در هریک از توصیه‌های پیرامون انسان و امنیت، تأثیرات مبانی انسان‌شناسی و توجه به ابعاد وجودی انسان، به‌ویژه روح او نمایان است. در واقع، افلاطون با نگاهی کل‌نگر به انسان تأمین امنیت در حوزه خصوصی و عمومی را ضروری دانسته و در تأمین این مسئله بر لزوم دانش، تربیت، وضع قانون، نظارت دولت و حاکمیت خرد و محوربودن آن در تعیین فضیلت‌ها و ارزش‌های اجتماعی اصرار می‌ورزد. از آنجاکه تأمین امنیت در همه ابعاد و حوزه‌های مستلزم دانش و قدرت است، ایشان بر لزوم پیوند عقل فلسفی و قدرت سیاسی تأکید دارد. بر این اساس، می‌توان گفت: هرگاه در انسان و جامعه، انتظار درد از بین رفته و انتظار لذت به معنی امید جایگزین شود و از سوی دیگر، خرد بر لذت‌ها و دردها حاکم شود، انسان و جامعه برخوردار از امنیت است. از این رو،

تحقق امنیت در جامعه مستلزم دست‌کم سه مسئله، دفع و رفع انتظار درد، ایجاد امید و سوم سنجش انتظاراتها و امیدها با معیار خرد می‌باشد.

حاصل آنکه نگاه کل‌نگر به انسان، در دستگاه فلسفی غرب کلاسیک، امنیت و صیانت از نفس را مفهوم کانونی فلسفه سیاسی و ضرورت تشکیل اجتماع به‌شمار نیاورده، انسان نه به جهت اضطراب، بلکه به دلیل اینکه ذاتاً موجود سیاسی است، در اجتماع زندگی می‌کند. در این دستگاه فلسفی، فضیلت و سعادت روح به‌عنوان ارزش‌های یک اجتماع سیاسی، مقدم بر امنیت جسمانی و در واقع، امنیت بعد روحی انسان، که شامل امنیت روانی، اخلاقی و فرهنگی اجتماع است، بر امنیت به‌معنای صیانت از ذات تقدم دارد. بر این اساس، دولت‌ها موظفند از هر مسئله‌ای که موجبات نگرانی، اندوه و ترس جامعه در زمینه امنیت روحی را فراهم می‌آورند، در ابتدا با تربیت صحیح و در مراحل بعد، با برخوردهای الزام‌آور جلوگیری نمایند. از این رو، امنیت جسمانی در رتبه‌ای پایین‌تر از امنیت فضایل روح قرار داشته و در این تفکر فلسفی، لازم است گاه آدمی نفس خویش را نثار فضایل روح نماید. در واقع، نظام سیاسی مبتنی بر دستگاه فلسفی غرب کلاسیک، اخلاق، سعادت و نظم مبتنی بر فضیلت را وظیفه خود دانسته و مبنای فلسفه سیاسی خویش قرار می‌دهد.

### دوره مدرن

ماکیاولی، هابز، لاک و روسو از جمله نمایندگان فلسفه سیاسی در دوران مدرن به‌شمار می‌آیند (اشتروس، ۱۳۷۳، ص ۶۰-۷۰). در این میان، توماس هابز از جمله فیلسوفانی است که هسته مرکزی فلسفه سیاسی خویش را بر مسئله امنیت بنا نهاده است. تحلیل نوع نگاه هابز به انسان، چرایی ابتدای فلسفه سیاسی وی بر مسئله امنیت را آشکار می‌سازد. فلسفه سیاسی هابز، متأثر از دو نوع نگاه به انسان است که یکی ماهیت روان‌شناسانه و دیگری ماهیت هستی‌شناسانه دارد. ماهیت روان‌شناسانه انسان در دیدگاه هابز این است که انسان به دلیل خودخواهی ذاتی از دیگران بیگانه، و در ابتدا نگران حفظ حیات خویش بوده و در مراحل بعد، به چیزهایی همچون ثروت و منزلت می‌اندیشد (تیندر، ۱۳۷۴، ص ۲۲). از سوی دیگر، ماهیت هستی‌شناسانه انسان در اندیشه هابز است که گلن تیندر، آن را ماده‌گرایانه دانسته و بر این باور است که هابز را معمولاً و به درستی ماده‌گرا می‌دانند. در نگاه هستی‌شناسانه هابز به انسان، هر واقعیتی، موقعیتی مشخص در مکان و زمان دارد و قوانین فیزیکی تغییرناپذیر بر آن حاکم است. هر فرد انسانی، یکی از اجزاء سازنده عالم است. وی از چیزهایی مانند سنگ و درخت پیچیده‌تر است، اما با آنها تفاوت ماهوی ندارد (همان).

این نوع نگاه به انسان در نظر و اندیشه‌های هابز، پیامدهای هنجاری و آثار متعددی در حوزه عمل و فلسفه سیاسی ایشان خواهد داشت. در این مجال، تنها از زوایه مسئله امنیت به این موضوع می‌پردازیم. در اندیشه هابز آدیان به حکم طبیعت برابرند (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶)، و به حکم طبیعت، نسبت به هر چیزی حق دارند (همان، ص ۱۶۱). نتیجه برابری، ترس از یکدیگر بوده و از ترس جنگ برمی‌خیزد (همان، ص ۱۵۷). در فلسفه سیاسی هابز، علت اساسی ناامنی رقابت، ترس و طلب عزت و افتخار می‌باشد (همان). به تعبیر اشتروس، هابز انسان را بین غرور اهریمنی و ترس از مرگ رقت‌آمیز تلقی می‌کند (اشتروس، ۱۳۷۳، ص ۱۳۹). در چنین شرایطی، امنیت ارزشی اساسی و عمومی می‌یابد. در نگاه هابز، آنچه انسان را به اجتماع می‌کشاند نه مسئله‌ای ذاتی در وجود او، بلکه این حضور اجتماعی، ناشی از اضطراب است. دو عامل خودخواهی و سلطه‌جویی، موجب تجاوز و تعدی به غیر در وضع طبیعی می‌گردد. بر این اساس، ترس بر وجود انسان مستولی می‌گردد. در چنین وضعی صیانت نفس، اساسی‌ترین دغدغه انسان خواهد بود. این شرایط انسان را به قراردادی سوق می‌دهد که بر اساس آن، او را وارد وضع اجتماعی نموده و با واگذاری حقوق خویش به لویاتان در لوای قدرت او قرار گرفته و اساسی‌ترین دلواپسی او رفع، و امنیت ایشان تأمین می‌گردد.

بر این اساس، امنیت در فلسفه سیاسی هابز، اساسی‌ترین فضیلت و ارزش اجتماعی بوده و سایر ارزش‌ها در رتبه بعد قرار دارند. آنچه از بیان هابز پیرامون شرارت ذاتی انسان، وضع طبیعی و فقدان قانون، جنگ همه علیه همه، ترس از مرگ رقت‌آمیز و ضرورت قرار اجتماعی (توماس هابز معتقد به قرار اجتماعی است که با قرارداد اجتماعی جان‌لاک و ژان‌ژاک روسو کمی متفاوت است) و واگذاری تمامی حقوق به لویاتان، برای خروج از وضع طبیعی و ورود به وضع اجتماعی و درنهایت، تأمین امنیت به ذهن سبقت می‌جوید، امنیت جسمانی و حفظ جان انسان است. این نتیجه، حاصل تقلیل مبنای انسان‌شناسی، به جنبه روان‌شناسانه و هستی‌شناسی ماده‌گرایانه است. نگاهی جزءنگر به انسان، که اساسی‌ترین دغدغه زندگی او را بر ترس و خودخواهی مبتنی ساخته و امنیت را در رأس ارزش‌های اجتماعی قرار داده است. به نظر می‌رسد، نظام سیاسی مطلوب در اندیشه هابز، مبتنی بر دو پیش‌فرض شرارت و رضایت در مورد انسان است.

تحقق امنیت به‌عنوان غایت جامعه سیاسی در این نگاه، وابسته به دو عامل رضایت از سوی مردم و تحقق قرار اجتماعی و قدرت مطلقه از سوی لویاتان می‌باشد. این دو عامل، موجب وضع قانون، تحقق قدرت عمومی به‌معنای وجود جایگاهی که بتواند در حوزه عمومی اعمال قدرت نماید و درنهایت،



موجب مراقبت از اساسی‌ترین ارزش اجتماع، یعنی امنیت می‌باشد. به عبارت دیگر ترس، قرارداد و قدرت موجب ایجاد امنیت برای انسان در جامعه سیاسی خواهد شد.

## دوره اسلامی

انسان در اندیشه اسلامی موجودی دو ساحتی و برخوردار از روح و جسم بوده و هویت واقعی انسان در حقیقت، به روح اوست. بر این اساس، توجه به هویت واقعی انسان در همه شئون زندگی لازم می‌باشد. در واقع، کمال حقیقی انسان وابسته به هویت واقعی او، یعنی روح بوده و بدن تنها ابزاری در خدمت انسان است. از سوی دیگر، با توجه به اعتقاد به جاودانگی روح انسان، ارزش‌های متعلق به روح آدمی از اهمیت بیشتری برخوردار خواهند بود. از این بیان، می‌توان دریافت که ارزش‌هایی که متعلق به هویت واقعی و روح انسان است، بر سایر ارزش‌هایی که تأمین‌کننده نیاز جسم اوست، تقدم دارند. افزون بر این، تعلق روح به جسم و بهره‌کشی از آن، تنها نشئه‌ای دنیوی از حیات روح به‌شمار آمده و این حیات در نشئه آخرت استمرار خواهد یافت. از این رو، در تعیین تقدم و تأخر ارزش‌ها توجه به روح، جسم، دنیا و آخرت ضروری می‌نماید. بر این اساس، می‌توان از نگاه اسلامی به انسان با عنوان نگاه جامع‌نگر یاد نمود.

هستی انسان، که مرتبط با مفاهیمی همچون، روح، جاودانگی آن، آخرت و... بوده و حکمت نظری وظیفه اثبات هستی آن را عهده‌دار است، منجر به تولید بایدهایی در حوزه حکمت عملی می‌باشد. برتری و دوام روح نسبت به جسم، و آخرت نسبت به دنیا، مستلزم برتری ارزش‌های هرکدام از روح و آخرت بر جسم و دنیا می‌باشد. یکی از ارزش‌های اساسی که می‌تواند جنبه جسمی و روحی، فردی و اجتماعی، دنیایی و آخرتی داشته باشد، مسئله امنیت است. این ارزش، ضمن اینکه می‌تواند نسبت به سایر ارزش‌ها دارای تقدم و تأخر باشد، با توجه به ابعاد گوناگونش، می‌تواند نسبت به ابعاد مختلف وجود انسان نیز مورد توجه قرار گیرد. برای نمونه، تقدم امنیت دینی، سیاسی، اخلاقی، فرهنگی و... و در واقع، امنیت مربوط به جسم، امنیت مربوط به روح، امنیت مربوط به دنیا و امنیت مربوط به آخرت مورد سنجش، ارزیابی و رتبه‌گذاری قرار گیرد.

انسان به لحاظ اینکه دارای جسم مادی است، و مکانی را برای زندگی بر می‌گزیند، با سایر موجودات در تأمین امنیت جسمی تفاوت ندارد. این نوع امنیت، از ضروریات موجودات بوده که همه به صورت غریزی و طبیعی اقدام به تأمین امنیت خویشان خواهند نمود. بنابراین، در این نوع امنیت، تفاوتی بین انسان و سایر موجودات در اصل تأمین امنیت وجود ندارد. بر این اساس، چنین

امنیتی وجه تمایز انسان از سایر موجودات نبوده و نمی‌تواند دارای بار ارزشی باشد، بلکه تنها موجب حیات و بقاء اوست.

امنیت ارزش‌های دینی بعد دیگری از امنیت است که در اندیشه فیلسوفان اسلامی همچون شهید مطهری و آیت‌الله مصباح مورد توجه است. نمونه‌ای از این ارزش‌ها، دفاع از شرف، عزت، انسانیت و ارتباط با خداست (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۸، ب، ج ۲، ص ۲۶۶-۲۶۹). با توجه به این بعد از امنیت، تجاوز و ناامنی تنها محدود به جسم و جان انسان نیست. آنگاه که ارزش‌های یک قوم مورد تجاوز واقع شود، در واقع امنیت از این قوم سلب شده و به ایشان تجاوز شده است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۰، ص ۲۵۸). در اندیشه این فیلسوفان، دفاع تنها شامل دفاع از جان و مال نیست، بلکه شامل نوامیس و مقدسات یک کشور نیز می‌شود. دفاع از مقدسات، حتی از دفاع و حراست از جان و مال نیز واجب‌تر است؛ زیرا در مواردی لازم است انسان جان خویش را به خطر اندازد تا مقدساتش محفوظ بماند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۸، ب، ج ۲، ص ۳۰۵). در نظر ایشان، گاهی خطر تهاجم فرهنگی از تجاوز نظامی و فیزیکی بیشتر است. از این‌رو، وجوب دفاع بر مردم و نیز مسئولیت دولت اسلامی در مدیریت، برنامه‌ریزی و هزینه‌های دفاع، تنها در مقابل حملات نظامی دشمنان نیست، بلکه به طریق اولی باید در مقابل حملات فرهنگی دشمنان به دفاع پرداخت؛ زیرا دین از جان، مال، و آب و خاک عزیزتر است (همان، ص ۳۲۳).

اهمیت این سنخ ارزش‌ها، به اندازه‌ای است که در منابع دینی مقدم بر سایر ارزش‌ها شمرده شده و دفاع از آن، مقدم بر دفاع از ارزش‌های دیگر می‌باشد. به گونه‌ای که گاه لازم است انسان، امنیت جانی خود را هزینه دفاع از امنیت ارزش‌های دینی نماید. برخی از روایاتی که بر این مهم و تقدم دفاع از ارزش‌های دینی بر ارزش‌ها و امنیت جسمی تأکید دارد، بیان داشته‌اند که: «إِذَا حَضَرَتْ بَلِيَّةٌ فَاجْعَلُوا أَمْوَالَكُمْ دُونَ أَنْفُسِكُمْ وَ إِذَا نَزَلَتْ نَازِلَةٌ فَاجْعَلُوا أَنْفُسَكُمْ دُونَ دِينِكُمْ وَ اعْلَمُوا أَنَّ الْهَالِكَ مَنْ هَلَكَ دِينُهُ وَ الْحَرِيبَ مَنْ حَرِبَ دِينَهُ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۱۹۲)؛... چون بلایی فرا رسد، مال‌های خود را سپر جان‌هایتان کنید و چون حادثه‌ای پیش آید، جان‌هایتان را فدای دینتان کنید و بدانید که هلاک گشته کسی است که دینش هلاک شده باشد و غارت‌شده کسی است که دینش به غارت رفته باشد.

در این نگاه، امنیت مفهومی وسیع‌تر یافته و با کمال دنیا و آخرت انسان و در واقع، کمال مادی و معنوی او رابطه می‌یابد. در این نوع نگاه، دامنه درد و مهنت و رنج دایره‌ای فراتر از دنیا و جسم مادی انسان یافته و افزون بر زندگی دنیا، شامل حیات انسان در زندگی اخروی وی نیز می‌گردد. بر این

اساس، ایمنی از عذاب الهی در آخرت نیز یکی از ابعاد امنیت و چه بسا مهم‌ترین آن به‌شمار آید. این نوع نگاه به انسان، که از آن با عنوان نگاه جامع‌نگر یاد شد، مبتنی بر انسان‌شناسی اسلامی است. پذیرش این مهم، به این امر رهنمون می‌کند در صورتیکه تأمین امنیت در بعد جسمانی و سایر ابعاد امنیت بر عهده دولت‌هاست، در دولت اسلامی امنیت معنوی نیز از اهم وظایف دولت به‌شمار خواهد آمد.

### معیارشناسی

حقیقت و فضیلت، مفاهیم کانونی و محور اندیشه و تفکر در فلسفه سیاسی کلاسیک به‌شمار می‌رفت. در نگاه فیلسوفان سیاسی این دوره، انسان موجودی سیاسی بوده و با علم و عشق به فضیلت و پی‌جویی آن، موجب تحقق امنیت در ایده‌امنیت می‌گردید. فیلسوف، که دوستدار دانایی و فضیلت است، به رشد فضایل در حضور اجتماعی و هم‌گرایی انسان‌ها معتقد بود. توجه به ابعاد وجودی انسان، نقشی تعیین‌کننده در تعیین و عمل به فضایل داشته و خردگرایی از بارزترین مفاهیم و معیار معرفت و حقیقت در این دوره به‌شمار می‌آمد. به دلیل توجه به ارزش‌ها و فضیلت‌های جسم و روح انسان در این دوره، می‌توان از آن با عنوان نگاه کل‌نگر یاد نمود.

دوران مدرن، دوره تحول اساسی در نوع نگاه به انسان است. در این دوره، خردگرایی در اندیشه کلاسیک، به قراردادگرایی تقلیل می‌یابد. رضایت انسان مبنای معرفت، مشروعیت و جریان یافتن فضایل و ارزش‌ها و خیرهای عمومی در اجتماع می‌گردد. از آنجاکه خدا از ساحت اجتماعی زندگی انسان اخراج و ترس و خودخواهی جایگزین آن می‌شود، در فلسفه سیاسی هابز فردگرایی و بیگانگی، بخصوص در وضع طبیعی مقدم بر جمع‌گرایی می‌گردد. آنچه انسان را به حضور اجتماعی می‌کشاند، نه انتخابی آگاهانه و آزادانه و بر اساس میل و رغبت، بلکه ناشی از اضطراب است. نگاه جزءنگر به انسان، تا جایی ادامه می‌یابد که انسان به ساحت سایر موجودات تقلیل یافته و صیانت نفس و امنیت، یعنی اساسی‌ترین فضیلت و ارزش انسان در این دوره، در واقع مسئله‌ای خواهد بود که همه موجودات به صورت غریزی به آن همت گماشته و حتی حضور اجتماعی مبتنی بر قرارداد نیز نمی‌تواند وجه ممیز انسان از سایر موجودات باشد؛ چرا که دفاع جمعی غریزی نیز در سایر موجودات قابل پیگیری است.

نگاه جامع‌نگر در اندیشه اسلامی به انسان، راه سعادت و کمال او را در علم و آگاهی به فضایل و عمل بر اساس آن معرفی می‌کند. توجه به ابعاد وجودی انسان و حیات او، وجه برتری این دیدگاه است. سعادت در این دیدگاه، مفهومی عام می‌یابد که سراسر حیات نخست و حیات آخر انسان را

شامل می‌شود. امنیت در این دیدگاه، بیش از اینکه ناشی از اعمال زور و معطوف و مبتنی بر قدرت باشد، مسئله‌ای درونی و مبتنی بر ایمان و آگاهی است. ارتباط ملک و ملکوت در این اندیشه، موجب شده است تا خداوند همواره حاضر و ناظر بر اعمال انسان باشد. بر این اساس، ایده امنیت نه زاییده ترس و هراس و غریزه، بلکه حاصل آگاهی، اعتقاد و ایمان است. امنیت حاصل از این نگاه، مبتنی بر فطرت انسانی و نه بر غریزه و شهوت، و به عبارتی، مبتنی بر کمال‌طلبی و نه تنوع‌طلبی انسان است. در این معیار، امنیت پیش و بیش از آنکه با الزام بیرونی تأمین گردد، حاصل باورهای است که از درون انسان می‌جوشد. این مسئله، به معنی عدم نیاز به قانون و الزام بیرونی دولت‌ها نیست، اما بر تقدم تعلیم و فراهم نمودن زمینه کسب آگاهی و تقویت اعتقاد و ایمان تأکید می‌ورزد.

### ارزش‌شناسی

فیلسوف سیاسی، وظیفه ارزش‌شناسی و رتبه‌بندی آنها را عهده‌دار است (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۱۸). بر این اساس، فیلسوفان سیاسی بر اساس تقدم و تأخر ارزش‌ها و خیرهای عمومی مورد نظر خویش به طراحی نظام‌های سیاسی متفاوتی همت گمارده‌اند. برای نمونه، تقدم عدالت بر آزادی یا تقدم رفاه بر آزادی، در حوزه طراحی نظام سیاسی ممکن است منجر به مدل‌های متفاوتی از نظام گردد. تقدم امنیت نیز بر هریک از این خیرهای عمومی، به طراحی مدل متفاوتی از نظام سیاسی منجر خواهد شد. اما سخن در این مجال، در آن است که چنان‌که تقدم هریک از خیرهای عمومی، موجب طراحی نظام سیاسی متفاوت می‌گردد، توجه به ابعاد مختلف یک خیر عمومی نیز ممکن است منجر به تقدم ارزش‌های خاص در یک اجتماع و تولید بایسته‌های متفاوتی در نظام سیاسی شده و به تبع آن، وظایف خاصی را برای دولت‌ها و تعیین اولویت‌ها به همراه داشته باشد. این نوع از بایسته‌ها نیز مرتبط با آن خیرهای عمومی و با انسان‌شناسی فیلسوف سیاسی است.

به نظر می‌رسد، باید در رتبه‌بندی ارزش‌ها به این نکته توجه شود که برخی خیرهای عمومی دارای ارزش ذاتی و برخی دارای ارزش ابزاری‌اند. از سوی دیگر، برخی دارای ارزش حیاتی و برخی دیگر دارای ارزش غایی می‌باشند. این مسئله که در دیدگاه فیلسوف سیاسی این خیرها از کدام سنخ از ارزش‌ها تلقی شوند، در تقدم و تأخر آن و در طراحی مدل سیاسی مطلوب بسیار اثرگذار خواهد بود. بر این اساس، می‌توان بیان کرد که در تفکر فلسفی کلاسیک، از این جهت که امنیت جسمانی از فضایل جسم بوده و فضایل روح بر آن شرافت دارد، گاه لازم است که انسان امنیت جسمانی خود را برای تحقق فضایل روح خویش با خطر مواجه سازد و گاهی آن را قربانی فضایل روح نماید. دلیل این امر

آن است که امنیت جسمانی و صیانت از نفس، هرچند دارای ارزش حیاتی است اما به این دلیل که دارای ارزش ذاتی نبوده و غایت نظام سیاسی مطلوب نیز به‌شمار نمی‌آید، دارای ارزش مؤخر از سایر ارزش‌های متعلق به بخش اساسی وجود انسان، یعنی فضایل روح اوست. درحالی‌که در دستگاه فلسفی هابز، اساسی‌ترین ارزش مربوط به صیانت از نفس می‌باشد. این مسئله دارای ارزش ذاتی بوده و غایت تشکیل نظام سیاسی به‌شمار می‌آید. از این‌رو، بر سایر فضایل تقدم دارد. اشتروس، پیرامون تقدم این ارزش در تفکر سیاسی هابز بیان می‌دارد:

هابز قانون طبیعی را تنها بر حسب صیانت نفس می‌فهمید. در همین ارتباط، حقوق طبیعی اساساً بر حسب صیانت نفس که ممتاز و برجسته‌تر از هرگونه تعهد یا تکلیفی است فهمیده گشت و این تحولی بود که منجر به جان‌نشین شدن حقوق انسانی به جای قوانین طبیعی شد. بدین‌ترتیب، انسان جای طبیعت نشست و حقوق جای قانون را گرفت (اشتروس، ۱۳۷۳، ص ۱۴۸).

در نگاه انسان‌شناسانه فیلسوفان اسلامی، زندگی انسان وسعت بیشتری یافته و شامل حیات دنیا و آخرت می‌شود. بر این اساس، ارزش‌ها نیز مفهومی وسیع‌تر یافته‌اند. زندگی انسان، تفسیر دنیوی و اخروی می‌یابد. در واقع، انسان و مبدأ و منتهای حیاتش، ارتباط وثیقی با تعیین ارزش‌ها، خواهند داشت. توجه به تقدم و تأخر ارزش‌ها از مسایلی است که مورد توجه و تأکید فیلسوفان اسلامی قرار گرفته است. شهید مطهری، در اهمیت این مسئله بیان می‌کند:

اگر ارزش‌های اسلامی معکوس شود، ارزش درجه اول درجه آخر شمرده شود و درجه آخر درجه اول، معنایش همان اسلامی است که وارونه شده، پوستینی است که آن را وارونه پوشیده‌اند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۷، ص ۲۶۴).

براین اساس، ارزش‌هایی که ارتباط با مبدأ و منتهای انسان داشته و در سعادت انسان و ارتباط دادن او با مبدأ وجود مؤثر است و می‌توان آنها را ارزش‌های الهی نام نهاد، اهمیت دو چندان یافته و در رتبه‌ای برتر قرار خواهند گرفت.

برخی فیلسوفان سیاسی اسلامی، همچون آیت‌الله مصباح در مقایسه ارزش‌های نظام سیاسی اسلامی و نظام سیاسی لیبرال و تقدم برخی ارزش‌ها بر بعض دیگر، می‌فرمایند:

در برخی نظام‌های ارزشی، مانند نظام لیبرال دمکراسی و کلیه نظام‌هایی که مبتنی بر گرایش‌های اومانیستی است، مسایل عقیدتی، دینی، و مذهبی، مسایلی فردی و شخصی تلقی می‌شود و در نزد آنان تجاوز به این‌گونه امور، معنا و مفهوم روشنی ندارد. هرگاه مسئله تجاوز به دین مطرح شود، حداکثر چیزی که آنان تصور می‌کنند، خراب شدن کلیسا است و بیش از این، تجاوز به دین تلقی نمی‌شود و اساساً مسئله دین جنبه تعارف و

تشریفات دارد! ولی بعکس در اسلام، دفاع از مقدسات دینی، از دفاع از جان و مال نیز واجب‌تر است. خطر حمله و تجاوز دشمن به دین مردم، از خطر تجاوز به مال، جان، عرض و ناموس بالاتر است. باید برای حفظ مقدسات و ارزش‌های دینی جان فدا شود (مصباح، ۱۳۸۸ ب، ج ۲، ص ۳۱۱).

از سوی دیگر، ارزش‌های غایی، در دستگاه فلسفی فیلسوفان اسلامی در مقیاس آخرت ارزیابی می‌گردد. بر این اساس، ممکن است آنچه به‌عنوان ارزش غایی در برخی نظام‌های سیاسی غیرالهی تلقی می‌گردد، در نظام سیاسی اسلامی، ارزش متوسط بوده و ارزش غایی به‌شمار نیاید. از جمله این خیرهای عمومی، همین مفهوم امنیت است. در نگاه اسلامی، امنیت غایت نظام سیاسی نیست. در این نظام، می‌توان مفهوم امنیت را بسط داده و افزون بر اینکه شامل امنیت جسمی و روحی انسان می‌گردد، امنیت انسان در آخرت و ایمن بودن از عذاب الهی را نیز شامل گردد.

### غایت‌شناسی

رتبه‌بندی ارزش‌ها و خیرهای عمومی در هر جامعه‌ای، جهت‌دهی آن را به سوی ارزش‌های غایی، کمال مطلوب و مقاصد آن جامعه نشان می‌دهد. روشن است که تفاوت در مبانی، موجب تفاوت در مقاصد و غایات می‌باشد. امنیت در دستگاه فلسفی غرب کلاسیک، ابعاد متعددی داشته و توجه به همه ابعاد آن، موجب فضیلت و سعادت انسان و اجتماع خواهد بود. عشق به دانش و عمل بر اساس عدالت و همراهی دانش و قدرت سیاسی، موجب بسط و امنیت فضایل انسانی خواهد شد. در غرب مدرن، هابز هدف و غایت از تشکیل نظام سیاسی را امنیت و صیانت نفس دانست. بر این اساس، با رفع ترس از هلاکت، هدف از تشکیل نظام سیاسی به غایت خود رسیده است. این غایت، هرچند با انسان‌شناسی سیاسی هابز سازگار است، اما انسان را به یک جزء از وجودش تقلیل داده و توجهی به سایر فضایل و ابعاد وجودی انسان ندارد.

نگاه جامع‌نگر فیلسوفان سیاسی اسلامی به انسان، غایت جامعه و امنیت آن را در تمامی ابعاد، برای رشد فضایل و نیل به سعادت، در مجموع حیات دنیوی و اخروی انسان ارزیابی نموده، بر این باورند که علم، ایمان و عمل ارکانی است که افزون بر تأمین امنیت در تمامی ابعادش، موجب رشد انسانیت به جای انسان خواهد بود. در این نگاه، عمل به قوانین و دستورات نظام سیاسی، نه تنها از روی ترس، اجبار، الزام و اضطرار، بلکه با انگیزه‌های درونی همراه است. این نوع امنیت و دفاع از انسان‌ها و اندیشه‌های انسانی و الهی، نه بر اساس غریزه و طبیعت، بلکه بر اساس آگاهی و برای دستیابی به

خوبی‌ها به جای غوطه‌ورشدن در خوشی‌ها و هوس‌هاست. از این جهت، امنیت دینی که ضامن تحقق امنیت درونی است و نقطه‌آغازین آن افرادند و نه اجتماع، بر امنیت جسمانی که ضامن آن الزام و اجبار قدرت سیاسی بوده و تکیه‌گاه آن قرارداد است، مقدم می‌باشد.

### نتیجه‌گیری

معرفت سیاسی، یکی از حوزه‌های معرفت بشری و از سنخ علوم انسانی است. هرچند بهره‌بردن از شواهد تجربی و تاریخی و تحلیل‌های عقلانی در کسب و گسترش این دانش دارای اهمیت است، اما دوری از مبانی معرفت‌ساز در اندیشه اسلامی و ابتدای نظریه‌ها بر تجربه و عقل خود بنیاد بشر، گاه تحلیل‌های او را از ورای ارزش‌های مادی و این جهانی فراتر نخواهد برد و انسان را به دستوراتی وادار خواهد کرد که در حوزه اندیشه اسلامی ممنوع و مطرود است. دانش سیاسی امروز جهان، بیش از اینکه بهره‌مند از مبانی اسلامی باشد، متأثر یا به تعبیر دقیق‌تر بر پایه تفکر انسان‌محور اندیشه غرب شکل گرفته و با مبانی اسلامی فرسنگ‌ها فاصله دارد.

بسط و گسترش دانش سیاسی که امروزه در سیطره تفکر غربی است، جز با انقلاب در همه زمینه‌ها، شکل نخواهد گرفت. انقلاب اسلامی ایران، سرآغاز شکل‌گیری این تحول عظیم و خارج از چارچوب تفکر غربی است. هرچند ترسیم وضع مطلوب برای جامعه، دغدغه اندیشمندان در طول تاریخ بشر بوده و هریک طرحی برای ترسیم مدینه فاضله مورد نظر خویش ارائه نموده‌اند، اما تفاوت در مبانی تفکر، موجب تفاوت در ارائه مدل مطلوب گردیده و غفلت از تفاوت در مبانی، گاه منجر به انحراف در مسیر و تحلیل این انقلاب و مسایل آن در چارچوب نظریه‌های ناسازگار غربی خواهد بود.

در این مقاله، تلاش گردید تا مسئله انسان به‌عنوان یکی از مبانی اساسی در تولید نظریه سیاسی و تأثیرات آن در مسئله امنیت مورد واکاوی مختصر قرار گیرد. حاصل آنکه انسان، یکی از مسایل حکمت‌نظری و امنیت، از مسایل حکمت عملی است. نوع نگاه به انسان در تحلیل مسئله امنیت و بایسته‌های دستیابی به آن، بسیار اثرگذار می‌باشد. هرچند مسئله امنیت، یکی از مسایلی بوده که در زندگی انسان دارای ارزش حیاتی است، اما نمی‌توان گفت که این مسئله در تمامی مکاتب فلسفی، دارای ارزش ذاتی و غایی نیز باشد. تفاوت در نگاه کل‌نگر، جزءنگر و جامع‌نگر به انسان، موجب تفاوت در نوع نگاه به مسئله امنیت و رتبه‌بندی ارزشی آن گردیده است. از سوی دیگر، توجه به ابعاد مختلف امنیت همچون امنیت سیاسی، فرهنگی، اخلاقی و...، موجب تقدم برخی ابعاد بر بعض دیگر می‌باشد.

تفکر فلسفی کلاسیک، که انسان را موجودی ذاتاً سیاسی دانسته و دغدغه اصلی این انسان را کسب دانش و فضیلت می‌پندارد، ضمن توجه به ابعاد وجودی انسان، به تقدم تربیت روح و فضایل آن بر فضایل تن حکم می‌نماید و با توجه به ابعاد مختلف امنیت، و تقدم برخی بر بعضی دیگر، تأمین امنیت را مستلزم وجود دانش، تربیت، قوانین الزام‌آور و نظارت دولت می‌داند. ضرورت امنیت در دستگاہ فلسفی مدرن، که به امنیت جسمی و صیانت از نفس تقلیل یافته است، ناشی از ترس، رقابت و سلطه‌جویی، شرارت و درنهایت، رضایت و قرارداد است. انسان مدرن، خدا را از درون خویش تبعید و ترس را جایگزین آن نموده است. در این اندیشه، درواقع ترس و خودخواهی، و صیانت از نفس، به جای عشق به فضیلت و عمل به شریعت می‌نشیند. تفکر فلسفی اسلامی، انسان را با نگاهی جامع تحلیل نموده و ضمن توجه دادن به ابعاد وجودی جسم و روح انسان، در مقیاس مبدأ و معاد به تبیین ارزش‌ها می‌پردازد. در این نگاه، حوزه امنیت بسط یافته و امن‌بودن دنیا و آخرت را برای انسان تبیین و تحلیل می‌نماید. در این رویکرد، امنیت حاصل آگاهی، اعتقاد، ایمان و عمل است. این امنیت پیش از اینکه مسئله‌ای بیرونی باشد، از درون افراد می‌جوشد.



## منابع

- ابن مسکویه رازی، احمدبن محمد، ۴۲۶ق، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، قم، طلیعة النور.
- ابن سینا، ابوعلی، بی تا، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات (رسالة فی اقسام العلوم العقلیه)*، قاهره، دارالعرب.
- ابن منظور، محمدبن مکرّم، ۴۱۴ق، *لسان‌العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- اخوان‌کاظمی، بهرام، ۱۳۸۵، *امنیت در نظام سیاسی اسلام*، تهران، کانون اندیشه جوان.
- اشتراوس، لئو، ۱۳۷۳، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی فرهنگی.
- افلاطون، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار (جمهوری، مردسیاسی، قوانین)*، ترجمه محمدحسن لطفی، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- بوزان، باری، ۱۳۷۸، *مردم، دولت‌ها و هراس*، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- تیندر، گلن، ۱۳۷۴، *تفکر سیاسی*، ترجمه محمود صدری، تهران، علمی فرهنگی.
- جهان‌بزرگی، احمد، ۱۳۸۷، *امنیت در نظام سیاسی اسلام (اصول و مؤلفه‌ها)*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیه السلام.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۲، *کلام نوین اسلامی*، قم، حکمت نوین.
- در دریان، جیمز، ۱۳۸۰، «ارزش امنیت در دیدگاه‌های هابز، مارکس، نیچه و بودریار»، ترجمه حمید حافظی، *فرهنگ اندیشه*، ش ۳ و ۴، ص ۱۹۵ - ۲۲۱.
- شاکری، سیدرضا، ۱۳۸۵، «قدرت به مثابه امنیت؛ بازخوانی نظریه سیاسی مدرن»، *مطالعات راهبردی*، ش ۳۴، ص ۷۳۸-۷۵۷.
- شولتز، ریچارد و دیگران، ۱۳۸۳، *رویکردهای جدید در مطالعات امنیتی*، ترجمه محمدعلی متقی‌نژاد، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۸۵، *من لا یحضره الفقیه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۴، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینویی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
- فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۴۱۰ق، *کتاب‌العین*، چ دوم، قم، منشورات الهجرة.
- قریشی، علی‌اکبر، ۱۳۵۲، *قاموس قرآن*، تهران، دار‌الکتاب الاسلامیه.
- لطیفی، پاکده، لطفعلی، ۱۳۸۸، *اسلام و روابط بین‌المللی*، قم، زمزم هدایت.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۹۰، *بنیادی‌ترین اندیشه‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۸ (الف)، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش: محمد شهبابی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸ (ب)، *نظریه حقوقی اسلام*، تحقیق و نگارش محمدمهدی کریمی‌نیا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مطهری، مرتضی، ۱۳۳۸، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، صدرا.

معین، محمد، ۱۳۸۱، فرهنگ فارسی، تهران، معین.

واعظی، احمد، ۱۳۹۰، «کارکردهای فلسفه در حوزه سیاست»، علوم سیاسی، ش ۵۴، ص ۷-۲۷.

هابز، توماس، ۱۳۸۰، لویاتان، ترجمه حسین بشریه، تهران، نی.

## اصول تربیت سیاسی اسلام: مطالعه موردی فتنه سال ۱۳۸۸

davood@ihcs.ac.ir

داود مهدوی زادگان / دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

علی محمدی سبیرت / دکتری مدرسی انقلاب اسلامی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) mohammadeali91@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۳/۰۶

### چکیده

تربیت سیاسی شکوفا شدن توانمندی‌های عقلانیت سیاسی نهفته در وجود انسان است، به گونه‌ای که او را به انسانی با درک بالای سیاسی تبدیل کند. هدف از تربیت سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام، دست‌یابی به تقوای سیاسی است. مهم‌ترین دستاورد تقوای سیاسی گذر از فتنه سیاسی به رهبری ولی امر مسلمانان است. ریشه فتنه، اختلاط حق و باطل و لازمه آن اختلاف بین مردم، و نتیجه آن اخلال در نظام است. ثمره تربیت سیاسی اسلامی به‌کارگیری سیاست‌های متدینانه خواص و اطاعت آگاهانه عموم است. تربیت سیاسی اسلام در مواجهه با فتنه، از اصول خاصی پی‌روی می‌کند که مهم‌ترین آنها عبارت است از: رعایت تقوای سیاسی، اطاعت از دستورهای رهبری، روشنگری و افشاگری، برخورد به‌هنگام و شجاعانه، هوشیاری در برابر فرصت‌طلبان، جدا کردن صف فتنه‌گران از فتنه‌زدگان، تقویت دانش دشمن‌شناسی. این اصول در مطالعه موردی مواجهه با فتنه سال ۱۳۸۸ توسط مقام معظم رهبری و مردم به کار بسته شد. پژوهش حاضر تلاش دارد نقش تقوای سیاسی و بصیرت سیاسی را در فرایند تربیت سیاسی اثبات و نتایج آن را در شرایط فتنه بررسی کند و زمینه‌ساز ایجاد گفتمان عمومی تربیت سیاسی اسلامی باشد.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، تربیت سیاسی، فتنه سیاسی، فتنه، مدارا، بصیرت.

## مقدمه

نظام‌های سیاسی همواره دغدغه آموزش و تربیت سیاسی جامعه خود را دارند؛ زیرا پایداری و ماندگاری نظام‌های سیاسی به تحقق عینی آرمان‌ها، اهداف و عبور سالم و موفق از طوفان حوادث و بحران‌های سیاسی و اجتماع وابسته است. «تربیت سیاسی» پاسخی عقلانی به این دغدغه مهم است. تربیت سیاسی آماده‌سازی جامعه برای پذیرش ماموریت‌ها و وظایف تعریف شده از سوی نظام سیاسی است. تربیت سیاسی ورزیدگی جامعه برای گذر از بحران سیاسی است. بنابر این، تربیت سیاسی ضرورتی مستمر و همیشگی است؛ زیرا چنین دغدغه‌ای همیشگی است. اما آنچه اهمیت این موضوع را دو چندان می‌کند تبیین تربیت سیاسی در چارچوب نظام سیاسی اسلام است. اندیشمندان نظام‌های غیر دینی - عمدتاً روان‌شناسان و جامعه‌شناسان سیاسی - در قالب مفاهیمی همچون «روان‌شناسی سیاسی»، «جامعه‌پذیری سیاسی»، «رشد سیاسی» و «توسعه سیاسی» این موضوع را مطرح کرده‌اند، درحالی‌که تمام توجه آنان معطوف به مبانی و اصول حاکم بر نظام سیاسی غیر دینی و سکولار است. بنابراین، فهم تربیت سیاسی بر مبنای اصول سیاست اسلامی ضرورت پیدا می‌کند و هرگز نمی‌توان پذیرفت که نظام‌های سیاسی - اعم از دینی و غیر دینی - در کار تربیت سیاسی از اصول مشترک و واحدی پی‌روی کنند.

توجه به ضرورت تربیت سیاسی به نحو پسینی نیز متصور است، و آن، هنگام وقوع بحران‌ها و فتنه‌های سیاسی در نظام است. رهبران، نخبگان و مردم در شرایط وقوع فتنه سیاسی بیش از پیش به ضرورت تربیت سیاسی پی می‌برند. یک نمونه آن فتنه سال ۱۳۸۸ است. در آن زمان، دشمنان داخلی و خارجی نظام اسلامی با همراهی ابرقدرت جهانی، آمریکا، هنگام برگزاری انتخابات ریاست جمهوری، بار دیگر توطئه براندازی نظام اسلامی را به راه انداختند. در این فتنه سیاسی، تمام اقشار سیاسی و اجتماعی، به‌ویژه گروه خواص، درگیر بودند. تدابیر الهی و خردمندانه رهبر معظم انقلاب بود که جامعه اسلامی را از سقوط در ورطه هرج و مرج و فروپاشی نظام نوپای اسلامی، که خار چشم دشمنان دین است، نجات داد. علاقه‌مندان و دل‌سوزان به انقلاب از این واقعه تلخ درس‌های زیادی گرفتند؛ از جمله، بر اهمیت تربیت سیاسی بیشتر واقف شدند. گفتار حاضر تلاش دارد با مطالعه موردی فتنه مزبور با تأکید بر رهنمودهای مقام معظم رهبری و عطف توجه به کتاب و سنت، برخی از اصول تربیت سیاسی در اسلام را استخراج کند.

برپایی نظام اسلامی یکی از مهم‌ترین جلوه‌های عمل به قرآن کریم است و فتنه سیاسی تهدیدی

علیه حاکمیت نظام اسلامی و قرآنی محسوب می‌گردد. بدین‌رو، هریک از افراد جامعه اسلامی مکلف به حفظ و حراست از بقا و استمرار آن هستند. باید دید قرآن کریم و سیره اهل‌بیت علیهم‌السلام در مواجهه با فتنه‌های سیاسی چه روش‌ها و الگوهایی ارائه کرده‌اند تا حکومت و جامعه اسلامی بتواند در مقابله با فتنه‌ها در چارچوب دین و دستورهای الهی سربلند و موفق بیرون آید؟

از این‌رو، سؤال اصلی در این پژوهش عبارت است از: «اصول و روش‌های تربیت سیاسی قرآن کریم و اهل‌بیت علیهم‌السلام در مواجهه با فتنه سیاسی چیست؟ و با توجه به آنها، در تطبیق با فتنه ۱۳۸۸ چه تحلیلی می‌توان ارائه کرد؟» موضوع این تحقیق از آن‌رو که با رویکرد دینی انجام شده، جدید است. در بیشتر آثار علما، مفهوم «تعبّد» و «عبودیت» در حوزه فردی مطرح شده، ولی کمتر به تجلی عبودیت و تعبّد در عرصه جامعه و به‌ویژه سیاست توجه گردیده است. از این‌رو، بحث درباره تبیین و تفسیر و توصیف عبودیت و تعبّد اجتماعی و سیاسی، نوآورانه است. این تحقیق به دنبال «ارائه راهبردهای تربیت سیاسی کارگزار نظام اسلامی» است. لازم به ذکر است که پژوهش حاضر، در مطالعات میان رشته‌ای علوم قرآنی، علوم حدیثی، علوم سیاسی و علوم تربیتی پژوهشی نوین به‌شمار می‌آید.

## تربیت سیاسی

«تربیت سیاسی» را عبارت از پرورش فضایل و کسب دانش‌ها و مهارت‌های لازم برای تبدیل انسان به انسان سیاسی می‌دانیم. اساساً مبنای سیاست اسلام و فلسفهٔ بعثت انبیا شکوفا کردن توانمندی‌های عقلانی نهفته در وجود انسان‌هاست؟ همان‌گونه که مقام معظم رهبری فرمودند: «ولا بعث الله رسولا ولا نبیا حتی یستکمل العقل»؛ خدای متعال هیچ پیغمبری را در طول تاریخ به میان مردم نفرستاد، مگر بدین هدف و مقصود که خرد را در میان مردم کامل کند (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۲/۹/۲۶).

مقام معظم رهبری رشد فکری و بصیرت سیاسی را نیاز دنیای اسلام می‌دانند:

دنیای اسلام امروز احتیاج دارد به روی آوردن به اندیشه، روی آوردن به فکر، عادت کردن به اندیشیدن، مسائل را درست فهمیدن، درست تحلیل کردن. دنیای اسلام امروز احتیاج دارد به شناختن حقیقی جبههٔ دشمن امت اسلامی. دشمنانمان را بشناسیم، دوستانمان را بشناسیم. گاهی دیده شده است که مجموعه‌ای از ما مسلمان‌ها با دشمنان خودمان همدست شدیم برای زدن دوستان خود، برای زدن برادران خود! خب، این به ما لطمه می‌زند، این امت اسلامی را دچار آشفتنگی می‌کند، دچار ضعف می‌کند. این ناشی از نداشتن بصیرت است. امروز دنیای اسلام به این بصیرت احتیاج دارد، به این تدبیر و اندیشه احتیاج دارد، به «اثارة دلائل عقول» احتیاج دارد: «و یثروا لهم دلائل العقول» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۳/۳/۶).

انسان بدون بصرت نمی‌تواند حقایق سیاسی و اجتماعی را و آنچه از سخنان حق و باطل در صحنه جامعه رخ می‌نماید، تشخیص دهد و حقایق را بفهمد. چنان‌که که معظم له بر این نکته تأکید ورزیده‌اند که انسان باید صاحب‌نظر و سیاستدان بوده و قدرت تحلیل سیاسی داشته باشد. «مصونیت یک ملت در فهم جریان سیاسی در دنیاست و اینکه می‌خواهند چه بر سر او بیاورند و او را به کجا بکشانند و او باید به کجا برود و چه باید اراده کند (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۱/۴/۲۶). این حقیقت در کلام امیرالمؤمنین علی علیه السلام آمده است: «لَا يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمَ إِلَّا أَهْلُ الْبَصْرِ وَالصَّبْرِ» (نهج البلاغه، خ ۱۷۳)؛ کسی در این مسیر موفق است که زمان را بشناسد و صبر لازم را داشته باشد. همچنین در کلام امام صادق علیه السلام آمده است که «الْعَالِمُ بِزَمَانِهِ لَا تَهْجُمُ عَلَيْهِ الْلَوَائِسُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۷).

در باره «تربیت سیاسی»، همچون بسیاری از مفاهیم علوم انسانی، تعاریف متفاوتی ارائه شده است؛ چنانکه گفته شده: «تربیت سیاسی» پرورش فضایل، دانش‌ها و مهارت‌های لازم برای مشارکت سیاسی و آماده کردن اشخاص برای مشارکت آگاهانه در بازسازی آگاهانه جامعه خود است (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۸۰). تربیت شهروندان، گزینش رهبران سیاسی، ایجاد یک همبستگی سیاسی، حفظ قدرت سیاسی، اجتماعی کردن افراد برای نظام‌های سیاسی، نقد نظام سیاسی موجود، و تربیت شهروندان جهانی از جمله اهدافی است که برای تربیت سیاسی ذکر کرده‌اند (همان). تربیت سیاسی، ارتباطی تنگاتنگ با ایدئولوژی و بنیان‌های نظری آن دارد. هر مکتب سیاسی براساس اصول و مبانی نظری خود، هدف‌های ویژه‌ای دنبال می‌کند. بدین‌روی، به لحاظ جنبه نظری و تدوین الگوی تربیت سیاسی، باید ساختاری منطقی برای این امر فراهم شود تا فرایند تربیت سیاسی نظام آموزشی بر مبانی و اصول و روش‌هایی متکی گردد که با اهداف تربیت سیاسی سازگار باشد (موسوی، ۱۳۸۷، ص ۴۸).

آنچه مفهوم «تربیت سیاسی» را از دیگر انواع تربیت مجزا می‌کند اهداف تربیت سیاسی است. تربیت سیاسی فرایندی است که به ایجاد شخصیتی عقلانی، منتقد، توانا در گفت‌وگوهای سازنده، و توانمند در عملکردها - آنچه به بهبود هر چه بیشتر وضعیت کمک می‌کند - می‌انجامد. به این معنا، تقویت بینش انسان را به صورتی که اهل نظر بوده، و توانایی تحصیل، و کسب بینش سیاسی (مستقل) داشته باشد، برایش به ارمغان آورده است، و هدف از این همه، توجه رشد و گسترش روزافزون بینش‌ها و دیدگاه‌هایی است که دربرگیرنده ارزش‌ها، اعتقادات و جهت‌گیری‌ها و عواطف سیاسی است، به‌گونه‌ای که شخص نسبت به موضع‌گیری‌های سیاسی، قضایای محلی، منطقه‌ای و جهانی آگاه و همچنین بر مشارکت و فعالیت دقیق در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی به‌طور کلی، توانا باشد. از دیگر

اهداف آن، تقویت بنیه مشارکت سیاسی انسان است؛ به نحوی که توانایی فعالیت و مشارکت سیاسی را در جامعه با احساس مسئولیت و داشتن شوق و علاقه برای ایجاد تغییر و تحول در تمام اشکال و عناوین موجود - که به ایجاد تغییر و تحول بهتر بیانجامد - داشته باشد (محمد طحان، ۱۳۸۱، ص ۳۶).

الگوی تربیت سیاسی در ذیل یک حکومت دینی، متفاوت از الگوهای دیگر است. برای ارائه یک الگوی صحیح تربیت سیاسی، باید به اصول معرفت‌شناختی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسانه برآمده از متون و منابع دینی مراجعه کرد. از این‌رو، فرایند تربیت سیاسی برگرفته از متون دینی، سیاست‌های خاصی را به دنبال دارد. تربیت سیاسی در یک حکومت دینی، در گفتمان مسلط تربیت دینی تعریف می‌گردد.

بعضی خیال می‌کنند انسانی که مشغول عبادت باشد، یک عابد و متضرع و اهل دعا و ذکر است و نمی‌تواند یک انسان سیاسی باشد. یا کسی که اهل سیاست است - چه زن و چه مرد - و در میدان جهاد فی سبیل الله حضور فعال دارد، اگر زن است نمی‌تواند یک زن خانه‌دار با وظایف مادری و همسری و کدبانویی باشد، و اگر مرد است نمی‌تواند یک مرد خانه و دکان و زندگی باشد؛ خیال می‌کند با هم منافات دارد، در حالی که از نظر اسلام، این سه چیز با یکدیگر (نه تنها) منافات و ضدیت ندارد [بلکه] در شخصیت انسان کامل کننده هم است (معظم رهبری، ۱۳۸۷/۰۹/۲۲).

البته باید توجه داشت که سلوک معنوی و اخلاقی و سلوک سیاسی یک مسلمان مومن، یکی و آمیخته به هم است. همان‌گونه که سلوک سیاسی امیرالمومنین علیه السلام از سلوک معنوی و اخلاقی او جدا نیست. سیاست امیرالمومنین علیه السلام هم آمیخته با معنویت و آمیخته با اخلاق است. رهبر معظم انقلاب هم فرمودند: این نکته را باید در نظر داشت و توجه کرد که سلوک سیاسی امیرالمومنین علیه السلام از سلوک معنوی و اخلاقی او جدا نیست. سیاست امیرالمومنین علیه السلام هم آمیخته با معنویت است و آمیخته با اخلاق است. اصلاً سیاست علی علیه السلام منشأ گرفته از معنویت او و اخلاق اوست. سیاست اگر از اخلاق سرچشمه بگیرد از معنویت سیراب بشود برای مردمی که مواجه با آن سیاست‌اند وسیله کمال است، راه بهشت است. اما اگر سیاست از اخلاق جدا شد، از معنویت جدا شد آن وقت سیاست‌ورزی می‌شود؛ یک وسیله‌ای برای کسب قدرت، به هر قیمت؛ برای کسب ثروت، برای پیشبرد کار خود در دنیا. این سیاست می‌شود آفت. برای خود سیاست‌ورز هم آفت است. برای مردمی هم که در عرصه زندگی آنها این سیاست ورزیده می‌شود آفت است (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۷/۰۶/۲۰).

## فتنه ۱۳۸۸

تردید در برگزاری قانونی انتخابات ریاست جمهوری دهم در سال ۱۳۸۸ نیست. اما فتنه‌گران با ترویج دروغین «تقلب»، چهره حقیقت را غبارآلود جلوه دادند. اگر باطل از آمیختگی با حق خالص

می‌شد، طالب حقیقت سرگشته نمی‌گشت، اما اختلاط حق و باطل فتنه‌ساز می‌شود؛ چنانکه امیرالمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «فهنالك يستولى الشيطان على اوليائه و ينجوا الذين سبقت لهم من الله الحسنی» (نهج البلاغه، خ ۵۰) آنجاست که شیطان بر دوستانش غلبه پیدا می‌کند و کسانی که مشمول لطف خداوند شده‌اند نجات می‌یابند. تلاش هماهنگ و گسترده‌ای برای ایجاد فضای منازعات سیاسی با استفاده از شرایط دوران انتخابات انجام گرفت. نظام سلطه تمام همت خود را به کار گرفت تا در پوشش فضای آزاد و دموکراتیک انتخابات، با به کارگیری عناصر موجّه، از یک‌سو، تنازعات و مناقشات حزبی و اختلافات جناحی را دامن بزند و از سوی دیگر، با حمله به اعتقادات و باورها و تغییر گرایش‌های افراد مستعد، اختلافات را زیاد کند. به تدریج، با روشن شدن فضای غبارآلود و با رهبری عالمانه رهبر معظم انقلاب اسلامی موج اردوکنشی‌های خیابانی جریان فتنه فروکش کرد و جنگ روانی احساسی عمیق ماند. در این مرحله، جریان فتنه برای رویارویی با نظام مواجهه با مشکل بزرگی بود و آن ریزش حمایت مردمی بود. از این‌رو، به دستاویز حضور و پیروسی در مناسبت‌های اسلامی - ملی معمول جامعه روی آوردند. نمونه‌های بارز این اقدامات را می‌توان در حضور فتنه‌گران در راهپیمایی‌های روز قدس، ۱۳ آبان، ۱۶ آذر و روز عاشورا ذکر کرد.

دین‌پیرایی یا دین‌ستیزی و تهاجم گسترده و آشکار به مقدسات برای خروج از بن‌بست استراتژیک، آخرین دستاویز اساسی جریان فتنه بود. دشمنان قسم خورده ملت ایران، که خود را شکست خورده می‌دیدند، این بار به هتاکی و حرمت‌شکنی در روز عاشورای حسینی روی آوردند. اما خروش تاریخی ملت عاشورایی در ۹ دی ۱۳۸۸ همه نقشه‌های فتنه‌گران را بر آب کرد. اینچنین بود که حضور حماسی ملت در ۹ دی آخرین یخ‌های فتنه را ذوب کرد. پس از آن تلاش‌های بسیاری برای زنده کردن جریان رو به موت «فتنه» صورت گرفت، ولی با حضور تاریخی و با بصیرت ملت در ۲۲ بهمن ۱۳۸۸ آخرین میخ بر تابوت فتنه کوبیده شد.

## اصول تربیت سیاسی

تربیت سیاسی اسلام در شرایط فتنه، مبتنی بر اصولی است که مهم‌ترین آنها به همراه مطالعه موردی مواضع مقام معظم رهبری در فتنه سال ۱۳۸۸ بیان می‌گردد:

### ۱. درخواست لطف و تثبیت الهی

چون جامعه اسلامی بر مبنای توحید اقامه شده، از این‌رو، اصلی‌ترین گام برای مقابله با فتنه و فتنه‌گران،



درخواست عاجزانه امداد و لطف و تثبیت از ربّ و قادر مطلق است؛ زیرا او آگاه به توطئه و مکر توطئه‌گران است. بر همین اساس، اگر فضل و رحمت خدا نباشد هیچ‌کس به فلاح نمی‌رسد و این‌ها نیز به تناسب استعدادهای افراد به آنها عطا می‌شود.

اگر لطف و تثبیت الهی نباشد همگان در شرایط فتنه می‌لغزند! خدای سبحان به پیامبرش ﷺ می‌فرماید: دشمنان فتنه می‌کنند تا بعضی از دریافت‌های وحیانی تو را هم تغییر دهند و تو به خواست آنان سخن بگویی. اگر به درخواست آنها آیات الهی را تغییر دهی، با تو پیوند دوستی برقرار می‌کنند. اگر لطف و تثبیت خدایی نبود شاید تو نیز به پذیرش بعضی از خواسته‌های آنان اندکی گرایش پیدا می‌کردی. اما این کار نه تنها تحقق خارجی نیافت تا به خواست آنان از آیات الهی بکاهی یا بر آنها بیفزایی، بلکه در درون قلب تو نیز تمایلی به پذیرش پیشنهاد آنان پدید نیامد؛ حتی بدان میل، نزدیک هم نشدی: «وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَخَذُوكَ خَلِيلًا، وَكَوْلَا أَنْ تَبْنَتَا لَقَدْ كَدَتَّ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا» (اسراء: ۷۳ و ۷۴). از این آیه می‌توان استفاده کرد که بسیاری از فتنه‌ها و توطئه‌های داخلی و خارجی دشمنان با لطف و عنایت الهی دفع می‌شود، وگرنه اثری از قرآن و انقلاب اسلامی تا کنون باقی نمانده بود.

## ۲. رجوع به قرآن

در فضای فتنه، یکی از بهترین معیارها رجوع به قرآن است. اگر در فضای فتنه، اندیشه‌ها و افکار متضاد را بتوان به درستی بر قرآن عرضه کرد، می‌توان حق و باطل آنها را تشخیص داد.

پیامبر اکرم ﷺ در حدیثی، راه عبور از فتنه‌ها را چنین بیان می‌کنند: «فإذا التبت علیکم الفتن قطع اللیل المظلم فعلیکم بالقرآن» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸۹، ص ۱۷)؛ زمانی که فتنه‌ها همچون پاره‌های شب‌تار شما را فراگرفت، به قرآن پناه ببرید.

در روایتی دیگر، از امیرمؤمنان ﷺ نقل شده است که می‌فرمایند: «از رسول خدا ﷺ شنیدم که می‌فرمود: جبرئیل بر من نازل شد و گفت: ای محمد ﷺ! به زودی در امت فتنه‌ای واقع می‌شود. سپس رسول خدا ﷺ پرسیدند: راه خروج از آن چیست؟ جبرئیل گفت: کتاب خدا (همان، ص ۲۴).

معنای لغوی، «فتنه» به معنای آشوب، ایجاد کینه، اختلاف و نابسامانی فردی و جمعی، و تیرگی و تاریکی است. قرآن حکیم نور است و رسالت اصلی آن اخراج انسان‌ها از ظلمت به نور است. بنابراین، بهترین راه برای برون‌رفت از تاریکی فتنه، تمسک به قرآن کریم و عمل به آن است.

مبانی نظام مقدس جمهوری اسلامی بر اساس اصول مطرح در قرآن کریم ترسیم گردیده و در شرایط

فتنه نیز قرآن راهگشای رهبران انقلاب اسلامی ایران بوده است. مقام معظم رهبری در مدیریت فتنه ۸۸ به آیات بسیاری از قرآن کریم استناد کردند و فرمایش‌های ایشان پر از استنادات قرآنی است. برای مثال: قانون وجود دارد. بر طبق قانون، بدون هیچ‌گونه تخطی از قانون، بایستی مَرَّ قَانُونٍ بِه صَوْرَتٍ قاطع انجام بگیرد؛ اما ورود افرادی که شأن قانونی و سمت قانونی و وظیفه قانونی و مسؤلیت قانونی ندارند قضا را خراب می‌کند. خدای متعال به ما دستور داده است: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (مانده: ۸) بله، یک عده‌ای دشمنی می‌کنند، یک عده‌ای خبثت به خرج می‌دهند، یک عده‌ای از خبثت‌کنندگان پشتیبانی می‌کنند - اینها هست - اما باید مراقب بود. اگر بدون دقت، بدون حزم، انسان وارد برخی از قضایا بشود، بی‌گناهی که از آنها بیزار هم هستند، لگدمال می‌شوند. این نباید اتفاق بیفتد. من بر حذر می‌دارم جوان‌های عزیز را، فرزندان عزیز انقلابی خودم را، از اینکه یک حرکتی را خودسرانه انجام بدهند. نه، همه چیز بر روال قانون» (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۸/۱۰/۱۹).

### ۳. تمسک به اهل بیت علیهم‌السلام

یکی دیگر از راه‌های در امان ماندن از آسیب‌های معنوی جنگ‌های نرم تمسک به اهل بیت پیامبر است. این سفارشی است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای نجات از فتنه‌های پس از خود به برخی از یارانشان کردند. آن حضرت خطاب به عمار فرمودند: «ای عمار، پس از من فتنه‌هایی رخ خواهد داد. در آن شرایط، از علی و حزب علی پی‌روی کن؛ چراکه علی با حق است و حق با علی...». مقام معظم رهبری در جریان فتنه ۸۸ بارها به سیره ائمه اطهار علیهم‌السلام استناد کردند و از کلام ایشان بهره بردند. برای مثال، در ترسیم شرایط فتنه، از قول امیرالمؤمنین علیه‌السلام بهره بردند که می‌فرمایند:

«اینی که امیرالمؤمنین فرمود: «أَمَّا بَدءُ وَقُوعِ الْفِتَنِ اهْوَاءُ تَتَّبِعُ وَاِحْكَامُ تَبْتَدِعُ»، تا آنجائی که می‌فرماید: «فَلَوْ اَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مَزَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَخْفِ عَلَي الْمُرْتَادِيْنَ»؛ اگر باطل، عریان و خالص بیاید کسانی که دنبال شناختن حق هستند، امر برایشان مشتبه نمی‌شود؛ می‌فهمند این باطل است، «و لو اَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ مِنْ مَزَجِ الْبَاطِلِ انْقَطَعَ عَنْهُ السِّنُّ الْمَعَادِيْنَ»؛ حق هم اگر - چنانچه - بدون پیرایه بیاید توی میدان، معاند دیگر نمی‌تواند حق را متهم کند به حق نبودن. بعد می‌فرماید: «و لکن یؤخذ من هذا ضعف و من ذاک ضعف فیمزجان»؛ فتنه‌گر یک تکه حق، یک تکه باطل را می‌گیرد، این‌ها را با هم مخلوط می‌کند، در کنار هم می‌گذارد؛ «فحیثذ یشتهب الحق علی اولیائه» (نهج‌البلاغه، خ ۵۰)؛ آن وقت کسانی که دنبال حقند، آنها هم برایشان امر مشتبه می‌شود. فتنه این است دیگر!» (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۸/۱۰/۲۹).

توسل ایشان به حضرت حجت علیه‌السلام در نماز جمعه تهران پس از انتخابات ۸۸ نمونه‌ای فراموش نشدنی از عرض توسل به اهل بیت علیهم‌السلام است.

#### ۴. عمل بر اساس یقین و تقوا

امام علی علیه السلام نقش تقوا را در هنگام فتنه به این صورت بیان می‌کند: «اعملوا، انه من يتق الله يجعل له مخرجاً من الفتن و نوراً من الظلم»؛ بدانید کسی که تقوای الهی پیشه کند خداوند راه خروج از فتنه‌ها و چراغ هدایتی در ظلمت‌ها در اختیارش قرار می‌دهد (نهج البلاغه، خ ۱۸۳). رعایت تقوای الهی در فضای فتنه، یعنی اینکه تمامی تصمیم‌ها فقط بر اساس خشیت و ترس از نافرمانی دستورهای الهی باشد و از مسائل شبهه‌ناک و گوش‌دادن به شایعات، بیش از هر زمان دیگری پرهیز شود. اصولاً «تقوا» یعنی خارج نشدن از چارچوب موازین الهی در همه مسائل فردی و اجتماعی و سیاسی. پس، از این بیان امیرالمؤمنین علیه السلام این نکته دریافت می‌شود که هرگاه در جامعه‌ای روحیه تقوا و پرهیزگاری گسترش یابد، آسیب‌پذیری آن جامعه در برابر فتنه‌های احتمالی کاهش خواهد یافت. بر این اساس، مقام معظم رهبری کسب تقوا را ابزاری نجات‌بخش در فتنه‌ها معرفی می‌کند:

شما دیدید فتنه‌ای به وجود آمد، کارهایی شد، تلاش‌هایی شد، آمریکا از فتنه‌گران دفاع کرد، انگلیس دفاع کرد، قدرت‌های غربی دفاع کردند. منافقین دفاع کردند، سلطنت‌طلب‌ها دفاع کردند؛ نتیجه چه شد؟ نتیجه این شد که در مقابل همه این اتحاد و اتفاق نامیمون، مردم عزیز ما، ملت بزرگ ما در روز نهم دی، در روز بیست و دوی بهمن، آنچنان عظمتی از خودشان نشان دادند که دنیا را خیره کرد. ایران امروز، جوان امروز، تحصیل‌کرده امروز، ایرانیان امروز آنچنان وضعیتی دارند که هر توطئه‌ای را دشمن علیه نظام جمهوری اسلامی زمینه‌چینی کند به توفیق الهی توطئه را خنثا می‌کنند. متها توجه داشته باشید! باید تقوا پیشه کنیم. آنچه ما را قوی می‌کند تقواست. آنچه ما را آسیب‌ناپذیر می‌کند تقواست. آنچه ما را به ادامه این راه تا رسیدن به اهداف عالی امیدوار می‌کند تقواست (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۹/۰۳/۱۴).

#### ۵. بردباری و مدارا

شیوه دیگری که امام علی علیه السلام در برخورد با فتنه‌های زمان خود به کار می‌گرفتند، مدارا بود. وقتی گفت‌وگوها و روشن‌گری‌ها به نتیجه نمی‌رسید، چنین نبود که بی‌درنگ با مخالفان خشونت‌آمیز برخورد کنند. حتی آن حضرت در مقابل تقاضای عمومی برای زندانی کردن سران فتنه، فرمودند: «هر کس تا زمانی که به رویارویی مسلحانه علیه حکومت اسلامی برنخیزد و به توطئه علیه نظام اسلامی اقدام نکند، در امان خواهد بود» (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۴۶).

اصل مدارا و بردباری در مهار فتنه ۸۸ از سوی رهبر معظم انقلاب مطرح‌نظر بود. ایشان سعی کردند با اتخاذ رویکردی روشنگرانه در برابر فتنه‌گران، گروهی از مردم معترض را از صف دشمنان

نظام اسلامی جدا کنند. ایشان تا آنجاکه ممکن بود، در برابر سران فتنه صبر و بردباری در پیش گرفتند و تا دو سال، به ایشان فرصت بازگشت و خط کشی در برابر دشمنان انقلاب دادند. همین بردباری و مدارا موجب شد تا فضای غبارآلود شفاف گردد و بسیاری از معترضان به صف مدافعان پیوسته، در نهایت، در حماسه ۹ دی همراه با دیگر مردم به حمایت از انقلاب و ضدیت با فتنه‌گران بپردازند.

### ۶. هوشیاری در برابر فرصت‌طلبان

یکی از راه‌های مبارزه و مقابله با فتنه‌های سیاسی، هوشیاری در برابر فرصت‌طلبان است. فرصت‌طلبانی بودند که می‌خواستند از فتنه «سقیفه» استفاده کنند و اساس اسلام و حکومت اسلامی را از میان بردارند. ابوسفیان به امام علی علیه السلام وعده داد که اگر برای احقاق حق خویش قیام کند در حمایت از او، مدینه را از جنگ‌جویان پیاده و سواره پر خواهد کرد. ولی امام علی علیه السلام مرد میدان‌های دشوار، با بصیرت و تیزبینی از غرض حمایت‌های ابوسفیان آگاه بودند و با جمله‌ای آتشین، او را به جای خود نشانادند: «به خدا قسم، تو جز فتنه‌انگیزی مقصود دیگری نداری و دیرزمانی است که بدخواهی را برای اسلام پیشه خود ساخته‌ای. ما را به خیرخواهی تو حاجت نیست» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۲).

امام علی علیه السلام در جمله‌ای حکیمانه، به همگان سفارش می‌کنند در فتنه‌های اجتماعی، هوشیاری خود را حفظ کنند و مراقب باشند در دام فرصت‌طلبان و فتنه‌انگیزان گرفتار نشوند و تا از آنها سوء استفاده نشود: «کن فی الفتنه کابن اللبون لا ظهر فیرکب و لا ضرع فیحلب» (نهج‌البلاغه، ح ۱)؛ در فتنه‌ها همچون بچه شتر دو ساله باش؛ نه پشتی دارد که سوارش شوند، و نه پستانی که شیرش را بدوشند.

هوشیاری در برابر فتنه‌های دشمن، بارها از سوی مقام معظم رهبری به مسئولان و مردم توصیه شده است. ایشان در حوادث سال ۱۳۸۸ نیز بر هوشیاری در برابر فتنه‌گران تأکید داشتند و تیزهوشی در برابر اقدامات دشمنان انقلاب را لازم می‌دانستند:

به نظر من، باید با این چشم به این حوادث تلخ [حادثه ننگین اهانت به قرآن شریف در کشور آمریکا] نگاه کرد. نه اینکه اهانت به قرآن کار کوچکی است؛ خیلی بزرگ است، خیلی زشت است، خیلی ننگین است؛ اما برای ما باید زنگ بیدارباش باشد، باید حواسمان را جمع کنیم، بفهمیم که «من نام لم ینم عنه» (نهج‌البلاغه، ن ۶۲). اگر ما اینجا خواب برویم، جبهه دشمن، پشت سنگر خودش، معلوم نیست خواب رفته باشد؛ او بیدار است، علیه ما توطئه خواهد کرد. به نظر من، فتنه سال ۸۸ هم همین بود؛ برای ما یک زنگ بود، یک زنگ بیدارباش بود. بعد از آنی که در یک انتخاباتی، چهل میلیون شرکت می‌کنند و همه ما تا آخر شب، خوشحال، خرسند که پای صندوق‌های رأی مردم جمع شدند و تا

آخر شب رأی دادند - و البته هنوز عدد گفته نشده بود - همه هم لذت می بردند ناگهان از یک گوشه ای، فتنه ای شروع می شود، ما را بیدار می کند؛ می گوید: به خواب نروید! غفلت نکنید! خطرهایی در مقابل شما وجود دارد و آن خطرها این هاست. به نظر من، همه حوادث را این جوری باید نگاه کرد (مقام معظم، ۱۳۸۹/۰۶/۲۵).

توصیه امیرالمؤمنین علیه السلام به مالک اشتر درباره هوشیاری در برابر دشمنان نیز مورد توجه مقام معظم رهبری است:

از نامه های آن حضرت است به اهل مصر، که با مالک اشتر فرستاد، زمانی که او را به حکومت مصر منصوب کرد... «أَلَا تَرَوْنَ إِلَىٰ أَطْرَافِكُمْ قَدْ انْتَقَصَتْ، وَإِلَىٰ أَمْصَارِكُمْ قَدْ افْتُسِحَتْ، وَإِلَىٰ مَمَالِكِكُمْ تَزُورِي، وَإِلَىٰ بِلَادِكُمْ تَغْزِي؟! أَنْفِرُوا - رَحِمَكُمُ اللَّهُ - إِلَىٰ قِتَالِ عَدُوِّكُمْ، وَلَا تَتَأَقَلُوا إِلَىٰ الْأَرْضِ، فَتَقْرَبُوا بِالْخُسْفِ، وَتَبْوءُوا بِالذَّلِّ، وَيَكُونَ نَصِيْبِكُمُ الْأَخْسَ، وَإِنْ أَخَا الْحَرْبِ الْأَرْقُ، وَ مَنْ نَامَ لَمْ يَنْمَ عَنْهُ. وَالسَّلَامُ» (نهج البلاغه، ن ۶۲)... آیا شما نمی بینید سرزمین شما با حمله دشمن کم شده، و شهرهایتان تحت فرمان آنان در آمده، و کشورهایتان ربهوده شده، و در شهرهای شما جنگ در گرفت؟! خدا شما را پیامرزد، به جانب جنگ با دشمنانتان کوچ کنید، و خود را بر زمین سنگین مسازید که تن به خواری بسپارید و به ذلت برگردید و پست ترین برنامه نصیب شما شود. مرد جنگجو همیشه بیدار و هوشیار است، و هر که از دشمن آسوده بخوابد دشمن نسبت به او نخواهد خفت» (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۹/۰۶/۲۵).

## ۷. روشن گری و افشاگری

امام علی علیه السلام در نامه ای خطاب به مردم کوفه، به افشاگری درباره سران فتنه جمل پرداختند و دلایل آنان برای مقابله با خود را بهانه ای بیش نداشتند:

من شما را از کار عثمان - به گونه ای که شنیدنش چون دیدن آن باشد - آگاه می سازم: مردم بر او خرده گرفتند و من یکی از مهاجران بودم که بیشتر خشنودی او را می خواستم و کمتر از دیگران او را سرزنش می کردم. اما طلحه و زبیر آسان ترین کارشان آن بود که بر او بتازند و نرم ترین برنامه شان اعمال فشار بر وی بود. عایشه نیز ناگهان خشم درونی خود را از وی آشکار کرد. سپس گروهی برای کشتن عثمان مهیا شدند و او را کشتند و مردم بدون اکراه و اجبار، بلکه از روی رضا و اختیار با من بیعت کردند (نهج البلاغه، ن ۱).

مقام معظم رهبری در تمامی مراحل رخداد فتنه ۱۳۸۸ تلاش داشتند با روشن گری، بخش های پنهان صحنه فتنه را برای عوام و حتی برخی خواص روشن نمایند. ایشان وظیفه خواص را در شرایط فتنه، روشن گری و شفاف سازی می دانند:

خب، این ها ایجاد فتنه می کنند؛ یعنی فضا را فضای غبارآلود می کند. شعار «طرف داری از

قانون» می‌دهند. عمل صریحاً بر خلاف قانون انجام می‌دهند. شعار «طرف‌داری از امام» می‌دهند. بعد کاری می‌کنند که در عرصه طرف‌داران آنها، یک چنین گناه بزرگی انجام بگیرد؛ به امام اهانت بشود، به عکس امام اهانت بشود. این، کار کمی نیست؛ کار کوچکی نیست. دشمنان از این کار خیلی خوشحال شدند. فقط خوشحالی نیست، تحلیل هم می‌کنند. بر اساس آن تحلیل، تصمیم می‌گیرند. بر اساس آن تصمیم، عمل می‌کنند. تشویق می‌شوند علیه مصالح ملی، علیه ملت ایران. اینجا آن چیزی که مشکل را ایجاد می‌کند، همان فریب، همان غبار آلودگی فضا و همان چیزی است که در بیان امیرالمؤمنین - علیه الصلاة والسلام - هست: «و لکن یؤخذ من هذا ضعف و من هذا ضعف، فیمزجان، فهنالک یستولی الشیطان علی اولیائه» (نهج البلاغه، خ ۵۰)؛ یک کلمه حق را با یک کلمه باطل مخلوط می‌کنند، حق بر اولیای حق مشتبهِ می‌شود. اینجاست که روشنگری، شاخص معین کردن، مایز معین کردن، معنا پیدا می‌کند» (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۸/۹/۲۲).

#### ۸. نشان دادن ظاهری بودن وحدت فتنه‌انگیزان

غالباً فتنه‌گران، اگرچه در ظاهر وحدت و یکپارچگی خود را حفظ می‌کنند، اما در حقیقت، اختلاف‌های درونی فراوانی دارند. امیرمؤمنان علیه السلام چه زیبا این اختلاف درونی آنان را افشا کردند؛ آنگاه که فرمودند: هریک از آن دو (طلحه و زبیر) امیدوار است که حکومت به او برسد، و آن را به سوی خود می‌کشاند و از دوستش برمی‌گرداند... هریک کینه دوستش را در دل دارد، و دیری نپاید که این واقعیت آشکار گردد. به خدا سوگند، اگر آنچه می‌خواهند به چنگ آورند یکی از آنها دیگری را به هلاک رساند و او را از میان بردارد (نهج البلاغه، خ ۱۴۸).

#### ۹. تلاش برای آرام کردن اوضاع

فتنه‌ها همواره در فضای نا آرام، مشوش و هیجانی پایدار می‌مانند. از این‌رو، یکی دیگر از وظایف رهبران جامعه اسلامی پس از بروز فتنه و آشوب‌های فکری و فرهنگی و اجتماعی، برخورد حساب‌شده و تلاش برای آرام کردن اوضاع است. امام علی علیه السلام پس از جریان حکمیت و بهانه‌گیری‌های برخی از اصحابشان، در پاسخ به این پرسش که «چرا میان خود و آنان برای حکمیت، مهلت قرار دادی؟» و چرا شتاب‌زده و به سرعت عمل نکردی؟» فرمودند: «فانما فعلت ذلك ليتبين الجاهل و يتثبت العالم، و لعل الله ان يصلح فی هذه الهدنه امر هذه الامة، و لا توخذ باکظامها، فتعجل عن تبين الحق و تنقاد لاول الغی» (نهج البلاغه، خ ۱۲۵)؛ علتش این بود که نادان خطای خود را به وضوح بداند، و آگاه بر عقیده خودش استوار بماند، و شاید که خداوند در این مدت صلح و آرامش، کار این ملت را اصلاح کند و مجبور نشود به عجله، جست و جوی حق را واگذارد و از آغاز به گمراهی گردن گذارد.

ایجاد آرامش و کاهش تنش‌های موجود در شرایط فتنه ۸۸ از جمله اقداماتی بود که نظام جمهوری اسلامی به خوبی انجام داد. برای مثال، مقام معظم رهبری در نماز جمعه پس از انتخابات سال ۱۳۸۸ تلاش داشتند شرایط را آرام کنند و بین دوست و دشمن تفکیک قایل شوند. ایشان معترضان را به آرامش دعوت می‌کردند و اردوکنشی‌های خیابانی را نهی می‌کردند و از عواقب این دست حرکات نهی می‌نمودند.

### ۱۰. جدا کردن صف فتنه‌گران و فتنه‌زدگان

یکی از نخستین کارهایی که لازم است در برخورد با فتنه و کور کردن چشمان آن صورت گیرد، جدا کردن صف «فتنه‌زدگان» از «فتنه‌گران» است. بسیاری از کسانی که در جبهه فتنه قرار دارند، فریفته شعارهای زیبا و فریبنده سران فتنه شده‌اند. آنان را نباید سرزنش کرد. نباید همه افرادی را که در جبهه فتنه قرار دارند با یک چشم نگریست. به تعبیر زیبایی امام علی علیه السلام: «ما کل مفتون یعآتب»؛ هر فریب خورده‌ای سرزنش نشود (نهج البلاغه، ح ۱۵). در این شرایط، وظیفه نخبگان و عالمان جامعه اسلامی سنگین است. در شرایط فتنه ۸۸ چاره‌ای جز برخورد با فتنه‌گران نبود، اما مقام معظم رهبری تأکید داشتند که باید فتنه‌گران از فریب‌خوردگان جدا شوند و اتحاد مردم حفظ گردد:

اما این را هم باید همه توجه داشته باشند: مبادا دشمن را با دوست اشتباه نکنیم! دوست را به خاطر یک خطا به جای دشمن بگیریم؛ و از آن طرف، یک عده‌ای هم دشمن خونی و معاند را دوست فرض کنند، به حرف او گوش کنند، توجه بدهند.

این فتنه‌هایی که دشمن بر پا کرده بود، امید بسته بود که شاید بتواند از این آب گل آلود ماهی بگیرد. - بحمدالله - این فتنه‌ها تمام شد. هر فتنه‌ای در مقابل حق، در مقابل ملت هوشیار، از بین خواهد رفت. گرد و غبار فروخواهد نشست. همیشه همین جور است (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۸/۴/۱۵).

امروز معلوم شده است که آن کسانی که در مقابل عظمت ملت ایران، در مقابل کار بزرگ ملت ایران در انتخابات ایستادند، آنها بخشی از ملت نیستند؛ افرادی هستند یا ضد انقلاب صریح، یا کسانی که بر اثر جهالت خود، بر اثر لجاجت خود، کار ضد انقلاب را می‌کنند؛ ربطی به توده مردم ندارند. توده مردم راه خود را ادامه می‌دهد؛ راه خدا را، راه اسلام را، راه جمهوری اسلامی را، راه پیاده کردن احکام الهی را، راه رسیدن به عزت و استقلال در پناه اسلام را. ملت حرکتش این جوری است (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۸/۱۱/۱۹).

### ۱۱. اصل برخورد به هنگام و شجاعانه

برخورد به هنگام و به موقع با فتنه‌ها از دیگر وظایف مهم حاکمان اسلامی است؛ چراکه اگر

درنگ و تعللی بیش از اندازه رخ دهد، ممکن است ریشه فتنه فراگیر شود و به سادگی نتوان آن را از پای درآورد. وقتی فتنه بروز کرد باید شجاعانه با آن به مبارزه برخاست، هرچند فتنه‌انگیزان از یاران، دوستان و هم‌زمان پیشین باشند. اقدام شجاعانه و قاطعانه امام علی علیه السلام در برخورد با مخالفان خود، در چارچوب موازین اخلاقی بود (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۲۴۳ - ۲۴۶). فتنه خوارج در روزهای پایانی جنگ طولانی مدت صفین پدید آمد و فتنه‌گران نیز همان هم‌زمان، سربازان و دوستان امام علی علیه السلام بودند. کسانی که از شدت شب زنده‌داری، پیشانی‌هایشان پینه بسته بود و بیشتر آنان از قاریان و حافظان قرآن بودند. اما آن حضرت در برخورد با این فتنه بسیار شکننده، با افتخار می‌گویند: «فَأِنِّي فَقَاتُ عَيْنَ الْفِتْنَةِ وَ لَمْ يَكُنْ لِيَجْتَرِيَ عَلَيَّهَا أَحَدٌ غَيْرِي بَعْدَ أَنْ مَاجَ غَيْبُهَا وَ اشْتَدَّ كَلْبُهَا» (نهج البلاغه، خ ۹۳)؛ من فتنه را نشاندم و کسی جز من شجاعت این کار را نداشت، از آن پس که موج تاریکی آن برخاسته بود و گزند آن همه را فراگرفته بود.

در حوادث سال ۱۳۸۸، تمام توان دنیای استکبار به میدان آمد تا نظام را به پذیرش خواسته‌های خویش وادارد. اما درایت مقام معظم رهبری و عزم مردم انقلابی ایران مانع رسیدن استکبار به اهداف خویش گردید. مقام معظم رهبری و مردم انقلابی ایران اسلامی با عوامل فتنه به‌هنگام و شجاعانه برخورد کردند:

نظام اسلامی با اخلاک‌گران در امنیت مردم طبعاً برخورد می‌کند. این وظیفه نظام است. نظام اسلامی اجازه نمی‌دهد که کسانی دست‌خوش فریب و توطئه دشمن بشوند، زندگی مردم را خراب کنند، آسایش مردم را به هم بزنند، جوان‌های مردم را تهدید کنند. فرزندان این کشور عزیزند؛ همه عزیزند. نظام این اجازه را نخواهد داد (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۸/۴/۱۵).

## ۱۲. ترویج ارزش‌ها

یکی از علل پیدایش فتنه در جامعه اسلامی، ضعف اخلاقی افراد است. بدین‌روی، برای خشکاندن ریشه‌های فتنه لازم است اخلاق اسلامی در همه سطوح و ساحت‌های زندگی مردم ترویج شود و نظام جامع اخلاقی و رفتاری انسان مسلمان تدوین و عملیاتی شود. باید اخلاق اجتماعی، اخلاق سیاسی، اخلاق علم‌اندوزی، اخلاق نقد، اخلاق جنسی، اخلاق خانواده، اخلاق معاشرت، اخلاق شهروندی و امثال آن - همگی - بر اساس مبانی اسلامی و به شیوه‌ای کاربردی برای همه سطوح تدوین شود و محور فعالیت‌های تربیتی و تعلیمی قرار گیرد. برای مثال، در برخی احادیث، ترویج



ازدواج به‌عنوان راهی برای جلوگیری از فتنه‌ها معرفی شده است. امام باقر<sup>علیه السلام</sup> در پاسخ مردی که گفت: برای دخترم خواستگار آمده است و از آن حضرت مشورت خواست، فرمودند: «من خطب الیکم فرضیتم دینه و امانته کائنا من کان فزوجوه، و الا تفعلوا تکن فتنه فی الارض و فساد کبیر» (نجفی، ۱۴۲۳ق، ج ۸، ص ۲۹۰)؛ کسی که به خواستگاری دخترتان آمد و شما به دین‌داری و امانت‌داری او راضی بودید، دختر خود را به او بدهید - و این مهم نیست که چه ویژگی‌های دیگری دارد - و اگر این کار را نکنید، زمینه فتنه و فساد بزرگ را در زمین فراهم کرده‌اید. مقام معظم رهبری در مناسبت‌های گوناگون و در دیدار با اقشار مردم، همواره به ترویج ارزش‌های اسلامی توجه داشته‌اند:

باید از فضای فرهنگی کشور، به‌ویژه در حوزه تولید و نشر کتاب مراقبت شود؛ زیرا برخی به‌دنبال تاریخ‌سازی جعلی و ترویج ضد ارزش‌ها از طریق کتاب هستند... (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۹/۲/۲۰)

ایشان با تأکید بر اینکه عرصه فرهنگی عرصه جهاد است، خاطر نشان می‌سازند: کسانی که در این میدان جهاد فرهنگی حضور دارند باید حق جهاد را بجا آورند و آن‌گونه که شایسته است، به ترویج ارزش‌های دینی و واقعیات انقلاب اسلامی و دفاع مقدس بپردازند (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۹/۲/۲۰).

### ۱۳. تقویت باورها

اگر فتنه‌گران از راه ایجاد بدعت در دین، کار خود را پیش می‌برند پس راه مبارزه با آنها و خشک کردن ریشه‌های فتنه، تقویت بنیه‌های اعتقادی و دینی مردم است. مقام معظم رهبری سوء استفاده از باورهای یک ملت را خطری مهلک می‌دانند و تغییر باورها به سوی ارزش‌های غربی را روش کهن استعمار برای تسلط بر کشورها معرفی می‌نمایند:

برای به زنجیر کشیدن یک ملت، هیچ چیزی ممکن‌تر و سهل‌تر از این نیست که قدرتمندان عالم بتوانند باورهای آن ملت و آن کشور را بر طبق نیازهای خودشان شکل دهند. هر باوری که یک ملت را به اتکای به خود، اعتماد به نفس، حرکت به جلو و تلاش برای استقلال و آزادی وادار کند، دشمن خونی آن، کسانی هستند که می‌خواهند با قدرت متمرکز، همه دنیا را در اختیار بگیرند و به نفع خودشان همه بشریت را استثمار کنند. لذا، با آن فکر مبارزه می‌کنند. در نقطه مقابلش، سعی می‌کنند با راه‌ها و شیوه‌های مختلف، افکار و باورها و جهت‌گیری‌هایی را در میان آن ملت ترویج کنند که به گونه‌ای بیندیشد که آنها می‌خواهند (مقام معظم رهبری، ۱۳۷۹/۱۲/۹).

یکی از ابزارهای فتنه‌گران در دوران فتنه، ایجاد تزلزل در باورهاست. مقام معظم رهبری این حرکت دشمن را در فتنه ۸۸ این گونه تبیین کردند که یکی از اهداف دشمن در فتنه اخیر، مسئلهٔ دین و بینات اسلامی و انقلاب اسلامی است. از توحید و نبوت و امامت و ولایت و از این‌ها بگیرد تا احکام و حجاب و حدود شرعی و بقیهٔ چیزها؛ دایم دارد شبهه‌پراکنی می‌شود. باید حواسمان باشد که این‌ها روش دشمن است. باید در مقابل اینها تدبیر داشت، باید کار کرد (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۹/۰۶/۲۵).

#### ۱۴. ایجاد روحیه حقیقت‌شناسی (بصیرت)

امام علی علیه السلام در توصیف جنگ با اهل قبله و شرایط مبارزان چنین جنگی می‌فرماید: «قد فتح باب الحرب بینکم و بین اهل القبلة و لا يحمل هذا العلم الا اهل البصر و الصبر و العلم بمواضع الحق» (نهج‌البلاغه، خ ۱۷۳)؛ میان شما و اهل قبله باب جنگ گشوده شده است، و این علم را بر نمی‌دارد، مگر آنکه بینا و شکیباست و می‌داند که حق در کجاست. مقام معظم رهبری به‌عنوان رهبر و سکان‌دار انقلاب اسلامی در تحولات گوناگون، بر افزایش بصیرت تأکید داشتند و در ایام فتنه ۸۸ نیز بر این موضوع توجه کرده، مردم را به بصیرت‌افزایی فرا می‌خواندند:

خدای متعال به پیغمبرش در آن دوران دشوار مکه می‌فرماید: ای پیغمبر! من با بصیرت. حرکت می‌کنم. خود پیغمبر با بصیرت حرکت می‌کند، تابعان و پیروان و مدافعان فکر پیغمبر هم با بصیرت. آن وقتی که هنوز حکومتی وجود نداشت، بصیرت لازم بود... اینی که من همیشه بر روی بصیرت تأکید کرده‌ام، به خاطر این است که یک ملت و جوانان یک کشور وقتی بصیرت دارند، آگاهانه حرکت می‌کنند و قدم برمی‌دارند، همهٔ تیغ‌های دشمن در مقابل آنها کُند می‌شود. بصیرت این است. بصیرت وقتی بود، غبارآلودگی فتنه نمی‌تواند آنها را گمراه کند. شما در جبههٔ جنگ، اگر راه و نقشه‌خوانی بلد نباشید، و قطب‌نما در اختیار نداشته باشید، یک وقت می‌بینید در محاصرهٔ دشمن قرار گرفته‌اید؛ راه را عوضی آمده‌اید، دشمن بر شما مسلط می‌شود. این قطب‌نما همان بصیرت است (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۸/۷/۱۵).

#### ۱۵. اصل تقویت دانش دشمن‌شناسی

امام علی علیه السلام نیز بر این واقعیت تأکید می‌کنند که هرگز به حقیقت و سعادت دست نمی‌یابید، مگر آنکه روی برتافتگان از راه حق و درماندگان از سعادت را بشناسید: بدانید که تا واگذارندهٔ رستگاری را نشناسید رستگاری را نخواهید شناخت، و تا شکنندهٔ پیمان قرآن را ندانید با قرآن پیمان استوار نخواهید ساخت (نهج‌البلاغه، خ ۱۴۷).

یکی از نکات مهم در شرایط فتنه، شناخت دشمن است؛ زیرا در شرایط فتنه، ممکن است تشخیص دوست و دشمن دشوار گردد و اگر دشمن‌شناسی مناسب انجام نگیرد موجب تصمیم‌های نادرست و جبران‌ناپذیری خواهد شد:

در حوادث فتنه‌گون، شناخت عرصه دشوار است، شناخت اطراف قصه دشوار است، شناخت مهاجم و مدافع دشوار است، شناخت ظالم و مظلوم دشوار است، شناخت دشمن و دوست دشوار است (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۸/۶/۱۴).

### ۱۶. جلوگیری از بازگشت به فتنه

باید حواسمان را جمع کنیم؛ بفهمیم که: «من نام لم ینم عنه»؛ اگر ما اینجا خواب برویم، جبهه دشمن، پشت سنگر خودش معلوم نیست خواب رفته باشد. او بیدار است، علیه ما توطئه خواهد کرد. به نظر من، فتنه سال ۸۸ هم همین بود؛ برای ما یک زنگ بود، یک زنگ بیدارباش بود. بعد از آنی که در یک انتخاباتی، چهل میلیون شرکت می‌کنند و همه ما تا آخر شب، خوشحال، خرسند که پای صندوق‌های رأی مردم جمع شدند و تا آخر شب رأی دادند - و البته هنوز عدد گفته نشده بود - همه هم لذت می‌بردند، ناگهان از یک گوشه‌ای، فتنه‌ای شروع می‌شود؛ ما را بیدار می‌کند، می‌گوید: به خواب نروید! غفلت نکنید! خطرهایی در مقابل شما وجود دارد و آن خطرها این‌هاست. به نظر من، همه حوادث را این‌جوری باید نگاه کرد (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۹/۶/۲۵).

### نتیجه‌گیری

فتنه‌های سیاسی و اجتماعی در شرایط اختلاط حق و باطل، اختلاف بین مردم و اختلال نظام شکل می‌گیرند. به منظور مقابله و مواجهه با فتنه‌ها، دو رویکرد متصور است: رویکرد انفعالی و تهدید محور، و رویکرد فعالانه و فرصت‌محور. مقاله پیش رو درصدد تبیین رویکرد فعال و فرصت‌محور با مطالعه موردی فتنه ۱۳۸۸ برآمد. لازمه این رویکرد بصیرت دینی و سیاسی عموم مردم و خواص جامعه اسلامی است که این بصیرت با رعایت اصول و روش‌های تربیت سیاسی اسلامی در مواجهه با فتنه تحقق می‌یابد.

اصول و روش‌های تربیت سیاسی اسلامی را که برای مقابله با فتنه مطالعه و بررسی شد، می‌توان در سه مرحله مبارزه با فتنه تقسیم‌بندی نمود. به منظور مبارزه با فتنه سال ۱۳۸۸ نیز از بسیاری از این اصول استفاده گردید. اصول مبارزه با فتنه را در سه مرحله قبل، حین و پس از فتنه، می‌توان در قالب جدول ذیل به نمایش گذاشت:

جدول (۱): اصول مقابله با فتنه در سه مرحله

قبل از فتنه	حین فتنه	پس از فتنه
<p>ترویج ارزش‌ها</p> <p>تقویت باورها</p> <p>تعلیم و تربیت جامعه اسلامی</p> <p>ایجاد بصیرت</p> <p>تقویت دانش دشمن‌شناسی</p>	<p>یقین و تقوا</p> <p>بردباری و مدارا</p> <p>هوشیاری در برابر فتنه‌گران</p> <p>آرام کردن اوضاع</p> <p>جدا کردن فتنه‌گران از فریب‌خوردگان</p> <p>برخورد به هنگام و شجاعانه</p>	<p>تمسک به قرآن</p> <p>تمسک به اهل بیت <small>علیهم‌السلام</small> و ولایت</p> <p>مراقبت از اوضاع و جلوگیری از بازگشت به عقب</p> <p>روشن‌گری و افشاگری</p>

الگوی نظام مقدس جمهوری اسلامی و اصول مبارزه با فتنه، که در سال ۱۳۸۸ توسط رهبر معظم انقلاب در تمامی مراحل فتنه به کار بسته شد، قابل تطبیق با الگوی مذکور است. اصول نام‌برده در دوره‌های گوناگون زمانی به کار بسته شده است. مواجهه با این فتنه، حکیمانه و اصولی بود. برخورد به‌هنگام و شجاعانه مقام معظم رهبری و ایجاد بصیرت و تقویت دشمن‌شناسی در ملت، و هوشیاری در برابر فتنه‌گران با بردباری و مدارا، فتنه را مدیریت کرده و بر تربیت سیاسی خواص و عوام افزود. اجرای اصول مذکور نه تنها موجب خنثا شدن فتنه‌گردید، بلکه موجب جلوگیری از بازگشت مجدد به فتنه‌گردید.

آثار تربیت سیاسی در فتنه ۸۸ ماندگار بود، به گونه‌ای که در مواجهه با فتنه سوریه کارآمدی خود را حفظ کرد. در جریان فتنه سوریه، فضای رسانه‌ای غرب و شبهه‌افکنان داخلی علیه مواضع جمهوری اسلامی، شرایطی را طراحی کردند که حق بر مردم مشتبه گردد و با سوء استفاده از جریان‌بیداری اسلامی در منطقه، تلاش کردند مردم را در مقابل مواضع رسمی جمهوری اسلامی در حمایت از جبهه مقاومت و دولت سوریه قرار دهند. اما تشخیص صحیح و روشنگرانه رهبر معظم انقلاب و بصیرت حاصل از تربیت سیاسی فتنه سال ۱۳۸۸ نقش‌ها و فتنه‌های جریان استکبار را بر آب کرد. شکل‌گیری حماسه سیاسی در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۹۲، آن هم در شرایط دشوار تحریم اقتصادی و تهدید نظامی و تخریب فرهنگی، از دیگر برکات تربیت سیاسی مردم در جریان فتنه سال ۱۳۸۸ بود.

## منابع

نهج البلاغه، ۱۴۱۲ق، صبحی صالح، قم، دارالهجره.

ابن ابی الحدید، عبد الحمید، ۱۴۰۴ق، شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، تصحیح ابراهیم، محمد ابوالفضل، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

بلاذری، احمد بن یحیی، ۱۴۱۷ق، انساب الأشراف، بیروت، دار الفکر.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

محمد طحان، مصطفی، ۱۳۸۱، چالش های سیاسی جنبش های اسلامی معاصر، خالد عزیزی، تهران، احسان.

مصباح، محمد تقی، ۱۳۹۰، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، تهران، مدرسه.

موسوی، مهدی، ۱۳۸۷، «تربیت سیاسی در پرتو انتظار با تأکید بر آموزه های قرآن کریم»، در: چهارمین همایش بین المللی دکتربین مهدویت.

نجفی، هادی، ۱۴۲۳ق، موسوعه احادیث اهل البیت علیهم السلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

یوسفیان، حسن و احمد شریفی، ۱۳۸۹، امام علی علیه السلام و مخالفان، دانشنامه امام علی علیه السلام، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

## بیانات مقام معظم رهبری: [www.khamenei.ir](http://www.khamenei.ir)

- خطبه های نماز جمعه تهران در حرم امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۹/۰۳/۱۴.

- خطبه های نماز جمعه تهران، ۱۳۸۶/۶/۲۰.

- در جمع دانشجویان و اساتید دانشگاه صنعتی امیرکبیر، ۱۳۷۹/۱۲/۹.

- در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۸۹/۰۶/۲۵.

- در دیدار اقشار مختلف مردم، ۱۳۶۸/۹/۲۲.

- در دیدار با اعضای شورای هماهنگی تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۸/۱۰/۲۹.

- در دیدار با جمعی از طلاب و روحانیون، ۱۳۸۸/۹/۲۲.

- در دیدار جمعی از شعرا، ۱۳۸۸/۶/۱۴.

- در دیدار جمعی از دانشجویان قزوین، ۱۳۸۲/۹/۲۶.

- در دیدار جمعی از مسئولان آموزش و پرورش، ۱۳۸۱/۴/۲۶.

- در دیدار جمعی از مسئولان حوزه هنری و دست اندرکاران تولید و انتشار کتاب «دا»، ۱۳۸۹/۲/۲۰.

- در دیدار عمومی مردم چالوس و نوشهر، ۱۳۸۸/۷/۱۵.

- در دیدار فرمانده و پرسنل نیروی هوایی ارتش، ۱۳۸۸/۱۱/۱۹.

- در دیدار مردم قم در سالگرد قیام ۱۹ادی، ۱۳۸۸/۱۰/۱۹.

- در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، ۱۳۹۳/۳/۶.

- در سالروز ولادت حضرت امیرالمومنین علیه السلام، ۱۳۸۸/۴/۱۵.



## تبیین راهبرد «نرمش قهرمانانه» در کلام رهبر معظم انقلاب

mirarab@isca.ac.ir

فرج‌الله میرعرب / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۳۹۴/۱/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۰۵/۲۴

### چکیده

داشتن راهبرد یکی از مهم‌ترین و اصولی‌ترین نیازهای مدیران و حاکمان کشورهاست؛ زیرا تاکتیک موفق و مانور مفید، متوقف بر داشتن مبانی قوی و راهبردهای متقن است. پس از انقلاب اسلامی، رهبری نظام اسلامی، راهبردهای قوی می‌ارائه کرده که ضامن بقای نظام اسلامی بوده است. راهبردهای سیاسی امام خمینی علیه السلام و مقام معظم رهبری، عزت، عظمت، پیشرفت و صلابت نظام را تأمین کرده، مانع سلطه دشمن بر این کشور بوده است. یکی از راهبردهای رهبر فرزانه انقلاب اسلامی، نرمش قهرمانانه، در حوزه سیاست خارجی و تعاملات بین‌المللی است که از سخن و سیره رسول خاتم صلوات الله علیه و اهل بیت علیهم السلام گرفته‌اند.

این راهبرد، در مقام اجرا باید تاکتیک هوشمندانه داشته باشد و در عین صلابت و اقتدار، با دوری از هیجان، پرهیز از ایجاد التهاب و رعایت مقتضیات زمان اجرایی شود. مدیریت اجرایی کشور باید با تاکتیک مناسب، زمان و شرایط اجرای این راهبرد را فراهم کند و ضمن برقراری توازن بین واقع‌گرایی و آرمان‌خواهی، ذیل سه اصل عزت، حکمت و مصلحت، قدرت مانور بین «اقتدار» و «انعطاف» را فراهم نماید. نرمش قهرمانانه، نه تخاصم جاهلانه است و نه سازش منفعلانه؛ بلکه تاکتیکی معقول، سازمان یافته و سنجیده که مجری سیاست خارجی در عین ادب، شدید و سخت است و با شناخت دقیق دشمن و هنرمندی در مانور، راه قهرمان شدن را هموار می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** راهبردهای سیاسی، نرمش قهرمانانه، سیاست خارجی، قرآن، پیامبر صلوات الله علیه، اهل بیت علیهم السلام.

انسان نیازمند زندگی اجتماعی و روابط عادلانه متقابل با هم‌نوعان خویش است. انسان‌ها نمی‌توانند مدت طولانی در فضای تعارض زندگی کنند. اینکه انسان‌ها باید دست از اربابی‌گری بردارند (آل‌عمران: ۶۴) و در یک زندگی تعاونی در مسیر خیر و بر مبنای تقوا (مانده: ۲)، به تلاش برای رسیدن به خیر و کمال با هم مسابقه بدهند (حدید: ۲۱؛ فاطر: ۳۲)، دستور خدای متعال و خواست فطری انسان است. براین‌اساس، خواست خدای متعال، روابط محبت‌آمیز و دوسویه انسان‌ها با یکدیگر است. برای نیل به این هدف، خداوند راهکارهای تبدیل دشمنی به دوستی را بیان کرده است: «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت: ۳۴)؛ نیکی با بدی برابر نیست؛ به بهترین شیوه (دیگران را از چالش با خود) باز دار، ناگاه آن کس که میان تو و او دشمنی است چون دوستی مهربان می‌گردد.

در تعالیم الهی، پس از بندگی و دوری از شرک، احسان به والدین، نزدیکان، یتیمان، مساکین، همسایه دور و نزدیک، در راه مانده و... مورد تأکید است (نساء: ۳۶). در این آیه برای نیکی به گروه‌های یاد شده، شرط ایمان وجود ندارد و ظاهراً انسان بودن کافی است. خدای متعال به اقوام و ملت‌ها تذکر می‌دهد که مواظب باشند امور ظاهری مانع روابط انسانی آنها نشود و قبایل و شعوب، به شناخت یکدیگر اقدام کنند (حجرات: ۱۳).

با توجه به این مبنا، رهبر فرزانه انقلاب تأکید فرموده‌اند که باید تلاش شود «مرزهای جغرافیایی نتواند ملت‌ها را در مقابل هم قرار بدهد؛ این از درس‌های پیغمبر ﷺ است» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۳/۱۰/۱۹).

در صدر اسلام، که مسلمانان چند سالی تحت فشار قرار گرفته بودند و با فشار قریش و تبلیغات مشرکان و دسیسه‌های یهود، روابط آنان با دیگران دچار مشکل شده بود، احساس خوبی از این وضع نداشتند. آنان مایل بودند در حد امکان با سایر اقوام روابط برقرار کنند. قرآن کریم به این مهم توجه کرده و در آیه‌ای علاقه به روابط با هم‌نوع را تحسین کرده و عنایت خود را به تغییر اوضاع و احوال برای تبدیل دشمنی‌ها به دوستی ابراز نموده و به مسلمانان بشارت داده که وضع این چنین نمی‌ماند:

«عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه: ۷-۸)؛ امید است خداوند میان شما و کسانی از آنان که با هم دشمنی دارید، دوستی اندازد و خداوند تواناست و خداوند آمرزنده‌ای بخشاینده است. خداوند شما را از نیکی ورزیدن و دادگری با آنان که با شما در کار دین جنگ نکرده‌اند و شما را از خانه‌هایتان بیرون نرانده‌اند باز نمی‌دارد؛ بی‌گمان خداوند دادگران را دوست می‌دارد.



پس مسلمانان می‌توانند با کسانی که در اثر فتنه و توهمات غلط، بنای دشمنی با اسلام و مسلمانان دارند، ارتباط برقرار کنند. اما کسانی که ظالمند و در این ظلم تعمد دارند، لایق دوستی نیستند. و هر کس با ایشان طرح دوستی بریزد، در صف ظالمان و دشمنان مسلمانان خواهد بود:

«إِنَّمَا يَهْتَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَكَّوهُمْ وَمَن يَتَوَكَّهُمْ فَاُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (ممتحنه: ۹)؛ خداوند تنها شما را از دوست داشتن کسانی باز می‌دارد که با شما در کار دین جنگ کردند و شما را از خانه‌هایتان بیرون راندند و (با) از بیرون راندن پشیمانی کردند و کسانی که آنان را دوست بدارند ستمگرند.

این یک اصل اساسی در روابط سیاسی و اجتماعی اسلام است. آنچه مهم است اینکه دولت‌های ستمگر، که بر این ستم خود اصرار دارند، گرچه تَوَلَّی در مورد آنان روا نیست، ولی قطع روابط مطلق نیز تبعات خسارت‌باری برای کشور دارد؛ زیرا جهان، بخصوص در عصر ما، از نظر تأمین نیازها، پیوستگی پیچیده‌ای دارد. اگر به‌طور کلی روابط قطع شود، ممکن است حقوق مردم در تأمین بخشی از نیازها، از بین برود. برای تأمین این حقوق، باید به گونه‌ای رفتار کرد که تا حد امکان، از امکانات آنان استفاده و از نظر تبلیغاتی هم چهره دشمنان برای مردم جهان آشکار شود و آنان نتوانند با استفاده از امپراطوری رسانه‌ای، دیگران را با خود هم داستان کنند. براین اساس، ممکن است گاهی لازم باشد مذاکرات و گفت‌وگوهایی صورت گیرد و حتی روابط محدودی برقرار شود.

در چنین فضایی، تاکتیک نرمش قهرمانانه (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۸/۲۹) و مانور هنرمندانه (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۶/۱۴)، به‌عنوان یک مهارت دیپلماتیک، برای مقابله با دشمن، کارساز است. به بیان رهبری معظم، این مهارت دیپلماتیک: نرمش قهرمانانه است که صلح امام حسن مجتبی علیه السلام پرشکوه‌ترین نمونه تاریخی آن به‌شمار می‌رود (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۳/۵/۲۲). البته، شرایط ما و امام حسن علیه السلام به کلی متفاوت است، آنچه باید مورد توجه باشد، اصل حرکت تاکتیکی امام مجتبی علیه السلام در اجرای این راهبرد است. رهبری معظم می‌فرمایند:

امام حسن علیه السلام برای برداشتن نقاب از چهره زشت امویان و زدودن لعاب رنگینی که معاویه بر روی خود کشیده بود، شرایطی فراهم کرد و کاری کرد که معاویه و دیگر قهرمانان باند اموی با همان واقعیت جاهلی و با همان دل‌های بیگانه از روح اسلام و سینه‌های پر کینه‌ای که لطف و محبت‌های اسلام سر مویی از کینه‌های بدر و حنین را از آن نزدوده بود، به مردم معرفی شوند (آل‌یاسین، ۱۳۷۱، ص ۹).

نکته قابل توجه در این بیان، توجه به بُعد تاکتیکی و هدف‌گذاری در نرمش است. امام علیه السلام در عین اینکه

از نظر نیرو و امکانات سخت در مضیقه بودند، ولی راهبرد نرمش را در قالب تاکتیکی بسیار دقیق اجرا کردند و توانستند شقاوت و فساد درونی بنی‌امیه را برملا سازد، چنان‌که رهبر معظم انقلاب در ادامه روش امام حسن علیه السلام را چنین تبیین کرده‌اند:

روش امام حسن علیه السلام به حقیقت انقلابی کوبنده بود در پوشش مسالمتی اجتناب‌ناپذیر و فراهم آمده شرایطی خاص، یعنی درهم آمیخته شدن حق و باطل و مسلح شدن باطل به حرب‌های خطرناک و قدرتی عظیم (همان).

اگر نرمش یک تاکتیک صرف بود، باید به همان ماجرا ختم می‌شد، ولی نرمش یک راهبرد است که هر مدیر و حاکمی با توجه به شرایط عصر خود، تاکتیک مناسب آن را اجرا می‌کند. چنانکه رهبری می‌فرمایند: «امام حسن علیه السلام نخستین پدید آورنده این خط مشی نبود؛ همچنان که به کار بستن این روش به او ختم هم نشد. او این روش را از گذشتگان خود گرفت» (همان).

پس، مهم این است که ما اصل «خط مشی» را بفهمیم و به اقتضای زمان و شرایط زمانی خود، مسالمت یا نرمش را اجرایی کنیم.

البته، گاهی هم مذاکره و نرمش با دشمن معنا ندارد. آن‌گاه که دشمن می‌خواهد فرصت پیروزی را از سپاه حق بگیرد، رهبری بیدار باید بیاستد و اجازه رخنه ندهند. امام خمینی علیه السلام در مورد کسانی که تلاش می‌کردند ایران را وادار به صلح با صدام کنند، فرمودند:

هستند اشخاصی که می‌گویند که بیاید صلح بکنیم، بیاید یک سازشی بکنیم. ما از تاریخ باید این امور را یاد بگیریم؛ به حضرت امیر تحمیل کردند، مقدسین تحمیل کردند، آنهایی که جبهه‌شان داغ داشت و اضر (پرضرترین) مردم‌اند بر مسلمین... ما از آن قضیه باید عبرت بگیریم... آن صلح تحمیلی که در عصر امام حسن علیه السلام واقع شد و آن حکمیت تحمیلی که در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام واقع شد، هر دویش به‌دست اشخاص حیل‌گر درست شد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۱۱۸ و ۱۱۹)

فهم و تشخیص این حقیقت، همه را نیازمند رهبری الهی می‌کند.

### معنای نرمش قهرمانانه

برای فهم معنای این اصطلاح که ابتکار مقام معظم رهبری است، باید به کلمات خود ایشان مراجعه کرد. همچنین باید دقت کرد تا دچار بدفهمی و یا ارائه معنای مغرضانه‌ای از اصطلاح یاد شده نشویم. ایشان فرموده‌اند:

ما تعبیر نرمش قهرمانانه را به‌کار بردیم. یک عده‌ای آن را به معنی دست برداشتن از آرمان‌ها و

هدف های نظام اسلامی معنا کردند: بعضی از دشمنان هم همین را مستمسکی قرار دادند برای اینکه نظام اسلامی را به عقب نشینی از اصول خودش متهم کنند. اینها خلاف بود، اینها بدفهمی است (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۸/۲۹).

از این رو، ایشان توضیح می دهند:

نرمش قهرمانانه برخلاف برخی تفاسیر، معنای واضحی دارد که نمونه آن در مسابقه کشتی نمایان است. در این مسابقه که هدف آن شکست دادن حریف است، اگر کسی قدرت داشته باشد، اما انعطاف لازم را در جای خود به کار نگیرد، قطعاً شکست می خورد، اما اگر انعطاف و قدرت را به موقع مورد استفاده قرار دهد، پشت حریف را به خاک می نشاند (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۳/۵/۲۲).

پس، این نرمش نوعی تاکتیک مبارزه با دشمن و رقیب است و هیچ فشار و کمبودی نرمش کننده را وادار به اجرای این نقشه نکرده است. به همین دلیل، ایشان فرموده اند:

نرمش قهرمانانه به معنای مانور هنرمندانه برای دست یافتن به مقصود است؛ به معنای این است که سالک راه خدا، در هر نوع سلوکی، به سمت آرمان های گوناگون و متنوع اسلامی که حرکت می کند، به هر شکلی و به هر نحوی هست، باید از شیوه های متنوع استفاده کند برای رسیدن به مقصود. «و من یولگم یومئذ دبره الا متحرراً لقتال او متحزراً الی فئه فقد باء بغضب من الله» (انفال: ۱۶)؛ هرگونه حرکتی، چه حرکت به جلو، چه حرکت به عقب، مثل میدان رزم نظامی، باید به دنبال رسیدن به اهداف از پیش تعیین شده باشد (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۸/۲۹).

فرار از جنگ کاری زشت و ناپسند است که اسلام تنبیه و مجازات برای آن وضع کرده، است. ولی در آیه مورد استشهاد رهبری، دو نمونه فرار در جنگ، استثناء شده که در ظاهر فرار است، اما در واقع تاکتیکی برای جهاد مفید و مؤثر است: ۱. نمونه ای که از آن تعبیر به «متحرراً لقتال» شده است. «متحرراً» از ماده «حرف» به معنای کناره گیری از وسط به اطراف و کناره هاست، منظور این است که جنگ جویان به عنوان یک تاکتیک جنگی، از برابر دشمن بگریزند و به کناری بروند که او را به دنبال خود بکشاند و ناگهان ضربه غافل گیرانه بر او وارد کنند و یا به صورت جنگ و گریز دشمن را خسته کنند و به قول عربها «الحرب کر و فر»؛ جنگ حمله و گریز است. ۲. جنگجویی خود را در میدان تنها ببیند و برای پیوستن به گروه جنگجویان فرار کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۱۳)؛ یعنی برای جابه جایی تاکتیکی و یا طراحی حمله دسته جمعی و یا اطلاع رسانی به مسلمانان و یا حفظ سنگر مهمتر و موقعیت بهتر، از مقابل دشمن بگریزد (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۴۸۸-۱۴۸۹).

این گونه فرارها، همان نرمش تاکتیکی برای پیروزی است و موجب حفظ نیروها و تاثیر گذاری بیشتر بر آنهاست. فعال در خط مقدم نبرد سیاسی هم گاهی فرار دارد، ولی شمشیرش را نمی اندازد و از

صوت دشمن نمی‌ترسد، بلکه چنان است که رهبری معظم فرموده‌اند: «می‌گوییم: شما تیزتر از شمشیر و نرمتر از حریر و سخت‌تر از سنگ و پولاد باشید، (پس) نرمشی که تیز است، مقصور است» (مقام معظم رهبری، ۱۳۷۵/۵/۱۷).

به طور خلاصه: «نرمش قهرمانانه در مقام اجرا، تاکتیک و مانوری هنرمندانه است که توسط عناصر خط مقدم سیاست خارجی کشور اجرایی می‌شود و با کَر و فرّ و نرمشی تیز اهداف نظام اسلامی تأمین می‌شود.

### **متعارف بودن نرمش در عالم دیپلماسی**

«نرمش» در عالم سیاست، امری عمومی و فراگیر است و مختص ملت و دولت خاصی نیست. به بیان مقام معظم رهبری،

«عالم دیپلماسی، عالم لبخند زدن است؛ لبخند هم می‌زند، مذاکره هم می‌کنند، درخواست مذاکره هم می‌کنند، خودشان هم می‌گویند... آدم با دشمن مذاکره می‌کند!» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۶/۲۶). پس، گرچه آنان ما را دشمن می‌دانند و ما هم آنان را دشمن می‌دانیم، باید متوجه این نکته در روابط و گفت‌وگوهای خود باشیم و در عین حال با دشمن خود مذاکره کنیم. حال ما می‌توانیم از این روش و عرف جهانی با دشمن خود استفاده کنیم، ولی باید در مذاکره زیرک و قوی باشیم. بر همین اساس، رهبری معظم تأکید کرده‌اند:

ما مخالف با حرکت‌های صحیح و منطقی دیپلماسی نیستیم؛ چه در عالم دیپلماسی، چه در عالم سیاست‌های داخلی. بنده معتقد به همان چیزی هستم که سالها پیش اسم‌گذاری شد «نرمش قهرمانانه»؛ نرمش در یک جاهایی بسیار لازم است، بسیار خوب است؛ عیبی ندارد (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۶/۲۶).

پس، بهره‌گیری از تاکتیک نرمش در عالم انسانی متداول است، آنچه مهم است شناخت نوع صحیح نرمش، در تعامل یک مسلمان با دشمن خود است.

### **اصول اساسی نرمش قهرمانانه و تفاوت آن با دیپلماسی انفعالی**

با توجه به آنچه در تعریف و تبیین موضوع از نظر رهبری معظم بیان شد، روشن می‌شود که ایشان در کنار نرمش، معتقدند در تعاملات سیاسی باید از سستی و ضعف به شدت اجتناب کرد. ایشان انفعال در برابر دشمن را هرگز نمی‌پسندند. این یک اصل مهم در نرمشی است که قید «قهرمانانه» دارد. ایشان می‌فرمایند: «واقعاً دیپلماسی، دیپلماسی میدان نرمش‌های قهرمانانه است. نرم باشید؛ منتها نرمشی که تیز است» (مقام معظم رهبری، ۱۳۷۵/۵/۱۷).

بر این اساس، فرمودند: «یکی از خصوصیات این روحیه (انقلابی)، پرهیز از حالت دفاعی در مسائل سیاسی است. هیچ موضع دفاعی‌ای، موضع خوبی نیست؛ موضع بسیار بدی است. موضع، باید موضع قوی و متعزّضانه باشد» (همان).

مرور حوادث تاریخ اسلام و آموزه‌های قرآن کریم این اندیشه را تأیید می‌کند. مشرکان تلاش و کوشش بسیار می‌کردند تا با رسول خدا ﷺ وارد مذاکره شوند و با وعده و وعید، او را وادار به انعطاف و نرمش کنند. خدای متعال می‌فرماید: «وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ» (قلم: ۹)؛ آنها دوست دارند نرمش نشان دهی تا آنها هم نرمش نشان دهند؛ نرمش و انعطاف در صرف نظر کردن از قسمتی از فرمان‌های خدا به خاطر آنان.

وظیفه روشن است خدای متعال، اول وظیفه را مشخص کرده، بعد راهبرد دشمن را مطرح می‌فرماید در آیه قبل آمده است: «فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ» (قلم: ۹)؛ از این تکذیب‌کنندگان اطاعت و پیروی مکن؛ یعنی دشمنان تو دروغ‌گویند و حق را که می‌شناسند، دروغ معرفی می‌کنند. به آنها هرگز اعتماد نکن و هیچ انعطافی را نشان نده. بعضی نقل کرده‌اند که ولید بن مغیره، که از سران بزرگ شرک بود، اموال بسیاری را به پیامبر ﷺ عرضه داشت و سوگند یاد کرد که اگر پیامبر اکرم ﷺ از آئینش بازگردد این اموال را به او خواهد داد! (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۰، ص ۶۷۱۰). از لحن آیات و آنچه در تاریخ آمده، استفاده می‌شود که وقتی مشرکان کوردل سرعت پیشرفت اسلام را دیدند به فکر افتادند که از طریق دادن امتیازاتی به پیامبر ﷺ، او را به نوعی به سازش بکشانند. همانگونه که روش همه طرفداران باطل در طول تاریخ همین بوده است. لذا گاه اموال عظیم، و گاه زنان زیبا، و گاه پست و مقام برجسته پیشنهاد می‌کردند. دشمنان دوست دارند که ما کمی از دینمان مایه بگذاریم، کمی هم آنان از دین خودشان مایه بگذارند، و هریک درباره دین دیگری، مسامحه روا بدارند.

اما آنان که از پیامبر ﷺ توقع انعطاف داشتند، چه کسانی بودند؟ با اینکه در آیه هشتم سوره قلم، به اجمال دشمن معرفی شد، اما آیات بعد، سیمای واقعی آنان را مفصل ترسیم کرده است که با ویژگی‌های دشمنان امروز جمهوری اسلامی مطابقت دارد. از آیه ۱۰ الی ۱۵ سوره قلم، انسان‌های پیچیده‌ای معرفی شده‌اند که برای رسیدن به مقاصد دنیایی خود، از هیچ رفتاری روی گردان نیستند؛ کسانی که از مقدسات مایه می‌گذارند و با سوگند و شعارهای زیبا، خود را حق جلوه می‌دهند؛ آنان که با بدگویی، سعایت و دو به هم زنی، برای ایجاد مفسده بین اعضای جامعه انسانی تلاش می‌کنند، جلوی رسیدن خیر به مردم را می‌گیرند و ملت‌ها را از معارف ناب الهی محروم می‌کنند، کسانی که ظلم و بیداد را از حد گذرانده‌اند و از هیچ تجاوزی به حریم و حقوق دیگران ابایی ندارند. کسانی که گناه و

روح فساد شاخصه آنان است؛ درشت‌خویان و خشن‌هایی که در راه باطل به هر خشونت و خصومتی دست می‌یازند. مردمانی که اصل و نسب درستی ندارند و در پستی و شرارت مشهورند. اینها، کسانی هستند که سوگند یاد می‌کنند دنبال حقیقت هستند و خیر خصم خود را می‌خواهند. اینان پیامبر ﷺ را به کنار آمدن با خود و مدهانه دعوت می‌کردند.

با این بیانات، خدای متعال شدت زشتی انعطاف در برابر چنین دشمنانی را نشان داد. قرآن بارها به پیامبر ﷺ هشدار داده که هرگز کمترین انعطافی در برابر این پیشنهادهای انحرافی از خود نشان ندهد، و با اهل باطل، هرگز مدهانه نکند و حتی از یک کلمه و حی هم کوتاه نیاید: «...وَ احْذَرَهُمْ اَنْ يَفْتِنُوْكَ عَنْ بَعْضِ مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ اِلَيْكَ» (مائده: ۴۹)؛ «... و بر حذر باش که تو را حتی از بعضی آنچه خدا بر تو نازل کرده، منحرف نسازند».

خدای متعال حضرت ابراهیم و پیروان مؤمن او را الگوی عدم انعطاف در اصول و مبانی معرفی کرده و از همگان خواسته است حتی در تعامل با قوم خود هم از اصول اغماض نکنند:

«فَدَكَانَتْ لَكُمْ اُسُوَّةٌ حَسَنَةٌ فِى اِبْرَاهِيْمَ وَ الَّذِيْنَ مَعَهُ اِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ اِنَّا بُرَاۗءُ مِنْكُمْ وَ مِمَّا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَ بَدَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَ الْبَغْضَاءُ اَبَدًا حَتّٰى تُوْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَ حُدَّةً» (ممتحنه: ۴)؛ «مسلمانم برای شما در ابراهیم و کسانی که با او بودند، سرمشقی نیکوست، آن گاه که به قوم خود گفتند: ما از شما و آنچه به جای خدا می‌پرستید بیزاریم، ما به شما کافریم و میان ما و شما دشمنی و کینه تا زمانی که به خدای یگانه ایمان یابورید، ادامه دارد».

درست است که حضرت ابراهیم ﷺ، برای جلب نظر مشرکان و دشمنان عقیده‌اش، حتی با نمرود هم مناظره و مذاکره کرده، ولی هرگز در اصول، انفعالی از خود نشان نداد.

بعضی از تحلیل‌گران استراتژیست، همین نکته را در عصر ما مورد توجه قرار داده، به تلاش دشمنان نظام اسلامی برای ایجاد موضع انفعالی و کشاندن مذاکرات از سطح «ایدئولوژی» به سطح «استراتژی» و مادی کردن علل تقابل اشاره کرده، و یادآور شدند که سال‌ها پیش، آمریکایی‌ها چشم‌انداز خود را فروپاشی شوروی، چین و ایران در نظر گرفتند. سی سال تلاش کردند تا شوروی را به پای میز مذاکره کشانند و آنها را به «هم‌زیستی مسالمت‌آمیز» ترغیب و در نهایت، راضی کردند و وارد عرصه زندگی روس‌ها شدند. شوروی از حوزه ایدئولوژیک به استراتژیک رفت و تقابل ایدئولوژیک، تبدیل به تقابل تعداد موشک و کلاهک هسته‌ای شد. و در نهایت، لیبرالیسم و نظام سرمایه‌داری کوتاه نیامد، مارکسیسم نابود شد. سوسیالیست‌ها زانو زدند؛ چون دست از حوزه ایدئولوژیک خود برداشته بودند.

به نظر این تحلیل‌گر، چنین برنامه‌ای در مورد چین و کوبا در حال اجراست. در مورد ایران هم،

دشمنان همین روش را دنبال می‌کنند. لیبرالیسم از موضع اعتقادی خود کوتاه نیامد. اکنون نیز، ایستاده و می‌خواهد ما را از سطح ایدئولوژی به سطح استراتژیک آورده، در این سطح به زمین بزند (حسن عباسی، ۱۳۹۳/۵/۸ و ۱۳۹۴/۵/۱۶).

برای پیشگیری از وقوع چنین فاجعه‌ای، رهبری معظم انقلاب در مورد مذاکره با دشمن تأکید کردند که هرچه دولت و ملت مقابل دشمن عقب‌نشینی کنند، او جلو می‌آید؛ زیرا آنها زیاده‌طلبند و به چیزی کمتر از سلطه بر ملت‌ها قانع نمی‌شوند. ایشان براساس این شناخت، فرموده‌اند: «باید دیوارهای مستحکمی از عزم و توکل و اقتدار ملی در مقابل آنها به‌وجود آورد ... و تنها راه مقابله با دشمن وقیح، عزم راسخ و عدم انفعال است» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۴/۲/۳۰).

با چنین بینش و عملکردی، نرمش به جای انفعالی و ذلیلانه بودن، قهرمانانه و مقدمه پیروزی خواهد بود.

براین اساس رهبر فرزانه انقلاب می‌فرماید:

در این سال‌ها جبهه‌بندی‌های منطقه‌ای و جهانی هم آشکار شده. البته نرمش و انعطاف و مانور هنرمندانه و قهرمانانه در همه عرصه‌های سیاسی، یک کار مطلوب و مورد قبولی است، لکن این مانور هنرمندانه نبایستی به معنای عبور از خطوط قرمز، یا برگشتن از راهبردهای اساسی، یا عدم توجه به آرمان‌ها باشد؛ اینها را باید رعایت کرد (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۶/۱۴).

### شناخت دقیق دشمن در نرمش، تأمین کننده پایداری به اصول

بر اساس آنچه گذشت، یکی از مهم‌ترین نکات قابل توجه در این نرمش خاص، شناخت دقیق دشمن، نقشه‌ها و برنامه‌های اوست. گاهی شناخت دشمن، شناخت توانایی‌های اوست؛ گاهی نوع نگاه و اعتقاد او به جبهه مقابل خود است. ما باید بدانیم که دشمن نسبت به اعتقادات، مقدسات، آرمان‌ها و اهداف ما چه نگاهی دارد. با درک این حقیقت راهگشا و بصیرت‌آفرین، ایشان در همان سخنرانی نرمش را مطرح کرده‌اند:

ما مخالف با حرکت‌های صحیح و منطقی دیپلماسی هم نیستیم؛ چه در عالم دیپلماسی، چه در عالم سیاست‌های داخلی... اما این کشتی‌گیری که دارد با حریف خودش کشتی می‌گیرد و یک جاهایی به دلیل فتی نرمشی نشان می‌دهد، فراموش نکند که طرفش کیست؛ فراموش نکند که مشغول چه کاری است؛ این شرط اصلی است؛ بفهمند که دارند چه کار می‌کنند، بدانند که با چه کسی مواجهند، با چه کسی طرفند، آماج حمله طرف آنها کجای مسئله است؛ این را توجه داشته باشند» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۶/۲۶).

خدای متعال می‌فرماید:

«وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَ آخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ...» (انفال: ۶۰)؛ و در برابر آنان آنچه در قدرت و توان دارید از نیرو [و نفرت و ساز و برگ جنگی] و اسبان ورزیده [برای جنگ] آماده کنید تا به وسیله آنها دشمن خدا و دشمن خودتان و دشمنانی غیر ایشان را که نمی‌شناسید، ولی خدا آنان را می‌شناسد بترسانید.

بنابراین، در چرخش‌ها و نرمش‌ها، نه تنها دشمن آشکار، که دشمنان پنهان را نیز باید مورد توجه قرار داد و توان و نیرو را برای دشمن آشکار و پنهان آماده کرد؛ دشمنانی که بعضی از آنان را خدای متعال در سوره منافقون معرفی کرده است:

«وَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَ إِن يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ...» (منافقون: ۴)؛ چون آنان را ببینی جسم و ظاهرشان [از آراستگی و وقار] تو را به شگفت آورد، و اگر سخن گویند [به علت شیرینی و جذابیت کلام] به سخنانشان گوش فرا می‌دهی.

اما به لطف و عنایت خدا این دشمنان به ظاهر دوست و دورو، ترسو و بزدلند؛ زیرا در ادامه آیه می‌فرماید: «...كَانَهُمْ حُتُبٌ مُسْتَدَّةٌ يُحْسِبُونَ كُلَّ صِیحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعُدُوُّ فَاحْذَرَهُمْ فَاتْلَهُمْ اللَّهُ اَنَّى يُؤَفِّكُونَ» (منافقون: ۴)؛ [اما از پوچی باطن، سبک‌مغزی و دورویی] گویی چوب‌های خشکی هستند که به دیواری تکیه دارند، هر فریادی را به زیان خود می‌پندارند. اینان دشمن واقعی‌اند؛ از آنان پرهیز؛ خدا آنان را بکشد؛ چگونه منحرف می‌شوند.

خدای متعال در این هشدار، این ترسوهای دنیا طلب را دشمن مسلمانان معرفی کرده، از مؤمنان و رهبری جامعه اسلامی می‌خواهد که از آنان دوری کنند و در محفل اسرار خود آنان را راه ندهند. پیروان قرآن و معارف ناب اسلامی، باید بدانند که دشمنان با شاخص‌های انقلاب اسلامی، همانند امام خمینی علیه السلام و اندیشه‌های او سر ستیز دارند و در مبارزه با انقلاب، به دنبال نابودی چنین بنیان‌هایی هستند. رهبر انقلاب در تبیین این مهم می‌فرماید:

هیچ کس در چشم این دشمنان منفورتر از چهره درخشان و آفتاب فروزان امام بزرگوار ما نبود؛ برایش احترام قائل بودند، اما از ته دل دشمنش بودند؛ به خاطر اینکه ایستاده بود، به خاطر اینکه امام با دو خصوصیت بی‌نظیر «بصیرت کامل» و «قاطعیت تمام» - هم خوب می‌دید و درست می‌فهمید، هم قاطع می‌ایستاد - سدّی بود در مقابل پیشرفت اینها و در مقابل ناخن زدن و نیش زدن و ضربه زدن اینها؛ لذا با او دشمن بودند» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۶/۲۶).

امروز هم همین جور است؛ هر کسی که در پایبندی به این ارزش اصولی و اصلی، یعنی ارزشی که هویت سیاسی انقلاب را معین می‌کند: «لَا تَظْلَمُونَ وَ لَا تَظْلَمُونَ» (بقره: ۲۷۹)، پایبندتر باشد و بفهمد که فهرست مشکلات تولیدشده و ایجادشده دشمنان علیه نظام اسلامی در این



چارچوب می‌گنجد، هرکسی با یک چنین بینشی و با ایستادگی در این راه باشد همان قدر برای آنها مبعوض است» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۶/۲۶).

روشن است که مشی دشمن تغییر نکرده و همهٔ هویت دینی ما را نشانه رفته است. خدای متعال چهره دشمنان مؤمنان را معرفی کرده و به کسانی که به آنها علاقه نشان می‌دهند، هشدار می‌دهد:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةَ مَنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤًا مَا عَسَمَ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفَىٰ صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» (آل عمران: ۱۱۸)؛ ای اهل ایمان! از غیر خودتان برای خود محرم راز نگیرید؛ آنان از هیچ توطئه و فسادى دربارهٔ شما کوتاهی نمی‌کنند؛ شدت گرفتاری و رنج و زیان شما را دوست دارند؛ تحقیقاً دشمنی [با اسلام و مسلمانان]، از لابلای سخنانشان پدیدار است و آنچه سینه‌هایشان [از کینه و نفرت] پنهان می‌دارد، بزرگ‌تر است. ما نشانه‌ها [ی دشمنی و کینه آنان] را اگر می‌اندیشید برای شما روشن ساختیم.

در آیه بعد، خدای متعال مؤمنان را از ارتباط محبت‌آمیز با کینه‌توزان برحذر داشته، می‌فرماید:

«هَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ وَ لَا يُحِبُّونَكُمْ وَ تَوَمَّنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُّوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَ إِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (آل عمران: ۱۱۹)؛ شما کسانی هستید که آنها را دوست می‌دارید، اما آنها شما را دوست ندارند، در حالی که شما به همهٔ کتاب‌های آسمانی ایمان دارید و هنگامی که شما را ملاقات می‌کنند (به دروغ) می‌گویند ایمان آورده‌ایم. اما هنگامی که تنها می‌شوند از شدت خشم بر شما سر انگشتان خود را به دندان می‌گزند، بگو: بمرید با همین خشمی که دارید، خدا از (اسرار) درون سینه‌ها آگاه است.

دشمنان مؤمنان حسودند و سربلندی و بهره‌مندی آنان را نمی‌توانند ببینند: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...؟ به مردم در برابر آنچه خدا از فضلش به آنها بخشیده، حسد می‌ورزند...» (نساء: ۵۴).

قرآن به نیکی راه و روش تعامل با دشمن را روشن می‌کند. پس، در مسیر دشمن‌شناسی باید مراقب همه رفتارهای دشمن بود و راهبردهای او را درک، در یک چارچوب کلان و منطقی، مواضع و رفتارهای او را به دقت، زیر نظر داشت و بررسی کرد.

بر اساس آنچه بیان شد، مهم این است که علت دشمنی را بفهمیم تا در مذاکره و نرمش، از معیارها تخطی نکنیم. رهبر انقلاب می‌فرماید: «علت دشمنی، اشخاص نیستند، علت دشمنی، این حقیقت و این هویت است. همهٔ آنچه که می‌گویند در این چارچوب باید تفسیر و تحلیل بشود، در این چارچوب باید فهمیده بشود» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۶/۲۶).

## لوازم نرمش مطلوب

نکته قابل توجه در تعاملات سیاسی و مذاکرات بین‌المللی، داشتن ادب و شخصیت قابل احترام است.

رعایت احترام و ادب در سخن گفتن، نامه نوشتن و هر نوع برخورد مبنای اساسی در تعاملات و روابط جهانی است. برخی ممکن است برای اینکه قوی جلوه کنند، سعی می‌کنند حریف را تحقیر کرده، یا با ناسزا گفتن او را تخریب کنند. این روش نادرست است.

رهبر حکیم انقلاب اسلامی معتقدند که یکی از اصول مهم در تعاملات اجتماعی و سیاسی، این است که بدانیم:

آرمان‌گرایی را با پرخاشگری اشتباه نکنیم؛ تصور نکنیم که هر کس آرمان‌گرا تر است، پرخاشگرتر و دعوکن‌تر است؛ نه. می‌توان به‌شدت پایند به آرمان‌ها و پایند به اصول و به ارزش‌ها بود، در عین حال پرخاشگر هم نبود. در آیه شریفه می‌فرماید: «اشدء علی الکفءار» (فتح: ۲۹). «اشدء» جمع «شدید» است. شدید یعنی سخت، سخت یعنی نفوذناپذیر. هر جسمی که سخت‌تر باشد، وقتی با جسم دیگری اصطکاک پیدا کرد، در آن جسم دیگر اثر می‌گذارد، اما از آن جسم اثر نمی‌پذیرد. همه‌مان این‌جوری باشیم؛ اشدء باشیم. اما شدید بودن، اثرگذار بودن، لزوماً به معنای دعوگر بودن و پرخاشگر بودن نیست (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۱/۵/۱۶).

این راهبرد متعالی اخلاقی، باید در یک نرمش قهرمانانه مورد توجه قرار گیرد. از این‌رو، ایشان می‌فرمایند: گاهی نامه‌هایی برای ارسال به این طرف و آن طرف می‌آورند و می‌خواهند که من نظر بدهم. من حرف‌های تندش را خط می‌زنم. آقای دکتر ولایتی می‌دانند. بعضی از تعبیراتی که الان مسئولان سرزبانان است و در سخنرانی‌های خود، اینجا و آنجا می‌گویند، من نه در زمان ریاست جمهوری به زبان می‌آوردم و نه حالا به زبان می‌آورم. نمی‌خواهم بگویم تندی‌های بی‌وجه بکنید و بگویید: فلانی می‌گوید فحش بدهید. نخیر، اشتباه نشود. در مسائل دیپلماسی و در سخنرانی، در اینجا و آنجا، نه من خودم اهل فحش دادن هستم و نه این را به دیگران توصیه می‌کنم. من می‌گویم: شما تیزتر از شمشیر و نرم‌تر از حریر و سخت‌تر از سنگ و پولاد باشید. واقعاً دیپلماسی، دیپلماسی میدان نرمش‌های قهرمانانه است. نرم باشید؛ متنها نرمشی که تیز است. نمی‌گویم بروید بایستید بگویید: مثلاً امریکای جنایتکار. غالباً وقتی تعبیرهای اینطوری در نامه می‌آید، من خط می‌زنم. نه نامه‌هایی که خودم می‌خواهم بفرستم، آن را که خودم می‌نویسم، بعضی از نامه‌هایی که بناسف فرستاده شود و من باید رویشان اعلام موافقتی بکنم، وقتی پیش من می‌آید، این‌طور چیزها را من معمولاً حذف می‌کنم؛ چون دوست ندارم. این روش را توصیه نمی‌کنم. اما باید قرص بایستید و محکم باشید (مقام معظم رهبری، ۱۳۷۵/۷/۱۵).

خدای متعال به مسلمانان امر می‌کند:

«وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام: ۱۰۸)؛ و معبودانی را که کافران به جای خدا

می‌پرستند، دشنام ندهید، که آنان هم از روی دشمنی و نادانی خدا را دشنام خواهند داد. این گونه برای هر امتی اعمالشان را آراستیم سپس بازگشت همه آنان به سوی پروردگارشان خواهد بود، پس آنان را به اعمالی که همواره انجام می‌دادند، آگاه می‌کند.

به‌عنوان یک قاعده کلی، خدای متعال به متخلق‌ترین بنده‌اش می‌فرماید:

«ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵)؛  
[مردم را] با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن، و با آنان به نیکوترین شیوه به بحث [و مجادله] پرداز.

این آیات، ادب تعامل با دیگران را می‌آموزد که با رعایت آن، احترام به مقدسات جامعه دینی محفوظ مانده، و دستخوش اهانت و ناسزا و یا سخریه نمی‌شود؛ چون این معنا غریزه انسانی است که از حریم مقدسات خود دفاع نموده، با کسانی که به حریم مقدساتش تجاوز کنند، به مقابله برخیزد و چه بسا شدت خشم، او را به فحش و ناسزای به مقدسات آنان وادار سازد. از آنجایی که چون ممکن است مسلمانان برای دفاع از حریم پروردگار، بت‌های مشرکان را هدف دشنام خود قرار داده، در نتیجه عصبیت جاهلیت، مشرکان را نیز وادار سازد که حریم مقدس خدای متعال را مورد هتک قرار دهند، لذا به آنان دستور می‌دهد که به خدایان مشرکان ناسزا نگویند؛ زیرا اگر ناسزا بگویند و آنان هم در مقام معارضه به مثل به ساحت قدس ربوبی توهین کنند، در حقیقت خود مؤمنان موجب هتک حرمت و جسارت به مقام کبریایی خداوند شده‌اند.

البته، در عین مؤدب بودن، «در مقابل کسانی که با شما دشمنی می‌کنند و دشمن شما هستند (أَشْدَاءُ) باشید؛ یعنی سخت باشید؛ مثل خاکریز نرم نباشید که دشمن از هرجا خواست بتواند در شما نفوذ کند؛ مستحکم باشید، ایستاده باشید» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۳/۱۰/۱۹).

خدای متعال در مورد اوصاف رسول خدا ﷺ و همراهان او می‌فرماید: «أَشْدَاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح: ۲۹)؛ در برابر کفار سرسخت و شدید، و در میان خود مهربانند. اما شدید بودن هم باید درست فهمیده شود. حضرت آیت الله خامنه‌ای، به‌عنوان یک مفسر، سیاست‌مدار الهی و حکیم اسلام‌شناس، شدید بودن در مقابل دشمن را با ظرافتی خاص معنا کرده‌اند:

شدید و شدت به‌معنای سختی است؛ معنایش این نیست که حتماً بایستی دشمن را آدم به کلی پایمال کند و سرکوب کند؛ نه، یک وقت اقتضای سرکوبی دارد، یک وقت هم اقتضای سرکوبی ندارد. اما در همه حال باید در مقابل دشمن سرسخت بود (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۸/۵/۳۱).

از این رو، لازم است در این نرمش، صلابت، اقتدار، دوری از هیجان، پرهیز از ایجاد التهاب و رعایت مقتضیات زمان در چارچوب هدف مراعات شود. به همین دلیل، باید بین واقع‌گرایی و آرمان‌خواهی،

توازن برقرار شود و ذیل سه اصل عزت، حکمت و مصلحت، قدرت مانور بین «اقتدار» و «انعطاف»، فراهم می‌آید. چنین ابتکاری، ضمن اینکه راستی آزمایی طرف مقابل نیز هست، موجب می‌شود که دیگران حقیقت دو طرف درگیری را خوب بشناسند.

نکته مهم دیگر، داشتن تاکتیک مناسب در هر عصر و زمان است. اگر دولت‌ها و مدیران اجرایی ابتکار لازم را نداشته باشند، حصول نتیجه سخت خواهد بود. به همین دلیل، مقام رهبری دست مجریان سیاست را در اجرای تاکتیک باز گذاشته و می‌فرماید: «البته هر دولتی، هر شخصی، هر شخصیتی، روش‌هایی دارند، ابتکاراتی دارند، این ابتکارات را انجام خواهند داد و [کار] پیش خواهد رفت» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۶/۱۴).

بنابراین، نرمش قهرمانانه، نه تخاصم جاهلانه است و نه سازش منفعلانه، بلکه تاکتیکی معقول، سازمان یافته و سنجیده است که به قهرمان شدن منجر خواهد شد.

### نقش نرمش قهرمانانه در رسیدن به هدف

صلح حدیبیه با مذاکره بین رسول خدا ﷺ و مشرکان به دست آمد. قرآن در سوره فتح به این صلح اشاره کرده است. این سوره، در بخش قابل توجهی به برکات صلح حدیبیه اشاره دارد: «اولاً، یک صلح را خدای متعال «فتح مبین» می‌نامد؛ تعبیری که قرآن راجع به هیچ‌یک از جنگ‌های پیروزمند پیامبر نکرده است. نرمشی که بعضی مفسران به تبع قرآن آن را «فتح حدیبیه» نام نهاده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۳۲). برخی اصحاب رسول خدا ﷺ در بازگشت از حدیبیه، بدون انجام عمره، در مقابل حضرت که از نزول سوره فتح خوشحال بود، ایستاده، گفتند: این چه فتح و پیروزی است؟ از زیارت خانه خدا منع شدیم و قربانی‌هایمان بازگشت! رسول خدا ﷺ فرمود: «این سخن بسیار زشت است، این پیروزی «اعظم الفتوح» بود (حویزی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ج ۵، ص ۴۸).

بر اساس این نقل، رسول خدا ﷺ به نکات مهمی که پیامد این نرمش و تاکتیک بود، اشاره کردند: مشرکان راضی شدند که شما را از سرزمین خود به خوبی و خوشی دور کنند (بدون جنگ و خون‌ریزی)، از شما چیزی بخواهند (و با چیزی دادن چیزی درخواست کنند)، تمایل پیدا کردند به شما امان بدهند و از شما رفتاری (غیر از جنگ و ستیز) دیدند که خوشایند آنها نبود (همان). بعضی نیز گفته‌اند:

فتحی بزرگتر از حدیبیه نبوده؛ زیرا سبب شد مشرکان با مسلمانان در آمیختند و سخنانشان را شنیدند و اسلام در دل‌هایشان جا گرفت و در مدت سه سال، جمع بسیاری مسلمان شدند و شمار طرفداران اسلام زیاد شد (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۳۲).

این نرمش قهرمانانه برای پیامبر و مسلمانان برکات فراوان دیگری هم دربر داشت: این صلح نشانه اعتراف قریش به حکومت پیامبر بوده و مسلمانان را از جنگ‌های مکرر قریش نجات داد، شوکت قریش را شکست، مجال بروز کینه‌های قریش نسبت به پیامبر گرفته شد و پس از صلح، پیامبر توانستند با خاطری آسوده به سراغ یهودیان رفته و قلعه‌های خیبر را فتح نمایند. همچنین پس از صلح، پیامبر طی نامه‌هایی به سران قدرت‌های بزرگ عصر خود، آنان را با لحنی قاطع به اسلام دعوت نمودند؛ نیز پس از این صلح، پیامبر سپاهی عظیم را به سرحدات روم فرستادند و جمع کثیری به اسلام گرویده، مسلمان شدند و سرانجام مکه نیز فتح شد.

نمونه دیگر نرمش امام رضا<sup>علیه السلام</sup>، در برابر مأمون عباسی است که نتایج پرشماری داشت. از جمله:

۱. ایجاد فرصت برای امام<sup>علیه السلام</sup>، خاندان و یارانش برای تبیین معالم دین، احیای سنت پیامبر و ترویج منش و روش اهل بیت<sup>علیهم السلام</sup> در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی؛
۲. فراهم شدن فرصت برای علویان و انقلابیون شکست خورده در قیام‌ها، برای بازسازی خود و بسیج نیرو و توانمندی‌ها؛

۳. سخن گفتن آشکار از امامت بر مبنای امامیه در سطح گسترده در جهان اسلام و دریدن پرده غلیظ تقیه و رساندن پیام امامت به گوش همه مسلمانان؛

۴. اعتراف دشمن به حقانیت امام؛ چنان‌که مأمون فضایل اهل بیت را برمی‌شمرد و از مظلومیت اهل بیت<sup>علیهم السلام</sup> و از ستم‌های حاکمان پیشین بر آن خاندان سخن می‌گفت؛

۵. به رخ کشیده شدن توان علمی و فکری امام مورد نظر تشیع، در مناظره‌های آزادانه. همه اینها، با یک نرمش حاصل شده و سرسختی، نتیجه‌اش از دست رفتن همه این برکات بود. اینکه امام<sup>علیه السلام</sup> الگوی زندگی صحیح در همه عرصه‌هاست، در چنین رفتارهایی، حقانیتش به روشنی آشکار می‌شود (ر.ک: حکیم و حسینی، ۱۳۸۵؛ مقام معظم رهبری، ۱۳۶۳/۵/۱۸).

با توجه به تعالیم قرآن و تجربه‌های تاریخ اسلام، می‌توان گفت: نرمش قهرمانانه ابزاری مهم برای تأمین اهداف یک نظام مبتنی بر عقلانیت است. بر این اساس گفته شده چنین نرمشی، قهرمانانه و مانوری هنرمندانه برای دست یافتن به مقصود است. رهبر فرزانه انقلاب اسلامی، با بهره‌گیری در تعالیم و حیانی و سیره سیاسی پیامبر<sup>صلی الله علیه و آله</sup> و اهل بیت<sup>علیهم السلام</sup> می‌فرمایند: «سالک راه خدا، در هر نوع سلوکی، به سمت آرمان‌های گوناگون و متنوع اسلامی که حرکت می‌کند، به هر شکلی و به هر نحوی هست، باید از شیوه‌های متنوع استفاده کند برای رسیدن به مقصود» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۸/۲۹).

بر این اساس، خدای متعال نرزش قهرمانانه و عقب‌نشینی تاکتیکی را مجاز کرده است (انفال: ۱۶). رهبر حکیم انقلاب اسلامی می‌فرماید: «هرگونه حرکتی، چه حرکت به جلو، چه حرکت به عقب، مثل میدان رزم نظامی، باید به دنبال رسیدن به اهداف از پیش تعیین شده باشد» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۸/۲۹).

برای تأمین این هدف در جنگ، حتی گاهی مکر و حيله جایز است و همیشه نباید همه قدرت را به کار گرفت. از رسول خدا ﷺ نقل شده، که می‌فرماید: «الحرب خدعة» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۱۶۳) علیؑ در مبارزه با عمرو بن عبدود، وقتی او از جنگ با جوانی مثل علیؑ ابراز ناراحتی می‌کرد، آن حضرت به او فرمود: «ولی من دوست دارم تو را بکشم». عمرو خشمگین شد و به حضرت حمله کرد. علیؑ بلافاصله فرمود: من نیادم با دو نفر مبارزه کنم، عمرو به پشت سرش نگاه کرد که ببیند نفر دوم کیست که به پشتیبانی او آمده است. در همین لحظه علیؑ پرید و او را با شمشیر زد. عمرو گفت: «حيله کردی». حضرت فرمود: «الحرب خدعة» (ابن قدامه، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۹۷). امامؑ با یک تاکتیک کوچک، قوی‌ترین مرد عرب را به زانو درآورد. نرزش در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، چنین تاکتیک و نقشه پیروزی‌بخشی است.

بنابراین، این نوع نرزش یک برنامه و تاکتیک برای دستیابی به هدف است و در سراسر زندگی و یا در میدان مبارزه، باید مورد استفاده قرار گیرد. آنچه مهم است، برنامه داشتن و هماهنگ بودن در اجرای این راهبرد در قالب تاکتیک عملیاتی دقیق است. چنان‌که رهبر انقلاب در بخشی از سخنان خود، در تبیین راهبرد نرزش فرموده‌اند:

برای هر نظامی اهدافی وجود دارد؛ نظام اسلامی در هر مرحله‌ای یکی از این اهداف را دنبال می‌کند. برای پیشرفت، برای رسیدن به نقطه تعالی و اوج، برای ایجاد تمدن عظیم اسلامی؛ باید سعی کند به این هدف در این مرحله برسد. البته مرحله‌گذاری است، قطعه قطعه است. راهنمایان هادیان، متفکران و مسئولان مربوط، این قطعات را معین می‌کنند. هدف‌گذاری می‌کنند. حرکت جمعی آغاز می‌شود. همه باید تلاش کنند که هر حرکتی در هر مرحله‌ای به اهداف خودش برسد. این آن نظام صحیح حرکت منطقی [است]. این را همه فعّالان عرصه سیاست و مدیریت کلان کشور باید همواره به یاد داشته باشند؛ آحاد مردم، شما عزیزان بسیجی، فعّالان عرصه بسیج، هم باید این را همواره به یاد داشته باشید (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۲/۸/۲۹).

بنابراین، گرچه نرمش یک برنامه در مسیر رسیدن به هدف است، ولی وجود برنامه، هماهنگی همفکران، و هم افزا شدن تلاش‌ها، نتیجه مطلوب به دست می‌دهد؛ در غیر این صورت پیامدی جز شکست ندارد.

### نتیجه‌گیری

داشتن راهبردهای حکیمانه در سیاست خارجی که منشأ الهی داشته باشد، بسیاری از مشکلات روابط خارجی را رفع می‌کند. از جمله این راهبردها در وضعیت کنونی نظام اسلامی و جهان، نرمش قهرمانانه است که فهم درست و رعایت اصول و ضوابط آن، می‌تواند منافع ملی و عزت و سربلندی جمهوری اسلامی را تضمین کند. حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، علاوه بر ترسیم راهبرد، ابعاد، زوایا، اصول و ضوابط لازم الاجرا در این راهبرد را بیان می‌کنند که در صورت عملیاتی شدن این دیپلماسی هنرمندانه، امروزه منافع مادی و معنوی نظام اسلامی در جهان تأمین خواهد شد. رهبری معظم، علاوه بر تبیین مفهومی، ملاک‌های تعامل با اجانب را بر اساس تعالیم و حیاتی ترسیم کرده، رعایت ادب و نزاکت را در گفته‌ها و نوشته‌ها لازم دانسته و در عین حال بر سخت بودن و دشمن‌شناسی دقیق تکیه کرده‌اند. ایشان که نرمش را لازمه پیشبرد اهداف سیاسی می‌دانند، بر سخت و تیز بودن و پایداری به مبانی اساسی تأکید خاص دارند. افزون بر این، به مدیران سیاسی میدان داده تا به سبک خود تاکتیک را عملیاتی نموده و از مردم، به ویژه نیروهای تأثیرگذار خواسته‌اند که همکاری و همدلی لازم را داشته باشند. در صورت رعایت همه جوانب مبانی و راهکارهای تبیین شده، نرمش مورد نظر ایشان، چنان‌که فرموده‌اند، پیروزی و قهرمانی را در پی خواهد داشت.

## منابع

- آل‌یاسین، راضی، ۱۳۷۱، *صلح امام حسن پر شکوه‌ترین نرمش قهرمانانه تاریخ*، ترجمه سیدعلی خامنه‌ای، تهران، آسیا.
- ابن قدامه، عبدالله، بی‌تا، *المعنی*، بیروت، دارالکتب العربی.
- حکیم، منذر، و شهاب‌الدین حسینی، ۱۳۰۸، *پیشوایان هدایت، جلد دهم «حضرت امام رضا (ع) ثامن الائمه»*، قم، مجمع جهانی اهل بیت (ع).
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق رسولی محلاتی، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- خامنه‌ای، سیدعلی، مجموعه سخنرانی‌ها، <http://farsi.khamenei.ir/speech>
- \_\_\_\_\_، *پیام به کنگره‌ی علمی بین‌المللی امام علی بن موسی الرضا (ع)*، ۱۳۶۳/۵/۱۸، <http://khamenei.ir>
- سیدبن قطب، ۱۴۱۲ق، *فی ظلال القرآن*، چ هفدهم، بیروت، دارالشروق.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۶۵، *تهذیب الاحکام*، تحقیق سیدحسن موسوی خراسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- عباسی، حسن، سخنرانی، دانشگاه تبریز، ۱۳۹۳/۵/۸، کد خبر ۳۶۵۳۷۵، خبرگزاری دانشجو، [snn.ir](http://snn.ir)
- \_\_\_\_\_، سخنرانی، دانشگاه امیرکبیر، ۱۳۹۴/۵/۱۶، شناسه خبر: ۴۳۰۹۱۶، خبرگزاری دانشجو، [snn.ir](http://snn.ir)
- قرطبی، محمدبن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).



## الملخص

### المؤشر الدلالي لفاعلية الإسلام في بنية النظام الإسلامي

محمدجواد نوروزي / أستاذ مشارك في مؤسّسة الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحوث

Mohamadjavadnorzi@yahoo.com

الوصول: ١٤ ربيع الثاني ١٤٣٦ - القبول: ٩ رمضان ١٤٣٦

#### الملخص

محور البحث في هذه المقالة الإجابة بالتفصيل عن السؤال التالي: ما هو المؤشر الدلالي لفاعلية الإسلام على صعيد إنشاء بنية النظام الإسلامي وصياغة مختلف جوانبه؟

لدى إجابته عن هذا السؤال، أكد الباحث على فاعلية الإسلام في رحاب النظرية والتطبيق، واستشهد على ذلك بانتصار الثورة الإسلامية التي فتحت أفقاً جديداً للبشرية التي نزعَت نزعَةً ماديةً، حيث أصبحت هذه الثورة بارقة أمل لطريق جديد تسلكه سائر الأمم. ومن ميزات هذه الثورة أن الأصول السلوكية لقيادتها تختلف عن التوجّهات الفكرية المعاصرة، وعلى هذا الأساس فإنّ فاعلية الدين والنظام السياسي الإسلامي تعدّ واحدةً من المسائل الهامة والنبوية التي يتسامى في ظلّها النظام الإسلامي حينما تكون التجربة ناجحة. ويمكن تلخيص مؤشرات فاعلية النظام السياسي في المجال النبوي بما يلي: مستوى الاستقرار السياسي، مستوى استثمار السبل العملية المشروعة في الدبلوماسية والبرامج السياسية، التحديّات التي تواجهها بنية النظام الدولي وطرح بنية جديدة، مدى الاهتمام بالشورى، المشاركة والتعاون، مدى الاهتمام بالرقابة والإشراف الجماعي، وجود قواعد ومقرّرات مناسبة، انسجام البنية مع النظام المبدئي الإسلامي وارتكازها عليه، إنتاج العلم على صعيد العلوم الإنسانية، التعامل مع السلطة من منطلق الشعور بالتكليف والمسؤولية، مستوى رسوخ الاهتمام بآراء الخبراء في مجال البنية، وضع أسس الإدارة والقيادة وفق معيار المصلحة.

كلمات مفتاحية: المؤشر، الفاعلية، البنية، النظام الإسلامي، الاستقرار السياسي.

## «سيادة الشعب الدينية» هل هي مقولة بسيطة أو مركبة؟

sajjadizady@yahoo.com

كلمة السيد سجاد إيزدهي / أستاذ مساعد في مركز دراسات الثقافة والفكر الإسلامي

صديقة صديق تقى زاده / طالبة دكتوراه في علم كلام الإمامية بجامعة القرآن والحديث

الوصول: ٢١ جمادى الثاني ١٤٣٦ - القبول: ٩ ذى القعدة ١٤٣٦

### الملخص

إن تحليل نوع الصلة بين الأجزاء المكوّنة لمصطلح "سيادة الشعب الدينية" له تأثير بالغ على ماهية النظام السياسي وكيفية إدارته. لو كان التركيب بين الجزء الأول "سيادة الشعب" والجزء الثاني "الدينية" تركيباً وصفيّاً، فالمصطلح المكوّن منهما معاً يكون ذا هوية أصيلة، وعلى هذا الأساس لا يمكن تصوّر أىّ تباين بين اعتبار سيادة الشعب فى النظام السياسى واعتبار سيادته الدينية، بل إنه يعكس هوية مميزة لنظام سياسى تكون سيادة الشعب فيه مرتكزة على التعاليم الدينية وليست مستوحاة من النظام الغربى. طبق هذه القراءة فإنّ تدبير الشعب فى النظام السياسى يكون وفق نمط خاص من سيادة الشعب، وفى عين اتّصاف هذا النظام بأنّه محلىّ ومستند إلى نصّ فهو يتّصف أيضاً بنفس مزايا الأنظمة الديمقراطية والثيوقراطية، كما أنّه منزّه عن مضرّات هذه الأنظمة. الشرعية الدينية والمقبولية الشعبية فى هذا النظام السياسى تعتبران وجهان لعملة واحدة، ولا بدّ من وجودهما إلى جانب بعضهما لأجل تحقّق النظام السياسى لسيادة الشعب. أمّا القول بأنّ جزأى هذا المصطلح مركبان تركيباً إضافياً فهو يستلزم القول بأنّ منشأ سيادة الشعب غربىّ، وهو بديل عن المضمون الدينى لهذا النمط الحكومى فى النظام الإسلامى.

كلمات مفتاحية: سيادة الشعب، النظام السياسى، سيادة الشعب الدينية، التركيب الوصفى، التركيب الإضافى، المشروعية، المقبولية.

## دراسة تحليلية حول مدى انطباق نهضة الإمام الخميني مع حديث الإمام الكاظم

javaheri@Ferdowsi.um.ac.i

محمدرضا جواهرى / أستاذ مساعد فى جامعة فردوسى بمدينة مشهد

الوصول: ٨ صفر ١٤٣٦ - القبول: ٢٠ جمادى الثانى ١٤٣٦

### الملخص

كتاب تاريخ قم الذى تم تأليفه عام ١٣٧٨هـ. بواسطة الحسن بن محمد بن الحسن بن السائب بن مالك الأشعري القمى، روى فيه حديث عن الإمام الكاظم يعنى يعتقد بعض الفقهاء وعلماء الحديث المعاصرين أنه يدل على نهضة الإمام الخميني والثورة الإسلامية فى إيران. قام الباحث فى هذه الدراسة الوصفية - التحليلية بتسليط الضوء على الحديث المشار إليه من حيث السند والدلالة، وتطرق إلى شرح وتقييم فرضية انطباقه مع نهضة الإمام الخميني. كما تحدث بدقة ووضوح عن مدى اعتبار الكتاب وشخصيات الرواة فى سلسلته السندية حسب القواعد الرجالية وطبق أقوال وكتابات علماء الرجال، وبالتالى أثبت مقبولية سند الحديث وأن مضمونه قابل للتطبيق على نهضة الإمام الخميني باعتبار بعض الملاحظات الخاصة والقرائن والأدلة. إضافة إلى سند الحديث، فقد تطرق الباحث أيضاً إلى دراسة وتحليل مضمونه ودلالاته والنقاط الكامنة فيه، واستنبطها وفق رؤية شاملة على صعيد الأحاديث المرتبطة بالنهضات الشيعية أثناء عصر الغيبة وقبل ظهور الإمام المهدي عليه السلام؛ ومن ثم قام بتشخيص وتقييم جميع الأدلة والشواهد التى تثبت صحة فرضية التطبيق. كلمات مفتاحية: الحديث، الإمام الكاظم، التربية الممهدة للظهور، الاستراتيجيات، الإمام الخميني، الثورة الإسلامية، قم

## دراسة نظرية أصالة الفرد فى الفلسفة السياسية الإسلامية

السيد يحيى الموسوى / حائز على شهادة ماجستير فى العلوم السياسية بجامعة المصطفى العالمية Yahyamosavi58@Yahoo.com

محسن رضوانى / أستاذ مساعد فى فرع العلوم السياسية بمؤسسة الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحوث Rezvani151@Yahoo.com

الوصول: ١٨ جمادى الثاني ١٤٣٦ - القبول: ٢٨ شوال ١٤٣٦

### الملخص

لقد أتبع كلُّ من ابن باجة وابن الطفيل نزعةً فرديةً وابتعدا عن السنّة والخطاب الغالب فى مجال الفلسفة السياسية التى تركز على أصالة الاجتماع، ومن هذا المنطلق اعتقدا بأن سعادة الإنسان تتحقّق فى ظلّ الحياة الفردية وليست الاجتماعية. هذه النزعة الفردية التى انتهجها تستند إلى الاعتماد على النفس وعدم الحاجة إلى النظامين السياسى والاجتماعى، حيث أكّدا على أنّ الإنسان له القابلية على العيش بمفرده بعيداً عن النظام السياسى والتربية المدنية، إذ يتسنّى له بلوغ السعادة من خلال اعتماده على العقل والمدركات العقلية. تطرّق الباحثان فى هذه المقالة إلى ذكر مباحث مفصّلة حول الأوضاع الاجتماعية الفاضلة وغير الفاضلة، وذكرنا نقاط التمايز بين النزعة الذاتية والعرضية، وسلّطنا الضوء على ماهية النزعة الفردية لهذين الفيلسوفين المسلمين. كلمات مفتاحية: أصالة الفرد، السعادة، ابن باجة، ابن الطفيل، الفلسفة السياسية

## بحثٌ حول العلاقة بين الأنثروبولوجيا والأمن في رحاب الفلسفة السياسية

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

الوصول: ٩ ربيع الأول ١٤٣٦ - القبول: ١٥ رجب ١٤٣٦

### الملخص

الأنثروبولوجيا تعدّ واحدةً من مسائل الحكمة النظرية، والأمن هو أحد مسائل الحكمة العملية؛ وعلى مرّ التاريخ الفلسفي السياسي طرحت آراء متباينة حول الإنسان، كما كانت هناك توجهات مختلفة على صعيد الأمن. الفلسفة السياسية التقليدية من خلال إقائها نظرة شمولية على الإنسان، طرحت مسألة الأمن في إطار أبعاد فلسفية سياسية عديدة، في حين أنّ النظرة المحدودة له بواسطة الفلسفة الحديثة قد نزّلت مستوى الأمن إلى درجة صيانة النفس؛ لكنّ الفلسفة السياسية الإسلامية عبر نظرتها الشمولية له وسّعت من نطاق مفهوم الأمن وجعلته يسرى إلى مختلف أبعاد حياته الدنيوية والأخروية. انطلاقاً من هذه الرؤى المتباينة فإنّ الأمن في بعض المدارس الفكرية الفلسفية السياسية ذو قيمة غائية، وفي بعضها فهو ليس سوى وسيلة، ولكن مع ذلك يمكن القول إنّ جميع هذه المدارس تعتبر الأمن ذا قيمة حياتية.

كلمات مفتاحية: الحكمة، الأمن، الأنثروبولوجيا السياسية، الفضيلة، الخير العام

## أصول التربية السياسية الإسلامية:

دراسةٌ حول البلبلة التي شهدتها البلاد عام ١٣٨٨ هـ. ش. (٢٠٠٩ م)

davood@ihcs.ac.ir

داوود مهدي زادكان / أستاذ في مركز بحوث العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية

على محمدى سيرت / حائز على شهادة دكتوراه في تدريس الثورة الإسلامية من مؤسسة الإمام الخميني ؑ للتعليم والبحوث

mohammadeali91@yahoo.com

الوصول: ٨ ربيع الاول ١٤٣٦ - القبول: ٧ شعبان ١٤٣٦

### الملخص

إنّ التربية السياسية تعنى تبلور قابليات العقلانية السياسية الكامنة في ذات الإنسان، بحيث تجعله يمتلك وعياً سياسياً عميقاً. الهدف من التربية السياسية حسب مقومات الفكر السياسى الإسلامى، هو بلوغ درجة التقوى السياسية، وبالطبع فإنّ أهمّ نتيجة تترتب على هذا الأمر تتجسّد في اجتياز البلبلة السياسية بقيادة ولى أمر المسلمين، ومن المؤكّد أنّ البلبلة تنشأ إثر امتزاج الحقّ مع الباطل، فهذا الامتزاج يترتب عليه حدوث خلافات بين الناس وبالتالي تزعزع أركان النظام.

ثمرة التربية السياسية الإسلامية تتحصّل عبر اتّباع سياسات قائمة على التدين من قبل الخواصّ وعلى أساس الطاعة الواعية لعامة الشعب، وهذا النمط التربوى يتّبع أصولاً خاصةً في مواجهة كلّ بلبلة، ومن جملتها: مراعاة التقوى السياسية، إطاعة أوامر القيادة، الوعى والإفصاح عن الحقائق، التصدّى البطولى فى الوقت المناسب، الحذر من المتصيديين فى الماء العكر، التمييز بين مثيرى البلبلة والمتأثرين بها، تقوية علم معرفة العدو. قام الباحثان بتسليط الضوء على هذه الأصول وفق مواقف قائد الثورة الإسلامية والشعب الإيرانى فى ظلّ البلبلة التى شهدتها البلاد عام ١٣٨٨ هـ. ش. (٢٠٠٩ م)، وأثبتا الدور المشهود الذى تلعبه التقوى والبصيرة على الصعيد السياسى فى مجال التربية السياسية ومن ثمّ تطرّقاً إلى تحليل نتائج هذه التقوى فى الظروف التى يعانى المجتمع أثناءها من البلبلة، كما أكّدا على أنّها تمهّد الأرضية لخطاب عامّ حول التربية السياسية الإسلامية.

كلمات مفتاحية: القرآن الكريم، التربية السياسية، البلبلة السياسية، البلبلة، التسامح، البصيرة.

استراتيجية (المرونة البطولية) في كلام السيد القائد على الخامنئي (حفظه الله)

mirarab@isca.ac.ir

فرج الله ميرعرب / أستاذ مساعد في مركز بحوث العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية

الوصول: ١٨ جمادى الثاني ١٤٣٦ - القبول: ٢٨ شوال ١٤٣٦

### المُلخَص

لا شكّ في أن امتلاك استراتيجية يعتبر واحداً من أهمّ المتطلّبات والأصول للمسؤولين والحكّام في كلّ بلد، إذ إنّ الخطط التكتيكية الناجحة والمواقف المفيدة مرهونةٌ بامتلاك مبادئ قويّة واستراتيجيات متقنة. بعد انتصار الثورة الإسلامية، طرحت قيادتها استراتيجيات مستحكمة تضمن استمرار النظام الإسلامي؛ فالاستراتيجيات السياسية للإمام الخميني رحمته الله وللسيد القائد على الخامنئي رحمته الله قد جعلت النظام الحاكم يتمتّع بالعزّة والعظمة والرقى والصمود، كما حالت دون تسلّط العدو على بلدنا إيران. إحدى الاستراتيجيات التي اتخذها السيد القائد رحمته الله تجسّدت في المرونة البطولية على صعيد السياسة الخارجية والتعامل مع البلدان الأخرى، حيث استلهم ذلك من السنّة المباركة والسيرة العطرة للنبي الأكرم رحمته الله وأهل بيته الأطهار رحمته الله. هذه الاستراتيجية تتطلّب تكتيكات ذكية على صعيد التنفيذ، وفي عين حزمها فلا بدّ لها من اجتناب الانفعال والتوتّر ضمن مراعاتها لمقتضيات العصر. لذا يجب على السلطة التنفيذية في البلد اتباع تكتيك مناسب بغية تطبيق هذه الاستراتيجية في الأحيان والظروف المناسبة، ومن خلال إيجاد أتران بين الواقعية والشعارات، عليها اتّخاذ مواقف على أساس الاقتدار والمرونة مع مراعاة العزّة والحكمة والمصلحة. المرونة البطولية هي ليست مخاصمة جاهلة ولا تسوية متسرّعة، بل هي تكتيك معقول منظم وله معايير الخاصة، بحيث إنّ القائم على تنفيذ السياسة الخارجية يجب عليه اتّخاذ مواقف حازمة في إطار مراعاته للأدب؛ ومن خلال معرفة العدو بشكل دقيق وعبر التفنّن في اتّخاذ المواقف، سوف يتسنى له تمهيد الطريق الأمثل لتحقيق البطولة.

كلمات مفتاحية: الاستراتيجيات السياسية، المرونة البطولية، السياسة الخارجية، القرآن الكريم، النبي الأكرم رحمته الله، أهل البيت رحمته الله.

## **A probing Look at the Strategy of "Heroic Flexibility" in the Words of the Wise Leader of the Iran's Revolution, Ayatollah Khamenei**

**Farajollah Mir Arab** / Assistant Professor of Islamic Science and Culture Research Center

**Received:** 2015/04/09 - **Accepted:** 2015/08/15

[mirarab@isca.ac.ir](mailto:mirarab@isca.ac.ir)

### **Abstract**

Successful tactics and effective maneuvers require firm foundations and sound strategies. Therefore, strategy is one of the basic needs of administrators and rulers of countries. Following the victory of the Islamic Revolution, the leader of the Islamic Republic devised effective strategies to confirm the existence of the Islamic Republic. Imam Khomeini and foiled the attempts of about dignity, greatness, progress and stability for the country, and have prevented the enemy to dominate Iran. One of the strategies proposed by the wise leader of the Revolution in the area of foreign policy and international relations is "heroic flexibility" which the leader has inferred from the words and conduct of the Prophet Mohammad (pbuh) and His Household. Besides firmness and determination, clever tactics should be adopted in implementing the strategy avoiding any excitement or turmoil and observing the requirements of time. The country's executive management staff should use appropriate tactics to provide reasonable time necessary and sufficient condition for the implementation of this strategy. In addition to sustaining a balance between realism and idealism, and taking into account the three principles of dignity, wisdom and expediency, this strategy should pave the way for enabling maneuvering around "power" and "flexibility". Heroic flexibility is neither ignorant enmity nor passive compromise rather, it is a clever sound best laid plan and those who implement foreign policy manage to retain championship through being polite, steadfast and strict and through their close acquaintance with the enemy and skill at maneuvering .

**Key words:** political strategies, heroic flexibility, foreign policy, the Quran, the Prophet, the household of the prophet.



## **The Principles of Political Education in Islam: A Case Study of the Seditious Activities in 1388**

**Davud Mahdavi Zadegan** / Associate Professor of Human Science Research Center and Cultural Studies davood@ihcs.ac.ir

✉ **Ali Mohammadi Sirat** / Ph.D in Teaching of Islamic Revolution, IKI mohammadeali91@yahoo.com

**Received:** 2014/12/31 - **Accepted:** 2015/05/27

### **Abstract**

Political education means developing man's ulterior power of political rationality so that man will turn into someone who has profound political understanding. The aim of political education in Islamic political thought is achieving political virtue. The most important effect of political virtue is overcoming the political sedition. The sedition is an outcome of mixing upright with wrong a state which brings about disunity among people, and then causes disruption to the system. Among the results of Islamic political education are implementing religious policies by the elite and public obedience. In the face of sedition, Islamic political education applies certain principles, the most important of which are:

observing political virtue, obeying the orders of the leader, enlightenment and revelation, making timely and bold decisions, constant vigilance against opportunists, separating seditious groups from and those who fall victims to sedition, extending the knowledge of distinguishing between enemy and friend. These principles are referred to in the case study on the sedition in 1388 which was confronted by the leader, Ayatollah Khamenei and the people. The present paper tries to stress the role of political virtue and political insight in the process of political education, study its affects in seditious conditions and prepare the ground for conducting the public discourse of Islamic political education.

**Key words:** the Quran, political education, political sedition, sedition, tolerance, insight.

## **The Relationship between Anthropology and Security in Political Philosophy**

**Mahdy Taheri** / Ph.D Student of Islamic Political Philosophy, IKI

foad\_mt@yahoo.com

**Received:** 2015/01/01 - **Accepted:** 2015/05/05

### **Abstract**

"Anthropology" is one of the issues of theoretical philosophy and "security" is one of the questions of practical philosophy. The different view about man presented in the different periods of the history of political philosophy has led to adopting different approaches to security. Holding a holistic view of man, classical political philosophy discusses security by considering the various aspects of political philosophy. As for the detailed view of modern philosophy it reduces security to self-preservation. The comprehensive view about man in Islamic political philosophy, however introduces a wider concept of security which includes the various aspects of man's life in this world and the hereafter. Accordingly, security is viewed as an ultimate value by some schools of political philosophy and as an instrumental value by some other schools. All schools of thought, however, look at security as having a critical value.

**Key words:** philosophy, security, political anthropology, virtue, common good.

## Investigating the Theory of Individualism in Islamic Political Philosophy

✉ **Sayyed Yahya Musavi** / M.A Student of Political Science, Al-Mustafa International University

Yahyamosavi58@Yahoo.com

**Muhsen Rezvani** / Assistant Professor of Political Science's Department, IKI Rezvani151@Yahoo.com

**Received:** 2015/04/09 - **Accepted:** 2015/08/15

### Abstract

Ibn Bâjja and Ibn Tufail who have individualistic attitude have gone far from the dominant tradition and discourse of political science based on authenticity of community. They believe that man's good fortune is not found in "public life", but in "personal life". Their individualism is based on self-reliance and freedom from the need for political and social order. They believe that man can have an individual life away from political order and civic education and can achieve happiness and good fortune by relying on reason and intellectual perceptions. Elaborating on the conditions of utopian society and non-utopian communities and on the separation of essential and transverse individualism, this paper investigates the nature of individualism of these two philosophers .

**Key words:** individualism, good fortune, Ibn Bâjja, Ibn Tufail, political philosophy.

## **The Degree of the Applicability of Imam Khomeini's Movement to the Hadith of Imam Kadhim(a)**

**Mohammad Reza Javaheri** / Assistant Professor of Ferdousi University, Mashhad

**Received:** 2014/12/02 - **Accepted:** 2015/04/11

javaheri@Ferdowsi.um.ac.i

### **Abstract**

The book of the History of Qom written by Hassan ibn Mohammad ibn Hassan ibn Saeb ibn Malik Asha'ri Qomi in 378 AH contains a Hadith related from Imam Kadhim(a) which, according to some jurists and contemporary scholars of hadith, applies to the movement of Imam Khomeini and the Islamic Revolution. Using a descriptive-analytical, this research investigates the chain of transmission and implication of this Hadith and evaluates the idea of its applicability to Imam Khomeini. The degree of the validity of the book and the biography of the narrators referred to in the chain of transmission of Hadith are evaluated according to the science of Rejal and scholars sayings and writings so that it is evident that the chain of transmission of Hadith is acceptable and the special considerations and evidence and indications show that it applies to Imam Khomeini's movement .

Regardless of the chain of transmission and content of Hadith, the messages and points hidden in the text are drawn out after going through the traditions relating to Shi'a uprisings during the absence and before the advent of Imam Mahdi, and all the evidence of the hypothesis of applicability is identified and evaluated .

**Key words:** Hadith, Imam Kadhim(a), cultivating the idea of preparing the ground for the re-appearance of Imam Mahdi, strategies, Imam Khomeini, the Islamic Revolution, Qom.

## Religious Democracy; Simple or Compound?

Seyyed Sajjad Izadi / Assistant Professor of culture and Islamic thought research center

sajjadizady@yahoo.com

Sedighe Sedigh Taqi Zadeh / Ph.D Student in Imamites theology, University of Qur'an and Hadith

Received: 2015/04/12 - Accepted: 2015/08/25

### Abstract

The analysis of the kind of relationship between the components of the word ‘‘religious democracy’’ has many effects on the nature of political system and way of managing it. If the combination of these two components is a kind of descriptive combination, religious democracy will have original identity, and thus, not only the democratic prestige of political system will not be in consistent with its religious prestige, but, it will also lead to establishing a kind of identity which is different from the political system in which democracy is based on the content of religion and is not borrowed from the West. Given this perception, people’s management in political system represents a special kind of democracy which, in addition to its being native and founded on the Qur’anic text, has the merits of democratic and theocratic systems and is free from the negative aspects which they have. In this political system, divine legitimacy and people’s acceptability are two sides of one coin and both of them are necessary for achieving a democratic political system. Considering this word combination as an adjunct composition implies accepting the idea of democracy which first appeared in the West and installing the religious content of this kind of government in Islamic system.

**Key words:** democracy, political system, religious democracy, descriptive combination, adjunct composition, legitimacy, acceptability .

## Abstracts

### **The Efficiency Index of Islam on the Structural Aspect of Islamic System**

**Mohammad Javad Norozi** / Associate professor of IKI

Mohamadjavadnorozi@yahoo.com

**Received:** 2015/02/05- **Accepted:** 2015/06/27

#### **Abstract**

This research is concerned with the question as to which the efficiency index of Islam in providing the model of Islamic system is. In response to this question, this paper emphasizes on the efficiency of Islam in theory and practice, and holds that the victory of the Islamic Revolution opened up new vistas for material man, which introduces the nations to a new way. Also, the standards of behavior prescribed by the leader of the Revolution are different from modern thoughts. Therefore, the efficiency of religion and political system in Islam is one of the main issues which, in case of its success, results in the promotion of Islamic system. The efficiency indexes of political system in the structural area are: the level of political stability, the level of adopting legal procedures in diplomacy and policy-making, challenging the structure of international system and devising a new structure, the rate of attention given to the councils, participation and cooperation, the rate of attention to supervision and public control, the existence of formal rules and regulations, the dependence of structure on Islamic axiological system, the promotion of knowledge of the human sciences, duty-based approach to authority, the rate of internalization of attention given to experts' views on structure, Institutionalization of management and leadership by concentrating on expediency.

**Key words:** index, efficiency, structure, Islamic system, political stability.

## Table of Contents

<b>The Efficiency Index of Islam on the Structural Aspect of Islamic System</b> / <i>Mohammad Javad Norozi</i> .....	5
<b>Religious Democracy; Simple or Compound?</b> / <i>Seyyed Sajjad Izdehi / Sedighe Sedigh Taqi Zadeh</i> ....	29
<b>The Degree of the Applicability of Imam Khomeini's Movement to the Hadith of Imam Kadhim(a)</b> / <i>Mohammad Reza Javaheri</i> .....	47
<b>Investigating the Theory of Individualism in Islamic Political Philosophy</b> / <i>Sayyed Yahya Musavi / Muhsen Rezvani</i> .....	71
<b>The Relationship between Anthropology and Security in Political Philosophy</b> / <i>Mahdy Taheri</i> .....	87
<b>The Principles of Political Education in Islam: A Case Study of the Seditious Activities in 1388</b> / <i>Davud Mahdavi Zadegan / Ali Mohammadi Sirat</i> .....	107
<b>A probing Look at the Strategy of "Heroic Flexibility" in the Words of the Wise Leader of the Iran's Revolution, Ayatollah Khamenei</b> / <i>Farajollah Mir Arab</i> .....	127

## In the Name of Allah

# Ma'rifat-i Syasi

An Academic Semiannual on Political Inquiry

Vol.7 No.1

Spring & Summer 2015

**Director-in-charge:** *Imam Khomeini Education and Research Institute(IKI).*

**Managing Director and Editor-in-chief:** *Mohammad Javad Nowruzi.*

**Executive Manager:** *Amir Hosein Nikpour.*

**Translation of Abstracts:** *Language Department of IKI.*

### 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 Mahdavidzadegan:** *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:** +9825-32113476

**Fax:** +9825-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

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

---