

معرفت‌سیاسی

سال هفتم، شماره دوم، پیاپی ۱۴، پاییز و زمستان 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

اعضای هیئت تحریریه

مصطفی اسکندری

سطح چهار حوزه علمیه قم

نصر الله سخاوتی

استادیار جامعه المصطفی العالمیه

محمدحریم عیوضی

دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

منوچهر محمدی

دانشیار دانشگاه تهران

شمس‌الله مریچی

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 & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی

http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در:

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

سامانه ارسال و پیگیری مقاله

Nashriyat.ir/SendArticle

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

1. مقالات ارسالی باید بر خوردار 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 خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که به 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 - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 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.

مبانی و استلزامات اجتماعی شدن انسان در گفتمان اصحاب قرارداد اجتماعی و رهیافت فطرت / ۵
مجتبی زارعی

دموکراسی و عقلانیت اسلامی / ۲۵

حمزه علی وحیدی منش

تحلیل اصالت صلح یا جنگ در سیاست خارجی دولت اسلامی / ۴۵

قاسم شبانینیا

استلزام‌های مبانی خدانشناسی در ساحت سیاست از منظر علامه طباطبایی / ۶۳

محمد عابدی

بررسی تطبیقی نظریه مشروعیت در اندیشه سیاسی علامه حلی و ابن تیمیه / ۸۷

مهدی تراب‌پور

تبیین بنیان‌های نظری منافع نظام اسلامی در سیاست خارجی / ۱۰۹

هادی شجاعی

الملخص / ۱۳۹

Abstracts / ۱۵۰

مبانی و استلزامات اجتماعی شدن انسان در گفتمان اصحاب قرارداد اجتماعی و رهیافت فطرت

zareei@modares.ac.ir

مجتبی زارعی / استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

دریافت: ۱۳۹۴/۷/۵ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۷

چکیده

مقاله پیش‌رو بر آن است تا نشان دهد که در یک تصویر کلی، دو سنخ از اجتماعی شدن انسان وجود دارد: اجتماعی شدن مدرنیستی مبتنی بر گفتمان اصحاب قرارداد اجتماعی، و اجتماعی شدن منبعث از فطرت الهی. مبانی و تضمینات انسان در رویکرد نخست، تمنای امنیت در زیست بوم ابهام و هراس‌آلودگی دارد و در انسان رویکرد دوم، به سبب وجود ودیعه الهی مابین انسان و خدا، واجد وفای به عهد و لاجرم، رهاآموز محبت و سعادت است؛ زیرا انسان رویکرد نخست انسانی ذاتاً خودپسند، متفرد و بی‌اعتنا به پیمان‌ها و معاهدات، و انسان رهیافت دوم به سبب مفطور بودن به فطرت الهی، مسئول، واجد توانایی حمل ودایع و ذاتاً اجتماعی، و به سبب برخورداری از پیمایش مراتب کمالی، مسرور است.

کلیدواژه‌ها: قرارداد اجتماعی، فطرت، ودیعه الهی، ترس، محبت، سعادت.

مقدمه

مفهوم «قرارداد اجتماعی» (Social Contract) از قرن هفدهم میلادی به بعد، در اندیشهٔ سیاسی غرب جایگاه مرکزی پیدا کرد. از این مفهوم، برای مشروعیت بخشیدن به اعمال دولت، بررسی ریشه‌های پیدایش آن و همچنین استخراج یک سلسله اصول اخلاقی عام به منظور پایه‌گذاری جامعهٔ عادلانه بهره‌برداری شده است. با اینکه تمامی نظریات حوزهٔ قرارداد اجتماعی را نمی‌توان به یک معنای عام فروکاست، اما هدف اصلی این مقاله دستیابی به فحوای مشترک بیانی در میان سه شخصیت برجستهٔ قرارداد اجتماعی، *توماس هابز*، *جان لاک*، و *ژان ژاک روسو* و مقایسهٔ آنها با آرائی است که در اندیشهٔ مبتنی بر رهیافت «فطرت» مطرح می‌شود. در آراء این سه اندیشمند حوزهٔ قرارداد اجتماعی، دال‌های مشترکی از قبیل وضعیت نخستین و جامعهٔ مدنی وجود دارد.

بر اساس مفهوم «قرارداد اجتماعی»، افراد نسبت به یکدیگر متعهد می‌شوند جامعه‌ای فراهم آورند تا در سایهٔ حفظ امنیت آنها، راهبر به سعادت نیز باشد. از آن‌رو که در این اندیشه به طبیعت قدسی انسان و ساحت روحانی او وقعی گذارده نمی‌شود، مبانی تضمینی چنین تعهدی نامشخص می‌نمایند؛ زیرا وضعیتی که وعدهٔ تحقق آن را می‌دهند تنها در عالم عینی و حسّی نمود می‌یابد و انسانی که تمامی تضمیناتش متعین از عالم عینی باشد - همچنان که نشان خواهیم داد - خود را ملزم به وفای عهد، که عنصری فراحسی است، نمی‌داند.

در مقابل مفهوم «قرارداد اجتماعی» می‌توان جامعهٔ برآمده از فطرت مشترک انسان‌ها را مطرح کرد. اگر دال مرکزی مفهوم قرارداد اجتماعی، «ترس» است و افراد به خاطر ترسی که از ناامنی دارند تن به تعهد می‌سپارند، در مقابل، در جامعهٔ مبتنی بر فطرت، دال مرکزی، «محبت» است. وانگهی، فطرت همچون ودیعه‌ای الهی در نظر گرفته می‌شود که انسان را به سعادت دو جهان (با در نظر گرفتن ساحت قدسی انسان) راهبر است.

در قرارداد اجتماعی، افراد صرفاً به سبب ضروریات طبیعی و مقابله با خطرات آن، اقدام به تشکیل جامعه می‌کنند و این جامعه در بهترین حالت، جامعه‌ای خواهد بود که افراد را در جهت نیل به اهداف شخصی‌شان راهنمایی کند و همزمان، آنها را از گزند هموعانشان در امان نگاه دارد. این در حالی است که اگر انسان را موجودی مفطور به وجود الهی بدانیم و سعادت وی را در گرو متجلی شدن این وجود در نظر بگیریم آن‌گاه چنین موجودی از همان آغاز خلقتش، رهین محبت الهی خواهد بود؛ و اگر ترس از مواجهه با ناشناخته‌ها در قرارداد اجتماعی، مردم را به تشکیل جامعه برمی‌انگیخت، در اینجا و در

صورت تربیت، نفس ابتدا یافته بر فطرت انسان، از آغاز و انجامش مطلع خواهد شد و از این‌رو، ترس را بر وی نخواهد بود.

در این مقاله، با استفاده از رویکرد «توصیفی - تحلیلی»، در ابتدا نوشته‌های اصلی اصحاب قرارداد اجتماعی (توماس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو) را از نظر خواهیم گذراند و سپس با تبیین تضمینات یا استلزامات منطقی هر یک از آنها، اصول اساسی نظریاتشان استخراج خواهد شد. پس از آن با مقایسه این اصول اساسی با مبانی فطرت انسانی - به عنوان ودیعه‌ای الهی - پاسخ‌های رهیافت فطرت به قرارداد اجتماعی را بررسی خواهیم کرد.

۱. توماس هابز

ظهور مفهوم «قرارداد اجتماعی» - در معنای نوین آن - را می‌توان همبسته ایده «برابری همهٔ ابنای بشر» دانست. ایده «برابری» در حوزه‌های گوناگون انسانی، صورت‌های دلالتی متفاوتی به خود می‌گیرد. برای مثال، اگر خواسته باشیم ایده «برابری» را در دو حوزه اقتصاد و مذهب بررسی کنیم این ایده در اقتصاد، رها موز مبانی «لیبرالیسم اقتصادی» و در حوزه مذهب، ما را به «پروتستانتیسم» - رهنمون می‌شود. ارتباط وثیق مابین این دلالت‌ها ماکس وبر را بر آن داشته است که پروتستانتیسم را همبسته سرمایه‌داری (لیبرالیسم اقتصادی) در نظر بگیرد (رک: وبر، ۱۳۸۵).

در لیبرالیسم اقتصادی، افراد دارای حقوقی جدایی‌ناپذیرند و هر یک از آنها درصدد پیشینه کردن سود خویش است. شوریدن علیه امتیازات کلیسایی و ثروت‌های روحانیان نیز یکی از علل برآمدن جنبش رفرماسیون دینی (پروتستانتیسم) بود که حق انحصاری کلیسا و روحانیان دربارهٔ تفسیر متن مقدس را به رسمیت نمی‌شناخت و از این نظر، تمام افراد را با یکدیگر برابر می‌دانست. در قرن هفدهم میلادی و همزمان با طرح مفهوم «قرارداد اجتماعی»، نمودهای متفاوتی از ایده «برابری» رخ نمود.

توماس هابز در فرازی از *لویاتان* می‌نویسد: طبیعت، انسان‌ها را به لحاظ قوای جسمی و فکری، یکسان ساخته است. از همین‌رو، اگر شخصی به لحاظ بهره‌مندی از قوای جسمی و ذهنی، نسبت به دیگران برتری داشته باشد این برتری به این معنا نخواهد بود که آن شخص می‌تواند خود را [به لحاظ طبیعی] برتر از دیگران ببیند و این از آن‌روست که حتی ضعیف‌ترین افراد نیز قادر است با توسل به حربه‌های گوناگون و یا تشکیل یک اتحاد برآمده از افرادی که آن خطر [خطر شخص قوی‌تر] متوجه آنان نیز هست، اقدام به کشتن قوی‌تر کنند (هابز، ۱۹۹۸، ص ۷۶).

در دیدگاه هابز، انسان‌ها از آن روی با یکدیگر برابر پنداشته می‌شوند که هریک از آنها قادر خواهد بود خون هم‌نوع خود را بریزد و از همین روی، «ترس کشته شدن به دست هم‌نوع» یکی از اصلی‌ترین دلایلی است که افراد به منظور اجتناب از این ناامنی، به منظور مقابله با آن، به تشکیل دولت مبادرت می‌ورزند، و از همین نقطه است که **لوئیاتان** ظهور می‌کند. ایده «دولت» (لوئیاتان) در اندیشه هابز برآمده از احساس نیاز به سامان دادن «حق طبیعی» افراد است: حق طبیعی، که عمدتاً نویسندگان آن را «jus natural» می‌نامند آزادی است که هر کس برای حفظ حیات خود - به وسیله قدرتی که از آن برخوردار است - دارد ... هر کس با تکیه بر قضاوت و خرد شخصی خود، آزاد است از هر وسیله‌ای که صلاح می‌داند برای حفظ حیاتش بهره‌گیرد (هابز، ۱۹۹۸، ص ۷۹).

«حق طبیعی» سرکش و غیرقابل مهار می‌نماید، اگر مرجعی بالاتر آن را سامان ندهد. به عبارت دیگر، می‌توان مدعی شد که به منظور جلوگیری از هرج و مرج و ناامنی (که جنگ‌های داخلی انگلستان در دوره توماس هابز یکی از نمودهای آن بود) قدرت و حقی که در وجود تک‌تک افراد تعبیه شده است باید به یک مرجع کلی تفویض گردد تا تهدید، خون‌ریزی و جنگ، ملغا گردد. پیش‌فرض‌های هابز درباره دلالت‌های وجودی دولت یا همان‌گونه که خود می‌گوید *Commen Wealth*، نه پیش‌فرض‌هایی مبتنی بر اصول اخلاقی، بلکه ضرورت‌های طبیعی است. هابز بر این باور بود که بنا بر اصول ثابت طبیعی «انسان، گرگ انسان است» و از همین رو، وجود دولت، که مظهر تجمیع قدرت افراد جدا افتاده از یکدیگر و ضمناً حریص است، قابل توجیه می‌گردد؛ زیرا این نظام سیاسی - که افراد بیشترین قدرت ممکن را در اختیار آن گذاشته‌اند - به قتل عام پایان می‌بخشد (باکسر، ۲۰۰۵، ص ۳۹). افراد به منظور در امان ماندن از شرّ یکدیگر، قراردادی منعقد می‌کنند که بنا بر آن، قدرت‌های جدا افتاده خود را در قاموس «لوئیاتان» - که بنا بر روایات کتاب مقدس، هیولایی هولناک است - نمود می‌بخشند و در این زمینه به احساس «امنیت» دست پیدا می‌کنند.

ترس از جداافتادگی و اینکه افراد بنا بر غریزه‌های طبیعی‌شان دست به خون‌همدیگر می‌آیند علت وجودی «قرارداد اجتماعی» هابز و «لوئیاتان» برآمده از آن است. افراد انسانی به محض پا گذاشتن بر عرصه هستی، دچار حس عمیق ناامنی و ترسند، و منشأ چنین ترسی هم‌نوع است. از آن‌رو که «مذهب» در نظام سیاسی هابز تنها به عنوان یک ابزار دنیایی، قابل اعتناست (هابز، ۱۹۹۸، ص ۶۶-۷۵) و همچنین انسان در این نظام، موجودی مکانیکی و عاری از ساحت روحانی پنداشته می‌شود از همین رو، مبانی تضمینی چنین قراردادی هرچه بیشتر سست می‌نماید؛ زیرا اگر انسان و استلزامات

وجودی او را تنها متوجه عالم ماده و طبیعت بدانیم آن‌گاه هر دم بیم آن می‌رود که حرص او سر برآورد و قرارداد منعقدشده از هم فروپاشد. این از آن‌روست که تمام هستی در این جهان معنا می‌شود و ضمناً ترس - که شاخصه وجود انسان پنداشته می‌شود - هیچ‌گاه زایل نمی‌گردد و انسان همواره «گرگ انسان» باقی می‌ماند.

۲. جان لاک

یکی از بهترین روش‌های پی بردن به گنه اندیشه و فلسفه یک اندیشمند خاص، مراجعه کردن به فلسفه انسان‌شناسی او و کاوش در این زمینه است که اندیشمند مذکور، انسان را چگونه می‌بیند و اینکه برای شیوه زیست انسان، چه راه‌کارهایی ارائه می‌دهد. در اینجا، در فلسفه و اندیشه جان لاک در زمینه مفهوم «قرارداد اجتماعی» از معبر انسان‌شناسی او مذاقه خواهیم کرد:

جان لاک در یکی از آثار خود، تحت عنوان *مقالاتی در باب قانون طبیعی* (Essays on the Law of Nature) تأثیرپذیری خود از ارسطو را به وضوح نشان می‌دهد و درباره وی می‌نویسد: او (ارسطو) به درستی نشان داده است که عملکردی برای انسان، درست و قابل قبول است که مطابق قانون خرد باشد و از همین‌روست که انسان الزاماً باید اعمالش را مطابق آنچه خرد الزام‌آور کرده است، سامان دهد (لاک، ۱۹۹۷، ص ۸۳). با این وصف، نظام اخلاقی جان لاک با تقدم خرد بر «ایمان» شکل می‌گیرد. جان لاک نیز بنا بر مبانی فلسفه مشاء و هواداران آن در قرون وسطا (همچون توماس آکویناس) تلقی متفاوتی از رابطه مابین «ایمان» و «خرد» به دست می‌دهد.

ولترستورف درباره رابطه میان «ایمان» و «خرد» در غرب دست به تقسیم‌بندی جالب‌توجهی زده که از این قرار است:

۱. تقدم ایمان بر خرد: این دیدگاه متعلق به افرادی همچون سنت آگوستین و کالوین است که ایمان مذهبی را پیش‌شرط دستیابی به خرد در نظر می‌گیرند.

۲. رابطه الحاقی (Incorporation) مابین ایمان و خرد: بر اساس این دیدگاه، درک جامع و کامل هر یک از مفاهیم «ایمان» و «خرد» در گرو تبیین آن در جوار مفهوم دیگر است؛ به این معنا که ایمان از خرد متعین می‌گردد و بالعکس.

۳. رابطه مکمل (Complementarist) میان ایمان و خرد: طبق این رابطه، که ولترستورف آن را به آکویناس منتسب می‌داند، یک سلسله از پیش‌فرض‌های اندیشگانی ما مبتنی بر مبانی «خرد» هستند و از این‌رو، نیازی به بحث ایمانی درباره آنها نیست و در مقابل، پیش‌فرض‌های دیگری وجود دارند که

برآمده از «ایمان» هستند و از این رو، تنها با دیدگاه ایمانی می‌توان به درک آنها دست پیدا کرد. در نهایت، بنیان اندیشیدن مستلزم هر دوی این پیش‌فرض‌هاست (اشنایدر، ۱۹۸۶، ص ۱۹۸-۱۹۹).

بنا بر تقسیم‌بندی ولترستورف، جان لاک را می‌توان با یک سلسله ملاحظات، در رده سوم دسته‌بندی کرد. همچنان‌که پیش‌تر متذکر شدیم، جان لاک نیز همانند ارسطو انسان را موجودی خردمند (حیوان ناطق) در نظر می‌گیرد و طبیعت انسان را نیز مبتنی بر «خرد» می‌داند. جان لاک بر این باور بود که در وضع نخستین، آحاد انسان‌ها برابر و مستقلند و از حق دفاع از جان و مال خویش نیز برخوردارند (لاک، ۱۹۸۸، ص ۲۶۹). هرچند در نگاه اول، چنین وضعیتی مطلوب می‌نماید - بر خلاف دلالت‌های وضع نخستین هابز که در آن، انسان، گریز از انسان بود - اما جان لاک نیز همانند هابز بر این باور است که چنین وضعی به‌تنهایی قادر نخواهد بود راه را بر خودخواهی انسان‌ها سد کند و از همین رو، آنان متعهد می‌شوند نظامی قانونی پدید آورند و بخشی از حقوق خود را به آن نظام تفویض کنند تا چنین نظامی امور میان آنها را سامان بخشد. انسان‌ها جامعه مدنی (Civil Society) را تشکیل می‌دهند تا مناقشات خود را به صورت مدنی به حکومتی که نتیجه قرارداد آنهاست، بسپارند. رسالت حکومت مدنظر جان لاک محافظت از حق حیات، آزادی و حق مالکیت شهروندان و همچنین سلامت جسمی شهروندان است. این حکومت باید خلاف‌کاران را تحت تعقیب قانونی قرار دهد و حق تعیین مجازات، از مرگ گرفته تا مجازات‌های دیگر را نیز دارا باشد (لاک، ۱۹۸۸، ص ۷۰-۸۰).

همچنان‌که مبنای «قرارداد اجتماعی» توماس هابز کاستن از ترس و ایجاد حس امنیت بود، در «قرارداد اجتماعی» جان لاک نیز ترس انسان‌ها از یکدیگر در جهت تزییع حق مالکیت و حیاتشان موجد تشکیل حکومت است و در این میان، اینکه وضعیت نخستین هابزی «جنگ همه بر علیه همه» و وضعیت نخستین لاک صلیح‌آمیزتر می‌نماید، چندان تأثیری بر مبنای تشکیل حکومت نخواهد گذارد. البته قابل ذکر است که لاک با حکومت مطلق برآمده از قرارداد اجتماعی هابز مخالفت می‌ورزد و این از آن روست که لاک حکومت را برآمده از رضایت افراد جامعه می‌پندارد و این موضوع را که این افراد کاملاً منقاد یک حکومت مطلق شوند غیرخردمندانه می‌داند؛ زیرا در این صورت، حق مالکیت آنها به خطر خواهد افتاد (جینگز، ۲۰۰۵).

صادق لاریجانی (۱۳۷۹) نظریه «قرارداد اجتماعی» را ذیل عنوان «نظریه‌های اختیارگرا» در الزام و مشروعیت سیاسی می‌داند و انتقاد اصلی او بر این نکات تکیه دارد که در وهله اول، چنین نظریاتی از مبنای تاریخی قابل اتکایی بهره‌مند نیستند، و ضمناً به لحاظ الزام‌آور بودن وفای به عهد نیز چون مبنای

روحانی انسان را در نظر نگرفته‌اند نمی‌توانند چندان استلزامی بر تعهد انسان‌ها ارائه دهند؟ اگر نتوانیم هیچ تضمینی برای استقرار و مانایی حکومت مدنی *جان لاک* ارائه دهیم ترسی که علت وجودی این حکومت بوده است، زایل نمی‌شود؛ زیرا هر دم بیم آن می‌رود که انسان‌هایی که تنها دلیشان برای تشکیل حکومت پاسداشت حق حیات و مالکیتشان بوده است، نقض عهد کنند و مبانی حکومت نیز در هم بریزد.

با وجود تفاوت‌های بنیادی که می‌توانیم بین فلسفه *توماس هابز* و *جان لاک* برشماریم، اما این دو اندیشمند از آن‌رو که «ترس» و «ایجاد حس امنیت» را جزو مبانی اساسی ایده حاکمیت می‌دانند و علاوه بر این، از آن‌رو که نخوت و خودپرستی را جزو خصایص ذاتی انسان می‌شمرند که در وضعیت طبیعی موجب ضایع شدن حق دیگران خواهد شد (و در خصوص *توماس هابز* منجر به از میان برداشتنشان می‌شود) با یکدیگر دارای اشتراکاتی هستند. اگر «لویاتان» *هابز*، که دارای مبانی تضمینی قابل اتکا نبود، نتوانست ترس انسان نوین را زایل کند، اما در حکومت مدنی *جان لاک* ما قادر خواهیم بود دلالت‌های یک ترس دائمی را پیگیری کنیم که همبسته ذات خودپرست انسان پنداشته می‌شود؛ انسانی که با تکیه بر قوه خرد، قادر خواهد بود آموزش را سامان بخشد و مطابق انسان‌شناسی *ارسطو*، این انسان حیوان ناطق (خردمند) پنداشته می‌شود، و اگر نگوییم عاری از هرگونه ساحت روحانی است، باید بگوییم ساحت روحانی او در برابر غریزه خودپرستی و دفاع از مالکیت خصوصی کاملاً در محاق قرار می‌گیرد.

۳. ژان ژاک روسو

اهمیت روسو تا بدان حد است که غالب انقلاب‌ها و حرکت‌های اجتماعی در فرانسه بعد از روسو را در قرن نوزدهم - که تعداد آنها کم هم نبوده است - متأثر از افکار او و اختصاصاً ایده «قرارداد اجتماعی» او می‌دانند (جنینگ، ۲۰۰۵، ص ۱۱۷). راه یافتن به اندیشه‌های روسو بدون در نظر گرفتن زمینه و زمانه‌ای که در آن می‌زیسته است، میسر نخواهد بود و از همین رو، این زمینه و زمانه را اجمالاً از نظر می‌گذرانیم.

بر خلاف سنت لیبرالی «آنگلو - آمریکن» در قرن هجدهم، که دو اصل اساسی «تقسیم قوا» و «نظارت بر قدرت» در کنار «رسالت دولت» در دفاع از حقوق افراد را پذیرفته بود، اما به سبب شرایط خاص فرانسه، اصل اول (تقسیم قوا) به علت تلاقی با وضعیت چندپاره فرانسه و جنگ‌های مذهبی آن، پذیرفته نشد و از همین رو، نیاز به پادشاهی قدرتمند که بتواند اتحاد فرانسه را امکان‌پذیر سازد، بیش از پیش احساس می‌شد. از دیگر سو، اصل دوم نیز (دفاع دولت از حقوق افراد) که استلزام منطقی اصل اول است، نمی‌توانست پذیرفته شود. (همان، ص ۱۱۸-۱۱۹). جنگ‌های مذهبی در فرانسه قرن هفدهم و هجدهم و

میراث شومی که لویی چهاردهم برای فرانسه باقی گذاشته بود (ر.ک. رادگان، ۱۳۴۶، ص ۱۳-۲۲) موجب شد اندیشمندانی همچون روسو با ایده‌های رمانتیکی همچون «نوستالژی زمان گذشته»، به عرصه اندیشه سیاسی فرانسه پای بگذارند. اگرچه در آن زمان (قرن هجدهم) فرانسه کماکان جزو کشورهای قدرتمند اروپا به‌شمار می‌آمد که در سطوح متفاوت، به پیشرفت‌های چشم‌گیری دست یافته بود، اما رخنه کردن هرچه بیشتر فساد در ارکان آن و همچنین ناخوشایندی مردم از وقایع دربار موجب دل‌زده شدن مردم به‌ویژه اندیشمندان شده بود و شاید از همین روست که روسو می‌نویسد: [جامعه] هر چه بیشتر ترقی کند، فاسدتر خواهد شد. باید اقرار کرد هر قدر جامعه متمدن‌تر باشد خراب‌تر است (روسو، ۱۳۴۱، ص ۱۷).

در «وضع نخستین» روسو، انسان‌ها کاملاً آزادند و همچون «حیوان‌هایی معصوم» روزگار می‌گذرانند و با اینکه حس خودپرستی در درون آنها کاملاً ذاتی است، اما در این وضعیت، انسان از حس نوع‌دوستی نیز عاری نیست (روسو، ۱۳۴۱، ص ۳۶-۴۰). در نتیجه تشکیل جامعه، فرد در بند اسارت کشیده می‌شود و از این‌رو، حقوق اولیه خود را از دست می‌دهد. روسو اجتماع را نه یک امر طبیعی، بلکه برآمده از قراردادی بین افراد می‌داند. او می‌نویسد: «نظم اجتماعی حق مقدسی است که پایه و اساس تمام حقوق محسوب می‌شود. مع‌هذا، این حق یک امر طبیعی و فطری بشر نیست؛ یعنی عرضی و تصنعی بوده، نتیجه برخی قراردادهاست» (روسو، ۱۳۴۱، ص ۳۶).

روسو انسان را فطرتاً غیراجتماعی می‌داند و حتی روی آوردن او به جامعه را نیز نتیجه الزامات بیرونی و ضرورت‌های طبیعی می‌داند که انسان به منظور مقابله با آنها، ناگزیر از تشریک مساعی با هم‌نوعانش خواهد شد. ویژگی فطری انسان نزد روسو «آزادی‌خواهی» است و

فی الحقیقه، اولین قانونی که انسان پیروی می‌کند قانون «حفظ خود»، و اولین فکری که به خاطر او می‌رسد فکر مواظبت از خویشتن است. بدین جهت، موقعی که آدمیزاد به سن تمیز می‌رسد چون تنها خودش می‌تواند قضاوت کند چه وسایلی برای حفظ او لازم است، دیگر به صاحب اختیار و ارباب احتیاج ندارد (روسو، ۱۳۴۱، ص ۳۷).

بنابراین، می‌توان مدعی شد که خودبسندگی انسان نزد روسو، که ویژگی فطری اوست، او را در وضع طبیعی، بی‌نیاز از دیگر مردمان می‌گرداند. «فردگرایی رادیکال» روسو را در این پاره جمله می‌توان به وضوح هرچه تمام‌تر مشاهده کرد: فی‌الحقیقه، تا زمانی که مردم مانند روزهای اول خلقت به‌طور مستقل و منفرد زندگانی می‌کنند، طبیعی است که با هم دشمن نمی‌شوند؛ زیرا بین آنها روابطی به قدر کفایت ثابت و موجود نیست که صلح یا جنگ را ایجاد نماید. (همان، ص ۴۴).

در «قرارداد اجتماعی» روسو، همه مردمان اراده و حقوق خود را به یک هیأت جمعی (اراده

همگانی)، که برآمده از تمامی آحاد است، تسلیم می‌کند و چون بنا بر استدلال روسو طی این قرارداد هر کس تمام اراده‌اش را واگذارده است به همان اندازه‌ای که از دست داده است در طرف مقابل به دست آورده است. در این میان، هیچ‌کس متضرر نخواهد شد. در اینجا، می‌توان مدعی شد زوری را که روسو در هیأت پادشاه مطلق تقبیح می‌کرد به یک اراده همگانی منتقل شده و از همین رو که برخی بر این باورند که بخش عظیمی از گزاره‌های روسو بازتولید همان سرسپردگی فرانسوی به پادشاهی مطلق است (کیوهان، ۱۹۸۰، ص ۴۴۲).

همچنان‌که پیش‌تر قدرت پادشاهی مطلق غیرقابل تقسیم می‌نمود، در «اراده عمومی» نیز قدرت، لایتجزا و غیرقابل تقسیم مابین نهادهای گوناگون است. اگرچه روسو کتاب *قرارداد اجتماعی* خود را با عبارت «فرض کنیم...» شروع می‌کند و از این رو، الزامی تاریخی برای آن متصور نمی‌شود، اما همان‌گونه که گفته شد که قرارداد *هابز و لاک* به سبب نداشتن منابع تضمینی متقن هرچه بیشتر متزلزل می‌نمود، در اینجا نیز همین اشکال را می‌توان متوجه نظریه روسو دانست. «فردگرایی» روسو، که با ایده‌های رمانتیک او همراه شده است، نمی‌تواند مبانی لازم برای مانایی قرارداد منعقدشده را دربر داشته باشد. به عبارتی دیگر، اصول تضمینی مانایی قرارداد را نمی‌توان از اندیشه «اراده عمومی» روسو دریافت. انسان‌ها فطرتاً بی‌نیاز از جامعه‌اند و تنها به سبب مواجهه با طبیعت، که ممکن است خطرافزا باشد، اقدام به تشکیل جامعه کرده‌اند. از این رو، اعتماد فرد فطرتاً آزاد و غیراجتماعی به اراده عمومی دارای مبنایی متزلزل است؛ زیرا اجتماعی بودن نه شاخصه وجودی افراد، بلکه یک امر عرضی است و روسو از همین روست که انسان‌شناسی *ارسطو* را، که در آن انسان حیوانی منطقی پنداشته می‌شد، آماج انتقاد قرار می‌دهد و در مقابل، ایده «انسان آزاد و خودمختار» را به جای آن می‌نشانند (روسو، ۱۳۴۱، ص ۴۲-۴۳).

همچنان‌که در قراردادهای اجتماعی *هابز و لاک* مبنای وجودی این قراردادها «ترس» بود (درباره *هابز*، «ترس از همنوع» و در خصوص *لاک*، «ترس از بی‌قانونی و به خطر افتادن مالکیت») در اراده عمومی روسو نیز فردی که خود را نه بخشی از طبیعت، بلکه موجودیتی در مقابل آن می‌بیند، به منظور زایل کردن ترسش از هلاکت در طبیعت، اقدام به تشکیل جامعه می‌کند و اگر چنین ترسی نبود طبعاً نیازی به وجود جامعه نیز احساس نمی‌شد. اما همچنان‌که فرد روسویی گرایش ذاتی به فردیت دارد، از این رو، هرچند روسو سعی بر این داشته است چنین فردی را در اراده عمومی منحل کند، اما بنا بر گرایش ذاتی فرد، چنین انحلالی مبنایی متزلزل خواهد داشت، و به خاطر همین متزلزل، می‌توان مدعی شد که ترس فرد، حتی در صورت انعقاد قرارداد اجتماعی و متجلی شدن اراده‌اش در قاموس اراده

عمومی، زایل نخواهد شد و قرارداد اجتماعی در این باره نیز در به سرانجام رساندن رسالتش، که همانا ایجاد امنیت و زایل کردن ترس است، ناکام می‌ماند.

فطرت الهی و قرارداد اجتماعی: سعادت؛ ودیعه‌ای الهی

بنا بر موارد پیش گفته، مبانی مشترک فلسفه‌های قرارداد اجتماعی بدین قرار است:

۱. برآمده از ترس؛
 ۲. داشتن رسالت زایل کردن ترس و ایجاد حس امنیت؛
 ۳. متزلزل بودن به واسطه نداشتن مبانی تضمینی قابل اتکا؛
 ۴. انسان را ذاتاً موجودی منفرد دانستن که صرفاً به واسطه ضروریات طبیعی تن به اجتماعی بودن می‌دهد.
- این بخش مقاله بر آن است که نشان دهد در رهیافت فطرت الهی انسان، که در دین اسلام معرفی شده است، در مقابل مفهوم «قرارداد اجتماعی»، که مبانی زندگی اجتماعی انسان‌ها با یکدیگر و همچنین چپستی و چرایی مفهوم «اجتماع» را بررسی می‌کند، مفهوم «اجتماع و زندگی جمعی» به عنوان یک ودیعه الهی مطرح می‌شود که مبانی آن نه برآمده از «ترس»، بلکه بر «محبت» بنا شده است و رسالت آن طبعاً نه زایل کردن ترس، بلکه پیمودن مراتب وجودی تا نیل به ذات باری تعالی است، و مبانی تضمینی آن نیز در سرشت و فطرت الهی انسان نهفته که در پی کمال است و مهم‌تر از همه اینکه در این رهیافت، چپستی انسان نه در قاموس موجودی ذاتاً منفرد و محجور، بلکه همچون موجودی ذاتاً اجتماعی مطرح می‌شود که در پی کمال است. گرچه به لحاظ تحلیلی، ما این سه شاخصه را درباره فطرت الهی انسان از همدیگر تفکیک کرده‌ایم، اما باید در نظر داشت که در نهایت، هر سه این شاخصه‌ها دارای دلالت‌های مشترکی هستند که برآمده از مفهوم «فطرت» است:

الف. فطرت الهی انسان: محبت؛ اساس ودیعه الهی

این فراز را با سخنی از امام خمینی علیه السلام در کتاب *چهل حدیث* شروع می‌کنیم که هرچند مطوّل است، اما چون مباحث آتی در این بخش را به طور کامل پوشش می‌دهد، تمام آن را نقل خواهیم کرد:

ای پروانه‌های شمع جمال جمیل مطلق، و ای عاشقان محبوب بی‌عیب بی‌زوال، قدری به کتاب فطرت رجوع کنید و صحیفه ذات کتاب خود را ورق زنید. ببینید که با قلم قدرت، فطرت الهی در آن مرقوم است: «وَجْهَتْ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَّرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». آیا «فَطَّرَ اللَّهُ الْتَى فَطَّرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» فطرت توجه به محبوب مطلق است؟ آیا آن فطرت غیر متبدله «لَا تَبْدِيلَ لَخَلْقِ اللَّهِ» فطرت معرفت است؟ تا کی به خیالات باطله، این عشق خدادادی فطری و این ودیعه

الهی را صرف این و آن می‌کنید؟ هان، از خواب غفلت برخیزید و مزده دهید و سرور کنید که محبوی دارید که زوال ندارد، و معشوقی دارید که نقصی ندارد. مطلوبی دارید بی‌عیب. منظوری دارید که نور طلعتش «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» است. پس این عشق فعلی شما، معشوق فعلی خواهد بود، و بتواند این، موهوم و متخیل باشد؛ زیرا که هر موهوم ناقص است و فطرت متوجه به کامل است. پس عاشق فعلی و عشق فعلی بی‌معشوق نشود و جز ذات کامل، معشوقی نیست که متوجه الیه فطرت باشد. پس لازمه عشق به کامل مطلق، وجود کامل مطلق است، و پیش‌تر معلوم شد که احکام فطرت و لوازم آن از جمیع بدیهیات واضح‌تر و روشن‌تر است؛ «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۸).

چنان‌که پیش‌تر بررسی شد، انسان در فلسفه‌های قرارداد اجتماعی، پیش از منعقد شدن قرارداد، دچار ترسی افزاینده بود؛ اما در رهیافت فطرت، انسان از همان آغاز، دارای اطمینان قلبی، آرامش روانی و حاوی امکانات زیبایی‌شناسانه معرفی می‌شود. در آیات مبارکه ۲۷ و ۲۸ سوره رعد می‌خوانیم:

«... إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»؛ خداوند هر که را بخواهد گم‌راه، و هر که را که بازگردد به سوی خودش هدایت می‌کند. آنها کسانی هستند که ایمان آورده‌اند و دل‌هایشان به یاد خدا مطمئن (و آرام) است. آگاه باشید! تنها با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد.

ترس همواره ترس از چیزی است، و در صورتی پدیدار می‌شود که انسان با ناشناخته مواجه شود، و این در حالی است که اگر انسان را مفطور به دانش و کمال مطلق بدانیم آن‌گاه همان انسان در صورت تربیت یافتن و متجلی شدن وجود الهی‌اش، از آن‌روکه به آغاز و پایانش آگاهی حاصل می‌کند، ترس وی به‌طور کلی، زایل خواهد شد. سرشت ارتباط انسان در فلسفه‌های قرارداد اجتماعی – چه با عالم طبیعت و چه با هم‌نوع – از آن‌روکه از جنس مواجهه با ناشناخته بود، از همین‌روی ترس در تمام ابعاد آن قابل مشاهده است. اما اگر این انسان از خواب غفلت بیدار شود آن‌گاه ماهیت ارتباطاتش جنس ترس‌آلود خود را از دست خواهد داد و می‌تواند «سرور» داشته باشد و «معشوق» یابد. مبحث «ترس» یکی از مباحث مهم در اندیشه اسلامی است و اندیشمندان گوناگونی درصدد برآمده‌اند به تبیین این پدیده بپردازند. علامه طباطبائی در تفسیر ارزشمند المیزان در این باره چنین نوشته است:

وقتی مسلم شد که هیچ شری از ناحیه خدا نازل نمی‌شود، و چون ترس همیشه از شری است که ممکن است بیاید، نتیجه می‌گیریم که حقیقت ترس از خدا همانا ترس آدمی از اعمال زشت خویش است که باعث می‌شود که خداوند از انزال رحمت و خیر خود امساک و خودداری کند. بنابراین، هر وقت که دل آدمی به یاد خدا بیفتد اولین اثری که از خود نشان

می‌دهد این است که ملتفت قصورها، تقصیرها و گناهان خود گشته، آنچنان متأثر شود که عکس‌العملش در جوارح، لرزه اندام باشد. دومین اثرش این است که متوجه پروردگارش می‌شد که هدف نهایی فطرت اوست، و در نتیجه، خاطرش سکون یافته و به یاد او دلش آرامش می‌یابد (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۸۶).

اگر به آموزه «فطرت» مراجعه شود در خواهیم یافت که زایل شدن ترس در این آموزه، برآمده از «ذکر پروردگار» است و این امر با تربیت نفس میسر می‌شود که در این صورت، انسان با متوجه شدن دلایل وجودی خود، به آغاز و فرجامش پی خواهد برد و به دنبال آن، نسبت به ناشناخته‌اش با واسطه علم الهی، معرفت حاصل می‌کند.

ب. پدیده «امنیت» در رهیافت فطرت

در «قرارداد اجتماعی»، حس امنیت در گروهی پای‌بندی افراد به قراردادی است که - به صورت فرضی و یا تاریخی - با یکدیگر منعقد کرده‌اند و بر اساس آن، متعهد شده‌اند در مقابل جان و مال یکدیگر مسئول باشند، و یا اینکه حراست از آنها را به مرجعی دیگر واگذارند که آن مرجع می‌تواند «لویاتان» (قدرت قاهره هابز)، «حکومت قانون» (جان لاک) و یا «اراده عمومی» (روسو) باشد. در این قراردادها رابطه مابین «امنیت» و «کمال» گسسته شده است و امنیت تنها وقتی حاصل خواهد شد که از نمودهای زندگی این جهانی افراد حراست شود و از دستبرد هموعان در امان نگاه داشته شود. اما چون غریزه خودپرستی انسان به عنوان یکی از وجوه فطری او در نظر گرفته می‌شود، از همین رو، بنیان‌های چنین امنیتی همواره متزلزل می‌نماید.

پدیده «امنیت» در اندیشه اسلامی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد. در آیه ۱۲۶ از سوره مبارکه بقره می‌خوانیم: «وَ إِذْ قَالَ اِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَ ارْزُقْ اَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ اٰمَنَ مِنْهُمْ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ ...»؛ هنگامی که ابراهیم گفت: پروردگارا، این سرزمین را شهری امن قرار ده و به اهل آن - به کسانی که به خدا و روز واپسین ایمان آورده‌اند - از هرگونه میوه و محصولات روزی گردان.

امام علی علیه السلام نیز در حدیثی می‌فرمایند: «بدترین جا برای سکونت جایی است که ساکنان در آن امنیت نداشته باشند» (حسینی دشتی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۲۳). اهمیت مبحث «امنیت» تا بدانجاست که حتی سلامت شهر و فعالیت اقتصادی آن را نیز مرتبط با آن دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۵۲). در اندیشه اسلامی، وجود خداوند، همچون ودیعه‌ای در فطرت انسان قرار داده شده است و خداوند به انسان وعده داده که در صورت گام نهادن در مسیر درست، او را به سعادت غایی، که همانا لقاءالله است، نایل گرداند. با این اوصاف، می‌توان استدلال کرد که عهده‌ای که خداوند با انسان بسته است همزمان

مبانی و استلزامات اجتماعی شدن انسان در گفت‌مان اصحاب قرارداد اجتماعی و رهیافت فطرت ♦ ۱۷

دربرگیرنده دو وجه «عهد خداوند با انسان» و «عهد انسان با انسان» است؛ زیرا پیمودن مراتب وجودی در گرو دستیابی به کمال است، و همان‌گونه که در ادامهٔ مبحث خاطر نشان خواهیم کرد، چون انسان موجودی فطرتاً اجتماعی است، کمال او نیز در گرو جنس ارتباطش با سایر انسان‌هاست. ترس از بدعهدی و به تبع آن، حس ناامنی در فلسفه «قرارداد اجتماعی» از آن روی رخ می‌نماید که یکی از این وجوه در نظر گرفته نشده و «قرارداد اجتماعی» اختصاصاً معامله‌ای است بین انسان‌ها؛ و چون آنچه از انسان در آن فلسفه‌ها اراده می‌شود موجودی صرفاً جسمانی است و کمال روحانی او در نظر گرفته نشده، از همین رو، حس «امنیت»، که هم‌تراز با غریزهٔ خودپرستی و دنیاپرستی مطرح می‌شود، به دست نخواهد آمد. بدعهدی انسان در اندیشهٔ اسلامی، صرفاً متوجه جامعهٔ انسانی نخواهد شد، بلکه همپای این بدعهدی، خلف وعدهٔ با خداوند نیز به‌شمار می‌آید و بیراهه نخواهد بود اگر تأکید زیادی را که قرآن کریم بر وفای به عهد کرده است، از همین دریچه بنگریم؛ زیرا وفای به عهد انسانی، همپای بر سر وعده ماندن با خداوند است. انسانی که در زمینهٔ معاهدات، وفای به عهدش را به تکریم وعدهٔ الهی گره بزند، حس ناامنی‌اش برطرف خواهد شد و همواره در امنیت به سر می‌برد. آیت/الله مصباح در چندین شاخصه، اهمیت وفای به عهد را - که از الزامات زایل شدن ترس و برقراری امنیت است - این‌گونه برمی‌شمارد:

یکی از بدیهی‌ترین ارزش‌های اجتماعی، پایبندی به تعهدات است که مقبولیت عمومی دارد و همهٔ عقلا بر آن متفق‌اند.

وجوب وفای به عهد و رد امانت از مستقلات عقلیه است و حکم شرع در این زمینه ارشادی است. قرآن کریم به لزوم پایبندی به تعهدات فراوان تأکید کرده و پیمان‌شکنی را به شدت نکوهش نموده است.

عهدشکنی با خدا سبب کاهش، و گاه از دست رفتن ایمان و پیدایش نفاق در دل انسان می‌شود. رعایت عهد یکی از مصادیق بارز صلاح، معروف و عدالت، و پیمان‌شکنی و نقض عهد و خیانت در امانت از مصداق‌های آشکار ظلم، منکر و فساد است (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۳۷۴).

ج. مبانی تضمینی وعدهٔ الهی در رهیافت فطرت

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان می‌نویسد:

قول خدای تعالی و وعدهٔ او همان فعل محقق اوست و قابل تخلف و تردید نمی‌باشد «ان وعد الله حق» و قول خدای تعالی همان فعل اوست؛ به این معنا که او کاری را که می‌کند، آن کار به خودی خود، بر مقصود او دلالت می‌کند. خوب، با اینکه معنای «قول خدا» این است، دیگر

چگونه ممکن است در قول او دروغ راه یابد، با اینکه قول او متن عالم خارج است و عین خارجی است؟ قول او منم و تویی و سراسر این عالم است که هیچ جای آن دروغ نیست. دروغ و خطا مختص به مفاهیم ذهنی است. هر مفهوم ذهنی که با خارج منطبق باشد حقیقت است و خبر دادن از آن خبری است راست و هر مفهوم ذهنی که با خارج منطبق نباشد خلاف حقیقت است و خبر دادن از آن خبری است دروغ (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۱۱۰-۱۱۱).

در اندیشه اسلامی، معنای هستی در گرو ایمان به صحت وعده‌های خداوند است. در قرآن کریم، ۳۵ آیه درباره حتمی بودن وعده‌های خداوند نازل شده است که بر تأکید خداوند بر حتمی‌الوقوع بودن این وعده‌ها دلالت دارد. از دیگر سو، خلف وعده را به عللی همچون عدم قدرت، عجز و یا نسیان دانسته‌اند که این صفات در خداوند راهی ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۳۸۴). در قرارداد اجتماعی که بین مردمان خودپرست و فطرتاً منفرد منعقد می‌شود، چون تمام معنای هستی به نمودهای این جهانی آن فروکاسته می‌شود و فارغ از آنها نمی‌توان معنایی برای هستی متصور شد، از همین رو، تمام سعی افراد در جهت بیشتر منتفع شدن از همین نموده‌ها خواهد بود؛ زیرا معنای زیستشان در همین است. اگر سعی آنها را همزمان با غریزه خودپرستی‌شان در نظر بگیریم آن‌گاه دامنه تعارض‌ها چنان گسترده خواهد شد که هیچ قرارداد اجتماعی - فرضی و یا تاریخی - قادر نخواهد بود از وسعت آن بکاهد، و اگر حتی ضروریات طبیعی مردم را به انعقاد آن قرارداد برانگیخته باشند اما عدم اعتماد افراد به یکدیگر - که برآمده از بی‌معنایی هستی است - صحت وعده آنها را با تردید مواجه خواهد کرد. اما همان‌گونه که گفته شد «ان وعد الله حق» و «قول خدای تعالی همان فعل اوست». این وعده به هستی انسان معنا می‌بخشد؛ زیرا در مبانی، همین وعده است که آغاز و انجام انسان به‌شمار می‌آید و انسان معنای هستی را از آن درمی‌یابد. در آیه چهارم سوره مبارکه یونس آمده است: «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدُوُ الْخَلْقِ»؛ بازگشت همه شما به سوی اوست. این وعده خدا حق است. که همو خلقت را آغاز کرد و همو خلق را به سوی خود برمی‌گرداند.

وعده خداوند به سرانجام رساندن هستی و بازگرداندن انسان به همان‌جایی است که از آنجا آغازیده شده است. علامه طباطبائی این آیه را در جهت تعلیل معاد و بازگشت دانسته و برای آن حجت‌هایی برشمرده‌اند که یکی از این حجت‌ها چنین است:

یکی از سنت‌های جاری خدای سبحان این است که هستی را به هر چیزی که می‌آفریند، افاضه می‌کند، و این افاضه خود را به رحمتش آنقدر ادامه می‌دهد تا آن موجود خلقتش به حد کمال و تمامیت برسد. در این مدت، آن موجود به رحمتی از خدای تعالی موجود شده و زندگی می‌کند

و از آن رحمت برخوردار می‌گردد، و این برخورداری همچنان ادامه دارد تا مدت معین ... و چون آنچه نزد خداست باقی است، پس این موجود [که از هستی خداوند بهره‌مند شده است] نیز باقی است، و آنچه به نظر ما هست و نیست شدن می‌باشد در واقع، بسط رحمت خدای تعالی و قبض آن است، و این همان معاد موعود است (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۱۰-۱۱).

د. رهیافت فطرت: انسان اجتماعی؛ موجودی در جست‌وجوی کمال

همان‌گونه که پیش‌تر مکرر اشاره شد انسان «قرارداد اجتماعی» انسانی ذاتاً منفرد و در پی کسب منافع شخصی خویش است؛ موجودی که به سبب خطراتی که در این راه می‌تواند متوجه‌اش شود اقدام به دفع شر از طریق تشکیل اجتماعی دارای امنیت می‌کند. این اجتماع از آن روی انسان را یاری می‌کند که در جهت غریزه انتفاع شخصی - با در نظر داشتن اینکه هموعانش نیز از چنین غریزه‌ای بی‌بهره نیستند - اهتمام ورزد. در آموزه «فطرت به‌مثابه امانتی الهی»، سیر قضایا از لحاظ مبنایی دیگرگونه است و فلسفه انسان‌شناسی‌اش به‌طور کلی، متباین با فلسفه انسان‌شناسی قراردادهای اجتماعی نوین متباین است. ربانی گلیپایگانی به نقل از *راغب اصفهانی* چنین می‌نویسد: بنابراین «فطرت» معادل «خلقت» نیست، بلکه معادل «ایجاد و ابداع» است؛ چنان‌که *راغب* گفته است: «ایجاد و ابداع نمودن خداوند خلق را به‌گونه‌ای که برای انجام فعلی خاص مناسب داشته باشد» (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۸، ص ۱۷-۱۸).

در اینجا هدف ما یافتن دلالت‌های این «فعل خاص» است و اینکه مصادیق چنین فعلی در شیوه ارتباطی میان انسان‌ها چگونه نمود می‌یابد. وعده خداوند به انسان - که او را با وجود الهی خویش مفطور ساخته - نیل به دیدار معشوق است، در صورتی که در مسیر صحیح گام بگذارد. قرآن کریم به عنوان نص قانون اسلام، درصدد ترسیم چنین نقشه راهی است تا انسان را در مسیر صحیح قرار دهد.

نکته جالب توجه در این زمینه، آن است که نه‌تنها گام گذاشتن فرد به این مسیر، بلکه ترغیب هموعانش به آن نیز از استلزامات «پیمودن» خواهد بود. به عبارت دیگر، در اندیشه اسلامی و به‌ویژه در آموزه «فطرت»، انسان تنها در صورتی قادر به متجلی کردن وجود الهی خود خواهد گشت که بر خلاف حیوانات - که غریزه صیانت از نفس در آنها اولویت دارد - به صورت آگاهانه و روحانی و دل‌انگیز درصدد اصلاح هموعان و از آنجا تمام جامعه‌اش برآید. اهمیت اجتماع در قرآن کریم، که مفطور بر فطرت الهیه است، چنان است که حتی در آنجا که مؤمنان را به رستگاری می‌ستاید، یکی از ویژگی‌های آنها را رعایت «عهد و پیمان» می‌داند که یکی از نمودهای زندگی اجتماعی است (مؤمنون: ۶۸ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۷).

پیش‌تر به صورت گذرا اشاره کردیم که از وجوه متباین «وعده الهی» با «قرارداد اجتماعی» این

است که در آموزه «فطرت»، وعده‌ای که خداوند به انسان داده با یک وجه دیگر، که همانا وعده انسان‌ها با یکدیگر است، همراه می‌شود و در صورتی که انسان در وجه دوم خلف وعده کند آن‌گاه اساس وجه اول نیز فرو خواهد ریخت زیرا خداوند بهشت و دیدار خویش را تنها به بندگان صالح خود وعده داده است و در آیه ۱۰۵ سوره مبارکه انبیاء می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»؛ و در حقیقت، در زبور پس از تورات نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد.

کلید کشف رمز وجه دوم از وعده الهی با انسان - وعده انسان‌ها با یکدیگر - در این است که دلالت‌های «عبادی الصالحون» را تصریح کرده باشیم. شاید یکی از مقرون به صحت‌ترین این دلالت‌ها را بتوانیم در آیه ۱۱۴ سوره مبارکه آل‌عمران سراغ بگیریم: «يَوْمُنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ»؛ به خدا و روز قیامت ایمان دارند و به کار پسندیده فرمان می‌دهند و از کار ناپسند باز می‌دارند و در کارهای نیک شتاب می‌کنند، و آنان از شایستگانند.

به نظر می‌رسد در این آیه، منظور از «عبادی الصالحون» انسان‌هایی هستند که با در نظر داشتن خیر جامعه در مسیر سعادت فردی و نیل به مقصود گام برمی‌دارند. به عبارت دیگر، در اعمال آنها، سعادت فردی با سعادت جامعه چنان در هم آمیخته است که تنها مسیر سعادت از معبر «یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر» می‌گذرد.

طی مسیر صعود در مراتب وجودی انسان، مستلزم تربیت است و این تربیت نه در خلأ که در زیستن با دیگران میسر می‌شود. انسان تنها در صورتی شایسته وعده الهی خواهد شد که بتواند در کنار تربیت نفس خویش، در جهت تربیت جامعه نیز اهتمام ورزد. اگر در فلسفه «قرارداد اجتماعی»، انسان ذاتاً موجودی منفرد و محجور پنداشته می‌شد در مقابل، در انسان‌شناسی فطرت‌گرای اسلامی، انسان نه موجودی منفرد، بلکه موجودی اجتماعی تصور می‌شود که حتی مسیر سعادت فردی‌اش نیز از اهتمام در جهت تحقق سعادت جمعی خواهد گذشت و در این میان، تفکیک میان نفع شخصی و نفع جمعی چنان در هم می‌آمیزد که امکان تعارض - در چنان جامعه‌ای که بر اساس آموزه «فطرت» بنا نهاده شده باشد - به حداقل کاهش می‌یابد، و دیگر آنچه فرد را راهبر است، نه انگیزه‌های شخصی و منافع فردی - که غالباً با منافع دیگر افراد متخالف است - بلکه درهم‌آمیختگی این منافع خواهد بود، و فرد بدون در نظر داشتن خیر و نفع جامعه قادر نخواهد بود در مسیر خیر شخصی گام بردارد و مصداق «عبادی الصالحون» خداوند باشد.

نتیجه گیری

مبنای فلسفه «قراردادهای اجتماعی» هابز، لاک و روسو این است که انسان را موجودی ذاتاً خودپسند در نظر می گیرند که در تفرّد کامل، به جست و جوی منافع شخصی خویش می پردازد، و اگر هم دست به تعامل می زند چپستی این تعامل را می باید در ترس او از همنوع و طبیعت یافت. انسان منفرد در وضعیت نخستین، همچون حیوان است - «حیوان درنده» در دیدگاه هابز و «حیوان معصوم» در اندیشه روسو - که ارضای نیازهای شخصی اش را بر هرگونه هنجار انسانی مقدم می دارد. چنین وضعیتی در طولانی مدت، موجب خواهد شد به واسطه تضارب منافع افراد، حالت «جنگ همه علیه همه» حکم فرما شود و افراد در مواجهه با این وضعیت، بر اساس یک قرارداد - فرضی و یا تاریخی - اقدام به برپایی جامعه می کنند؛ وضعیتی که در آن با تفویض قدرت و اختیاراتشان نسبت به یکدیگر، متعهد می گردند که سروری آن نهاد بر ساخته را مشروع بدانند و به احکام آن گردن نهند. این تسلیم قدرت نهاد جدید از آنجا می آید که افراد دریافته اند تا وقتی امنیت برقرار نباشد قادر نخواهند بود به جست و جوی منافع شخصی خود اهتمام ورزند. به عبارت دیگر، مبنای این تعهد «ترس» افراد از یکدیگر، و رسالت آن نیز برقراری امنیت است. در صورتی که ذات انسان را خودپرست و منفرد بدانیم مبانی تضمینی چنین تعهدی سست خواهد گردید؛ زیرا هر دم بیم آن می رود که افراد نقض عهد کنند و جامعه به حالت پیشین بازگردد، و یا عده ای به واسطه بهره مندی از قدرت بیشتر، به سرکوب و استثمار اقلیت بپردازند. مبنای این قرارداد سست است. از این رو، چون تنها رسالت این انسان بر آوردن خواسته های این جهانی افراد است و چون تنها شاخصه های محل اعتبار برای آن، نمودهای این جهانی اند، نمی توان هنجاری عام و لازم الاجرا برای آن یافت و به همین اعتبار، می توان استدلال کرد که پدیده «ترس» در این وضعیت، هیچ گاه زایل نخواهد شد و افراد نخواهند توانست در امنیت به سر ببرند.

در اندیشه اسلامی و آموزه مبتنی بر «فطرت»، انسان موجودی مفلطح به وجود و صفات الهی است و خداوند به او وعده داده است در صورتی که در مسیر صحیح گام بگذارد، به دیدار محبوب - که اساس آفرینش است - نایل خواهد شد. اگر در «قرارداد اجتماعی» بین افراد منفرد، آن قرارداد تنها وجه معاهده مابین آن افراد را دربر می گرفت، در مقابل، در رهیافتی، فطرت به عنوان ودیعه ای الهی، معاهده خداوند با انسان دو وجه معاهده خداوند با انسان، و معاهده انسان با انسان را دربر دارد؛ به این معنا که سعادت فردی در چنین ودیعه ای همسنگ سعادت اجتماعی خواهد بود و همین امر نیز سنگ بنای تضمینی چنین معاهده ای را استحکام می بخشد؛ زیرا انسان بر این نکته واقف خواهد شد که در صورتی

شایسته محبت الهی می‌شود که علاوه بر کوشش در جهت تهذیب نفس خویش، در جهت سعادت جامعه نیز گام بردارد و تحقق سرنوشت سعادت‌مندانه خود را در گرو سعادت جامعه بداند. در این رهیافت، انسان فطرتاً دارای وجود الهی و اجتماعی است و چون بر آغاز و انجامش آگاهی دارد، ترس را بر وی راهی نخواهد بود، در صورت تکیه بر قوانین الهی، خواهد توانست نه تنها خود در امنیت کامل به سر برد، بلکه همزمان شاهد امنیت جامعه نیز باشد. ترس همواره هراس از چیزی ناشناخته است و آغاز و انجام انسان جزو محوری‌ترین بنیان‌های ترس بوده‌اند که در صورتی که انسان نسبت بدان‌ها معرفت حاصل کند آن‌گاه ترسش زایل خواهد شد و گفته شد که چنین معرفتی تنها با تکیه بر مبای فطرت الهی انسان قابل کسب خواهد بود.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، «وفاء به عهد و پیمان»، *پاسدار اسلام*، ش ۳۲۴، ص ۶-۱۰.
- حسینی دشتی، سیدمصطفی، ۱۳۷۹، *معارف و معاریف (دائرة المعارف جامع اسلامی)*، ج سوم، تهران، مؤسسه فرهنگی آرایه.
- رادگان، عبدالکریم، ۱۳۴۶، *انقلاب کبیر فرانسه*، تهران، چاپخانه علمی.
- ریانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۸، *دین و فطرت*، تهران، کانون اندیشه جوان.
- روسو، ژان ژاک، ۱۳۴۱، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، تهران، شرکت سهامی چهر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۹، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- لاریجانی، صادق، ۱۳۷۹، «آیا همه ادیان بر حقند؟»، *بازتاب اندیشه*، ش ۳، ص ۳۳-۳۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۲، *انسان‌سازی در قرآن*، تنظیم و تدوین محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۸۹، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب اسلامیه.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۳۸، *چهل حدیث*، تهران، رجا.
- ویر، ماکس، ۱۳۸۵، *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران، علمی و فرهنگی.

- _____, 1997, *Political Essays*, edited by Mark Goldie, Cambridge University Press.
- Boucher, David & Kelly, Paul, 2005, *Social Contract from Hobbes to Rawls*, Routledge.
- Hobbes, Thomas, 1998, *Leviathan*, Oxford World Classics, Oxford University Press.
- Jennings, Jeremy, 2005, *Rousseau, Social Contract, and Modern Leviathan in Social Contract From Hobbes to Rawls*, Routledge.
- Locke, John, 1988, *Two Treatises of Government*, Edited with an introduction and notes by Peter Laslett, Cambridge University Press.
- N.Keohane, 1980, *Philosophy and the State in France*, Princeton, NJ, Prinveton University Press.
- Snyder, David C, 1986, "Faith and Reason in Locke's Essay", *Journal of the History of the Ideas*, Vol. 47, No. 2, P. 197 - 213.

دموکراسی و عقلانیت اسلامی

حمزه‌علی وحیدی‌منش / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دریافت: ۱۳۹۴/۵/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۲۸

چکیده

عقلانیت نظام معرفتی و ارزشی بر پایه معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی بنا می‌شود. از آن‌رو که در خصوص هر یک از این عوامل دیدگاه‌های متنوع و متکثری وجود دارد، باید بپذیریم که با عقلانیت‌های گوناگونی مواجهیم. عقلانیت‌های دینی به گونه‌ای واضح از عقلانیت‌های سکولار قابل شناسایی هستند. البته در میان هر دو طیف ممکن است با تنوعی از عقلانیت‌ها مواجه شویم. روشن است که عقلانیت اسلامی با عقلانیت مسیحی و یهودی یکسان نیست؛ چنان‌که یکسان دانستن عقلانیت سکولار مدرن با عقلانیت سکولار یونان و روم باستان خطا است. به هر حال، هر یک از این عقلانیت‌ها اقتضات و برون‌دادهای ویژه خود را دارد. دموکراسی به عنوان روشی خاص برای مدیریت جوامع، ممکن است مورد پذیرش برخی از این عقلانیت‌ها باشد و از نظر برخی دیگر مردود شمرده شود. در مقاله پیش‌رو، تلاش شده است با عرضه دموکراسی به عقلانیت اسلامی، نسبت میان آن دو را برآورد کنیم. اهمیت طرح این مسئله از آن‌روست که به باور بسیاری از صاحب‌نظران، دموکراسی مولود سکولاریسم است و تنها در فضای حاکمیت سکولاریسم امکان رشد و نمود دارد. این مقاله ضمن نشان دادن بطلان این ادعا، عکس آن را اثبات کرده است.

کلیدواژه‌ها: دموکراسی، عقلانیت، عقلانیت اسلامی، سکولاریسم.

مقدمه

امروزه دموکراسی در بسیاری از جوامع، به یکی از مطلوبیت‌های ویژه تبدیل شده است، به گونه‌ای که محبوبیت فزاینده آن موجب شده منتقدان اندک شمار آن کاملاً به حاشیه رانده شوند. با این حال، واقعیت انکارناپذیری نیز همواره نمایان است، مبنی بر اینکه تحقق خارجی این محبوب چگونه امکان‌پذیر است؟ آیا دموکراسی یک آرمان و یک قله دست‌نیافتنی است و یا خواسته‌ای که با سختی می‌توان به آن دست یازید؟ به هر حال، بسیاری از هواداری‌های دموکراسی به افسوس منتهی شده است. علت چیست؟

واقعیت این است که بسیاری از این آرزوها به آرزوی صید نهنگ از حوض کوچک شبیه است که آرزویی نامعقول و غیرمنطقی است. دموکراسی در مرحله عمل، نیازمند عقلانیت موجه‌ساز و پشتیبان است. انتظار اینکه بتوان آن را در هر بستری کشت نمود و برداشت کرد، انتظار بجایی نیست. رویش و ثمردهی دموکراسی تنها در پهنه فکری و اجتماعی محقق می‌شود که عناصر و شاخص‌های آن از سوی عقلانیت میزبان موجه شده باشد و پیاده‌سازی آن در جامعه میزبان دارای ترجیحات الزامی و عقلانی شده باشد.

مکاتب مدرن، از جمله کمونیسم و لیبرالیسم هر کدام وانمود می‌کنند که شایسته‌ترین میزبان و فراتر از آن، تنها علت وجودی دموکراسی هستند. آنها با این تلقی، ضمن مصادره دموکراسی به نفع خود، دیگری را به استبداد و سوءاستفاده از دموکراسی متهم می‌کنند. در سال ۱۳۵۷، صدای جدید و در عین حال، غریبی در عالم طنین‌انداز شد و هر دو مدعی را به عدم صداقت در دموکراسی‌خواهی و سوءاستفاده از آن متهم کرد. این صدا، صدای جمهوری اسلامی بود. این نظام نوپا با اعتماد به نفس کامل، بدون اینکه مرعوب استیلاهای قدرت‌های مسلط جهان قرار گیرد، ضمن نقد و به چالش کشاندن هر دو طرف دعوا، تحقق دموکراسی راستین اخلاقی و عادلانه را نه در سایه کمونیسم و سوسیالیسم و نه در سایه لیبرالیسم و سرمایه‌داری، بلکه تنها در سایه اعتقاد به توحید و معاد، اخلاق و کرامت انسان ممکن دانست. این تنها از رهگذر اسلام امکان‌پذیر است، نه از رهگذر سکولاریسم، امانیسم، فردگرایی و ماتریالیسم (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۹۷؛ ج ۸، ص ۷۹-۸۰). بنابراین، ادعای ما این است که مناسب‌ترین بستر برای رویش و ثمردهی دموکراسی، بستر عقلانیت اسلامی است. برای اثبات این ادعا، لازم است نخست تلقی خود از دموکراسی را روشن سازیم، و پس از آن در ضمن تبیین مفهوم «عقلانیت اسلامی» و بیان عناصر شاخص آن، مدعای خود را اثبات کنیم.

چیستی دموکراسی

با وجود اینکه «دموکراسی» واژه نام‌آشنا و بسیار محبوبی در عالم سیاست به‌شمار می‌رود، اما تفاسیر و تعاریف گوناگونی از آن در دست است. در یک دسته‌بندی کلی از تلقی‌ها و نگرش‌های گوناگون راجع به این مسئله، یادآور می‌شویم که جمعی رویکرد «روشی» و جمعی دیگر رویکرد «ارزشی و ایدئولوژیک» به دموکراسی دارند. تفاوت بنیادین این دو قرائت در آن است که در قرائت نخست، دموکراسی صرفاً روش خاص مدیریت جامعه در مقابل دیگر روش‌های مدیریتی است. به عبارت دیگر، دموکراسی به‌مثابه روش بدون داشتن محتوای ایدئولوژیک، صرفاً روش خاصی برای مدیریت جامعه است که بر اساس آن، اجمالاً برای عموم شهروندان فضایی فراهم می‌شود که بتوانند در بطن حکومت حضور داشته باشند و به اشکال گوناگون در آن اثرگذار باشند. مشخصه تلقی «روشی» در این است که معمولاً تلاش می‌کند هیچ اصطکاک و برخوردی با اعتقادات و باورهای مذهبی و ایمانی مردم نداشته باشد.

در مقابل، دموکراسی به‌مثابه ارزش، داعیه‌هایی فراتر از روش دارد و بر آن است که تفسیر خاصی از هستی، انسان، اخلاق، خیر و شر، و باید و نباید ارائه دهد و با هرگونه باورهای جز آنچه خود ادعا می‌کند، به اشکال مختلف، مقابله و آنها را تضعیف و حتی حذف می‌نماید. برای مثال، «لیبرال دموکراسی» و «سوسیال دموکراسی» دو تلقی متفاوت از دموکراسی ارزشی به‌شمار می‌روند. هر دو در ابتدای بر امانیسم، سکولاریسم و عقل‌گرایی هم‌داستانند. اختلافشان در این است که اولی مسیر فردگرایی، خودآیینی، و بازار آزاد را می‌پیماید، و دومی مسیر جامعه‌گرایی، برابری و اقتصاد دولتی را برمی‌گزیند و با این پیمایش، هر کدام خود را متولی دموکراسی دانسته، طرف مقابل را به استبداد و مصادره دموکراسی متهم می‌کند.

اسلام بر حاکمیت الله و نفی سکولاریسم و اومانیسم بنا شده است. عدم تناسب این‌گونه دموکراسی‌ها با اسلام، کاملاً آشکار و بی‌نیاز از هر بحثی است. بنابراین، تمام سخن ما به دموکراسی روشی برمی‌گردد. می‌خواهیم نشان دهیم که اگر دموکراسی می‌خواهد از دام فریب‌کاران رهایی یابد و به تور صیادان دغل‌باز نیفتد، چاره‌ای ندارد جز اینکه به دامن اسلام پناه آورد.

بی‌تردید، مشخصه بارز دموکراسی به‌مثابه روش، مردمی بودن و ضداستبدادی بودن آن است. در اینجا، سخن محوری این نیست که حاکمیت سیاسی از آن کیست. اگر سخن از حاکمیت هم باشد، سخن فرعی و جانبی برای رسیدن به همان اهداف یادشده است، نه سخن اصیلی که چه‌بسا فرجامش

استبداد باشد اما به شکل دیگر. به هر حال، هیچ تلازمی میان پذیرش حاکمیت مردم و هواخواهی دموکراسی وجود ندارد. بسیاری از نظریه‌پردازان و علاقه‌مندان دموکراسی نپذیرفته‌اند که حاکمیت از آن مردم است. برای مثال، در حالی که شومپیتر همانند هیوم، جان استوارت میل، بنتام، نوزیک، هایک و بسیاری دیگر از لیبرال‌ها و منتقدان قرارداد اجتماعی، نظریه «حاکمیت مردم» را انکار می‌کنند، از سوی دیگر تحقق دموکراسی را تنها در گرو این می‌دانند که نظام سیاسی در چارچوب قانون حرکت کند و از استبداد رهایی یابد (هلد، ۱۳۶۹، ص ۲۵۳).

البته در اینکه چگونه می‌توان نظام سیاسی دموکراتیک غیراستبدادی داشت، نظر صاحب‌نظران یکسان نیست. مسیری که لیبرال‌ها پیشنهاد می‌دهند با مسیری که سوسیالیست‌ها و نئومارکسیست‌ها نشان می‌دهند متفاوت است. لیبرال‌ها بر حاکمیت قانون، فردگرایی، و اقتصاد بازار تأکید دارند و حتی نسبت به مشارکت فراگیر مردم در عرصه سیاست بدبین هستند و خود این را عاملی برای بروز استبداد اکثریت تلقی می‌کنند (وینست، ۱۳۷۸، ص ۴۷؛ هلد، ۱۳۶۹، ص ۹۹؛ میل، ۱۳۵۸، ص ۳۲؛ همو، ۱۳۶۹، ص ۱۳۵؛ آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۱۱۶). مارکسیست‌ها پایه و اساس دموکراسی را در برابری اقتصادی جست‌وجو می‌کنند و نئومارکسیست‌ها برای رسیدن به هدف یادشده، بر مشارکت حداکثری و حتی مستقیم مردم در عرصه فرمان‌دهی و مدیریت حکومت تأکید می‌کنند (شاپیرو، ۱۳۸۰، ص ۳۸).

اگر بخواهیم یک معنای تقریباً حداکثری از دموکراسی داشته باشیم، باید بگوییم دموکراسی نظامی سیاسی مردمی است با مشخصه‌های مشارکت‌پذیری، نظارت‌پذیری و قانون‌گرایی. بنابراین، نظام دموکراتیک، نظام حاکمیت قانون است؛ نظامی که در آن، قانون بر منافع شخصی، گروهی، قومی، احساسات و تمنیات نامعقول حاکم است و آنها را مدیریت می‌کند. لیپست در کتاب *انسان سیاسی* آورده است: در یک جامعه پیچیده، دموکراسی را می‌توان به‌مثابه نظام سیاسی تعریف کرد که فرصت‌های قانونی منظمی برای تغییر دادن حاکمان فراهم می‌آورد؛ سازوکاری اجتماعی که به گسترده‌ترین بخش‌های ممکن جمعیت اجازه می‌دهد تا با انتخاب مدعیان عرصه سیاست، بر تصمیم‌گیری‌های عمده تأثیر بگذارد (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۵۰۴).

چیستی عقلانیت و عقلانیت اسلامی

«عقلانیت» برآیند و ترکیبی از اعتقاد به «هست‌ها و نیست‌ها»، «بایدها و نبایدها» است. در واقع، کل زندگی انسان تحت‌الشعاع همین دو باور کلان قرار دارد. اصلاً اختلاف مکاتب و ادیان از همین جا ناشی می‌شود. از این‌رو، در تحقق خارجی، ما با تنوع عقلانیت‌ها مواجهیم. مکاتب گوناگون برای خود،

عقلانیت‌های متفاوتی دارند. اشتراک و افتراق کلی و جزئی در فروع و شاخ و برگ‌های عقلانیت‌ها، به سبب استواری آنها بر اصول، و مبانی مشترک و متفاوت است.

وقتی از عقلانیت اسلامی سخن می‌گوییم باید توجه داشته باشیم با عقلانیت کلان مدرن و با خرده عقلانیت‌هایی همچون عقلانیت لیبرالی، عقلانیت کمونیستی، عقلانیت فاشیستی، عقلانیت نازیستی و مانند آن تفاوت‌های اساسی دارد. ریشه این تفاوت‌ها به معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی خاص اسلام برمی‌گردد که به تبع این معارف خاص، نگاه اسلام به دنیا، کمال انسان، ارزش‌ها و ضدا ارزش‌ها نیز خاص شده است. بر همین اساس، بسیاری از ارزش‌ها و رفتارهایی که در عقلانیت‌های مدرن، موجه و معقول دانسته می‌شود، در عقلانیت اسلامی ممکن است با قیودی همراه باشد و یا اساساً به‌طور کلی، مردود شمرده شده باشد.

اختلاف در مبانی در ترسیم جامعه آرمانی نیز به نتایج متمایز، بلکه متضادی انجامیده است. جامعه آرمانی لیبرالیسم جامعه‌ای است این جهانی و مشخصاً مادی که در آن افراد بدون داشتن هرگونه تعلق و تعهد اصیلی به دیگران خودمختار شده‌اند و بدون هیچ‌گونه تعهدی به عالم ماورای طبیعت، مشرب خودآیینی را برگزیده‌اند. آنها رفتارشان را با تمایلات و خواست‌های فردی‌شان تنظیم می‌کنند، نه با دین، نه با اخلاق و نه حتی با هنجارهای اجتماعی. در این جامعه، تنها محدودیت رسمی محدودیت ناشی از قانون است که از باب ضرورت و از برای حراست از آزادی تدوین و تصویب شده است. در میان ارزش‌ها، آزادی تنها ارزش اصیل و کانونی به‌شمار می‌آید و لازم است دیگر ارزش‌ها، خود را با این ارزش تطبیق دهند. در واقع، لیبرالیسم یک اصل اساسی و محوری دارد و آن هم اصل «آزادی نفس» است. این اصل نه تنها اصالتاً هر اقدام محدودکننده نفس را پس می‌زند، بلکه طالب آن است که تا حد ممکن، موانع از پیش‌روی نفس برای ارضای خواهش‌هایش برداشته شود.

در مقابل، «مدینه فاضله اسلامی» جامعه‌ای است که بر اصول «توحید» و «معاد» بنا شده است. انسان از خداست و به سوی خدا هم برمی‌گردد. مقتضای این آغاز و فرجام آن است که نظام ارزشی و اخلاقی خاصی شکل بگیرد. سعادت و کمال، زندگی و مرگ، خوشبختی و بدبختی معنایشان را از همین دو اعتقاد می‌گیرند. در اینجا، خودمختاری، خودآیینی، و هواپرستی جای خود را به خداپرستی و بندگی خداوند می‌دهند؛ در اینجا، رفتار معقول، رفتاری است که در جهت هدف آفرینش باشد که قرب به خداوند و وصول به سعادت جاودان اخروی است. برای رسیدن به این مقصود، استقامت در ادای فرامین الهی، التزام به حق و عدالت، از خودگذشتگی و مبارزه با نفس، گذشتن از منافع و پذیرش

سختی، ضرورت‌هایی انکارناپذیر هستند. اگر در عقلانیت لیبرالی نفس‌محوری حاکم است در عقلانیت اسلام «خدامحوری» ایجاب می‌کند، مؤمن به جهاد با نفسش بپردازد. در روایات، این جهاد از جهاد با دشمن، اساسی‌تر، سخت‌تر و مهم‌تر توصیف شده است (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۱۶۱).

از آنچه بیان شد، مشخص گردید که ما نه با یک عقلانیت، بلکه با عقلانیت‌های بسیار مواجهیم. هر عقلانیتی اقتضائات خاصی در حوزه‌های فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، اخلاقی، حقوقی و فرهنگی بر جای می‌گذارد. نیز روشن شد که یکسان دانستن «عقلانیت» با «عقل» خطایی فاحش است. این امکان وجود دارد که عقلانیتی خود را با محوریت «عقل» و «حق» تعریف کند و عقلانیت دیگری با پذیرفتن عقل به عنوان راهنمای عمل و نظر، به حاکمیت «نفس» نظر بدهد. وقتی هیوم با صراحت ابراز می‌دارد که «عقل بردهٔ عواطف است» (هیوم، ۱۳۷۷، ص ۵)، در واقع، می‌خواهد عقلانیت در غیاب عقل را نظریه‌پردازی کند. وقتی بر اساس مکتب «سودمندگرایی»، سود، و زیان مادی به عنوان معیارهای بازشناسایی ارزش‌های اخلاقی و حقوقی معرفی می‌شوند (لنگستر، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۳۶)، در واقع، عقل و حقیقت دیگر جایگاهی نخواهد داشت و این نفس است که زمام امور را به دست می‌گیرد. لازمهٔ حاکمیت عقل پذیرش حق به عنوان تنها معیار عمل است. در چنین صورتی، عقل نظری تلاش می‌کند حق را بشناسد و عقل عملی سعی می‌کند حق را پیاده کند. ممکن است عقل از شناسایی و پیاده‌سازی حق ناتوان شود. در این صورت، به دامن منبع معرفتی بالاتر از خود پناه می‌برد. اینکه امام صادق علیه السلام در پاسخ سؤال چستی عقل می‌فرماید: «مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ، وَ اَكْتَسِبَ بِهِ الْجِنَانُ» در واقع، می‌خواهند هم عقل را معرفی کنند و هم تصویری از عقلانیت اسلامی ارائه دهند، و وقتی در ادامه، از ایشان سؤال می‌شود: پس آنچه در معاویه است چیست؟ پاسخ می‌دهند: «تِلْكَ النُّكْرَاءُ، تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ، وَ هِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ اَلَيْسَتْ بِالْعَقْلِ» (کلینی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۳). با این بیان، حضرت می‌خواهند هم به وجود عقلانیت‌های حق‌گریز و هواپرستانه توجه دهند و هم به لزوم فاصله‌گرفتن از چنین عقلانیت‌هایی اشاره کنند. در چنین عقلانیتی، شناخت حق متفی نیست، ولی التزام به آن تابع منفعت است. در صورتی که نفعی در التزام وجود نداشته باشد، از آن پرهیز می‌شود. فرعونیان با مشاهدهٔ معجزات حضرت موسی علیه السلام به حقانیت وی پی بردند. با این حال، منفعتشان را در این دیدند که از التزام به حق سرباز زنند. «وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَفْتَنَّاهَا اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ اَعْلُوًّا» (نمل: ۱۴).

عناصر عقلانیت اسلامی و دموکراسی

بی‌تردید، «خداباوری»، «آخرت‌باوری» و «کرامت انسان» سه عنصر اساسی عقلانیت اسلامی به‌شمار

می‌روند. عناصر دیگر به نوعی به همین‌ها قابل ارجاع هستند. روشن است که بررسی تفصیلی این مسئله بسیار فراتر از گنجایش یک مقاله است، ولی توقف ما بر روی هریک از مؤلفه‌ها به میزانی خواهد بود که به تصویری نسبتاً شفاف از عقلانیت اسلامی بینجامد و از دل آن پاسخ سؤال ما حاصل شود.

الف. خداباوری و دموکراسی

خداباوری در کانون و قطب عقلانیت اسلامی جای دارد. هرگونه تصویر، تفسیر و توجیه درست از عالم هستی، از انسان، از سعادت و شقاوت انسان، و از خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی و حقوقی در گرو توجه به این واقعیت تعیین‌کننده است. بنابراین، هماهنگی و یا ناهماهنگی هر اندیشه و نظامی با این اصلی‌ترین مبنای عقلانیت اسلامی، تعیین‌کننده این واقعیت است که آیا آن اندیشه و نظام می‌تواند از سوی اسلام تأیید شود یا خیر.

پیش از پرداختن به این مسئله، لازم است توضیحی کوتاه راجع به «خداشناسی اسلامی» داشته باشیم. ضرورت توجه به این مسئله از این نظر است که سوگمندانه آیین‌های تحریف‌شده توحیدی، از جمله آیین مسیحیت تصویر مشوشی از خداوند در اذهان ایجاد کرده و این خود مسبب آثار مخربی در عرصه‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی شده است. ایجاد بیگانگی میان انسان مدرن و خداوند از جمله مخرب‌ترین این آثار به‌شمار می‌رود. در خصوص مسئله موردنظر، پیرو تصویری که مسیحیت تحریف‌شده از جهان، خدا و انسان ارائه داده بود، مدرنیسم با یک چرخش صدوشتاد درجه‌ای، در تمام این مقولات به خودآیینی و تفرعن روی آورد و در پی آن، تلاش کرد بسیار از مؤلفه‌ها و مقولاتش را در رویارویی با دین تعریف کند. براین اساس، در خصوص دموکراسی، این باور به وفور در اذهان جا گرفت که دموکراسی هم به عنوان مفهوم پیشامسیحیت و مفهوم مدرن با خداباوری در تعارض کامل است، به‌گونه‌ای که پذیرش هریک با انکار دیگری مساوق است. به همین سبب، بسیاری کسانی که بر قامت دموکراسی همواره لباس سکولاریسم و حتی الحاد می‌پوشانند و میان آن با حکومت خدامحور که نام آن را «تئوکراسی» می‌گذارند، تقابل و تعارض لاینحلی تصور می‌کنند.

این تصور در واقع، محصول برداشتی از خداوند است که مسیحیت تحریف‌شده از خداوند در طول قرون وسطا ارائه داده است. برخی از ویژگی‌های خدای مسیحیت تحریف‌شده از این قرار است: خدای مسیحیت، خدایی است که پیروانش را نه به ظلم‌ستیزی، بلکه به ظلم‌پذیری سوق می‌دهد و در قبال تحمل ظلم ظالمان، آنها را با وعده پاداش‌های اخروی دلخوش کرده، به خواب می‌برد (کاسیرر، ۱۳۷۰، ص ۲۱۰). پولس در نامه‌ای به رومیان می‌نویسد: «هر شخصی مطیع قدرت‌های برتر شود؛ زیرا

که قدرتی جز خدا نیست و آنهایی که هست از جانب خدا مترتب شده است. هر که با قدرت مقاومت نماید، مقاومت با ترتیب خدا نموده است» (رومیان: ۱۳، ۶۱). پطرس حواری می‌گوید: «هر منصب بشری را به خاطر خدا اطاعت کنید، خواه پادشاه را فوق همه باشد و خواه حکام را که رسولان وی هستند» (پطرس: ۲، ۱۴).

خدای مسیحی با تفکر و تعقل، حتی در امور تجربی مخالف است و شرط ورود به دین را تعطیلی عقل فرار داده است (دورانت، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۹۶؛ پترسون، ۱۳۷۹، ص ۳۵۸). دیدرو می‌نویسد: «من چیزی و وقیح‌تر از مخالفت اولیای دین با عقل‌گرایی نمی‌دانم. اگر به سخن آنها گوش دهیم باید قبول کنیم که مردم موقعی از ته دل مسیحی می‌شوند که مانند چارپایان به طویله بروند» (دورانت، ۱۳۷۴، ص ۱۲۰). این خدا در حکمی غیرمنطقی، گناه حضرت آدم در تناول میوه ممنوعه را به پای همه انسان‌ها نوشته و همه را فطرتاً گناه‌کار دانسته است و فدا شدن حضرت مسیح ﷺ را تنها عامل قرار داده که به واسطه آن، مسیحیان از این گناه پاک می‌شوند (رومیان: ۳، ۲۴).

خدا پاپ را در روی زمین خلیفه خود قرار داده است. او با اینکه همانند دیگر انسان‌هاست، اما به محض پوشیدن ردای پاپی، به مقام عصمت نایل می‌شود و اطاعت از او بر همگان بدون هیچ قیدی واجب می‌شود؛ حتی اگر به معصیت خدا دستور دهد، باز هم اطاعتش واجب است (دورانت، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۱۱۱۰).

مسیحیت با چنین تصویری از خدا، عملاً موجب شده است خداپرستی و عبودیت در برابر خداوند، نزد متفکران و خردمندان به اقدامی غیرعقلانی و حتی مخرب تبدیل شود و برای توده‌های مقلد و غیرفکور، عاملی برای بی‌حرکی، انفعال و ظلم‌پذیری باشد و برای شیادان به ابزاری برای سیطره و نفوذ در میان توده‌های جاهل تبدیل شود. چنین آیینی نشو و نمایش در فضای جهالت، بی‌خبری، تقلید کورکورانه و تعطیلی عقل میسور است. به محض دگرگون شدن وضعیت، جایش را یا به اقدام عالمانه و محققانه خواهد داد و یا به ترمز جاهلان و افراطی‌گری مهار نشده. عالم مسیحیت با سپری شدن قرون وسطا و در خلأ وجود نظام فلسفی و دینی قوی، با ورود به عصر نوزایی، به سمت گزینه دوم کشیده شد. ماکیاوول به عنوان زبان گویای این مقطع تاریخی، در توصیف وضعیت جامعه خویش می‌نویسد: «اصول مسیحیت به نظر من، مردم را ضعیف نموده و موجب شده است که بازیچه دست اشخاص طرار و شرور قرار گیرد؛ اشخاصی که بدین وسیله به کمال سهولت و بدون ترس و ملاحظه، مردم را اداره می‌نمایند و... مردم به خاطر تحصیل بهشت در برابر صدمات آزار و زحمات وارده به خود، متمایل به جبر و بردباری بوده و در صدد انتقام نیستند» (ساباین، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۴۶).

روشن است که مسیحیت با این اعتقادات دگم و غیرمنطقی، با عقل‌ورزی و مظاهر آن، از جمله دموکراسی‌خواهی، نباید میانه خوبی داشته باشد، و از سوی دیگر، با اتخاذ مشی عقل‌ستیزانه، به لوازم آن از جمله به استبداد و تئوکراسی روی آورد. نظام استبدادی، نیازمند مردمان مطیع، ناآگاه، مقلد، کور و غیرفکور است و البته این همان چیزی است که اعتقاد مؤمنانه به مسیحیت تحریف شده آن را موجب می‌شود. دین با این خصوصیات، عامل مؤثری برای تخدیر و افیون توده‌هاست و جامعه‌تخدیرشده بهترین فضایی است که در آن استبداد پا می‌گیرد و رشد می‌کند. این در حالی است که دموکراسی واقعی فضایی را می‌طلبد که در آن تعقل، نقد و نظر، حق‌جویی، ظلم‌ستیزی، عدالت‌خواهی و مسئولیت‌پذیری جریان داشته باشد و مردمان از روی آگاهی و مسئولیت‌پذیری در مدیریت جامعه خویش سهیم باشند.

متأسفانه عموم صاحب‌نظران مدرن از دریچه تنگ مسیحیت کنونی به ارزیابی ادیان پرداخته و با سرایت دادن حکم آن به همه ادیان، به یک داوری عجولانه و نتیجه‌گیری نادرست و افراطی در همسان‌سازی و نفی تمام ادیان رسیدند و با این اقدام نامعقول، جوامع غربی را از چاه قرون وسطا به چاه مدرنیته هدایت کردند و بدین‌سان، دوره جدیدی از جهالت و تاریکی را برای این جوامع رقم زدند. تمام این اقدامات در حالی صورت گرفت که اسلام از همان آغاز، ضمن تأکید بر حقانیت آیین مسیحیت واقعی، مسیحیت موجود را تحریف‌شده و عامل گم‌راهی معرفی کرده بود (بقره: ۱۵۹ و ۱۷۴؛ آل‌عمران: ۲۳؛ نساء: ۵۹ و ۶۰؛ توبه: ۳۰، ۳۱ و ۳۴؛ نحل: ۳۶).

به هر حال، خدایی که اسلام معرف اوست، از هر نظر، مقبول عقل است؛ هم ذات و صفاتش و هم احکام و دستوراتش. او مستجمع جمیع صفات کمال و جمال است (حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۶۷)؛ علمش بی پایان (آل‌عمران: ۱۱۹؛ مائده: ۷؛ لقمان: ۲۳؛ مومن: ۱۹)؛ قدرتش بی‌کران (بقره: ۲۰، ۱۰۶، ۱۰۸؛ آل‌عمران: ۴۰)؛ لطف و رحمتش بی‌انتهای (بقره: ۱۰۵؛ آل‌عمران: ۷۴؛ توبه: ۱۰ و ۲۰)؛ و ذاتاً عادل است. عدالت او سراسر عالم تکوین و تشریح را فراگرفته است (مؤمنون: ۱۴؛ صافات: ۱۲۵؛ بقره: ۲۸۱؛ آل‌عمران: ۲۵؛ نساء: ۴۰؛ یونس: ۴۴). او حکیم است؛ تمام احکام و اعمالش حکیمانه و به دور از هرگونه عبثی است (بقره: ۳۲، ۱۲۹، ۲۰۹، ۲۲۰، ۲۲۸؛ دخان: ۳۸؛ انبیاء: ۱۷، مؤمنون: ۱۱۵). او انسان را از تقلیدهای کورکورانه برحذر داشته (بقره: ۱۷۰؛ مائده: ۱۰۴؛ توبه: ۲۳؛ یونس: ۷۸) و به تفکر و تدبیر در تمام امور فراخوانده است (بقره: ۱۶۴ و ۱۷۰؛ انفال: ۲۲؛ نحل: ۱۲ و ۶۷؛ حج: ۴۶؛ عنکبوت: ۳۵؛ یس: ۶۸) او به انسان کرامت بی‌مانند بخشیده (اسراء: ۲۸۹) و برای حفظ این کرامت و حرکت به مقتضای آن، رسولان و انبیا را

راهنمای آنها قرار داده است. خداوند عالم طبیعت را به طفیل وجود انسان خلق کرده است، تا انسان از این نعمت‌های بی‌پایان استفاده کند و به سوی مقصدی که به خاطر آن خلق شده است، با اختیار خود حرکت کند (بقره: ۲۲، ۲۹، ۳۶؛ قمر: ۵۵؛ احزاب: ۱۷، فتح: ۵؛ آل عمران: ۱۵ و ۱۶۹؛ انفال: ۴).

با این توضیح، اگر دموکراسی را نظامی عادلانه، عقلانی، انسانی، ظلم‌ستیز، حکیمانه و خدمت‌گذار انسان و متناسب با کرامت انسان بدانیم، لاجرم نباید با خدایی که این صفات را تا بی‌نهایت دارد، در تعارض باشد؛ زیرا معنا ندارد نظامی که مدعی تعقیب ارزش‌های والای اخلاقی است، با سرچشمه ارزش‌ها در ستیز باشد و یا نسبت به آن بی‌تفاوت باشد. به هر حال، آن دموکراسی که با عقلانیت اسلامی سازگار است، نظامی است که نسبت به صفات یادشده اهتمام تام دارد. بنابراین، عقلانیت، حق‌گرایی، عدالت‌خواهی، و اهتمام به ارزش‌های والای اخلاقی و کرامت انسان از خصوصیات بارز آن است.

بنابراین، اگر مسیحیت با ارائه تصویری وارونه از خدا و با عقل‌ستیزی و تبدیل ارزش‌ها و ضدارزش‌ها فضای فکری و اجتماعی سازگار با استبداد را فراهم ساخت، اسلام با تأکید بر عقلانیت، حق‌گرایی، عدالت‌خواهی و لزوم اهتمام به ارزش‌های والای انسانی، عرصه را به گونه‌ای بسیار مناسب، برای دموکراسی مهیا ساخته است. اگر دموکراسی نیازمند آزادی معقول و کریمانه است، پاره‌کردن زنجیرهای سخت و نرم اسارت یکی از مأموریت‌های پیامبران بوده است. همواره پیامبران موظف بوده‌اند مردم را هم از بند طواغیت و هم از بند قوانین و آداب و رسوم استبدادی و نامعقول رهایی بخشند: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (اعراف: ۱۵۷؛ و نیز، رک: توبه: ۳۴؛ نازعات: ۱۷-۱۹).

مسئله‌ای که در اینجا لازم است به طور خاص به آن اشاره داشته باشیم، مسئله «حاکمیت» است. برخی وانمود می‌کنند اسلام و دموکراسی در این مسئله موضع یکسانی ندارند و از این نظر، دچار نوعی ضدیت با هم هستند. در عقلانیت اسلامی گفته می‌شود حاکمیت انحصاراً از آن خداوند است «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (أنعام: ۵۷؛ یوسف: ۴۰ و ۶۷؛ لقمان: ۱۲). ولی در دموکراسی، بر حاکمیت انحصاری مردم تأکید می‌شود. بنابراین، تأکید بر حاکمیت الهی، با تأکید بر حاکمیت انسان ناسازگار است.

در پاسخ گفته می‌شود: درست است که در عقلانیت اسلامی، خداوند محور و اساس است و به لحاظ سیاسی، حاکمیت انحصاراً از آن اوست. ولی از سوی دیگر، در اینکه لزوماً مقتضای دموکراسی

حاکمیت مردم باشد، تردید جدی وجود دارد. ابتدای دموکراسی بر حاکمیت مردم هرچند طرفدارانی همچون روسو و پیروانش دارد، ولی این تنها یکی از قرائت‌های دموکراسی است، نه کل آن. در مقابل این قرائت، بسیاری کسانانی که از پذیرش آن سرباز زده‌اند و به قرائت‌های دیگر از دموکراسی روی آورده‌اند (ر.ک: هلد، ۱۳۶۹). لازم است توجه شود که قرائت روسویی از دموکراسی، هم به لحاظ اثباتی و هم به لحاظ ثبوتی با مشکل مواجه است؛ نه تاکنون کسی توانسته آن را اثبات کند و نه تاکنون در جامعه‌ای تحقق عملی پیدا کرده است. بنابراین، چون تفسیر دموکراسی به حاکمیت مردم، همانند احاله به محال است، لاجرم باید به تفاسیر معقول و ممکن روی آوریم. به نظر می‌رسد تلفیق دموکراسی با خداباوری معقول‌ترین و منطقی‌ترین قرائت از دموکراسی باشد.

ب. آخرت‌باوری و دموکراسی

بیش از یک‌سوم قرآن مجید به موضوع معاد اختصاص یافته است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۱۷). این اهتمام خاص از سوی خداوند حکیم، گویای آن است که پس از اعتقاد به توحید، اعتقاد به معاد در کانون عقلانیت اسلامی جای دارد و این خود نتیجه‌ای اساسی و بسیار تأثیرگذار در ابعاد گوناگون زندگی انسان بر جای می‌گذارد که زندگی انسان نه تنها محدود به حیات مادی نیست، بلکه بخش اعظم، پایدار و اصیل از زندگی انسان پس از مرگ آغاز می‌شود و زندگی مادی با تمام عظمتی که دارد، مقدمه‌ای برای آن محسوب می‌شود. مترتب بر این اعتقاد، عقلانیت اسلامی ایجاب می‌کند در تمام عرصه‌های رفتاری، بدون اینکه استثنایی در بین باشد، تمام توجهات به همین بعد اصیل و پایدار زندگی معطوف شود. همان‌گونه که سعادت یک فرد در گرو این است که جهت‌گیری زندگی‌اش سعادت اخروی باشد، هدف‌گذاری و جهت‌گیری درست برای یک جامعه و حکومت نیز به این است بر همین منوال مشی کند. بنابراین عقلانیت اسلامی عقلانیتی است معطوف به مبدأ و معاد و اعتقاد بر اینکه زندگی دنیوی مقدمه و به تعبیری، مزرعه‌ای برای آخرت است.

معادباوری در ابعاد گوناگون زندگی انسان دارای آثار بس فراوانی است؛ از جمله اینکه از نظر اخلاق و ارزش‌شناختی معیارهای اخلاقی کاملاً متفاوتی از آنچه سکولاریسم باور دارد، در اختیار می‌نهد. اخلاق سکولاری، حول محور مادیات می‌چرخد و ملاک‌هایی که ارائه می‌دهد این‌جهانی و مادی است، درحالی‌که عقلانیت اسلام بر اساس اعتقاد به توحید، ملاک‌هایی که ارائه داده، فرامادی و ناظر به آخرت است و این - البته - در عرصه سیاست و حکومت، از یک‌سو، تکلیف‌ساز، و از سوی دیگر، مشکل‌گشاست. تکلیف‌ساز است؛ چون طبق این اعتقاد، حکومت موظف است علاوه بر اینکه به

غایات مادی و دنیوی توجه می‌کند، غایات معنوی و اخروی را هم مدنظر داشته باشد و در تعارض میان آن دو، اصالت را به غایات اخروی بدهد. اما مشکل گشاست؛ زیرا در پرتو این اعتقاد می‌توان به بسیاری از پرسش‌های بنیادین و فلسفی سیاست پاسخ گفت و بسیاری از معضلات سیاسی و اجتماعی را برطرف ساخت.

به لحاظ فلسفی و اجتماعی، این اعتقاد می‌تواند اساسی‌ترین مسئلهٔ دموکراسی را حل و مهم‌ترین چالش آن را برطرف سازد. دموکراسی با معضل «موجه‌سازی التزام به قواعدش» روبه‌روست. در بسیاری از مواقع، التزام به قواعد دموکراسی با سرشت سودجویی و منفعت‌طلب انسان ناسازگار است. حب نفس انسان ایجاب می‌کند انسان در پیگیری، حفظ و تکثیر قدرت، تنها به منافع خویش بیندیشد، درحالی‌که قواعد دموکراسی ایجاب می‌کند انسان به جای منافع خویش، به منافع جامعه بیندیشد و این مستلزم آن است که گاهی منافع شخصی را فدای منافع جمعی کند. در هر صورت، با وجود چنین تعارضی خرد انسان حکم می‌کند همواره منافع شخصی بر منافع دیگران مقدم داشته شود و این - البته - باوری منطقی است که دموکراسی را به زانو درآورده است.

در این بین، به‌ویژه باید توجه داشته باشیم که همواره بسیاری از هواداران، دموکراسی را عقلانی‌ترین و اخلاقی‌ترین شکل حکومت معرفی می‌کنند. از نظر آنها، دموکراسی یک نظام اخلاقی، شایسته‌سالار، ضداستبدادی، مردمی و عادلانه است. ادعا می‌شود دموکراسی بر خلاف دیگر حکومت‌ها، با محوریت ارادهٔ مردم اداره می‌شود و دفاع از حقوق مردم در برابر حکومت، صاحبان قدرت و ثروت را وظیفهٔ مسلم خود می‌داند. در این نظام، مردم حق نظارت، حق مشارکت و حق انتخاب دارند. این ادعاها همگی انسانی و اخلاقی‌اند. بسیاری از جوامع آرزوی برپایی چنین نظامی را دارند و دوست دارند جوامعشان محل پیاده‌سازی این ارزش‌ها باشد. آنها به گمان اینکه در پرتو دموکراسی می‌توانند به آرزوهایشان برسند، از آن استقبال می‌کنند؛ ولی به تدریج متوجه می‌شوند آنچه را در دست دارند، بسیار متفاوت است با آن چیزی که آرزویش را می‌کردند. به عبارت روشن‌تر، دموکراسی بر خلاف ادعای بلندی که دارد، در عمل، کارنامه‌اش چندان درخشان و قابل دفاع نیست. صفحات تاریخ نظام‌های دموکراتیک نیز همانند دیگر نظام‌های سیاسی، از انواع خشونت‌ها، ستم‌ها، فریب‌کاری‌ها و بداخلاقی‌ها پر است (فروند، ۱۳۸۱، ص ۸۰-۸۱).

واقعاً چرا چنین است؟ چرا دموکراسی‌ها با تمام ادعاهایی که دارند و با تمام تلاش‌هایی که برای موفقیت آنها صورت می‌گیرد، در عمل، موفقیت کمتری دارند؟ آیا مشکل به ذات دموکراسی برمی‌گردد

و لاجرم برای حل آن، باید از دموکراسی دست کشید؟ یا اینکه مشکل عارضی بوده و با حفظ دموکراسی، حل آن امکان‌پذیر است؟

به نظر می‌رسد اساس مشکل اینجاست که دموکراسی نه با یک موجود بسیط و ساده، بلکه با موجودی با ابعاد وجودی متنوع، پیچیده، حسابگر، و در عین حال، اصالتاً خودخواه، سودجو و استخدماگر مواجه است. جای شگفتی نیست که انسان با این ویژگی‌ها، در پیوند با قدرت و سیاست، به انبانی از شرارت و تعدی تبدیل شود و تمام امکانات در اختیار، از جمله حکومت را برای رسیدن به منافع خود به کار گیرد. اگر انسان چنین است بنابراین، می‌تواند دموکراسی را نیز به نفع خود مصادره کند.

این معضل و ناکامی به صورت ریشه‌ای تنها در صورتی حل و به کام‌یابی تبدیل می‌شود که در کنار برنامه‌های روشی و روبنایی که از سوی دموکراسی سفارش داده می‌شود، به طور اساسی و زیربنایی به انسان هم توجه درخور صورت گیرد؛ او که حامل، مجری و حافظ دموکراسی است. بنابراین، با نقش بنیادینی که انسان در پیشبرد دموکراسی دارد، نمی‌توان بدون توجه درخور به او، از دموکراسی موفقیتی را توقع داشت. انسان به عنوان موجود عاقل و انتخابگر، دستورالعمل تعیین اهداف، روش‌ها و ارزش‌هایش را از جهان‌بینی‌اش می‌گیرد. براین اساس، تا زمانی که التزام به اخلاق و به قواعد دموکراسی از سوی جهان‌بینی میزبان موجه و مدلل نشده باشد، امکان اندکی برای موفقیت دموکراسی وجود خواهد داشت.

علت ناکامی دموکراسی‌های یونان باستان و دنیای مدرن ریشه در این واقعیت دارد که جهان‌بینی‌های حامل دموکراسی در این جوامع، مادی‌مسلك و دنیاگرا بوده‌اند و به همین سبب هیچ‌یک از آنها نه تنها به صورت منطقی و مستدل نتوانسته‌اند نشان دهند که التزام به اخلاق، امری موجه و معقول است، بلکه برخی از آنها سعی کرده‌اند در جهت عکس، پایه‌های اخلاق و اخلاقی زیستن را سست کنند. جهان‌بینی‌ای که با اتخاذ نگرش ماتریالیستی فراتر از دنیا برای انسان حیاتی قایل نیست و ثروت، شهرت، رفاه و قدرت را بالاترین ارزش‌ها و غایت زندگی انسان می‌شمارد و هر عملی را برای رسیدن به این اهداف تجویز می‌کند، دیگر نه تنها نمی‌تواند میزبان شایسته‌ای برای دموکراسی باشد، بلکه این امکان وجود دارد که دموکراسی را به اسارت بگیرد و از آن سوءاستفاده کند. مقتضای رفتار عقلانی از نظر عقلانیت مادی، جز این نیست که فرد خود را هوادار و متعهد به دموکراسی نشان دهد، ولی در عمل هیچ تعهدی نسبت به آن نداشته باشد. با این ظاهرسازی، فرد و یا گروه می‌تواند بر اساس قواعد دموکراسی قدرت را تصاحب کند، ولی بر اساس منافع خویش، آن را پیش ببرد و مدیریت کند و این

چیزی جز دموکراسی صوری نیست. آنها درحالی‌که با این ظاهرسازی می‌توانند بسیاری از آرزوهایشان را برآورند و منافعی را به حداکثر ممکن ارتقا ببخشند، هیچ منطق و استدلالی و هیچ قاعده و قانونی نمی‌تواند آنها را از رسیدن به اهدافشان باز دارد و مطمئناً هرگونه کوتاهی در این زمین، به معنای سستی، تنبلی و بی‌عقلی از سوی عقلانیت مادی تفسیر خواهد شد.

مشکل یادشده به طور اساسی، ناشی از ذات سکولاریسم است و انتفای آن منوط به انتفای ذات سکولاریسم است. سکولاریسم نمی‌تواند با اصالت دادن به دنیا و مادیات، از پذیرش تبعات و لوازم آن سرباز زند؛ چنان‌که دموکراسی نیز نمی‌تواند با تکیه بر سکولاریسم، از تبعات آن فرار کند. لازمه این سخن آن است که دموکراسی هیچ چاره‌ای ندارد، جز اینکه بر جهان‌بینی اسلامی تکیه کند. در عقلانیت اسلامی، هیچ مجالی برای بروز و ظهور مشکل یادشده وجود ندارد. به سبب آنکه عقلانیت اسلامی با محوریت اعتقاد به خدا و آخرت قوام یافته، دنیا و مادیات، از جمله قدرت، ثروت و حکومت ارزششان تبعی و عرضی است. آنها ارزششان را از غایاتشان می‌گیرند. اگر وسیله‌ای برای رسیدن به غایات خیر اخروی باشند، ارزشمندند و اگر وسیله و مقدمه‌ای برای رسیدن به غایات شر اخروی باشند، ضدارزشند و باید از آنها اجتناب کرد. به تبع این اعتقادهای، تحلیل اسلام از سود و زیان کاملاً متفاوت از تحلیل‌های سکولاری است. اسلام حس سودجویی انسان را سرکوب نمی‌کند، بلکه به آن جهت می‌دهد و ظرف آن را از محتوای توحیدی و اخروی پر می‌کند. اگر عقل و غریزه انسان او را به سود فرامی‌خواند و از زیان برحذر می‌دارد، اسلام افاق بازتری فراروی عقل قرار می‌دهد و منافع و زیان‌های عظیم‌تر و پایدار را به او می‌نمایاند، و در اثر این نمایش است که قضاوت عقل تغییر می‌کند. در اثر این توسعه دید، برای عقل روشن می‌شود که چه‌بسا باید از منافع زودگذر دنیوی دست بردارد؛ زیرا آثار بسیار مخرب و ویرانگر اخروی را به دنبال دارد و چه‌بسا باید به سختی‌های دنیوی تن بدهد؛ زیرا نتایج فراوان و پایدار اخروی بر آنها مترتب است.

دموکراسی تنها با تکیه بر این عقلانیت می‌تواند از معضل عدم پای‌بندی‌های پایداری، با این نگرش، این امکان منطقی و عقلی فراهم می‌شود که فرد ضمن پای‌بندی به اصل فطری «حب نفس» و ضمن التزام به منافع شخصی خویش، به دنبال قدرت باشد، بدون اینکه متوسل به فریب و دروغ شود باید از قدرت دست بکشد و آن را با خاطری آسوده و بدون هیچ‌گونه مقاومتی واگذارد، بدون اینکه از این واگذاری احساس خسران کند؛ و در طول مدتی که در رأس قدرت است، از قدرت سوءاستفاده نکند و همواره مجری حق و عدالت باشد، هرچند به زیانش تمام شود، بدون اینکه دست از عقلانیت بردارد؛ زیرا در

تمام این احوال، معیار عمل او رضایت خداوند و وصول به سعادت اخروی است. از آن رو که سعادت و شقاوت اخروی دایر مدار پای بندی به عدالت و حق است، برون داد این تکیه چنین خواهد بود:

۱. دموکراسی صبغه عدالت خواهانه و حق گرا داشته باشد.
۲. حس خودخواهی و سودجویی فرد، در جهت برپایی عدالت و حق به کار گرفته شود.
۳. حس مسئولیت پذیری، امانت داری، پاسخ گویی و پای بندی به قوانین و ارزش ها از سوی کارگزاران تقویت شود.
۴. میان مردم و حکومت پیوند عمیق و پایداری حاکم شود.
۵. نظام سیاسی به یک نظام کارآمد، پویا و مستحکم تبدیل گردد.

انسان شناسی اسلامی و دموکراسی

در عقلانیت اسلامی، از دو منظر به انسان نگاه شده است: از نظر تکوینی، خداوند از ابعاد گوناگون، توجه خاصی به انسان کرده است. در اثر این توجه، انسان نسبت به دیگر مخلوقات برتری خاصی پیدا کرده است (اسراء: ۷۰)، و در اثر این برتری است که خداوند از میان مخلوقات بی نهایتش، به خلقت انسان می نازد و بابت آن به خود تبریک می گوید (مؤمنون: ۲۳) و در اثر این برتری است که بسیاری از مخلوقات به طفیل وجود او، لباس خلقت پوشیده اند (بقره: ۲۲ و ۲۹). حتی انسان به لحاظ ساختی نیز سرآمد مخلوقات است. خداوند این موجود را در بهترین شکل و قالب ریخته است (تین: ۴) برتری انسان بر دیگر موجودات، چنان با فاصله و ممتاز است که تنها او شأنیت خلافت الهی بر روی زمین را پیدا کرده و مسجود ملائکه واقع شده است (بقره: ۳۰؛ طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۶).

مهم ترین ویژگی انسان نسبت به دیگر موجودات، دارا بودن از نعمت عقل است که به واسطه آن، می تواند بیندیشد؛ با تکیه بر معلومات، مجهولات خود را کشف کند؛ تحلیل، تبیین و پیش بینی داشته باشد؛ و از میان گزینه های پیش رو بهترین را انتخاب کند. خداوند در وجود او، میل به خوبی ها و میل به بدی ها را قرار داده است. در اثر وجود این امیال است که انسان از خمودی می رهد و به حرکت و تلاش مضاعف روی می آورد. کشاکش دایمی این امیال و تلاش انسان برای فهم و گزینش از میان آنها، دومین امتیاز انسان را بر دیگر موجودات رقم زده است. این تنها انسان است که از میان آگاهی ها، امیال و مسیرهای گوناگون و با نتایج کاملاً متضاد، باید مسئولانه انتخاب کند و تبعات انتخابش را هم باید بپذیرد. در اثر این انتخاب، این امکان برای انسان فراهم است که با تحمل سختی ها و انجام مجاهدت ها و با کنترل و جهت دهی درست به امیال قوی نفسانی، مسیر سخت، طاقت فرسا و پرپیچ و خم تعالی را

انتخاب کند. در اثر این انتخاب، به تدریج، انسان به هر میزان که در مسیر تعالی پیش می‌رود، بعد انسانی و الهی‌اش شکوفاتر می‌شود، تا حدی که ممکن است در دنیا به مقام انسان کامل و سجده ملائکه نایل شود، و در آخرت مقام عالی «عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل‌عمران: ۱۶۹) را تجربه کند.

نیز برای انسان این امکان فراهم است که در کشاکش یادشده، از مجاهدت با نفس فرار کند و در برابر هواهای نفسانی سر تسلیم فرود آورد و ذلت اسارت و بندگی نفس را به جای عزت آزادی و بندگی خداوند بپذیرد. البته چنین انتخاب منحنی به نتایج زیان‌باری منتهی می‌شود. رهرو این مسیر به هر میزان پیش رود، به همان میزان بر فاصله‌اش از انسانیت افزوده می‌شود و به همان میزان به حیوانیت نزدیک‌تر می‌شود. در این مسیر، ممکن است برخی در همین حیوانیت متوقف شوند و سیر نزولی انحطاط را پیش از این طی نکنند. ولی ممکن است عده‌ای دیگر از آن هم فروتر رفته، به موجودی پست‌تر از حیوان تبدیل شوند: «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان: ۴۴).

از آنچه گفته شد، به دست می‌آید که انسان دو نوع کمال دارد: کمال تکوینی (غیراکتسابی) و کمال اختیاری (اکتسابی). کمال نخست فعل خداست و از اراده و اختیار انسان خارج است، ولی کمال دوم به فعل، کوشش، اختیار و انتخاب انسان مربوط می‌شود. آگاهی از این دو بعد کمالی انسان، در ابعاد گوناگون، به‌ویژه از نقطه‌نظر اجتماعی و سیاسی و در جهت نظام سیاسی، حایز اهمیت بسیار است. طبق این یافته، بنابراین، نظام سیاسی باید نگاه خوش‌بینانه به ذات انسان داشته باشد و نگاه محتاطانه به فعل و عمل او. بنابراین، هم سخن مسیحیت موجود که انسان را با نگاه دینی پست و رانده‌شده از بهشت تصور می‌کند نادرست است و هم نگاه هابز، ماکیاول، منتسکیو و دیگران که با نگاه مادی و سکولاری، انسان را موجودی پست و غیرقابل اعتماد می‌دانند؛ هم نسبی‌گرایی معرفتی و اخلاقی نادرست است که بر اساس آن، انسان با تمام نقص‌های معرفتی‌اش و با تمام هواها و هوس‌هایش، میزان معرفت و عمل قرار می‌گیرد، و هم مطلق‌گرایی معرفتی و اخلاقی که انسان را زمینگیر می‌کند و امکان تحرک و خلاقیت را از او می‌گیرد. دموکراسی نه می‌تواند با آن افراط به سرانجام مطلوب برسد و نه با این تفریط می‌تواند مسیر درست را پیدا کند.

باز در اینجا، اسلام است که با نشان دادن راه درست و اعتدالی، انسان را از افتادن در ورطه افراط و تفریط می‌رهاند. اسلام در عین اینکه اهمیت بی‌مانندی به عقل داده و حتی از او با عنوان حجت الهی یاد کرده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۶)، با این حال، به وی هشدار داده که از اعتماد به نفس

کاذب و افراطی بر حذر باشد و تصور نکند تمام ابواب علم به رویش باز است و مستقلاً می‌تواند تمام نیازمندی‌های معرفتی‌اش را برآورد و تمام چارچوب‌های رفتاری‌اش را تنظیم کند. همچنین اسلام با تأکیدهای فراوان به انسان متذکر شده که مسیر پیش‌روی انسان چنان سخت و پرمناغ است که تنها با مجاهدت مجدانه و تکیه بر قدرت لایزال الهی، می‌تواند از آنها عبور کند، و در گام نهایی، به هشدارها بسنده نکرده، بلکه دین را به عنوان راهنمای بشر قرار داده است تا انسان با تکیه بر آن، هم نقص‌های معرفتی‌اش جبران شود و هم ضعف‌های ارادی و عملی‌اش.

باید توجه داشت که نیاز انسان به دین، نیازی ذاتی و دایمی است. چنین نیست که با گذشت زمان و با رشد و پرورش استعدادها و عقلی انسان، از شدت و ضرورت آن کاسته شود. بدون راهنمایی دین، انسان نمی‌تواند فهم روشن، درست و اثرگذاری از حقایق معرفتی و رفتاری، از سعادت و کمال، از خیر و شر، و از بایدها و نبایدهای اخلاقی و حقوقی داشته باشد. بدون ارشادات دین، نمی‌تواند تصویر درستی از جهان هستی داشته باشد؛ نمی‌توند بفهمند که کیست؟ از کجا آمده است؟ و به کجا می‌رود؟ و تا زمانی که این مجهولات بسیار مهم و بنیادی او مرتفع نشود، در زندگی اجتماعی‌اش از شناسایی جزئیات عدالت و ظلم در مانده خواهد شد و نظام عادلانه و اخلاقی را هیچ‌گاه نخواهد دید. در واقع، خودبزرگ‌بینی و اعتماد به نفس کاذب انسان مدرن با تکیه بر او مانیسیم، توهم بنیان‌کن و عاقبت‌سوزی است. او تصور می‌کند با اعلام خودمختاری و خودآیینی، می‌تواند سعادت و کمال را به چنگ آورد، در حالی که غافل است از اینکه علمش برای یافتن این درّ کمیاب، بسیار ناچیز است (اسراء: ۸۵) و باید به علم کثیر الهی روی آورد.

بدین‌روی، اگر دموکراسی به برپایی عدالت می‌انداشید و حمایت از ضعیفان در برابر اقویای ثروت و قدرت دغدغه‌ی اساسی و همیشگی اوست، چاره‌ای ندارد جز اینکه تصور واقعی و درستی از انسان، از بایدها و نبایدها و مقصد پیش‌روی داشته باشد. بسیاری از مدافعان دموکراسی بدون اینکه درک درستی از انسان داشته باشند و بدون اینکه برنامه‌ای برای اصلاح انسان و جبران ضعف‌های او داشته باشند، انسان را با تمام ضعف‌ها و خودخواهی‌هایش محوریت تام بخشیده و با این اقدام، نه تنها به اجرای عدالت و ریشه‌کنی ظلم به عنوان مقصود اصلی دموکراسی کمک نکرده‌اند، بلکه موجبات تباهی و هلاکت انسان را فراهم ساخته‌اند. با این محوریت‌بخشی نابجا، انسان جاهل گرفتار جهل مرکب شده و با تصور اینکه به تمام مصالح و مفاسد و به تمام خیرات و شرور و قوف کامل دارد، به تعیین و تدوین ارزش‌ها و ضدازش‌ها، بایدها و نبایدهای اخلاقی و حقوقی دست می‌زند و بدین‌سان، عرصه‌های

گوناگون حیات و شئون او آماج تاخت و تاز بی‌محابا قرار می‌گیرد. در چنین گیروداری، انسان ظلوم جهول (احزاب: ۷۲) کاشف، مجری و حامی حقوق بشر می‌شود، درحالی‌که نه شناختی از حق دارد و نه شناختی از ذی‌حق و نه حتی می‌تواند برای التزام به حقوق دیگران و عدم تجاوز به حقوق آنها، توجیه معقول و مستحکمی داشته باشد. به او وانمود می‌شود تو حاکم بر نفس خودش و می‌توانی آن‌گونه که خود می‌خواهی تصمیم‌گیری، عمل کنی و در تنظیم و پیش‌برد جامعه خویش مشارکت داشته باشی، درحالی‌که این انسان در واقع، نه تنها حاکم بر نفس خویش نیست، بلکه به صورت کاملاً پیچیده‌ای اسیر و گرفتار است. از این‌روست که وقتی دموکراسی با انسانی که گرفتار انسانی از شهوات و خودخواهی‌هاست و با انبوهی از جهالت‌ها دست‌وپنجه نرم می‌کند، چگونه می‌تواند به شعارهایش جامه عمل بپوشاند؟ چگونه می‌تواند مانع ظلم شود؟ و چگونه می‌تواند برپادارنده عدالت شود؟

بنابراین، تکیه دموکراسی بر اومانیسم، مهم‌ترین مانعی است که دموکراسی را از حیز انتفاع می‌اندازد و او را از رسیدن به اهدافش باز می‌دارد، و در مقابل، تکیه دموکراسی بر دین و دریافت شناخت دقیق و جامع از انسان و غایات او، تضمین‌کننده موفقیت اوست. دموکراسی در ترکیب با دین، آموزه «حاکمیت مردم» را کنار می‌گذارد و به جای آن، «حاکمیت مطلق الله» را قرار می‌دهد. با این تغییر، از یک‌سو، از تبعات حاکمیت هواهای متلون و زیاده‌خواه نفسانی بر عرصه سیاست و حکومت خلاص می‌شود، از سوی دیگر، حقوق همگان تأمین شده، فضا برای بروز خلاقیت‌ها در عرصه‌های گوناگون فردی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، اخلاقی و فرهنگی فراهم می‌گردد.

نتیجه‌گیری

در بررسی نسبت دموکراسی و عقلانیت اسلامی، نتایج ذیل حاصل شد:
 ما با عقلانیت‌های گوناگونی مواجهیم. تنوع عقلانیت‌ها از تنوع باورهای راجع به معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی سرچشمه می‌گیرد. عقلانیت اسلامی، که بر اساس اعتقاد به توحید، معاد و کرامت انسان بنا نهاده شده، از عقلانیت‌های سکولار، همانند لیبرالیسم کاملاً متمایز است. این عقلانیت راجع به ماهیت انسان، مبدأ و غایت او و به تبع آن، راجع به هدف زندگی، روش‌های وصول به اهداف، ارزش‌ها و ضدارزش‌ها، بایدها و نبایدهای اخلاقی و حقوقی، نظر مخصوص به خود دارد.

عقلانیت اسلامی به سبب ابتنائش بر حاکمیت الله، به طور طبیعی دموکراسی مبتنی بر حاکمیت مردم را، که ماهیت ایدئولوژیک اومانیستی دارد، نفی می‌کند. در مقابل، تفسیری از دموکراسی را، که ماهیت روشی دارد، می‌پذیرد. در این تلقی، هدف اصلی و اساسی دموکراسی این است که استبداد حکومتی را

از بین ببرد و تمام امکانات آن را در جهت خدمت به عموم مردم به کار گیرد. برای رسیدن به این اهداف، دموکراسی نظام سیاسی را به مسئولیت‌پذیری، قانون‌گرایی، نظارت‌پذیری و مشارکت‌پذیری توصیه می‌کند.

«دموکراسی» در معنای یادشده، با یک مانع عمده مواجه است. این مانع آن است که انسان هرچند موجودی نوع‌دوست است، ولی روحیه خودخواهی، نفع‌طلبی و استخدا‌مگری در او قوت بیشتری دارد. این روحیات هستند که معمولاً در وجود انسان اثر تعیین‌کنندگی بیشتری دارند. از آن‌رو که دموکراسی با نوع‌دوستی، دیگرخواهی، گذشت و تقدم داشتن منافع دیگران بر منافع خویش ارتباط تنگاتنگی دارد و در واقع، در صورت نبود آنها از مسیر اصلی‌اش منحرف شده، از بین می‌رود، بنابراین، برای تحقق عملی دموکراسی در یک جامعه، لازم است نخست این رفتارها موجه شوند.

مکاتب سکولار، به‌ویژه مکاتب مدرن و بالاخص لیبرالیسم، از انجام این مهم عاجزند. آنها هرچند دم از دموکراسی می‌زنند، ولی هرگز نتوانسته‌اند عقلانیت التزام به قواعد دموکراسی را اثبات کنند. اسلام بدون اینکه غریزه خودخواهی و منفعت‌طلبی انسان را سرکوب کند، بر اساس اعتقاد به توحید و معاد، تعریف وسیع‌تری از خود و از منفعت ارائه داده است. بر اساس این تعریف، نوع‌دوستی، دیگرخواهی، ایثار و فداکاری، هرچند ممکن است در کوتاه‌مدت و در نگاه خرد و ناقص به زندگی انسان، همراه با خساراتی برای انسان باشند، ولی در درازمدت و در نگاه کلان، که زندگی ابدی انسان را پوشش می‌دهند، به نتایج عالی می‌انجامند. از این‌رو، انسان با ایثار و تقدیم منافع دیگران بر منافع خویش، نه تنها چیزی را از دست نمی‌دهد، بلکه برکات و خیرات عظیمی را تحصیل کرده، از شرور بسیاری فاصله می‌گیرد.

دموکراسی با تکیه بر عقلانیت اسلامی بستر کاملاً مناسبی برای زیست پیدا می‌کند. بدین‌سان، دموکراسی، که بر جمع‌گرایی و دیگرخواهی استوار است، به راحتی می‌تواند از موانع خودخواهی و سودجویی انسان عبور کند و حتی آنها را پایه و تکیه‌گاهی برای حرکت خویش قرار دهد.

منابع

- آریلاستر، آنتونی، ۱۳۷۷، *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۹، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت علیه‌السلام.
- حلی، جمال‌الدین، ۱۳۸۸، *کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد*، ترجمه و شرح فارسی ابوالحسن شعرانی، تهران، هرمس.
- دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۷۴، *تاریخ فلسفه*، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ۱۳۷۸، *تاریخ تمدن*، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران، علمی و فرهنگی.
- ساباین، جرج، ۱۳۵۳، *تاریخ نظریات سیاسی*، ترجمه بهاء‌الدین بازارگاد، تهران، امیرکبیر.
- شاپیرو، جان سالوین، ۱۳۸۰، *لیبرالیسم معنا و تاریخ آن*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان*، قم، اسماعیلیان.
- فروند، ژولین، ۱۳۸۱، «سیاست و اخلاق»، در: *مجموعه مقالات در باب دموکراسی، تربیت، اخلاق و سیاست*، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران، چشمه.
- کاسیرر، ارنست، ۱۳۷۰، *فلسفه روشنگری*، ترجمه یدالله موقن، تهران، نیلوفر.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- لنگستر، لین، ۱۳۷۶، *خدایان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، تهران، علمی و فرهنگی.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۶۷، *پیام قرآن: روش تازه‌ای در تفسیر موضوعی قرآن*، قم، مدرسه الامام امیرالمومنین علیه‌السلام.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۹، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
- میل، جان استوارت، ۱۳۶۹، *تأملاتی درباره حکومت انتخابی*، ترجمه علی رامین، تهران، نی.
- ۱۳۵۸، *رساله درباره آزادی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- وینست، اندرو، ۱۳۷۸، *ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.
- هلد، دیوید، ۱۳۶۹، *مدلهای دموکراسی*، ترجمه عباس مخبر، تهران، روشنگران.
- هیوم، دیوید، ۱۳۷۷، *تحقیق در مبادی اخلاق*، ترجمه رضا تقیان ورزنده، بی‌جا، گویا.

تحلیل اصالت صلح یا جنگ در سیاست خارجی دولت اسلامی

shaban1351@yahoo.com

قاسم شبان‌نیا / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۴/۶/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱

چکیده

در خصوص سیاست خارجی دولت اسلامی، هریک از نظریاتی که اصالت را به صلح یا جنگ داده‌اند دچار ابهام‌ها و اشکال‌های جدی هستند. بدین‌روی، نوشتار حاضر کوشیده است تا با بهره‌گیری از منابع معتبر اسلامی، به‌ویژه آیات و روایات و نیز مدد گرفتن از کلام فقها و مفسران، پس از بررسی اجمالی دیدگاه‌های مذکور، اثبات کند که هیچ‌یک از این اصول نمی‌تواند راهگشای دولت اسلامی برای تدوین سیاست خارجی و تعیین محدوده‌ها و ضوابط حاکم بر سیاست خارجی باشد. و چون اصالت جنگ یا صلح، اصالتی ذاتی و اولی نبوده و تابع قواعد و احکام دیگر است، ناگزیر باید اصل مبنایی حاکم بر جنگ و صلح را یافت. این نوشتار درصدد اثبات این ادعاست که اصل تحقق عبودیت خداوند می‌تواند مبنایی برای تعیین چارچوب‌ها و ضوابط دقیق سیاست خارجی دولت اسلامی، از جمله تعیین ضوابط و محدوده‌های احکام و قواعد مربوط به جنگ و صلح باشد.

کلیدواژه‌ها: اصل، سیاست خارجی، دولت اسلامی، صلح، جنگ، عبودیت خداوند

مقدمه

در خصوص اصل و مبنای اصلی شکل‌دهنده سیاست خارجی دولت اسلامی، دیدگاه‌هایی مطرح شده است: یک دیدگاه، اصل را بر جنگ قرار داده است، و دیدگاهی دیگر بر صلح. برخی هم با زدن قیودی به جنگ یا صلح، تلاش کرده‌اند تا به نوعی اطلاق مذکور را زیر سؤال ببرند. بررسی تفصیلی هریک از این دیدگاه‌ها حاکی از آن است که هریک از اینها با بخشی از متون معتبر دینی سازگاری ندارد و هیچ‌یک از این اقوال نمی‌تواند گویای اصل اساسی سیاست خارجی دولت اسلامی باشد. این مقاله کوشیده است پس از تبیین اجمالی مفهوم «اصل» و روشن کردن مراد از آن، به این سؤال پاسخ دهد که چرا هیچ‌یک از دیدگاه‌های مزبور، قادر به تبیین مبنای واقعی روابط خارجی دولت اسلامی نیستند. همچنین به این سؤال نیز پاسخ داده است که با توجه به پذیرفتن اصالت صلح یا جنگ به عنوان مبنای روابط، چه اصلی را می‌توان جایگزین آن ساخت، به گونه‌ای که اشکالات واردشده به آن دو دیدگاه وارد نشود. در پاسخ به این سؤال، کوشیده است تا با تبیین جایگاه اصل تحقق عبودیت خداوند، آن را به عنوان مبنای اصلی سیاست خارجی دولت اسلامی اثبات کند.

با برقرار کردن رابطه منطقی میان مبانی، اصول، قواعد و احکام مربوط به حوزه سیاست خارجی دولت اسلامی، می‌توان ضمن ترسیم چارچوبی منطقی و مبتنی بر آموزه‌های دینی، زمینه ارائه الگویی جامع و منسجم در روابط خارجی دولت اسلامی ارائه کرد. این امر کمک خواهد کرد تا ضمن تحلیل جایگاه هریک از اصول و قواعد حاکم بر سیاست خارجی دولت اسلامی، نسبت آنها را در برابر یکدیگر بسنجیم و در مقام تعارض یا تراحم اصول، به راه‌حل اقناع‌کننده‌ای دست یابیم.

مفهوم «اصل»

واژه «اصل»، که در معنای لغوی خود، به معنای «اساس، پایه و منشأ پیدایش» چیزی است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۶)، در اصطلاح، چندین کاربرد دارد (ر.ک. گروه اصطلاح‌نامه اصول فقه، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۷۷؛ ارجینی، ۱۳۸۷، ص ۵۸) که در اینجا، به برخی از آنها اشاره می‌شود؛

۱. گاهی مراد از واژه «اصل»، «دلیل» است که در آن صورت، در مقابل «مدلول» قرار می‌گیرد و مراد از آن در فقه، چیزی است که قابلیت استنباط حکم شرعی از آن وجود دارد و مجتهد را - وجداناً یا تعبداً - به حکم واقعی می‌رساند (جمعی از محققان، ۱۳۸۹، ص ۱۳۰).

۲. گاهی مراد از «اصل»، «قاعده کلیه» است که می‌توان حکم فروع را براساس استنباط از آنها دریافت. در این صورت، «اصول» به معنای آن دست از احکام کلی هستند که در ابواب گوناگون فقه جریان داشته، منشأ استنباط احکام جزئی می‌شوند (همان، ص ۶۴۸).

۳. یکی از کاربردهای کلمه «اصل»، در اصول فقه است و مترادف «اصل عملی» است؛ یعنی اصولی هستند که شارع مقدس آنها را برای رهایی مکلف از شک در حکم واقعی شرعی مقرر نموده است (همان، ص ۲۱۵).

۴. گاهی مراد از واژه «اصل» یکی از ارکان قیاس است و به معنای واقعه‌ای است که حکم شرعی آن از طریق نص و یا اجماع بیان شده است (همان، ص ۲۰۳).

۵. علاوه بر کاربردهای فقهی «اصل»، که بدان‌ها اشاره شد، این واژه دارای کاربردهای دیگری نیز هست. گاهی «اصل» مترادف با «مبنا» است و اشاره به یک ضابطه کلی غیرقابل تغییر و استثنا دارد. برای نمونه، اصولی همچون اصل «توحیدمحوری»، «عدالت‌مداری»، «فضیلت‌گرایی»، و «معاذباوری»، بخشی از اصول حاکم بر روابط خارجی دولت اسلامی هستند که همواره حاکم بر روابطند و هیچ‌گاه امکان تخطی از آنها وجود ندارد. علاوه بر این، بسیاری دیگر از اصول، قواعد و احکام ناظر به این عرصه در چارچوب این اصول کلی تعریف می‌گردند.

از میان تعاریف مزبور، آنچه در این‌گونه مباحث کاربرد دارد، تعریف دوم و پنجم است؛ یعنی در سیاست خارجی دولت اسلامی منظور از «اصل» گاهی یک حکم کلی است که بر جزئیاتی که تحت آن مندرج است منطبق می‌گردد و براساس آنها، می‌توان حکم جزئیات را دریافت؛ و گاهی مراد از آن اتخاذ یک مبنا و ضابطه کلی غیرقابل تغییر و استثناست. روشن است که «اصل» به معنای نخست آن، کلیت و فراگیری معنای دوم را ندارد و حتی می‌توان ادعا کرد اصولی که در زمره معنای دوم قرار می‌گیرند، بر دسته اول حاکمیت دارند. به بیان دیگر، اصول مذکور اصول ذاتی‌اند که سایر اصول بدان‌ها بازگشت دارد، اصول دسته نخست هرچند خود مبنایی برای فهم و درک حکم جزئیاتند، اما در نسبت با اصول دسته دوم، اصولی عَرَضی و تبعی محسوب می‌گردند.

در این نوشتار، نظریه‌های اصالت صلح و جنگ براساس این دو برداشت از اصل، تحلیل خواهد شد تا نشان داده شود در چه محدوده‌ای و تا چه میزان می‌توان در ترسیم چارچوب سیاست خارجی دولت اسلامی، سخن از اصالت صلح یا جنگ به میان آورد.

تحلیل اصالت جنگ یا صلح براساس برداشت اول از مفهوم «اصل»

اگر مراد از «اصل»، قاعده کلیه‌ای باشد که می‌توان حکم فروع را براساس استنباط از آنها دریافت، در این صورت، باید انتظار داشت آن اصل، فی حد نفسه، در ابواب گوناگون فقه جریان داشته، منشأ استنباط احکام جزئی شود، نه آنکه خود آن اصل برگرفته از مجموعه‌ای از قواعد کلی دیگر فقهی باشد؛ قواعدی که خود، به‌تنهایی می‌توانند منشأ پی بردن به احکام جزئی باشند و اساساً برای رسیدن به حکم

آن احکام جزئی، جز آن قواعد، نیازی به تأسیس اصل جدیدی همچون اصل صلح یا جنگ نیست و طرح چنین اصلی، اساساً مسئله‌ای را حل نخواهد کرد.

نکنه دیگر آنکه قواعد فقهی کلی مستلزم تقدم صلح یا تقدم جنگ، به شکل مطلق نیست و همان‌گونه که قایلان به اصالت صلح، به برخی از قواعد کلی برای اثبات مدعای خود استناد می‌کنند، قایلان به اصالت جنگ نیز می‌توانند به نوعی به آن قواعد تمسک جویند. برای نمونه، قاعده‌ای همچون قاعده «لاضرر» متضمن این معناست که تا وقتی که نیل به اهداف دولت اسلامی از طریق کمترین زیان و ضرر امکان‌پذیر باشد، نباید شیوه‌ای اتخاذ کرد که ضرر بیشتری را متوجه مسلمانان و حتی جبهه مقابل سازد. روشن است که غالباً این امر با تحقق صلح قرین است. اما ممکن است گاهی برای جلوگیری از ضرر بیشتر، ناگزیر شویم به ناچار، به جنگ تن دهیم. قواعدی همچون قاعده «نفی عسر و حرج» نیز به همین شکل قابل توضیحند.

از سوی دیگر، این تصور نیز باطل است که نتیجه منطقی مرزبندی عالم به دو بلوک «دارالاسلام» و «دارالکفر» و نیز رسمیت یافتن جهاد ابتدایی در فقه، مستلزم اصالت جنگ است؛ زیرا اساساً نه مرزبندی اعتقادی مستلزم جنگ است و نه پذیرش جهاد ابتدایی. همان‌گونه که مرزبندی جغرافیایی براساس رنگ پوست، نژاد، خون و خاک، به منظور تفکیک وظایف و اختیارات دولت‌ها و ملت‌ها صورت می‌گیرد، مرزبندی اعتقادی نیز به همین منظور صورت می‌گیرد و اساساً این‌گونه مرزبندی به منظور حل مسائلی در فقه است که به تقسیم دارها گره خورده است. بنابراین، پذیرش مرزبندی‌ها به آن شکل که در منابع فقهی آمده، همواره مستلزم جنگ نیست تا عده‌ای از آن به عنوان اصالت بخشیدن به جنگ و تخاصم دایمی در اسلام استفاده کنند. همچنین پذیرش جهاد ابتدایی نیز مستلزم جنگ‌طلبی اسلام نیست؛ زیرا اولاً، جنگ در جهاد ابتدایی، صبغه کاملاً دفاعی دارد و در صورتی محقق می‌شود که سران کفر و طاغوت متعرض دعوت‌کنندگان به سوی اسلام گردند و اجازه نشر احکام الهی را در قالب بیان اعتقادات، دستورها، احکام و موازین الهی ندهند، و گرنه چنانچه منعی توسط سران کفر و طاغوت صورت نگیرد و اجازه نشر معارف دین در میان کفار و مشرکان داده شود، جنگی محقق نخواهد شد. پس اعتقاد به جهاد ابتدایی نیز همواره مستلزم جنگ و قتال نیست (ر.ک: شبان‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۷۳-۱۱۹). البته حتی اگر بپذیریم که جهاد ابتدایی همواره با جنگ قرین است، باز هم نمی‌توان از آن اصالت جنگ را استفاده کرد؛ زیرا اقدام به یک نبرد به منظور فراهم نمودن زمینه هدایت افراد، که در شرایط خاصی صورت می‌پذیرد، به معنای اصالت بخشیدن به جنگ نیست، بلکه آنچه از اصالت برخوردار است

هدایت بندگان است، و جنگ یکی از ابزار آن در شرایط خاص است. این امر نمی‌تواند به معنای اصالت بخشیدن به جنگ در اسلام باشد.

ناگفته نماند که برآیند کلی قواعد فقهی به سمت و سوی صلح گرایش دارد، اما به صرف چنین مطلبی، نمی‌توان ملاک و ضابطه فقهی به نام اصل «صلح» را مطرح ساخت؛ زیرا پذیرش این مطلب ما را تنها به این نکته رهنمون می‌سازد که احکام و موازین صلح‌آمیز اسلام بر احکام و موازینی که به جنگ تشویق می‌کند، غلبه دارد. اما باز به صرف این مطلب، گرهی در مسائل و احکام جزئی فقهی ایجاد نخواهد شد؛ زیرا اگر نتوان اصالت صلح را به عنوان یک قاعده کلی غیرقابل استثنا در نظر گرفت، نمی‌توان در هیچ‌یک از احکام جزئی فرعی از آن بهره گرفت؛ چون تضمینی وجود نخواهد داشت که آن مسئله فقهی از جمله مصادیق اصل صلح باشد. از این رو، در تمام احکام جزئی، مکلف ناگزیر است برای شناخت تکلیف خود در آن مسئله به ادله، قراین و شواهد دیگر مراجعه کند و نمی‌تواند با استناد به اصالت صلح، به تکلیف خود پی برد. برای نمونه، با قاعده «لا ضرر» می‌توان به این قطع و یقین رسید که هر جا، بین دو تکلیف تراحمی ایجاد شد که یکی متضمن ضرر کمتری است، قطعاً باید به آن قاعده عمل کرد و استثنا هم ندارد. البته در تشخیص ضرر، باید تمام جوانب ضرر و زیان مادی و معنوی را در نظر داشت و حتی لازم است گاهی ضررهایی را هم که ممکن است در آینده نزدیک و یا دور ایجاد شود مطرح نظر قرار داد. قواعد کلی فقهی دیگر هم از کلیت برخوردارند؛ اما با تمسک به اصلی به نام «صلح» یا «جنگ»، نمی‌توان به تکلیف خود در احکام جزئی قطع و یا حتی ظن پیدا کرد و در حقیقت، برای اصل «صلح» یا «جنگ»، میزان و ملاک مشخص فقهی در اختیار قرار نمی‌دهد که بتوان از طریق آن، به تکلیف در احکام فرعی پی برد، بلکه به سبب عدم شمول و کلیت آن اصل، تردید در فهم حکم احکام فرعی باقی خواهد ماند.

به بیان دیگر، حتی اگر بتوان به این نتیجه دست یافت که احکام و موازین اسلام غالباً به سمت صلح یا جنگ گرایش دارد، باز هم نمی‌توان با این غلبه، به تکلیف نهایی خود در احکام جزئی پی برد. اساساً طرح یک اصل برای این است که معیاری به دست دهد که دولت اسلامی بتواند مسیر کلی سیاست خارجی کشور اسلامی را براساس آن تنظیم کند. اما به همان علتی که تا اینجا ذکر گردید، دولت اسلامی قادر نخواهد بود با استناد به این اصل، تکلیف خود را به طور قطع، همه جا، مشخص سازد و لازم است برای یافتن راه‌حل مسائل پیش‌آمده برای دولت اسلامی، به اصول، قواعد و احکام زیرین مراجعه کند. بدین‌روی، طرح «اصالت صلح یا جنگ» در این معنا، کمکی به فهم تکلیف دولت اسلامی در قضایا و مسائل گوناگون نخواهد کرد.

تحلیل اصالت جنگ یا صلح براساس برداشت دوم از مفهوم اصل

اگر «اصالت صلح یا جنگ»، به عنوان یک مبنا - و نه یک قاعده فقهی - در سیاست خارجی دولت اسلامی در نظر گرفته شود استلزاماتی را به دنبال خواهد داشت که هیچ‌یک از آنها پذیرفته نیست. در اینجا، به برخی از لوازم و تبعات غیرقابل قبول این برداشت از اصالت صلح یا جنگ در اسلام اشاره می‌کنیم:

۱. پذیرش هریک از اصول «صلح» یا «جنگ» به عنوان مبنای حاکم بر سیاست خارجی دولت اسلامی، مستلزم آن است که این اصول به سبب تراحم با سایر اصول، قواعد و احکام، استثنا برنماید، و حال آنکه تردیدی نیست که تحت شرایطی ممکن است دولت اسلامی به جنگ و تحت شرایطی به صلح، به عنوان ابزاری برای تحقق سیاست‌های عالی خود نیاز داشته باشد. از این رو، اصالت صلح یا جنگ به شکل کلی آن، مردود است. از همین روست که برخی از نویسندگان معاصر برای برون‌رفت از این مشکل، اصلی همچون «اصل صلح عزت‌مدار» را مطرح ساخته‌اند (ارجینی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۷).

۲. اعتقاد به اصالت جنگ در اسلام به عنوان یک مبنای کلی، مستلزم آن است که دولت اسلامی همواره درگیر جنگ‌هایی گردد که خود آغازگر آن بوده است. در حقیقت، دولت اسلامی باید سیاست خود را بر جنگ و قتال قرار دهد و به هر شکل ممکن و به هر بهانه‌ای جنگ‌افروزی کند، وگرنه به صرف ورود دولت اسلامی به جنگ‌های دفاعی و حتی جهاد ابتدایی، که در حقیقت، دفاع از حق هدایت مردم و برداشتن موانع دعوت است، کسی نمی‌تواند ادعا کند که دولت اسلامی اصل را بر جنگ قرار داده است؛ همان‌گونه که نسبت به کشورهای دیگر نیز، که سیاست دفاعی در پیش می‌گیرند، چنین ادعایی مبنی بر اصالت دادن آنان به جنگ، به صرف ورود در چنین جنگ‌هایی پذیرفته نیست.

اسلام نه تنها جنگ را به عنوان یک مبنا نمی‌پذیرد، بلکه حتی به مسلمانان اجازه نمی‌دهد آغازگر جنگی باشند و حتی فراهم نمودن زمینه‌های بروز جنگ را نیز روا نمی‌داند. از این بالاتر، متون اسلامی مملو از احکام، قواعد و توصیه‌هایی است که با هدف پرهیز از وقوع جنگ وارد شده است. به این نکته نیز باید توجه داشت که هر چند در خصوص ماهیت جهاد ابتدایی اختلاف نظرهایی در میان فقها وجود دارد، (خوئی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۶۴؛ نجفی، ۱۳۶۲، ص ۱۱؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳ ص ۳۰)، لیکن شواهد و ادله فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد جهاد ابتدایی با دعوت شروع می‌شود و در صورت عدم ممانعت سران کفر، ادامه می‌یابد. اما در صورتی کشور اسلامی جهاد مذکور را مبدل به جنگ می‌سازد که سران کفر مانع دعوت گردند و مردم آن بلاد را از شنیدن کلام الهی محروم سازند و در نتیجه، زمینه هدایت ایشان را مسدود کنند. در حقیقت، جهاد ابتدایی زمانی صورت جنگ را به خود

خواهد گرفت که حاکمیت‌های طاغوتی در برابر حاکمیت الهی گردن‌کشی کنند. در چنین وضعیتی، لازم است مردم آن جوامع را از حاکمیت‌های طاغوتی رهایی بخشید و آنان را از استضعاف فکری به‌درآورد (شبان‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۷۳-۱۱۹).

در دیگر سو، اعتقاد به اصالت صلح، به شکل مطلق نیز مستلزم آن است که اسلام همواره دولت اسلامی را وادار سازد تا از ورود به جنگ پرهیز کند، و حال آنکه اسلام در حالات متعددی، مسلمانان را به سمت مشارکت در انواع جنگ‌ها وادار می‌کند. علاوه بر جهاد ابتدایی و انواع جنگ‌های دفاعی، دولت اسلامی در صورت برخورداری از اقتدار لازم، موظف است تا زمانی که برخلاف مصالح بشری و مسلمانان نباشد، اصل «اعتزال» (بی‌طرفی و عدم مداخله) را کنار نهد و در حالات ذیل، به نفع یکی از طرفین، وارد جنگ یا منازعه شود:

الف. گاهی جنگ میان دو دسته از مسلمانان به وجود آمده است. در این صورت، براساس آیه شریفه «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَتَاءً فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»، (حجرات: ۹)، مسلمانان دیگر حق ندارند موضعی بی‌طرفانه اتخاذ کنند، بلکه باید برای برقراری صلح و آرامش تلاش کنند و در صورت نیاز، ظالم را با ایجاد محدودیت‌هایی وادار کنند جنگ را رها سازد و او را در برابر حق خاضع نمایند.

ب. گاهی نیز جنگ میان دو دولتی رخ می‌دهد که یکی از آنها اسلامی و دیگری غیراسلامی است. در این صورت نیز اتخاذ موضع بی‌طرفی روا نیست و در صورتی که دولت مسلمان طریق ظلم را نمی‌پیماید، یاری آن بر مسلمانان واجب است (انفال: ۷۲)، وگرنه اتخاذ سیاست بی‌طرفی ممکن است منجر به سلطه کفار بر مسلمانان گردد، و حال آنکه مسلمانان موظفند جلوی این سلطه‌ای را بگیرند (نساء: ۱۴۱).

ج. گاهی نیز جنگ میان دو دولت غیراسلامی صورت می‌گیرد. در این صورت، اگر یکی از طرفین درگیری، با مسلمانان پیمان یاری امضا کرده باشد، در این صورت، باید مسلمانان، بی‌طرفی را کنار گذاشته، به پیمان خود عمل کنند. و در صورتی که با هر دو کشور پیمان صلح را امضا کرده باشد، باید از دخالت در این جنگ خودداری ورزد و به نفع هیچ‌یک از طرفین وارد جنگ نشود. در صورتی هم که هیچ معاهده‌ای با طرفین نبسته باشد، باید موضعی بی‌طرفانه اتخاذ کند، مگر آنکه یکی از دو طرف ظالم و دیگری مظلوم باشد که در این صورت، باید به یاری مظلوم شتافت (دیک، ۱۴۱۸ق، ص ۳۸۵).

د. گاهی مردم یک کشور، چه مسلمان و چه غیرمسلمان، از سوی سردمداران خود آماج ستم قرار می‌گیرند. در این صورت، رفع هرگونه ستم نسبت به خود و سایر مظلومان و گسترش عدالت در هر نقطه‌ای از جهان از سوی اسلام تأیید شده است (موسوی خمینی، بی‌تا، ص ۲۹). در آیه شریفه «وَمَا لَكُمْ لَأْتِفَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا» (نساء: ۷۵)، هرگونه بهانه برای رها کردن مظلومان در بند را رد می‌کند و افراد بی‌تفاوت نسبت به حال مظلومان را ملامت می‌نماید. همچنین در آیات فراوانی، خداوند متعال به کسانی که در راه احقاق حقوق خود و دیگران به نبرد می‌پردازند، وعده یاری داده است. (بقره: ۲۱۴؛ آل‌عمران: ۱۳ و ۱۲۶؛ انفال: ۱۰؛ حج: ۳۹، ۴۰ و ۶۰؛ روم: ۵ و ۴۷؛ غافر: ۵۱؛ محمد: ۷؛ فتح: ۳، حشر: ۱۱؛ صف: ۱۳).

در روایات فراوانی نیز از بی‌تفاوتی در برابر فریاد مظلوم مذمت شده است. بر اساس یکی از این روایات، پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «من أصبح لا يهتم بامور المسلمين فليس منهم، و من سمع رجلاً ينادي باللمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۶۳، ح ۵). در این روایت، به‌کارگیری واژه عام «رجل» نشان می‌دهد که در برابر فریاد مظلوم، چه مسلمان و چه غیرمسلمان، نباید سکوت کرد. امام علی علیه السلام نیز در بخشی از وصیت خود به امام حسن و امام حسین علیهم السلام می‌فرماید: «کونا للظالم خصما و للمظلوم عوناً» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۷، ص ۹۰، ح ۷۵).

اصل ۱۵۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز سعادت انسان در کل جامعه بشری را آرمان خود دانسته و جمهوری اسلامی ایران را موظف نموده است که در عین خودداری کامل از هرگونه دخالت در امور داخلی ملت‌های دیگر، از مبارزه حق‌طلبانه مستضعفان در برابر مستکبران در هر نقطه از جهان حمایت کند. این یکی از اصول پذیرفته‌شده توسط اسلام است که بر اصل «عدم مداخله حکومت» دارد. در آیات فراوانی از قرآن کریم، بر فریادرسی مظلومان تأکید شده است، هرچند لازمه این، از دیدگاه حقوق بین‌الملل معاصر، دخالت در امور سایر کشورها باشد.

تنها ذکر همین چند نمونه از مجوزهای دولت اسلامی در جنگ، کافی است تا به این نتیجه برسیم که اگر کشور اسلامی در موضع اقتدار باشد و مصلحت مسلمانان نیز اقتضا کند دولت اسلامی نمی‌تواند نسبت به بسیاری از جنگ‌هایی که در عالم اتفاق می‌افتد بی‌تفاوت باشد؛ زیرا به هر حال، یکی از چهار عامل مزبور، می‌تواند منشأ درگیری میان کشورها و یا درگیری در داخل کشورها باشد و دولت اسلامی هم موظف است در هریک از آنها به اقتضای تکلیفی که بر عهده دارد، وارد شود.

بنابراین، اگر اصالت صلح به عنوان یک مبنا در نظر گرفته شود، لازمه‌اش چشم‌پوشی از بخش زیادی از احکام الهی است که مسلمین را به ورود به قتال تشویق می‌کند؛ زیرا در نظر داشتن اصالت صلح به عنوان یک مبنا، لازمه‌اش نبود استثناست، و حال آنکه در اینجا، قیود متعددی وجود دارد که مانع عمل به این اصل به عنوان یک مبنا می‌شود.

ملاک ترجیح صلح یا جنگ در سیاست خارجی دولت اسلامی

حال که مشخص گردید اصالت صلح و جنگ به هیچ‌یک از دو معنای ذکر شده نمی‌تواند مبنای سیاست خارجی دولت اسلامی قرار گیرد، این سؤال مطرح می‌شود که ترجیح صلح یا جنگ بر یکدیگر توسط دولت اسلامی، تحت تأثیر کدام اصل یا مبنای کلی پذیرفته شده در حوزه سیاست خارجی کشور اسلامی قرار دارد؟ در حقیقت، پرسش اساسی این است که با چه ملاکی، دولت اسلامی گاهی بر صلح مشی می‌کند و گاهی جنگ را در سیاست خارجی خود ترجیح می‌دهد؟

پاسخ این است که جنگ و صلح در سیاست خارجی دولت اسلامی، خود تابعی از اصل کلی و غیرقابل استثنای زمینه‌سازی تحقق عبودیت خداوند و گشودن مسیر هدایت بندگان است. اصل مذکور می‌تواند مشخص‌کننده محدوده و ضوابط احکام بسیاری، از جمله ترجیح جنگ یا صلح بر دیگری باشد؛ یعنی گاهی برای فراهم آوردن زمینه‌های تحقق عبودیت خداوند و هدایت بندگان، می‌توان به شیوه صلح‌آمیز رفتار کرد. اما گاهی نیز چاره‌ای جز متوسل شدن به جنگ وجود ندارد. البته روشن است که وقتی فراهم ساختن زمینه‌های تحقق عبودیت خداوند و گشودن مسیری برای هدایت بندگان با صلح ممکن باشد، نباید به سراغ جنگ رفت. این امر نه تنها مطابق حکم عقل است، بلکه متون اسلامی و قواعد فقهی نیز مؤید آن است. اما باز خاطر نشان می‌کنیم که این ترجیح نه به خاطر بهره‌گیری از اصلی به نام اصل «صلح» است، بلکه به سبب اقتضای برخی از قواعد کلی فقهی همچون قاعده «لاضرر» است.

در اینجا، بجاست به برخی ادله، شواهد و قراینی اشاره شود که حکایت‌گر اصالت تحقق عبودیت خداوند به عنوان اصلی محوری است و مشروعیت بسیاری از اصول اساسی در سیاست خارجی دولت اسلامی و حتی مشروعیت جنگ و صلح، خود تابعی از این اصل است و بدین‌روی، نمی‌تواند در عرض آن اصل، در حوزه سیاست خارجی دولت اسلامی محل توجه قرار گیرد.

الف. ابتدای جهانی بودن رسالت اسلام بر اصل «عبودیت خداوند»

از آن رو که تحقق عبودیت خداوند توسط جن و انس، مهم‌ترین هدف آفرینش است، (ذاریات: ۵۶)، یکی از ویژگی‌های طبیعی دین مبین اسلام، «جهانی بودن» آن است و مشروعیت جنگ و صلح نیز تحت تأثیر همین اصل قرار دارد. اگر امکان جهانی‌سازی اسلام بدون جنگ وجود داشته باشد، باید با صلح به این هدف رسید؛ اما اگر چنین امکانی وجود نداشت باید متحمل هزینه‌های سنگین‌تری شد و از طریق جنگ به آن هدف نایل آمد. البته اقتضای قواعدی همچون «لا ضرر» این است که در زمان جنگ نیز باید به کمترین خسارت جانی و مالی برای طرفین بسنده کرد و نمی‌توان به بهانه جنگ، قواعد کلی فقهی را نادیده انگاشت.

آیات اثبات‌کننده جهانی‌بودن رسالت اسلام (همچون: فتح: ۲۸؛ صف: ۹؛ اعراف: ۱۵۸؛ سبأ: ۲۸؛ انبیاء: ۱۰۷؛ قلم: ۵۲؛ نور: ۵۵؛ انعام: ۹۰ و ۹۱) و نیز توضیحات مفسران در ذیل این آیات (همچون: طباطبائی، ۱۴۰۲ق، ج ۴، ص ۱۵۹؛ ج ۱۲، ص ۶؛ ج ۱۴، ص ۳۳۱)، حاکی از آن است که رسالت جهانی اسلام با هدف هدایت کل جامعه بشری مطرح گردیده و به هیچ وجه، این اصل مستلزم سلطه فهری مسلمانان بر کفار نیست تا ادعا شود که لازمه تحقق چنین اصلی ورود دولت اسلامی در جنگ‌های مستمر برای سلطه بر کفار است، بلکه با شیوه‌های صلح‌جویانه نیز می‌توان به این اصل اساسی جامعه عمل پوشاند. در بخشی از نامه پیامبر اکرم ﷺ به خسرو پرویز آمده است: «فانی رسول الله إلى الناس كافة لینذر من کان حیا أسلم تسلّم؛ فان آیت فعلیک اثم المجوس» (ابن‌خلدون، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۷). حضرت تلاش داشتند تا با این نامه، از طرق مسالمت‌آمیز، به رسالت جهانی خویش جامعه عمل بپوشانند؛ اما تهدیدهای بعدی در فرمایش‌های حضرت نشان می‌دهد که در صورت نپذیرفتن حکام، فراهم نمودن زمینه‌های هدایت‌بندگان و بندگی خداوند می‌تواند از راه‌های دیگر نیز دنبال شود.

پس وجه اینکه در منابع دینی، اسلام دینی جهانی دانسته شده و حتی در فقه نیز آثاری بر آن مترتب گردیده (عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۲۶۹) آن است که هدف این دین تحقق هدایت و عبودیت نسبت به تمام انسان‌هاست. در این صورت، حتی ممکن است برای برطرف کردن موانع هدایت و عبودیت انسان، از ابزاری همچون جنگ نیز استفاده شود تا حاکمیت الهی مستقر گردد و در پناه آن، مسیر هدایت جوامع بشری فراهم شود. به تعبیر یکی از فقهاء، «فاذا کان دین الاسلام دین هداية للبشرية جمعاء و مشتماً علی قوانین سماویة تضمن سعاده الدنيا و سعاده الاخرة فمن الطبیعی أن یحاول نشر سلطته علی کل الارض و کل المجتمعات» (حسینی حایری، بی‌تا، ص ۱۰).

ب. ابتدای اصل «دعوت به اسلام» بر اصل «عبودیت خداوند»

اصل «تحقق عبودیت خداوند» مستلزم جهانی بودن رسالت اسلام است و جهانی بودن رسالت اسلام نیز مستلزم پذیرش اصل «دعوت» است. مشروعیت جهاد ابتدایی نیز در همین راستاست؛ زیرا این فریضه به منظور فراهم نمودن زمینه‌های دعوت به سوی اسلام مقرر گردیده و از این رو، اولین گام برای عملی ساختن آن در پیش گرفتن دعوت است، و تنها در صورتی این جهاد تبدیل به جنگ خواهد شد که قدرت‌مداران و مستکبران مانع نشر دعوت الهی گردند. بنابراین، جهاد ابتدایی مراتبی دارد که مرتبه نهایی آن جنگ است. از همین روست که قرطبی در ابتدای بحث «جهاد» کتاب *مقدمات* خود، یکی از انواع جهاد واجب را «جهاد باللسان» دانسته و آن را بر «جهاد بالید» و «جهاد بالسيف» مقدم دانسته است (قرطبی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۷۱). مطلب مزبور بدین معناست که نمی‌توان به صرف مشروعیت جهاد ابتدایی، آن را نشانه اصالت جنگ در اسلام گرفت، بلکه همین جهاد هم مراتبی دارد که مرتبه اخیر آن، اقدام به جنگ نظامی است.

به عبارت دیگر، اسلام برای نشر دعوت خود و فراهم آوردن زمینه‌های هدایت و بندگی انسان‌ها، دو راه حل را در اختیار مسلمانان قرار می‌دهد: گاهی از آنان می‌خواهد تا از طریق قول، حکمت، موعظه حسنه و جدال نیکو به تثبیت حاکمیت الهی و برچیده شدن کفر و الحاد اقدام کنند (نحل: ۱۲۵؛ فصلت: ۳۳؛ یوسف: ۱۰۸) و بر این نوع دعوت، «جهاد کبیر» اطلاق می‌کند (فرقان: ۵۲). اما اگر لازمه دعوت و برچیده شدن حاکمیت کفر و الحاد، قتال با طواغیت و سران کفر باشد آن را نیز مشروعیت می‌بخشد (بقره: ۱۹۳). اما در هر صورت، شیوه اول، به سبب انطباق با بسیاری از قواعد کلی فقهی، مقدم است و عقل و نقل نیز این تقدم را تأیید می‌کند (حسینی روحانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۱۴). در بیانی نورانی حضرت علی علیه السلام آمده است: «بعثنی رسول الله صلی الله علیه و آله إلی الیمن وقال لی: یا علی لا تقاتلن أحدا حتی تدعوه، وأیم الله، لأن یریدی الله علی یدیک رجلاً خیر لک مما طلعت علیه الشمس وغربت ولک ولاؤه، یا علی» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۸، ح ۴).

ج. ابتدای فریضه جهاد بر اصل «عبودیت خداوند»

در آیتی همچون «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (انفال: ۳۹) و «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۹۳)، یکی از اهداف جهاد برچیده شدن فتنه از روی زمین دانسته شده است و آن‌گونه که در برخی روایات معصومان علیهم السلام آمده (حرعاملی، بی تا، ج ۱۱، ص ۹۷، ح ۲) و فقها (خوئی، ۱۴۱۰ق،

ج ۱، ص ۳۹۱) و مفسران (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۷؛ طباطبائی، ۱۴۰۲ق، ج ۲، ص ۶۲) هم تصریح کرده‌اند، مراد از «فتنه»، کفر و شرک است. این بدان معناست که اسلام مصداق بارز فتنه را در گمراه ساختن مردم خلاصه نموده و به منظور رفع این فتنه، قتال با حکام طاغوت را تجویز کرده است تا بندگان از مسیر شرک و کفر، به مسیر بندگی خداوند بازگردند. در حقیقت، ملاک قتال با کفار، پاک کردن زمین از لوث حاکمیت شرک و کفر است، نه از لوث کفار و مشرکان. از این رو، در احکام فقهی مرتبط با جهاد با کفار، نمونه‌های متعددی ذکر گردیده است که نشان می‌دهد کفار با حفظ کفرشان، می‌توانند ادامه حیات دهند (شبان‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۱۰۳-۱۷۷).

د. ابتدای اساس رسالت پیامبر اکرم ﷺ بر اصل «عبودیت خداوند»

آن گونه که از منابع دینی برمی‌آید، اساسی‌ترین نکته‌ای که دغدغه اسلام بوده، نجات انسان‌ها از ظلمات و کشاندن آنها به سمت نور است و پیامبر اکرم ﷺ نیز در شرایط گوناگون، چه در مکه و چه در مدینه، بدان مأمور بودند: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (ابراهیم: ۱). در حقیقت، رسالت فراگیر و اصلی آن حضرت، که مقید به زمان خاصی نبوده، حاکمیت بخشیدن حق و فراهم کردن مسیر هدایت افراد بوده است: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ». (توبه: ۳۳). به عبارت دیگر، امر شدن پیامبر اکرم ﷺ به قتال، عمدتاً و بلکه منحصراً مربوط به پس از هجرت ایشان به مدینه بوده است، اما شأن بشیر بودن و منذر بودن آن حضرت (اعراف: ۱۸۸؛ رعد: ۷؛ نازعات: ۴۵)، که زمینه‌ساز هدایت بشریت به سمت عبودیت خداوند بوده، منحصر به زمان خاصی نیست و در همه مراحل رسالت آن حضرت ملموس بوده و اساساً اتخاذ سیاست صلح یا جنگ توسط ایشان، منوط به همین مسئله بوده است و تا زمانی که آن حضرت مانعی در برابر تحقق این امر نمی‌دیدند، اساساً مسئله جنگ را مطرح نمی‌کردند تا به تبع آن، مسئله صلح مطرح گردد. این امر حاکی از آن است که نه صلح و نه جنگ، هدف اولیه و مبنا در سیاست خارجی آن حضرت نبوده است.

علاوه بر این، آیاتی همچون «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران: ۶۴) و «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»، (نحل: ۱۲۵) گویای این نکته است که راه یافتن بندگان به حقیقت و در نتیجه، پذیرفتن عبودیت خداوند، رسالت اصلی پیامبر اکرم ﷺ بوده است. البته روشن است که در

این مسیر، عده‌ای کارشکنی خواهند کرد و به این حقیقت راضی نخواهند شد. در اینجاست که خداوند متعال به پیامبر مکرمش اجازه قتال و بهره‌گیری از ابزار جنگی نیز می‌دهد (حدید: ۲۵) و حتی در صورت تخلف در پیمان و طعن در دین توسط کفار و مشرکان، که بستر انحراف را فراهم می‌سازد به ایشان امر می‌کند تا با ائمه کفر به نبرد برخیزد (توبه: ۱۲).

ه. ابتدای احکام مرتبط با ممنوعیت زمینه‌های سد شدن باب هدایت بر اصل «عبودیت خداوند»

در فقه اسلامی، احکامی وجود دارد که با هدف فراهم شدن زمینه‌های هدایت و ممانعت از شکل‌گیری زمینه‌های انحراف مسلمانان وضع شده است. برای نمونه، در باب حرمت استفاده از کتاب‌های کفرآمیز و تصحیف و خرید و فروش آنها، یک حالت را فقها استثنا کرده‌اند و آن در جایی است که این کتاب‌ها در جهت اقامه حجج و براهینی به کار گرفته شود که موجب اثبات فساد آنها گردد (مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۵۸۸؛ طوسی، بی تا، ص ۳۶۷).

در بحث «مهاده» نیز عبارات برخی از فقهای شیعه (فخرالمحققین، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۳۹۲؛ کرکی حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۴۶۶) و سنی (خطیب، ۱۳۷۷ق، ج ۴، ص ۲۶۰) بر این مدعا دلالت دارد. در اینجا، فقها متفقند: در صورتی که آتش‌بس به مصلحت مسلمانان باشد، جایز است آنان به طور موقت جنگ را کنار بگذارند. در دو صورت نیز ترک موقت جنگ را واجب دانسته‌اند: یکی جایی است که تعداد مسلمانان اندک باشد و دیگری جایی که در صورت توقف موقت جنگ، این فرصت به دست می‌آید تا با معرفی اسلام و آوردن حجج و براهین برای کفار، زمینه هدایت آنان فراهم گردد. بنابراین، در صورتی که مسیر هدایت بشر به طور کامل پیموده شود و این امر محقق گردد، دیگر جنگ مشروعیت نخواهد داشت.

همچنین حکم به نفی سلطه کفار بر مسلمانان (نساء: ۱۴۱)، دلیلی روشن بر جایگاه رفیع اصل هدایت و عبودیت خداوند یگانه است. زیرا سلطه کفار از آن رو منع گردیده که نه تنها از حیث سیاسی، امنیتی و اقتصادی، مسلمانان را در تنگنا قرار می‌دهد، بلکه موجب سيطرة فرهنگی کفار بر جامعه مسلمانان می‌شود و آنان را از مسیر عبودیت خداوند منحرف می‌سازد. از همین روست که حتی اگر قراردادی به امضای حاکم اسلامی برسد که منجر به سلطه کفار بر مسلمانان گردد این قرارداد از اعتبار ساقط است. (ابو آتله، ۱۹۸۳، ص ۱۶۰).

تألیف قلوب و احسان به کفار و نیز مشروعیت عقود همچون عقد «ذمه» و «امان»، از جمله نشانه‌های اهتمام اسلام به طی مسیر بندگی خداوند توسط تمام بشر است. در تألیف قلوب، بخشی از

سهم زکات به کسانی تعلق می‌گیرد که به وسیله مودت و احسان مالی، قلوبشان به سمت اسلام جذب می‌گردد، بذر محبت اسلام در دل آنان افکنده می‌شود و یا ایمان آنها تقویت می‌شود (مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۲۴۱) در خصوص احسان و نیکوکاری به مسلمانان و غیرمسلمانان نیز تأکیدهای فراوانی شده است؛ زیرا هرگونه احسانی به گمراهان ممکن است آنان را در مسیر بندگی خداوند قرار دهد (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۰۴، ح ۵۸۷۲). همچنین قرارداد «ذمه»، که میان مسلمانان و اهل کتاب منعقد می‌گردد، راهی را جلوی پای مسلمانان می‌گذارد تا از طریق مسالمت‌آمیز، کفار ذمی را به سوی اسلام دعوت کنند؛ زیرا این کفار ممکن است با قرار گرفتن در جامعه اسلامی و آشنا شدن با احکام اسلام و رفتار انسانی مسلمانان، شیفته اسلام گردند و از آیین خود دست بکشند (زحیلی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۰۲). عقد «امان» نیز این امکان را به مسلمانان می‌دهد که در سایه روابط کوتاه‌مدت خود با کفار غیر کتابی، قرآن، سنت و اعتقادات اسلام را عرضه کنند و از این طریق، به وظیفه اسلامی خود مبنی بر هدایت بندگان به سمت عبودیت خداوند عمل نمایند (طبراه، ۱۳۸۴ق، ص ۳۹۲). آیه شریفه «وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ» (توبه: ۶)، به بهترین وجه نشان داده است که اولاً، هدف از این نوع تعاملات با کفار، فراهم ساختن زمینه هدایت آنان است و انگیزه‌های سیاسی، اقتصادی و امنیتی در درجات بعدی اهمیت است. ثانیاً، در پیش گرفتن طریق صلح یا جنگ، غرضی و تابعی از اصل «تحقق عبودیت خداوند» است.

نتیجه‌گیری

طرح مبحث اصالت صلح یا جنگ به عنوان یک مبنا و یا قاعده کلی فقهی، بحثی قابل تأمل و سؤال‌برانگیز است و به نظر می‌رسد تاکنون این تأمل و سؤال پاسخ‌خور مناسبی نیافته است. اصالت دادن به صلح یا جنگ به عنوان یک مبنای کلی حاکم بر تمام قواعد و احکام جزئی در فقه روا نیست؛ زیرا به قدری در قواعد و احکام فقهی، استثناهایی در این زمینه وجود دارد که مبنا قرار دادن هریک از آنها مستلزم چشم‌پوشی از بسیاری قواعد و احکام فقهی است. همچنین اصالت دادن به صلح یا جنگ به عنوان یک قاعده کلی فقهی صحیح نیست؛ زیرا از یک قاعده کلی فقهی انتظار می‌رود که بتواند احکام جزئی فقهی را نیز در اختیار مکلف قرار دهد، و حال آنکه به طور قطع، احکام فقهی متعددی وجود دارد که آن قاعده فقهی کلی را از کلیتش می‌اندازد و در حقیقت، نمی‌توان با استناد به این قاعده یا اصل، ملاک و ضوابط جنگ و صلح و حتی تقدم قطعی یکی از آنها نسبت به دیگری را اثبات کرد، مگر آنکه قواعد و احکام دیگری به مدد آن اصل آیند.

خلاصه آنکه نمی‌توان با طرح اصل «صلح یا جنگ»، چه به عنوان یک مبنا و چه به عنوان یک قاعده کلی فقهی، به یک چارچوب منظم، غیرقابل تردید و منطقی رسید که محدوده وظیفه دولت اسلامی را در هر زمان و مکانی نسبت به در پیش گرفتن صلح یا جنگ مشخص سازد. بنا به علل فوق، لازم است در سیاست خارجی دولت اسلامی، به دنبال اصل مبنایی و یا قاعده فقهی کلی دیگری باشیم که بتوان با بهره‌گیری از آن، جدولی دقیق و منطقی برای تعیین زمان جنگ و صلح و محدوده و ضوابط هر یک از آن دو به دست آورد. به نظر می‌رسد این اصل همان اصل «وجوب زمینه‌سازی برای تحقق عبودیت خداوند و هدایت انسان‌ها» است که بر صلح و جنگ سایه می‌اندازد و آنها را ضابطه‌مند و دارای چارچوب می‌سازد. آن‌گونه که از منابع معتبر اسلامی و کلام مفسران و فقها به دست می‌آید، هیچ اصل دیگری وجود ندارد که بر اصل مزبور حاکمیت داشته باشد، بلکه براساس این اصل، اصول و ضوابط دیگری تعریف شده‌اند و وجود استثنائاتی بر آن اصول، متفرع بر آن است که رابطه هر یک از آن اصول، به‌ویژه اصالت صلح یا جنگ، با این اصل مبنایی و حاکم سنجیده شود. در غیر این صورت، طرح بحث اصالت صلح یا جنگ در سیاست خارجی دولت اسلامی، گرهی نخواهد گشود و ضابطه و محدوده وظیفه دولت اسلامی را در شرایط پیچیده بین‌الملل مشخص نخواهد ساخت، بلکه برای حل هر قضیه بین‌المللی در هر برهه‌ای نیازمند بررسی اصول، قواعد و احکام ذی‌ربط خواهیم بود.

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشرقین.

ابن خلدون، عبدالرحمن، بی تا، تاریخ ابن خلدون، چ چهارم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للطبوعات.

أبوأته، خدیجه، ۱۹۸۳م، الاسلام و العلاقات الدولية فی السلم و الحرب، قاهره، دارالمعارف.

ارجینی، حسین، ۱۳۸۷، صلح و منازعه در روابط خارجی دولت اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

اصفهان‌ی (الفاضل الهندی)، محمدبن حسن، ۱۴۰۵ق، كشف اللثام، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.

جمعی از محققان، ۱۳۸۹، فرهنگ‌نامه اصول فقه، چ دوم، تهیه و تدوین مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، قم،

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

حر عاملی، محمدبن حسن، بی تا، وسایل الشیعه، تحقیق عبدالرحیم الربانی الشیرازی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

حسینی حایری، سیدکاظم، بی تا، الکفاح المسلح فی الاسلام، بی جا، الرسول المصطفی.

حسینی روحانی، سیدمحمدصادق، ۱۴۱۳ق، فقه الصادق علیه السلام، چ سوم، قم، مؤسسه دارالکتاب.

خطیب، محمد بن شربینی، ۱۳۷۷ق، معنی المحتاج، بی جا، دار الإحياء التراث العربی.

خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۰ق، منهاج الصالحین، چ بیست و هشتم، بی جا، مدینةالعلم.

دیک، محمودابراهیم، ۱۴۱۸ق، المعاهدات فی الشریعة الاسلامیة و القانون الدولي العام، چ دوم، بی جا، المکتبه الوطنیة.

زحیلی، وهبه، ۱۴۱۲ق، آثار الحرب فی الفقه الاسلامی، چ چهارم، دمشق، دار الفکر.

شبان‌نیا، قاسم، ۱۳۸۵، آثار جهاد در روابط بین‌الملل، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

صدوق، محمدبن علی، ۱۴۰۴ق، من لا یحضره الفقیه، چ دوم، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، نشر الاسلامی.

طباره، عفیف عبدالفتاح، ۱۳۸۴ق، روح الدین الاسلامی، چ ششم، بیروت، دارالعلم الملایین.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۰۲ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی.

طوسی، جعفر محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد حبیب قصیرالعاملی، بی جا، مکتب الاعلام

الاسلامی.

_____، بی تا، النهایة فی المجرّد الفقه و الفتاوی، بیروت، دار الاندلس.

عاملی، سیدمحمد، ۱۴۱۰ق، مدارک الأحکام، قم، مؤسسه آل‌البتی علیهم السلام.

فخرالمحققین، ابی طالب محمد بن حسن بن یوسف، ۱۳۷۸ق، ایضاح الفوائد، تحقیق کرمانی و همکاران، بی جا، بی نا.

فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، چ دوم، قم، مؤسسه دار الهجرة.

قرطبی، محمدبن احمد ابن رشد، ۱۴۲۳ق، المقدمات الممهّدت، بیروت، دارالکتب العلمیة.

کرکی حلی، علی بن حسین، ۱۴۰۸ق، جامع المقاصد، قم، مؤسسه آل‌البتی علیهم السلام.

تحليل اصالت صلح یا جنگ در سیاست خارجی دولت اسلامی ❖ ۶۱

- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۷، *الکافی*، چ سوم، تحقیق علی اکبر غفاری، بی جا، دارالکتب الاسلامیه.
- گروه اصطلاح نامه اصول فقه، ۱۳۸۷، *اصطلاح نامه اصول فقه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- مفید، محمدبن محمد، ۱۴۱۰ق، *المقننه*، تحقیق جامعه المدرسین، قم، بی نا.
- مکی عاملی (شهید اول)، محمدبن جمال الدین، ۱۴۱۴ق، *الدروس الشرعیة*، قم، نشر اسلامی.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، بی تا، *کشف الاسرار*، تهران، محمد.
- نجفی، محمدحسن، ۱۳۶۲، *جواهر الکلام*، چ سوم، تحقیق عباس القوچانی، بی جا، دارالکتب الاسلامیه.

استلزام‌های مبانی خداشناسی در ساحت سیاست از منظر علامه طباطبائی

abedi.mehr@yahoo.com

محمد عابدی / عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دریافت: ۱۳۹۴/۸/۵ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۲۶

چکیده

بی‌توجهی به نقش مبدأ خلقت در تعیین اهداف و راهبردهای حیات سیاسی، از زمینه‌های ناکامی معرفی مطلوب‌ترین بستر حیات سیاسی بشر در تأمین سعادت وی بوده است، درحالی‌که از منظر قرآن، شناخت سعادت انسان به عنوان عضوی از نظام هستی، نیازمند مبدأشناسی است. این نگاه، استلزاماتی تأثیرگذار در چگونگی حیات سیاسی بشر در پی دارد که آن را از نوع غربی‌اش متمایز می‌سازد. این تحقیق با بررسی آثار علامه طباطبائی، به‌ویژه تفسیر المیزان به این پرسش پاسخ می‌دهد که مهم‌ترین مبانی مبدأشناختی در سیاست کدام است؟ تحقیق بر این فرضیه استوار است که مبانی مبدأشناختی سیاست، مثل قادر بودن، خالق بودن، عالم بودن، مالکیت، ربوبیت، و ولایت خداوند را می‌توان از آثار علامه، برداشت کرد و استلزامات متعددی برای آن در طراحی نظام ارزشی در حیات سیاسی معرفی نمود.

کلیدواژه‌ها: مبانی، علم سیاست، قدرت، خالقیت، ربوبیت، ولایت.

اندیشمندان اسلامی همواره در معرفی مطلوب‌ترین بستر برای حیات بشری تلاش کرده‌اند تا سعادت و کمال وی تضمین شود و مکاتب گوناگونی در این زمینه شکل گرفته‌اند. با این حال، امروز شاهد ناکامی تلاش‌ها در تأمین سعادت حیات اجتماعی و سیاسی هستیم که بر پایه روش‌های تجربی استوار بوده است. آنچه در شمار علل مهم این ناکامی جلوه می‌کند بی‌توجهی به نقش خداوند، مبدأ خلقت هستی و انسان، در تعیین اهداف و راهبردهای حیات سیاسی است. در حالی که انسان در مکاتب موجود، خداوند را کنار گذاشته شده است، از منظر قرآنی نظام هستی و انسان، در سایه خدای خالق و رب، وجود و معنا می‌یابد. هستی با همه ابعادش جلوه خلقت او به‌شمار می‌آید و شناخت سعادت واقعی انسان، به عنوان عضوی از نظام هستی، نیازمند مبدأشناسی می‌گردد. با چنین شناختی می‌توان طرحی جامع برای حیات سیاسی و اجتماعی بشر ارائه کرد که سعادت وی را تضمین کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۲۱). آموزه‌های قرآنی شامل مجموعه عقاید اصولی و نظری و مجموعه ارزش‌هایی هستند که مسلمانان در عمل به‌کار می‌بندند، و این دو نظام رابطه‌ی اصل و فرع دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۳) و مبانی مبدأشناختی بخش مهمی از نظام اعتقادی را در اختیار ما قرار می‌دهند که امکان تولید نظام ارزشی، در حوزه حیات اجتماعی و سیاسی را فراهم می‌آورد.

از سوی دیگر، قرآن متنی قویم و دقیق و در عین حال مستلزم فهمی اطمینان‌آور است. لذا مراجعه به فهم مفسران توانمندی چون علامه طباطبایی ضروری است. برای کشف نظام اعتقادی که بستر تولید نظام ارزشی در حوزه سیاست را فراهم می‌آورد، آیات از منظر علامه فهم شده، و بر پایه آن، مبانی خداشناسی ارائه می‌شود. به دلیل پذیرش پیش‌فرض «وجود رابطه‌ی میان دو نظام اعتقادی و ارزشی»، ارزش‌ها در سیاست متأثر از اعتقادات در مورد مبدأ جهان می‌شود. پذیرش این مبانی، استلزاماتی در سیاست دارد که آن را از نوع غربی‌اش متمایز می‌سازد. برای نمونه، وقتی بپذیریم وجود منحصر در ماده نیست و ابزارهای ادراکی بشر توان ادراک خدای فرامادی را ندارد، بشر نیازمند ابزارهای ادراکی دیگری، برای ادراک منابع غیرمادی خواهد شد. علامه در تفسیر آیه ۱۰۳ انعام می‌نویسد:

مشرکان مطابق فهم ساده خود فکر می‌کردند وقتی کسی بخواهد وکیل آنها باشد، این یک امر جسمانی مانند دیگر امور جسمانی خواهد بود که عهده‌دار کارهای جسمی است. خداوند توهمشان را با این آیه دفع کرد؛ به اینکه چشم‌ها خدای تعالی را درک نمی‌کند، چون والاتر از جسم بودن و لوازم آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۹۲).

در این نظام اعتقادی، نمی‌توان انحصار وجود به ماده و فقدان مبدأ الهی را نتیجه گرفت تا نقش خداوند در پاسخ‌گویی به مسائل اجتماعی نادیده انگاشته شود و با تمسک انحصاری به علم تجربی و عقل، برای نمونه قرارداد اجتماعی یا رضایت شهروندان یا اراده عمومی ملاک جعل قوانین سیاسی و اجتماعی قرار بگیرد (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۱۳ - ۱۵).

با توجه به مجموعه‌ای از مبانی مبدأشناختی برگرفته از منظر علامه طباطبائی، امکان فهم قرآنی از سیاست اسلامی در اهداف، ابعاد و راهبردهای حیات سیاسی متمایز از نوع غربی آن فراهم می‌گردد. سؤال اصلی تحقیق، به معرفی مبانی مبدأشناختی سیاست اسلامی از منظر علامه طباطبائی و استلزامات آن اختصاص دارد. تأکید مقاله بر این است که مبانی مبدأشناختی سیاست اسلامی از منظر آثار علامه، به‌ویژه *المیزان فی تفسیر القرآن*، استلزامات متعددی در طراحی نظام ارزشی در حیات سیاسی دارند.

مقصود ما از «سیاست اسلامی»، مدیریت حیات اجتماعی بشر با هدف تأمین کمال جامع بشر با لحاظ هویت مادی، روحی، حیات دنیوی و اخروی است. مقصود از «مبنا» پیش‌فرض‌های برون‌دانشی است که از نصوص دینی، به‌ویژه قرآن کریم استخراج می‌شوند و نظام ارزشی با عنایت به آنها تولید می‌شود و نوع پاسخ به مسائل کلان سیاسی را معین می‌کنند، به‌گونه‌ای که تفاوت در آنها، موجب تفاوت در پاسخ‌ها و تولید نظریات متفاوت در حوزه سیاست می‌شود.

فلاسفه سیاسی غربی، متناسب با مبانی خود، انواع روش تجربی را برای پاسخ به مسائل سیاست کافی می‌انگارند و در پی تولید دانش سیاست برمی‌آیند، تا به توصیف معضلات حیات سیاسی بشر بپردازند و نظامات ارزشی، الگوی حیات سیاسی و توصیه‌ای لازم را ارائه نمایند. علم سیاست موجود در کشور ما نیز متأثر از این مبانی سامان پذیرفته، موجب ایجاد دانشی نامتناسب با مبانی دینی شده است؛ درحالی‌که مقتضای سازماندهی مذکور، شکل‌گیری الگوی اسلامی دانش سیاست سازگار با مبانی اسلامی و قرآنی و تولید نظریات و نظامات ارزشی بر محور مبانی اسلامی و قرآنی، از جمله مبانی مبدأشناختی است. این تحقیق می‌کوشد به مبانی مبدأشناختی سیاست اسلامی در قرآن کریم از منظر علامه طباطبائی دست یابد و به برخی استلزامات این مبانی اشاره کند تا گامی در مسیر تولید دانش اسلامی سیاست برداشته شود. از این‌رو، مؤثرترین صفات الهی در سیاست را از منظر علامه طباطبائی بررسی و مبانی مبدأشناختی را از آن استخراج می‌کنیم.

مبانی مبدأشناختی سیاست

آگاهی از مبدا هستی در فهم مسائل کلان علوم انسانی مثل سیاست تأثیرگذار است، به گونه‌ای که نظریه‌ها و مکتب‌های موجود از این نگاه متأثرند. آنان که به مبدأ هستی بی‌توجه‌اند، یا برخی از صفات خداوند مانند ربوبیت را انکار می‌کنند و تنها به خالقیت او معتقدند، نوعی از نظام اعتقادی و ارزشی و هنجارهای سیاسی را پذیرفته‌اند. ادیان الهی مثل اسلام با شناخت ویژه از مبدأ هستی و صفات او، درکی دیگر از حیات سیاسی داشته و سامانی متفاوت به نظریات و نظامات سیاسی داده، اهداف و راهبردهای متفاوتی در نظر گرفته‌اند. این پژوهش تلاش دارد تأثیرگذارترین مبانی مذکور در حوزه حیات سیاسی را با عنایت به آثار علامه، شناسایی و به برخی استلزامات آن اشاره نماید.

«قدرت الهی» منشأ قدرت سیاسی

قدرت از اصلی‌ترین صفات ذات خدا، به معنای ملک و غنا و توان است و با تعبیر قادر و مقتدر یا به صورت نفی عجز، بر ذات خداوند اطلاق می‌شود (راغب، ۱۳۹۲ق، ص ۵۱۱). واژه «مقتدر» گاه در مورد انسان هم کاربرد دارد و آیات، گویای قدرت، اراده و خواست انحصاری و مطلق خدا در قلمرو تکوین و تشریح‌اند (روم: ۲۶؛ فتح: ۱۷؛ انبیاء: ۶۹). علامه ذیل آیه ۲۶ آل عمران، به مطلق بودن قدرت الهی و توانش بر هر چیزی و استناد هر قدرتی به وی تصریح می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۵). وی ذیل آیه، که در مورد فتح مکه یا حفر خندق در اطراف مدینه نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۲۷)، می‌نویسد: «خداوند به رسول ﷺ امر می‌کند به خدایی پنهانده شود که تمامی خیرها به‌طور مطلق به‌دست اوست و قدرت مطلقه خاص اوست» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۲۸).

قدرت از مؤلفه‌های اصلی سیاست (دوررژه، ۱۳۸۶، ص ۸) و امر و نهی، از ارکان اصلی حکومت است و شامل قانون‌گذاری، قضاوت و سیاست‌گذاری می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۰) و برای تشریح «نقش توحید در قدرت، در پاسخ به مسائل سیاسی»، می‌توان به مواردی از نگاه علامه اشاره کرد، مانند مسئله مشروعیت قدرت. بر اساس مکتب قرارداد اجتماعی افرادی مثل *توماس هابز*، *جان لاک* و *ژان ژاک روسو*، مردم منشأ قدرت‌اند (روسو، ۱۳۳۸، ص ۱۱۳). در نظریاتی چون لیبرال دموکراسی، اراده انسان یگانه منشأ ایجاد حقوق است و قانون به عنوان مظهر عینی حقوق به معنای سرجمع اراده‌های فردی است که حقوق الهی جایگاهی در آن ندارد. اما با پذیرش مبنای قدرت انحصاری الهی، قدرت سیاسی از آن متأثر خواهد شد؛ زیرا خداوند منشأ همه قدرت‌هاست (بقره: ۱۶۵؛ کهف: ۳۹) و فرمانروایی آسمان‌ها و

زمین از آن اوست. انسان‌ها هیچ ولی‌ای جز او ندارند(بقره: ۱۰۷ و ۱۲۰؛ توبه: ۱۱۶؛ عنکبوت: ۲۲؛ قصص: ۷۰). منبع قدرت مطلقاً خداست(طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۱).

از استلزامات این مبنا، این است که قدرت تشریحی الهی در قلمرو حیات سیاسی - اجتماعی بشر نیز جریان دارد و خواست مردم، به حدود احکام قطعی دین الهی مقید است. علامه در تفسیر آیه ۵۵ مائده، این قلمرو را نشان می‌دهد و ذیل آیه ۲۶ آل عمران، تصریح می‌کند هر نوع قدرت مخلوقات (تکوینی و تشریحی و حقیقی و اعتباری) زیر چتر قدرت الهی است(همان، ج ۳، ص ۱۳۱). کسی جز او یا به اذن او، قدرت فرمان و اعمال اراده و مطالبه و ایجاد هر نوع الزام را ندارد.

با مبنای مذکور، قدرت حاکمانی چون پیامبران و ائمه علیهم‌السلام محدود، اعتباری، و تبعی است. آنان برای برخورداری از قدرت سیاسی، نیازمند اذن خدای قادر مطلق‌اند. رابطه قدرت الهی و قدرت سیاسی و اعتباری بشری، طولی است (همان). خدا با همین نگاه، در آیه ۵۹ نساء «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ»، به مردم اذن اطاعت از پیامبر و اولی الامر می‌دهد. اطاعت رسول، اطاعت خدا نیز هست؛ زیرا خدا به اطاعت رسولش امر کرده و هر کس از رسول اطاعت کند، حتماً از خدا اطاعت کرده است. همان‌گونه که در آیه ۸۰ سوره نساء فرمود: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۳۶).

مستقل‌انگاری قدرت، منشأ گرایش به غیرخدا و انحراف در حوزه الزام و التزام‌های سیاسی است. اما وقتی منشأ قدرت تکوینی خداست، بشر در تشریح باید تحت اراده و اطاعت از قوانین خدا درآید و اطاعت در بالاترین مظاهر، یعنی عبودیت محبانه (آل عمران: ۳۱) را وظیفه خود بداند. علامه ذیل آیات ۱۶۵ تا ۱۶۷ بقره، به ارتباط اطاعت از خدا با اطاعت رسول و افراد مجاز به اطاعت پرداخته، و نشان می‌دهد لزوم تبعیت و اطاعت از الزامات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ... در امتداد اطاعت از خدا و قدرت الهی است، نه مستقل از آن. در آیه ۲۴ توبه نیز دوستی رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به دوستی خدا عطف و تأکید شده هرچند دوستی با خدا و پیامبر، جداگانه‌اند، اما دوستی پیامبر به دلیل دوستی خداست و اثر دوستی پیامبر(متابعت او)، عین متابعت خداست. آیات دیگری(نساء: ۶۴؛ آل عمران: ۳۱) نیز روشنگر این معنا هستند(ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۰۵-۴۰۹). وی با اشاره به روایتی، ذیل آیه ۱۶۵ بقره می‌نویسد: «تعبیر امام علیه‌السلام به عبارت (پیشوایان ستم)، به‌خاطر تعبیر خداست که تابعان انداد بگير را ستمگر خوانده، و روشن است پیشوایشان، ائمه ظلمه خواهند بود(همان، ص ۴۰۹).

به‌رغم اهمیت این مبنا، به نظر می‌رسد قدرت تشریحی خداوند در حوزه سیاست، همواره دایره کمتری را نسبت به قدرت تکوینی او در هستی به خود اختصاص داده است؛ زیرا قدرت تکوینی در

تمام اجزای هستی اعمال شده، و جهان جلوه‌ای از این قدرت است (بقره: ۱۰۷؛ ملک: ۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۵۱)، روشن است در این حوزه، اختیار انسان معنا ندارد و قدرت فارغ از رد و پذیرش انسان اعمال می‌شود و تخلفی در آن نیست و به خلق همه موجودات و تدبیر هستی آن اختصاص دارد (فاطر: ۳). وجود و بقای همه موجودات محتاج خداست. همه در برابر او تکویناً خاضع‌اند (رعد: ۱۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۲۱). به خلاف قدرت تشریحی، که در حوزه توصیه‌ها و ارزش‌ها قرار دارد و در قالب توصیه، قانون و باید و نباید ارائه می‌شود. وقتی قدرت تکوینی از خداست، بشر در تشریح هم باید قدرت خدا را بپذیرد و تحت اراده و اطاعت از قوانین او درآید. در این میان، انسان به دلیل اختیار و عقل، توان تخلف یا پذیرش آن را دارد (بقره: ۲۴۶). ولی قدرت تشریحی، تنها در مورد موجودات ذی‌شعور و مختار معنا می‌یابد. او می‌تواند بپذیرد و به مقتضایش عمل کند و با تحقق بخشیدن به مطالبات الهی و احکام او در قالب نظامی از حقوق و تکالیف سیاسی، شایستگی پادشاهی بیابد. مانند تشریح جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، هجرت، یا اطاعت از خدا و پیامبرش (نساء: ۶۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۴۰۷)، یا به انکارش رو آورد (نساء: ۶۱) و مشمول عذاب گردد (مائده: ۶۸-۶۴). به عکس قدرت تکوینی که به عیان مشاهده‌پذیر است (لقمان: ۲۵)، قدرت تشریحی در قالب مجموعه بایدها و نبایدها و با اختیار انسان محقق می‌شوند، قابل درک و پذیرش نیست، و زمینه سوءاستفاده قدرتمندان و تبهکاران از آن را برای سلطه بر مردم فراهم می‌آورد. لذا منازعات زیادی در قدرت تشریحی خداوند وجود دارد و حضور و پذیرش آن در صحنه اجتماع و سیاست، کمرنگ است. البته از منظر مبانی خداشناختی و معرفت‌شناختی نیز خداوند، یگانه موجود دارای احاطه علمی به تمام ابعاد حیات و مصالح مخلوقاتش از جمله انسان و آگاه به همه نیازهای بشر در گستره دنیوی و اخروی، ابعاد سیاسی و مرتبطات آن است. وحی، فهم معصومانه از جهان تکوین و عالم تشریح را ارائه می‌کند، و امکان خطا و شبهات علمی یا شهوات عملی در آن نیست. درحالی‌که بشر به دلیل نقصان معرفتی و فقر وجودی و گرفتاری در شبهات علمی و شهوات عملی فاقد صلاحیت لازم برای داشتن چنین قدرتی است؛ مانند مسئله تشریح جهاد (بقره: ۲۱۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۶۵)، یا مسئله شورا و انتخابات که همین مبنا خود را نشان می‌دهد. درحالی‌که خواست مردم و انتخابات به عنوان ابزار تأمین خواست مردم در نظام سیاسی غربی مطرح است، در نظام سیاسی قرآنی، این خواست در درون حاکمیت مطالبات الهی مشروعیت می‌یابد و خواست مردم تا جایی می‌تواند میزان جعل قوانین قرار بگیرد که با خواست الهی تنافی نداشته باشد. فلسفه انزال کتب و ارسال رسل و تشریح دین نیز

«نمایاندن راه صحیح وصول به سعادت حقیقی» است. قرآن به اندک بودن علم بشر تصریح می‌کند (اسرا: ۸۵) و نیز قدرت عقل در برابر علم الهی بسیار محدود و مغشوش است؛ لذا قدرت کامل وضع قانون برای حیات سیاسی را ندارد (ر.ک: بقره: ۲۱۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۶۵؛ آل‌عمران: ۸۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۷۸؛ قصص: ۳۸؛ اعراف: ۲۷؛ نازعات: ۲۴؛ اسرا: ۸۵)، با اینکه حجت الهی است، اما محدودیت دارد (بقره: ۲۱۶) و می‌تواند برخی وظایف و حقوق را کشف کند، اما در همین مورد هم، از درک چگونگی و کیفیت به‌دست آوردن و درک جزئیاتشان ناتوان است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۴۷). اما همواره گروه‌هایی در عرصه حیات اجتماعی و سیاسی برای کسب قدرت می‌کوشند و خود را توانا برای تعیین باید‌ها و نبایدهای لازم برای تأمین مصالح و سعادت بشر می‌بینند، و همواره منازعاتی سنگین در این حوزه، میان آنان و طرفداران قدرت الهی از جمله انبیا ایجاد شده است. افرادی با عباراتی چون «انا ربکم الاعلی» (نازعات: ۲۴)، ادعای قدرت تشریح داشته‌اند (هود: ۹۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۳۸۱؛ قصص: ۴۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۸؛ قصص: ۳۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۷) و در مقابل، دعوت اصلی پیامبران «اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۷) بود و مردم را از بندگی غیرخدا بازمی‌داشتند و معتقد بودند از دستورات خداوند باید اطاعت کرد (زمر: ۱۷). از منظر انسان‌شناختی نیز انسان فقیر، فاقد غنا و در پی نفع خود از طریق جعل قانون است؛ برای همین شایسته‌ترین فرد به برخورداری از قدرت تشریحی، خدای غنی، صمد، عالم و حکیم است که نیازی به سود بردن از قوانین ندارد و این قانون‌ها را بدون لحاظ سود شخصی جعل می‌کند. به همین دلیل، این قدرت در اختیار خداوند است و یا کسانی که به آنها اذن داده می‌شود. اما این مقام به افرادی که فاقد معیارهای لازم هستند، سپرده نمی‌شود. ضمن اینکه قدرت مشروع دولت، باید ناشی از قدرت تشریحی خداوند باشد؛ زیرا قدرت تکوینی خدا فراگیر است و همه تحت این قدرت هستند، قدرت تشریحی هم متناسب با آن، باید در اختیار خدا باشد. قدرت تکوینی واگذارکردنی نیست که خدا آن را به دولتی بدهد. سخن در قدرت تشریحی و تعیین باید و نباید است. در این مورد، خداوند قدرت‌ش را به کسی واگذار نمی‌کند، مگر در موارد معدودی که به پیامبر اکرم ﷺ واگذار نموده بود. مسئله اصلی در منبع مشروعیت دولت، این است که آیا خداوند به کسی اذن حکومت می‌دهد و کسی می‌تواند برای مردم باید و نباید در حیات دنیوی معین کند، یا نه؟ پاسخ این است که خداوند کسانی را که شایستگی‌ها و بیشترین تناسب‌ها را با او در مورد صفات لازم مانند علم و عصمت داشته باشند، ماذون به تصرف می‌سازد. آنها اعمال قدرت و تصرفاتشان مشروعیت می‌یابد و حق حکومت دارند (نساء: ۵۹).

خالقیت الهی؛ مستلزم تناسب حقوق و وظایف سیاسی

قرآن، خدا را خالق هر موجودی معرفی می‌کند (رعد: ۱۶؛ زمر: ۶۲؛ انعام: ۱۰۲؛ فاطر: ۳). هرچه را که شیء بر آن اطلاق می‌شود، مخلوق خدا می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۸۷-۳۹۰). علامه ذیل آیات ۹۵ و ۹۶ صافات، به خالقیت خدا و ارتباطش با تدبیر الهی اشاره می‌کند و اینکه خلقت از تدبیر جدا نیست (همان، ج ۱۷، ص ۱۵۰).

لازمه انکار خالقیت خدا نسبت به هستی، «گسست نسبت وجودی هستی و انسان با خدا» است. لذا بشر خود را در برابر خداوند مدیون و مسئول نمی‌بیند. پس هویت خود و جامعه را منقطع از خدا می‌انگارد و مبنای انسان‌محوری را در تنظیم نظام حقوق و تکالیف سیاسی می‌پذیرد (نبویان، ۱۳۸۱). اما از منظر علامه، که خدا را یگانه خالق هستی می‌داند، نظام حقوق و وظایف اجتماعی و سیاسی، باید متناسب با مخلوق بودن هستی باشد؛ زیرا کسی که هویت خود را وابسته به خالق بداند، به لوازم سیاسی «رابطه خالق و مخلوقی» پایبند خواهد بود و مستقل از مبدأ فاعلی عمل نخواهد کرد. از این رو، در آیاتی پس از تصریح به رابطه خالقی و مخلوقی، مسئله عبادت (انعام: ۱۰۲؛ بقره: ۲۱)، یا سلسله‌ای از بایدها و نبایدها و وظایف یا حقوق پیش‌روی انسان قرار می‌گیرد یا پس از آن، سخن از رابطه به میان می‌آید (بقره: ۲۱ و ۲۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۷). همچنان‌که فرمود: «مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶-۵۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۴۳). این دست آیات مطلق، شامل وظایف سیاسی نیز می‌شود؛ همان‌طور که در برخی روایت‌ها در مسئله پذیرش خلافت امیرمؤمنان علی علیه السلام، از آیه استفاده می‌شود (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۰۵).

مالکیت الهی؛ مجوز تصرفات سیاسی

خدا «مالک» و «مَلِک» (ملک: ۱) است. آیات دلالت دارند که هر مُلک و نفوذی تحت سلطه خداست (آل عمران: ۲۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۲۸). آیه‌ای مالکیت را از غیر خدا نفی (اسراء، ۱۱۱) و آیه‌ای دیگر مالکیت هر چیزی به هر صورتی (استقلالی، شرکتی، پشتیبانی) را از غیر خدا سلب می‌کند (سباء: ۲۲). از منظر علامه در مالکیت حقیقی، رابطه تکوینی میان مالک و مملوک هست و وجود مملوک به وجود مالک وابسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۲۹). مانند مالکیت خدا نسبت به جهان؛ چون هستی فعل خداست و جهان علاوه بر نیاز به خدا در اصل وجود، در بقایش نیز محتاج اوست (همان، ج ۱، ص ۲۲).

دلیل اهمیت مبنای مالکیت در حوزه سیاست و اجتماع، نسبت به سایر عرصه‌ها این است که

بسیاری از اموری که در تملک انسان‌هاست، مانند آزادی، مال، جان و حق حیات و موقعیت‌های مختلف، تحت تصرفات حکومت‌ها قرار می‌گیرد و حاکمان بر آن اعمال مدیریت و تصرف می‌کنند. همین کارکرد موجب ایجاد منازعات و تلاش‌های فراوانی برای در دست گرفتن مالکیت شئون مختلف انسان‌ها شده است. برای این کار، هریک از مکاتب سیاسی کوشیده‌اند فلسفه مناسبی برای ایجاد مشروعیت تصرفات مالکانه خود در حیات سیاسی - اجتماعی تولید کنند. همان‌گونه که در فلسفه اومانیستی، بشر خود فاعل و غایت خویش است. هرچه صلاح بداند، عمل می‌کند. نظام ارزشی تولید می‌کند، و خود را تنها موظف به حقوق و وظایف سیاسی و اجتماعی می‌داند که با رضایت خود، جعل نموده است (نصری، ۱۳۶۳، ص ۴۴۶). اما نگره قرآنی، مالکیت را در همه ابعاد هستی در انحصار خدا می‌داند (مائده: ۷۶) و خداوند حق تصرفات مالکانه سیاسی را به قدرت‌های طاغوتی نمی‌دهد، تنها به کسانی می‌سپارد که در پی تحقق مطالبات مالک اصلی هستی برآیند. به آنان حتی در امور شخصی مردم اولویت تصرف می‌دهد. تصرفات آنها ناشی از مالکیت خداوند مشروعیت می‌یابد. مانند «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) که به اولویت در تصرف در نفوس، در همه امور اجتماعی و سیاسی دلالت می‌کند. گرچه موضوعش «اولویت» در تصرف در انفس است، به طریق اولی، اولویت تصرف در اموال را در بر می‌گیرد. اطلاق ولایت شامل ولایت بر اشخاص و مجموع کشور است. علامه معتقد است:

حضرت اختیاردارتر نسبت به مؤمنین از خود مؤمنین است، و فرد مسلمان هر جا امر را دائر بین حفظ منافع رسول خدا ﷺ و حفظ منافع خودش دید، باید منافع رسول خدا ﷺ را مقدم بدارد. مؤمن هر حق و منفعتی که برای خودش قائل است، رسول ﷺ مقدم است و اگر هنگام خطر، جان رسول خدا ﷺ در مخاطره قرار گیرد، مسلمان موظف است با جان خود سپر بالای وی شود و به خاطر اطلاق جمله «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» حضرت در تمامی امور دنیا و دین، اختیاردارتر است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۴۱۳).

به این ترتیب، از استلزامات سیاسی توحید در مالکیت (ملک: ۱؛ نور: ۴۲) این است که چون هستی و انسان، مملوک حقیقی خداست و همه مالکیت‌ها در طول مالکیت خدا و مظهر آن است، تنها او حق تصرفات فردی و اجتماعی و سیاسی مالکانه، و الزام مملوک به عبادت و اطاعت را دارد. می‌تواند در صورت تخلف از نظام ارزشی و باید و نبایدهای سیاسی و اجتماعی او را مجازات کند؛ زیرا هر کسی صاحب اختیار مملوک خود است و حق و توان مجازات در صورت تخلف از تکالیف و اوامر و نواهی را دارد (مائده: ۱۷). علامه در تفسیر آیه ۷۶ مائده، به رابطه عبادت (مظهر اعلائی اطاعت) با مالکیت

توجه می‌دهد. اینکه غیر خدا مملوک محض خداست، لذا نمی‌توان به عبادت اختصاص داد، یا با ربی که مالک او و غیرش است، در عبادت شریکش ساخت. تنها خدا مالک است، پس هیچ غرضی به عبادت غیر تعلق نمی‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۷۵). در مبنای مملوکیت هستی، نظام‌سازی در حوزه سیاسی با استناد به خداوند مشروع، وگرنه غصب حق الهی می‌شود. علامه، ذیل آیات ۷۸-۷۶ سوره قصص به مستقل‌انگاری و استغنائی قدرت قارون و غفلتش از مالک اصلی، و لوازم خود مالک‌انگاری در عرصه اجتماعی توجه می‌کند و معتقد است: خداوند گنج‌هایی به وی داده بود، ولی او گمان کرد خودش با علم، فکر و حسن مدیریتش آنها را گردآورده است. انتظار خداوند مالک این بود که از مال دنیا که به او داده، در مسیر آبادی خانه آخرت استفاده کند. سخن قارون این بود که با استحقاق مال را به دست آورده است. لذا در ملکیتش مستقل است و هر گونه بخواهد تصرف می‌کند. این گمانی است که عموم فرزندان دنیا دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۷۸-۷۵). در حقیقت، لازمه نپذیرفتن مملوکیت هستی، یا شریک قائل شدن آن، تعلق نگرفتن حق الزام مملوک به خدا یا انحصار این حق خواهد بود.

ربوبیت الهی، منشأ حق تشریح سیاسی

«رب» (حمد: ۲؛ سباء: ۱۵؛ آل عمران: ۸۰؛ صافات: ۱۲۶؛ یوسف: ۴۲)، به معنای ایجاد لحظه به لحظه تا حد کمال (راغب، ۱۳۹۲ق، ص ۳۳۷) و مالکی است که امر مملوک را تدبیر می‌کند. ملک حقیقی جدای از تدبیر نیست، و رب، مالک مدبر است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱ ص ۲۱). «رب العالمین»، مالک تمام عالمین است و رب، مالک و صاحب اختیاری است که هر لحظه در حال ربوبیت مملوک است (همان، ص ۲۲). خدا صاحب اختیار مخلوقات است و برای تصرف و تدبیر نیازی به اجازه تکوینی و تشریحی کسی ندارد. به نظر علامه، آیه ۳۶ جاثیه جامع دو نوع ربوبیت است (همان، ج ۱۸، ص ۱۸۱)، برپایه هماهنگی نظام تکوین و تشریح (تناسب تکوین و تشریح) (همان، ج ۱۶، ص ۱۹۳)، ربوبیت تشریحی و تدبیر نظام فردی و اجتماعی، باید به دست کسی باشد که ربوبیت تکوینی کلی و جزئی از آن اوست. ربوبیت تشریحی، به معنای هدایت ویژه انسان‌ها با وسایل بیرونی مثل ارسال رسولان، انزال کتاب‌ها، تشریح تکالیف و حقوق برای تأمین سعادت بشر است (همان، ج ۱۲، ص ۹). علامه موارد متعددی از شرک ربوبی را گزارش می‌کند. مانند اینکه بسیاری از فراعنه بر این باور بودند که تأمین سعادت مردم منوط به اطاعت از تشریحات و قوانین آنهاست. ذیل «فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى» (نازعات: ۲۴)، منظور فرعون از ادعای ربوبیت اعلی را توضیح می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۸۹) و در مورد «رب

گرفتن علمای یهود» توسط یهودیان، ذیل آیه ۳۱ توبه می‌نویسد: «یعنی پذیرفتن سخن آنها و اطاعت بی‌قید و شرطشان، درحالی‌که چنین اطاعتی جز برای خدا نیست» (همان، ج ۹، ص ۲۴۵).

اعمال ربوبیت تشریحی (قانون‌گذاری، امر و نهی، واجب‌الاطاعه بودن) (مصباح، ۱۳۷۳ الف، ص ۶۰) را می‌توان در مورد قوانین الهی در کتب آسمانی، و نصب پیامبران و امامان در قرآن نشان داد. خداوند با صراحت و تأکید به رسول خدا ﷺ دستور می‌دهد که تشریح «پروردگار» را به مردم برساند (مائده: ۶۷ و ۳). به نظر علامه، این ربوبیت تشریحی در مورد مسئله ولایت و امامت است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۴۸-۴۹).

پذیرش مبناي «توحید در ربوبیت الهی»، نقش و منزلت مبنايی در پاسخ به مسائل اجتماعی و سیاسی دارد. آنچه مبناي ربوبیت الهی را در سیاست مهم و نسبت به مسائل دیگر پرتنگ جلوه می‌دهد، این است که پذیرش یا رد ربوبیت تشریحی خداوند، در انحصار ربوبیت سیاسی به خداوند یا عدم انحصار و امکان ربوبیت تشریح مستقل بشر، ضرورت و عدم ضرورت تشکیل حکومت دینی، نیازمندی بشر به هدایت سیاسی الهی و یا بی‌نیازی از آن، مشروط بودن تصرفات سیاسی به اذن خدا، یا بی‌نیازی از آن و مستقل بودن بشر در تصرفات و مشروعیت تصرفات سیاسی بشر بر خود و دیگران، لزوم توجه به نظام علل و اسباب در سیاست در طول ربوبیت الهی یا استقلال اسباب و علل مذکور و... تأثیر دارد. نوع پاسخ به مسائل سیاست، متأثر از این مبناست. به دلیل همین تأثیرگذاری است که مسئله ربوبیت تشریحی بر حیات بشر و حق تعیین باید و نباید و حق و تکلیف در عرصه اجتماعی، سیاسی محل مناقشات فراوانی بوده و همواره گروهی کوشیده‌اند با مبناسازی‌های فلسفی و اعتقادی برای خود و حاکمان، بر سرنوشت مردم تولید مشروعیت و حق جعل قانون برای حیات اجتماعی و سیاسی برآیند، درحالی‌که چنین مناقشاتی به صورت حاد در مورد ربوبیت تکوینی مشاهده نمی‌شود. حتی ابلیس، ربوبیت تکوینی خدا را قبول داشت و در ربوبیت تشریحی دچار تزلزل شد. کمبود او در ربوبیت تشریحی بود که در مقابل فرمان الهی سرپیچی کرد. درحالی‌که ربوبیت تکوینی را نیز قبول داشت و خداوند را با عبارت «رب بما اغوینتی» (حجر: ۳۹) مخاطب قرار داده بود (مصباح، ۱۳۷۳ الف، ص ۵۶). همچنین بر اساس این مبنا، خداوند ربوبیت تشریح را به انحصار در اختیار دارد و بشر مستقلاً توان جعل قانون و ایجاد تکلیف و الزام در حیات سیاسی و اجتماعی را ندارد و برای اعمال این ربوبیت نیز تشکیل حکومت مورد تأیید الهی ضروری است، به‌گونه‌ای که به ربوبیت الهی در حیات سیاسی تحقق بخشد. چنین امتیازی به حکومت‌های طاغوتی، که در مسیر خلاف ربوبیت و تشریحات الهی قرار دارند، هرگز تعلق نمی‌گیرد.

استلزامات مبنای ربوبیت در سیاست

در اینجا به دلیل گستردگی استلزامات مبنای توحید در ربوبیت تشریحی در سیاست، مهم‌ترین استلزامات را معرفی می‌کنیم.

۱. انحصار ربوبیت سیاسی به خداوند

از استلزامات این مبنا، دخالت انحصاری و مطلق خداوند در نظام حقوق و تکالیف است (مصباح، ۱۳۷۳ الف، ص ۵۴-۵۷؛ ۱۳۹۰ الف، ج ۱، ص ۲۳۴)، که گستره‌اش شامل حیات سیاسی نیز می‌شود. نمونه آن نصب امیرمؤمنان علیه السلام به امارت است که علامه به آن تصریح کرد. همان‌گونه که خلقت منسوب به خداست، تشریح هم منتسب به اوست. از این رو، باید ربوبیت تشریحی همه شئون تدبیر و مدیریت جامعه به خدا انتساب یابد و قانون‌گذاران و مجریان، ماذون از سوی خدا باشند و گرنه حق تصدی ندارند (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۶۷-۷۴).

۲. ضرورت تشکیل حکومت دینی

حکمت الهی اقتضا می‌کند که انسان به مصلحت‌ها امر و از فسادها نهی شود و چون این اوامر و نواهی، با «وحی»، امکان‌پذیر است، وحی و نبوت (از شئون ربوبیت تشریحی) ضرورت دارد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۶، ص ۶۳۴). امر به خیر و نهی از شر نیز شامل روابط انسان با دیگران، طبیعت و جهان خارج می‌شود. لذا انسان در بُعد اجتماعی و سیاسی، نیازمند قوانینی همه‌جانبه و متقن است که به کمک آن، روابط افراد به شکلی عادلانه تبیین شود. از این رو، همان‌گونه که دین در قالب تشریحات الهی به مسایل فردی اهتمام دارد، در حیطه اجتماعی و سیاسی نیز که نیاز انسان به قوانین شدیدتر است، حضور دارد و خداوند اعمال ربوبیت می‌کند. از آنجاکه جلوه‌های ربوبیت تشریحی و مصادیق اوامر و نواهی الهی در امور اجتماعی محقق است، نمی‌توان بدون حکومت نظر شرع در امور اجتماعی را اعمال کرد. تشریحات اجتماعی و سیاسی، مثل اقامه قسط و عدل (حدید: ۲۵)، وضع اغلال (اعراف: ۱۵۷)، هدایت به سوی خدا (انبیاء: ۷۳)، اجرای فرامین و حدود الهی، جهاد، دفاع، و تنظیم روابط بین‌الملل بر اساس حسن تفاهم و زندگی مسالمت‌آمیز و نفی هرگونه سلطه‌گری و سلطه‌پذیری و... برای به نتیجه رسیدن و عدم تعطیل، نیازمند تشکیل حکومت است تا نظام اجتماعی بر مبنای آن پیاده و احکام الهی اجرا شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۵-۱۵۶). علامه طباطبائی این ضرورت را با «فطری بودن نیاز به تشکیلات حکومتی» توضیح می‌دهد. اینکه این نیاز چنان بود که وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله پس از هجرت به مدینه دولت

اسلامی تأسیس کرد، مردم با اینکه از هر موضوع ریز و درشتی سؤال می‌کردند، در این مورد هیچ سؤالی مطرح نمودند. حتی جریان‌های پس از رحلت حضرت نیز از همین احساس فطری سرچشمه می‌گرفت؛ هرگز کسی نگفت اصل انتصاب خلیفه لزومی ندارد، یا دلیل بر لزومش نداریم؛ زیرا همه به انگیزه فطرت احساس می‌کردند که چرخ جامعه اسلامی بدون گرداننده، گردش نخواهد کرد. دین اسلام این واقعیت را که در جامعه اسلامی باید حکومتی وجود داشته باشد، امضای قطعی نموده است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۷-۱۶۹).

۳. لزوم پذیرش هدایت سیاسی الهی

با پذیرش مبنای توحید در ربوبیت تشریحی الهی در گستره زندگی سیاسی، باید از نظام ارزشی، بایدها و نبایدها، و هدایت‌های الهی تبعیت شود. علامه ذیل آیه ۳۶ سوره احزاب، با عبارت «امری از امورشان»، به لزوم اطاعت‌پذیری مردم از مطلق تشریحات الهی و ماذون‌های او توجه می‌دهد:

برای احدی از مؤمن‌ها و زنان مؤمن نیست که وقتی خدا و رسولش به تصرف در «امری از امورشان» حکم کردند، برای آنها، از جهت انتساب امور به مردم و امری از امورشان بودن، اختیاری ثابت باشد تا غیر مورد حکم خدا و رسول را برگزینند، بلکه تبعیت اراده خدا و رسولش بر آنها واجب است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۲۲).

در مورد آیه ۶۴ سوره نساء نیز به وجوب اطاعت تصریح می‌کند (همان، ج ۴، ص ۳۸۸). لازمه اثبات «حق ربوبیت تشریحی خدا»، لزوم پذیرش ربوبیت در همه ابعاد فردی اجتماعی و سیاسی است، لذا قرآن بعد یا قبل از واژه «رب»، تکالیفی را بر انسان بار می‌کند. مثل آیات ۱۶ تا ۱۸ سوره نازعات (همان، ج ۲۰، ص ۱۸۸).

۴. تصرفات سیاسی؛ مشروط به اذن رب

نتیجه توحید در ربوبیت، نفی ربوبیت کلی و جزئی استقلالی از غیرخداست. ربوبیت تشریحی و تدبیر نظام فردی و اجتماعی، باید به دست کسی باشد که ربوبیت تکوینی کلی و جزئی از آن اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۶-۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۲۳۰-۲۳۴). اما این با تصرفات غیرخداوند در حوزه سیاسی با «اذن رب» منافاتی ندارد. ممکن است خداوند به کسانی مثل پیامبر ﷺ و ائمه معصومین ﷺ اجازه دهد در مواردی قوانینی وضع کنند (همان، ص ۱۱۴-۱۱۶). علامه ذیل آیه ۳۶ سوره احزاب، به این شأن رسول اکرم ﷺ توجه می‌دهد و معتقد است: به گواهی سباق منظور قضای تشریحی است، نه جعل تشریحی مختص خدا. قضای رسول یعنی تصرف در شأنی از شئون مردم با ولایتی که خداوند برایش قرار داده است.

مانند «النبیُّ اُولیُّ بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ». این، قضای او به سبب ولایتش، و قضای خداست، چون خدا جاعل ولایتی است که امرش نافذ است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۲۲).

در آیه ۶۲ سوره نور نشان داده می‌شود که خدا در امور سیاسی به پیامبرانش اذن تصرف می‌دهد و مردم را مکلف می‌کند که بدون اذن او اقدام نکنند (همان، ج ۱۵، ص ۱۷۱). علامه در تفسیر این آیه، به دو مسئله (اذن خدا به رسول و لزوم اذن گرفتن مردم از رسول) توجه می‌کند و در مورد معنای آیه می‌نویسد: مؤمنان کسانی‌اند که وقتی با رسول او بر سر امری از امور عمومی اجتماع می‌کنند، از وی روی نمی‌گردانند، مگر بعد از کسب اجازه... ایمان از کسب اجازه جدا نمی‌شود و خداوند به رسول ﷺ اختیار می‌دهد به هر کس خواست اجازه رفتن بدهد، یا ندهد (همان، ج ۱۵، ص ۱۶۶-۱۶۷).

علامه در مورد آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء: ۶۴) نیز توجه می‌دهد که وجوب اطاعت آنها بالذات نیست، و اطاعت رسول در حقیقت اطاعت الله است؛ چون خدا مشرّع وجوب طاعت رسول است (همان، ج ۴، ص ۳۸۸). تنها به اشخاصی خاص اذن می‌دهد، و جایی هم که به مردم سپرده می‌شود، تنها در سایه این اشخاص معنا می‌شود. این به دلیل ارتباط ربوبیت خدا و ضرورت وجود انبیا در زندگی بشر است؛ زیرا رسالت از لوازم ربوبیت (شأن آن تدبیر امور مردم در راه سعادت و مسیرشان به سوی غایت وجودشان) است و اطاعت مردم از آنان، از لوازم نبوت و رسالت شمرده می‌شود (همان، ج ۱، ص ۲۷۱).

۵. لزوم توجه به نظام علل و اسباب در سیاست، در طول ربوبیت الهی

به خلاف اشاعره و در میان غربی‌ها، افرادی چون دکارت، آگوستین و منتسکیو، که معتقدند کارها مستقیم به خداوند مستند است، فاعلیت خداوند از منظر امامیه در محدوده نظام علیت است. در این مورد، به آیاتی استناد می‌شود که گویای حاکمیت قانون تخلف‌ناپذیری بر جهان هستند که بر جوامع پیشین و حال حکم‌فرما و جاری بود و از آن به «سنة الله» تعبیر می‌شود (فتح: ۲۳). براین اساس، خداوند خالق هر چیزی حتی کارهای انسان است و نیز نظام علیت در جهان حاکم است. علیت و نقش پدیده‌های ممکن در طول خواست خداوند و با تأیید اوست. خداوند در آیه ۱۱ سوره رعد تصریح می‌کند که ایجاد هر تغییری در جامعه، مشروط به اراده مردم است. علامه می‌نویسد: «جز خدا مؤثری در وجود نیست و برای غیرخدا استقلالی که ملاک علیت و ایجاد است، وجود ندارد، مگر استقلال» (همان، ج ۱۳، ص ۲۶۷). در تفسیر آیه ۲۳ سوره کهف، هم استقلال در سببیت را رد می‌کند (همان، ج ۱۳، ص ۲۶۸-۲۶۷؛ ج ۸، ص ۲۰۲). با توجه به این مبنا، باید به «نقش نظام علیت در سیاست و در تنظیم و

سامان‌دهی امور سیاسی» توجه داشت. نتیجه غفلت از غیرمستقل بودن نظام علل در قدرت، غنی‌پنداری خود از منشأ قدرت، و بی‌معنایی تلازم ربوبیت تکوینی، تشریحی و ایجاد نظام تشریحی خودبنیاد است که برونداد آن، بی‌توجهی به مطالبات تشریحی الهی و بروز استبداد و استکبار فردی و جمعی در عرصه سیاسی و اجتماعی است؛ موضوعی که به عصیان در برابر قدرت الهی و انبیای الهی انجامید. نمونه‌های قرآنی آن را در مورد فرعون، که ندای «انا ربکم الاعلی» (نازعات: ۲۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۸۸) سر داد، می‌توان مشاهده کرد.

ولایت و حاکمیت الهی، مبدأ حق سرپرستی جامعه

علامه طباطبائی، محصل از معنای «ولایت» در موارد استعمال آن را گونه‌ای از قرب می‌داند که موجب نوعی از حق تصرف و مالکیت تدبیر می‌شود (همان، ج ۶، ص ۱۲). خداوند با ولایت، شایستگی و حق اداره جهان هستی را دارد و با اعمال آن، ربوبیتش را جاری می‌سازد و در آیه ۱۴ سوره انعام، ولایت الهی بر پایه ربوبیت اثبات شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶-۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۴۱). بر اساس توحید افعالی و اینکه اثربخش حقیقی در هر چیزی خداوند است، معقول نیست موجودی غیرخداوند سرپرست شیء یا شخصی باشد. لذا ولایت حقیقی و استقلال تکوینی و تشریحی انسان در انحصار خداست. ولایت دیگران تبعی است. ولایت تکوینی در هر موجود و هر تدبیری برای خدا میسر و صحیح است (شوری: ۹ و ۴۴؛ سجده: ۴؛ یوسف: ۱۰۱). علامه، ولایت در آیات ۱۶ قاف و ۲۴ انفال و ولایت به معنای نصرت (محمد: ۱۱؛ تحریم: ۴۴) را تکوینی دانسته، و معتقد است: ولایت تشریحی (همان، ج ۶، ص ۱۴)، به معنای حاکمیت قوانین و خواست الهی در بستر حیات فردی و اجتماعی بشر است و جنبه اعتباری دارد و گروهی از آیات ناظر به آن هستند (بقره: ۲۵۷) که با اطلاق خود، ناظر به هر دو ولایت تکوینی و تشریحی است (آل عمران: ۶۸؛ جاثیه: ۱۹؛ احزاب: ۳۶).

در مجموع آیات دو نوع ولایت حقیقی و اعتباری برای خداوند اثبات می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۱-۱۴). در این میان، ولایت تشریحی اهمیت فوق‌العاده‌ای در حیات سیاسی، اجتماعی دارد؛ زیرا این ولایت اعتباری با سرپرستی و حاکمیت قوانین و خواست الهی در حیات فردی و اجتماعی بشر سروکار دارد. به دلیل مسئله اختیار و عقل بشر، امکان تحقق یا عدم تحقق آن در جامعه هست، بر خلاف ولایت تکوینی و واقعی، که هیچ موجودی از تحت ولایت الهی خارج نیست. بر مبنای انحصار ولایت در خدا و منصوبان الهی، حق اعمال قدرت و الزام در

انحصار خداست. اطاعت‌پذیری با اذن به اولی الامر گسترش می‌یابد و اذن الهی مشروعیت‌بخش ولایت غیرخداست. مردم در مقبولیت و تحقق حکومت نقش دارند و حاکم نیز ولی مردم و نه وکیل آنهاست. افراد دیگر همچون طاغوت‌ها و حاکمان ظالم، شایستگی برخورداری از این ولایت را ندارند. تنها خداوند ولی تشریحی است و گروه‌های خاصی مثل پیامبران یا ائمه علیهم‌السلام به اذن الهی، ولایت تشریحی دارند. همین نوع بروندادهای ولایت تشریحی و اعتباری بودنش و اختیار بشر در تحقق یا عدم تحقق آن، موجب می‌شود گروهی برای تسلط به آن و کسب قدرت سیاسی، حق ولایت تشریحی خداوند را انکار کنند و برای خود حق ولایت تشریحی قائل شوند و در تلاش برای اعمال ولایت بر دیگران برآیند. این مسئله، در طول تاریخ منازعات فراوانی در عرصه قدرت سیاسی در پی داشته است.

گروهی از آیات، ولایت تشریحی را که برای خداوند ثابت شده، برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز اثبات می‌کنند و اموری چون قیام به تشریح و دعوت به دین و تربیت امت و حکومت و قضاوت را از شئون رسالت معرفی می‌کنند (احزاب: ۳۶؛ احزاب: ۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۴). پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در کشاندن مردم به خدا و حکم بین آنها و قضا بر آنها، در همه شئونشان ولایت دارد، و اطاعت مطلقش بر آنها واجب است. پس ولایتش به تشریح خدا برمی‌گردد. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به دلیل واجب کردن اطاعت، تقدم بر آنها دارد؛ زیرا اطاعت او اطاعت خداست. پس ولایتش ولایت خداست. همان‌طور که آیاتی مانند ۵۹ سوره نساء و ۳۶ سوره احزاب بر آن دلالت دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۴). آیاتی هم ولایت تشریحی را برای امیرمؤمنان علیه‌السلام ثابت می‌کنند (مائده: ۵۵ و ۵۶). به اعتقاد علامه، طبق سیاق این آیات، ولایت نسبت به خدا و رسول و مؤمنان یک معنا دارد؛ چون خداوند ولایت را به یک صورت به همه نسبت داده و مؤیدش آیه بعدی است که دلالت یا اشعار دارد که مؤمنان و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چون تحت ولایت خداوندند، حزب خدا می‌باشند. لذا سنخ ولایتشان یکی (از سنخ ولایت پروردگار) است و خداوند برای خود دو سنخ ولایت تکوینی و تشریحی نشان داده است و در آیات دیگر، این ولایت تشریحی را به رسول خود استناد می‌دهد و در آیه مورد بحث همان را برای امیرمؤمنان علیه‌السلام ثابت می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۳).

استلزامات توحید در ولایت در سیاست

با توجه به پذیرش مبنای توحید در ولایت توسط علامه و با توجه به صفات سابق، می‌توان استلزامات متعددی برای آن در پاسخ‌گویی به مسائل سیاست مطرح کرد. برخی از آنها عبارتند از:

انحصار حق ولایت به خداوند

گروهی بر مبنای «محوریت حقوق طبیعی انسان» (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۴۱)، به مطلق بودن آن، حتی نسبت به حقوق الهی مانند ولایت و حاکمیت معتقدند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۲). خاستگاه حقوق بشر در اندیشه فلاسفه حقوق طبیعی، انسان بودن انسان و منافع مادی اوست. معنای مشروعیت مردمی حکومت، فاقد حق بودن خداوند، و حق نداشتنش برای دخالت و ایجاد نظام حقوق و وظایف اجتماعی و سیاسی است. یکی از مبانی اصلی نظریه تفکیک دین از سیاست، انکار ولایت و حکومت خدا بر مخلوقات است و اینکه حکومت امری عرفی و صرفاً حق انسان‌هاست (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۴۴ و ۲۲۸؛ حائری، بی‌تا، ص ۸۲، ۴۳ و ۱۵۲). اما بر مبنای توحید در ولایت، فقط خداوند دارای ولایت تشریحی است و تنها قوانین و اراده الهی در حیات فردی و اجتماعی حاکمیت دارد (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۳-۶۲).

اعمال شئون ولایت، مانند قضاوت و حکومت، در انحصار خداوند و مآذون‌های او خواهد بود. از این‌رو، بشر حق ولایت بر خود یا دیگران را ندارد. خدا تنها ولی حقیقی است که انسان‌ها را با وضع قوانین و ایجاد الزامات به سوی اهداف معین، در همه ابعاد حیات رهبری می‌کند (شوری: ۹؛ جوادی‌آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۰). همان‌گونه که در «ولایت غیر» از نگاه علامه مطرح شد، هر جا «ولایت» به طور مشروع به غیر خدا نسبت داده شود، منظور ولایت غیراستقلالی است. وی در مورد ولایت امیرمؤمنان علیه السلام در آیه ۵۵ سوره مائده معتقد است: ولایت واحدی است که برای خدای سبحان بالاصاله و برای رسولش و مؤمنان به تبع و به اذن از خدای متعال است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۴ و ۲۱).

حق اعمال قدرت و الزام در انحصار خدا

بر مبنای توحید در ولایت، حق اعمال قدرت و الزام به انجام وظایف سیاسی در انحصار خداست. دیگران فقط با داشتن اذن، چنین حقی خواهند داشت (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۰۶). نمونه‌ای از الزام را می‌توان در واجب کردن و الزام مردم به جهاد مشاهده کرد (بقره: ۲۴۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۸۶). همان‌گونه که در آیاتی سخن از برخورد سخت با متخلفان از جنگ به میان می‌آید (توبه: ۸۳-۸۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۶۰). مردم در برابر خدا و منصوبانش از منظر حق الزام الهی، موظف به پذیرش الزام در مسائل سیاسی هستند. خداوند مطاع بالذات و اصیل است (توحید در اطاعت‌پذیری) و اطاعت از دیگران، با اذن او مشروع خواهد بود. حاکمیت انسان بدون اذن الهی غصب و نامشروع می‌باشد (مصباح، ۱۳۷۸، ص ۲۰۰). با همین منطقی، آیاتی خدا را مطاع می‌دانند (بقره: ۲۸۵) و

آیاتی نیز اطاعت از الزامات منصوبان را به اطاعت خدا اضافه و خواهان الزام‌پذیری می‌شوند(نساء: ۶۴ و ۸۰). چون اطاعت خدا در امور تشریحی واجب است و اطاعت رسول ﷺ اطاعت خداست، ولایتش، ولایت خداوند خواهد بود. همان‌گونه که آیات به این نتیجه راهنمایی می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۴). واجب شمردن اطاعت از الزامات وی و اولی الامر(نساء: ۵۹)، نشان می‌دهد که خداوند افراد شایسته‌ای را برای حکومت تعیین کرده، وظیفه مردم رجوع به آنان و اطاعت‌پذیری از الزامات و اعمال قدرتشان است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶-۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۶۱۹-۶۲۰).

گسترش اطاعت‌پذیری از خدا به اولی الامر

برداشت بیشتر مفسران از تکرار عبارت «اطیعوا» در آیه ۵۹ سوره نساء، این است که لزوم اطاعت از رسول اکرم ﷺ، تنها در حوزه عمل به آیات نیست، بلکه چون او «حاکم منصوب الهی» است، اوامر و نواهی او در احکام حکومتی (مثل جنگ و صلح، یاری مظلومان، مقابله با کفار و منافقان) نیز مطاع و مخالفت با آنها عصیان خداست. بر خلاف جایی که احکامی چون نماز و روزه و... را ابلاغ می‌کند که مخالفت با آنها، الزام‌ناپذیری و عصیان خداست؛ زیرا رسول خدا ﷺ در این موارد در مقام تبلیغ است. اما در موارد سابق، در مقام حاکم و آمر و ناهی بود و حق الزام داشت(سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۸۰). به اعتقاد علامه، رسول خدا ﷺ دو حیثیت دارد: یکی، حیثیت تشریح به سبب چیزی که پروردگارش، به غیر کتاب به او وحی می‌کند؛ چیزی که برای مردم تبیین می‌کند و شامل تفصیل اموری می‌شود که مشتمل بر اجمال کتاب و آنچه متعلق به آن می‌شود، است(نحل: ۴۴) و دوم، آنچه از رأی صائب می‌بیند؛ چیزی که مرتبط به ولایت حکومتش و قضااست(نساء: ۱۰۵)؛ رأیی که بر اساسش بین مردم طبق ظواهر قوانین قضا حکم می‌کند و چیزی که حضرت در امور مهم بر اساسش حکم می‌نماید(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۸۸)، جملگی در این عرصه قابل استنادند و مردم پس از پذیرش مبنای حاکمیت الهی، نباید از وظایف سیاسی ارائه شده توسط حاکمان الهی سربلندی کنند.

اذن الهی؛ مشروعیت‌بخش ولایت غیرخدا

ولایت به اذن و نصب از سوی خدا، بارها در قرآن مطرح شده است. مانند حضرت موسی ﷺ که همواره رهبری بنی اسرائیل را بر عهده داشت. حضرت ابراهیم (بقره: ۱۲۴)؛ و آل‌ابراهیم (نساء: ۵۴). منظور از «خلافت» در آیه ۲۶ سوره ص، نمایندگی خدا میان بندگان، و اجرای فرامین او در زمین است.

این آیه نشان می‌دهد که خداوند باید منشأ حکومت باشد و گرنه حکومت ظالمانه و غاصبانه خواهد بود. خلیفه‌ای هم که خلافتش منشأ الهی دارد، باید خواست خدا را در اعمال خلافت و حکومت لحاظ کند و به حق حکم کند. علامه طباطبائی، ضمن اشاره به آیاتی که حکم تشریحی را مخصوص خدا می‌دانند (یوسف: ۴۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۶)، حکم در آیات ۴۴ و ۴۸ و ۹۵ سوره مائده را تشریحی می‌داند که به حضرت داود داده شد. وی می‌نویسد:

حکم اصالتاً و اولاً از آن خدای سبحان است و کسی در آن استقلال ندارد، لذا خود را احکم الحاکمین و خیر الحاکمین می‌نامد و آیات مشتمل بر نسبت حکم به غیر خدا، به اذن و مانند آن، به حکم وضعی اعتباری اختصاص دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۷).

البته این مبنا، که «امر حکومت مخصوص خدا و به دست خداست»، پیش از تشکیل حکومت نیز توسط نبی اکرم ﷺ بیان شده بود. حضرت در موسم حج، در پاسخ به رئیس قبیله بنی عامر که پیشنهاد کرد «با تو بیعت می‌کنیم به شرط اینکه حکومت پس از تو با ما باشد»، فرمود: «امر خلافت به دست خداست. آن را به هر کس بخواهد می‌سپارد» (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۴۲۴).

همچنین «تفویض»، به معنای مرجعیت در بیان قوانین و تطبیق کلیات بر موضوعات جزئی و مسائل حکومتی، قضایی و اجتماعی، و واجب کردن اطاعت از رسول در این قلمرو صحیح است. وضع قوانین کلی «طبق رهنمود وحی و الهام غیبی»، تطبیق احکام الهی، اعلام جنگ و صلح، عزل و نصب افراد و... (حشر: ۷)، به پیامبر اکرم ﷺ واگذار می‌شود. آن حضرت اشخاص با صلاحیتی را به این کار نصب می‌کند و مأذون از سوی خدا به اسم یا وصف و عنوان، حق حکومت می‌یابد. لذا حق ولایت تشریحی در غیبت در قالب نصب عام به فقهای جامع‌الشرایط داده شده است (مؤمن قمی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۱۹-۳۰۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۹۱).

نقش مردم در مقبولیت و تحقق حکومت

با مبنای توحید در ولایت و حکومت، مشروعیت نظام حکومتی، الهی است. واجب شمردن اطاعت پیامبر ﷺ و اولی الامر (نساء: ۵۹)، نشان می‌دهد حق حاکمیت از آن خداست. وقتی منشأ ولایت و حکم خداست، مردم مورد حکم خواهند بود، نه مصدر آن. از این رو، به الزامات الهی در حیات فردی، اجتماعی و سیاسی ملزم خواهند بود. قرآن هم اجرای مقررات را در زمان رسول ﷺ برعهده ایشان می‌گذارد (نساء: ۱۰۵). لزوم پذیرش را تکلیف مردم می‌داند (تغابن: ۱۲؛ احزاب: ۳۶) و تصریح می‌کند که در تزامم، مقدم داشتن او لازم است (احزاب: ۶؛ طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۳۱۷). مردم هم نباید از

(همراهی) رسول خدا ﷺ بازمانند و نه جان‌های خود را از جان او دوست‌تر بدانند (توبه: ۱۲۰؛ آل‌عمران: ۳۱). علامه، در تفسیر «امر جامع» در آیه ۶۲ سوره نور، به نقش مردم در لزوم همراهی توجه دارد: وقتی با رسول برای امری از امور عمومی اجتماع کردید، از جمع بیرون نروید؛ مگر با اذن رسول. منظور از «دعوت رسول» در آیه بعد - آیه ۶۳ سوره نور - مطلق امور آخرتی و دنیایی است، که امور اجتماعی و سیاسی در این گروه جای دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۶۷). وی ذیل آیه ۳۶ سوره احزاب هم به این محدودیت نقش توجه کامل می‌دهد، اینکه وقتی خدا و رسولش به تصرف در «امری از امورشان» حکم کردند که آنها از جهت انتساب امور به مردم و امری از امورشان بودن، اختیاری ندارند و نمی‌توانند بر خلاف حکم و الزام وی عمل کنند و تبعیت اراده خدا و رسول واجب است (همان، ج ۱۶، ص ۳۲۲).

حاصل اینکه حکومت مذکور در استقرار و دوام، نیازمند پشتوانه مردمی است. مردم با حضور و یا عدم حضور خود، حاکمیت حاکمان الهی را تحقق می‌بخشند، یا آنان را از حاکمیت می‌اندازند (نهج البلاغه، خ ۳). از این رو، مردم در «مقبولیت سیاسی» نقش دارند. در حالی که در مکتب لیبرال دموکراسی، مشروعیت (حقانیت) سیاسی کاملاً و ذاتاً مردمی است و رأی مردم مستقلاً، ذاتاً و به تمامی، مشروعیت‌بخش است (ارمه، ۱۳۷۶، ص ۹۲-۹۳).

اختصاص اذن ولایت به گروه خاص

بر مبنای توحید در ولایت، هر نوع ولایت و امارت، باید با اذن خدا باشد. البته خداوند چنین اذنی را به اشخاصی با ویژگی‌های خاص می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۹۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۳). علامه، انحصار در آیه ۵۵ سوره مائده را حصر افراد دانسته، می‌نویسد: «گویا مخاطبان خیال می‌کردند این ولایت عام و شامل همه (آنان که در آیه اسم برده شده‌اند و غیر آنان) است. لذا آیه، ولایت را برای نام‌برندگان منحصر کرد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۴ و ۲۱). وی در مورد آیه ۵۹ سوره نساء نیز به لزوم عصمت اولی الامر برای اطاعت مطلق و بی‌قید و شرط توجه می‌دهد (همان، ج ۴، ص ۳۹۲). به عبارت دیگر، اذن الهی به ولایت کسانی تعلق می‌گیرد که بیشترین سنخیت را با ولی اصیل و حقیقی داشته باشند. در مورد شایستگی‌های لازم آیات و روایتی قابل استناد است (یونس: ۳۵؛ نهج البلاغه، خ ۱۷۲)، اما در نظریه لیبرال دموکراسی حکومت و انتخاب، به طور مساوی، حق عموم مردم است و ویژگی‌ها و کمالات خاصی برای منتخبان سیاسی در نظر گرفته نمی‌شود (وینسنت، ۱۳۷۸، ص ۴۳).

حاکم ولی مردم؛ نه وکیل آنان

پذیرش توحید در ولایت و حاکمیت و لزوم اذن در ولایت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۱-۱۴)، مستلزم این است که ولی از جانب خداوند نصب شود و حاکم، ولی ماذون خداوند بر بندگان خدا باشد. علامه، ذیل آیه سوم سوره مائده، به نصب الهی امیرمؤمنان علیه السلام به ولایت توجه می‌دهد. کسی که باید قائم مقام رسول خدا باشد، و در حفظ دین و تدبیر امر آن و ارشاد امت متدین کار حضرت را انجام دهد. وی روایاتی را هم که آیه روز غدیر خم را در شأن ولایت علی علیه السلام می‌دانند، مؤید مطلب می‌داند (همان، ج ۵، ص ۱۷۶)؛ زیرا ولایت و حکومت را بالاصاله مخصوص خدا می‌داند، نه مردم. پس مردم اختیاری در مورد وکیل کردن شخص برای حکومت بر خود ندارند. علامه، ذیل آیاتی دیگر به منصوب بودن پیامبر به ولایت توجه می‌دهد (احزاب: ۶ و ۳۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۲۲). آیاتی هم ولایت تشریحی پیامبر را برای امیرمؤمنان علیه السلام ثابت می‌کند (مائده: ۵۵ و ۵۶). به اعتقاد علامه ولایت خدا، رسول و مؤمنان یک معنا دارد. خدا ولایت تشریحی را به رسول استناد می‌دهد و در آیه مورد بحث، همان را برای امیرمؤمنان علیه السلام ثابت می‌کند (همان، ج ۶، ص ۱۳). این مبنا، در زمان غیبت نیز تأثیر خود را بر جای می‌گذارد و «نصب ولی»، به صورت عام توسط معصوم و نه مردم صورت می‌گیرد (کلینی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۶۷).

تکلیف بودن ولایت سیاسی و اجرای قوانین برای ولی منصوب

بر پایه توحید در ربوبیت، ولایت و حاکمیت، امارت و حکومت برای منصوبان تکلیف است. خداوند افعال و اعمال سیاسی مهمی را به انبیا تکلیف می‌کند. مانند تکلیف موسی علیه السلام به رفتن نزد فرعون برای تزکیه او از قذارت طغیان. به اعتقاد علامه، «إِنَّهُ طَغَى» (نازعات: ۱۷-۱۹)، علت تکلیف خداوند به موسی علیه السلام برای رفتن به نزد فرعون است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۸۷). از این رو، اگر مردم در مورد تکلیف‌پذیری از حاکمان الهی مسئول‌اند، حاکمان نیز باید در برابر تکلیف مذکور نزد خدا، علاوه بر مردم، پاسخگو باشند (نهج البلاغه، نامه ۵۳ و ۵۴).

نتیجه‌گیری

در این تحقیق، ضمن تبیین ارتباط نظام اعتقادی با نظام ارزشی، از جمله در حوزه سیاسی، ارتباط مهم‌ترین مبانی خداشناختی علم سیاست اسلامی از منظر علامه طباطبائی کشف و تشریح شد. بر مبنای توحید در قدرت، رابطه قدرت الهی با قدرت سیاسی و اعتباری بشری، طولی است، و با

توجه به اینکه منشأ قدرت تکوینی خداست، بشر در تشریح هم باید تحت اراده و خواست خداوند و اطاعت از قوانین و مطالبات او درآید. مبنای توحید در خالقیت هم لوازم خاص خود را در سیاست خواهد داشت. خداوند مبدأ خلقت و علت فاعلی همه مخلوقات و در مرحله وجود علمی و عینیت، دارای نقش انحصاری است. آفریننده‌ای جز خدا وجود ندارد. نتیجه اعتقاد به مبنای خالقیت انحصاری خدا مستقل ندیدن خود، جهان و جامعه از خدا و پذیرش خالق محوری در تنظیم نظام حقوق و تکالیف سیاسی است.

مبنای توحید در مالکیت علامه، مقتضی این است که تصرفات سیاسی در انحصار خدای مالک، و حق انحصاری الزام مملوک به خضوع، اطاعت، عبادت برای خداست و تصرف مالکانه غیر باید با اجازه الهی باشد.

مبنای علامه، در خصوص ربوبیت، یعنی توحید در ربوبیت تشریحی الهی و انحصار تدبیر امور بندگان به خدا، مستلزم اموری از این دست است؛ انحصار ربوبیت سیاسی به خداوند، ضرورت تشکیل حکومت دینی؛ لزوم پذیرش ربوبیت و هدایت سیاسی الهی، امکان تصرفات سیاسی با اذن خداوند و لزوم توجه به نظام علل و اسباب در سیاست، در طول ربوبیت الهی است.

سرانجام اینکه بر مبنای توحید در ولایت و حکومت، حق سرپرستی جامعه مشروط به داشتن ولایت است. این در انحصار خداست. علاوه بر انحصار حق ولایت و سرپرستی به خداوند، می‌توان بروندادهای دیگر این مبنا و همچنین ترکیب این مبنا با مبانی سابق در سیاست را چنین برشمرد: حق اعمال قدرت و الزام سیاسی در انحصار خدا، گسترش اطاعت‌پذیری از «خدا» به احکام سیاسی ولی امر، مشروعیت‌بخش بودن اذن الهی برای ولایت و حکومت غیر خدا، اختصاص اذن ولایت به گروه خاص، ولی بودن حاکم برای مردم و نه وکیل آنان بودن، مقبولیت حکومت با پذیرش مردمی، تکلیف بودن ولایت سیاسی و اجرای قوانین برای ولی منصوب.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- ابراهیمیان، سیدحسن، ۱۳۸۱، *انسان شناسی اسلام، اگزستانسیالیسم، اومانیزم*، قم، معارف.
- ابن هشام، عبدالملک بن هشام، بی تا، *السیره النبویه*، بیروت، دار المعرفه.
- ارمه، گی، ۱۳۷۶، *فرهنگ و دموکراسی*، ترجمه مرتضی ثابت فر، چ اول، تهران، انتشارات ققنوس.
- اردوارز، پل، ۱۳۸۷، *فلسفه اخلاق*، ترجمه ماشا الله رحمتی، تهران، تبیان.
- بازرگان، مهدی، ۱۳۷۷، *آخرت و خدا*، تهران، موسسه فرهنگی رسا.
- بورودو، ۱۳۷۸، *لیبرالیسم*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، نی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۱، *نسبت دین و دنیا*، چ دوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۱، *توحید در قرآن*، چ هفتم، قم، اسراء.
- حائری، مهدی؛ بی تا، *حکمت و حکومت*، لندن، بی نا.
- حویزی، عبد علی جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۹۲ق، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالکاتب العربی.
- روسو، ژان ژاک، ۱۳۶۸، *قرار داد اجتماعی*، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، ۱۳۶۸، تهران، ادیب.
- سبحانی، جعفر ۱۳۸۴، *الالهیات علی هدی کتاب و السنه و العقل*، مقرر: *مکی عاملی*، حسن، چ ششم، تهران، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- _____، بی تا، *فرازهایی از اسلام*، قم، جهان آرا.
- _____، ۱۳۸۸، *بررسی های اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، لبنان، دار احیاء التراث العربی.
- قدردان قراملکی، ۱۳۸۵، *قرآن و سکولاریسم*، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قدردان قراملکی، «جامعه مدنی سکولار یا دینی»، *کتاب نقد*، ش ۱۰ و ۹، زمستان ۷۷، ص ۲۰۲-۲۱۵.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۱، *الاصول من الکافی*، چ پنجم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- گلشنی، مهدی، «فیزیکدانان غربی و مساله خداباوری»، *قبسات*، ش ۱، بهار ۱۳۷۶، ص ۲-۲۲.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۳، *توحید در نظام عقیدتی و نظام ارزشی اسلام*، چ دوم، قم، شفق.

- ، ۱۳۷۹، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، چ چهارم، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۹۰ الف، نظریه سیاسی اسلام، چ چهارم، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۹۰ ب، سجاده‌های سلوک، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۷۸، حقوق و سیاست در قرآن، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۷۳ الف، معارف قرآن، چ مکرر، قم، موسسه در راه حق.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، نظام حقوق زن در اسلام، چ چهاردهم، تهران، صدرا.
- ، ۱۳۷۲، مجموعه آثار، چ دوم، تهران، صدرا.
- مومن قمی، محمد، ۱۳۹۱، ولایة الاهیة الاسلامیة، او الحکومة الاسلامیة، قم، جامعه مدرسین.
- نبویان، سید محمود، ۱۳۸۱، «خدا محوری یا اومانیسیم؟» رواق اندیشه، ش ۱۳، ص ۳۰ - ۳۱.
- نصری، عبدالله، ۱۳۶۳، سیمای انسان کامل در مکاتب، قم، جهاد دانشگاهی.
- وورژه موریس، ۱۳۸۶، اصول علم سیاست، ترجمه ابوالفضل قاضی، چ چهارم، تهران، بنیاد حقوقی میزان.
- وینسنت، اندرو، ۱۳۷۸، ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.

بررسی تطبیقی نظریه مشروعیت در اندیشه سیاسی علامه حلی و ابن تیمیه

Mtorabpor@yahoo.com

مهدی تراب‌پور / دکتری مدرسی معارف (مبانی نظری اسلام)

دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۶

چکیده

این مقاله به بررسی تطبیقی نظریه مشروعیت، در اندیشه سیاسی علامه حلی و ابن تیمیه پرداخته، تا با برجسته‌سازی نقاط ضعف و قوت دیدگاه آنان، براساس عقل، کتاب و سنت، به نظریه معقولی از دین اسلام در باب مشروعیت سیاسی، رهنمون گردد. از این رو، با روشی توصیفی-انتقادی در بیان اشتراکات و افتراقات دو دیدگاه، این نتیجه به دست آمده که ابن تیمیه، به دلیل خلط در مفهوم امامت، نتوانسته است در نظریه‌پردازی موفق عمل کند. دیدگاه وی از اشکالاتی نظیر تناقض‌گویی، دخیل دانستن مردم در امر مشروعیت‌سازی، ارائه معیارهای غیر واقع‌نما، سکولاریزه کردن جامعه، مشروعیت‌بخشی به حکومت‌های فاسد و خودکامه برخوردار است. در مقابل، علامه حلی به دلیل استفاده صحیح از عقل و نقل، توانسته است به صورت منطقی، دیدگاه خود را در باب مشروعیت سیاسی، مبتنی بر جهان‌بینی صحیح اسلامی قرار داده، آن را ناشی از اراده تشریعی خداوند متعال بداند که فقط از طریق نصب الهی محقق می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: مشروعیت، امامت، خلافت، بیعت، حلی، ابن تیمیه.

مقدمه

با توجه به گسترده‌گی جهان اسلام و وجود نظام‌های سیاسی متعدد در جوامع اسلامی، شاهد به چالش کشیدن مشروعیت، به معنای حق حکومت و امر و نهی کردن (مصباح، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۰)، در برخی از این جوامع هستیم. درحالی‌که همین جوامع، عموماً متأثر از نظریه ابن‌تیمیّه در این باب هستند. این نظریه در اذهان مردم جهان، به عنوان نماد اسلام و حکومت اسلامی معرفی می‌گردد، به گونه‌ای که امروزه برخی ایدئولوژی خود را مبتنی بر جهان‌بینی برگرفته از تفکرات ابن‌تیمیّه قرار داده‌اند و مشکلاتی را از جمله توهم خشن، بی‌روح و غیرعقلانه بودن احکام اسلام برای جهان اسلام به وجود آورده‌اند. بر این اساس، شهرت ابن‌تیمیّه، مدیون نظرات و دیدگاه‌های تند و افراطی‌ای است که با عنوان سنت سلف مسلمین؛ به اصطلاح آموزه‌های الهی در قرآن کریم و تعالیم رسول اکرم ﷺ، ارائه داده است. از این رو، مطالعه دیدگاه‌های ابن‌تیمیّه و نقد و بررسی آنها، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

از سوی دیگر، انقلاب اسلامی و تشکیل حکومت اسلامی بر پایه تفکرات شیعی در ایران و دستاوردهای گوناگون و روزافزون آن، سبب گردیده تا ایران اسلامی مرکز توجهات امت اسلامی در سراسر جهان قرار گیرد و زمینه انتقال این تفکر، بیش از پیش مهیا گردد. علامه حکمی به عنوان یکی از اندیشمندان بزرگ شیعه و از پایه‌گذاران تشیع در ایران، همواره در کتاب‌های خود، به مناسبت‌های مختلف، به شئون مختلف ولایت و امامت در زمان حضور و غیبت پرداخته است. از این رو، دیدگاه‌های او می‌تواند برای روشنگری و تبیین صحیح حق حکومت و حکومت‌داری در اسلام، گامی مهم و قابل توجه ارزیابی گردد. بر این اساس، در این تحقیق به بررسی تطبیقی دیدگاه علامه حکمی و ابن‌تیمیّه در باب مشروعیت سیاسی می‌پردازیم تا با رویکردی تطبیقی، نقاط اشتراک و افتراق این دو نظریه را استخراج نموده، پس از آن، به نقد و بررسی نقاط ضعف و قوت آنها بپردازیم.

مشروعیت

«مشروع» در لغت یعنی آنچه موافق شرع است (دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۲۰۹۴۹؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۷؛ بستانی، ۱۳۷۵، ص ۸۲۵). «شرع» نیز مصدر است که به صورت اسم برای راه روشن و واضح، به کار رفته است و سپس برای راه خدایی و الهی استعاره شده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۵). بدین ترتیب، مشروعیت در لغت، صفت اموری است که مشروع باشند؛ یعنی منطبق با همان راه روشن ایجاد شده باشند.

برای مشروعیت اصطلاحی در سیاست، تعاریف گوناگونی ارائه شده است که عموماً فاقد جامعیت لازم می‌باشند. اما در بین آنها تعریف مشروعیت به «حقانیت» و حق حکومت بر مردم (مصباح، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۰)، تعریفی قابل قبول محسوب می‌شود؛ چراکه اولاً، شامل همه دیدگاه‌های متعارض با یکدیگر می‌باشد. ثانیاً، مبتنی بر پیش فرض خاصی نیست و شمول بیشتری دارد. ثالثاً، محدود به مصادیق خاصی نیست و در مقام ارزش‌گذاری نیز کارا است. در این مقاله، با اتخاذ همین معنا از مشروعیت، درصدد بررسی تطبیقی دو دیدگاه مورد نظر می‌باشیم.

اشتراک دو دیدگاه در باب مشروعیت سیاسی پیامبر اکرم ﷺ

ابن تیمیه بر این باور است که اطاعت از پیامبر اکرم ﷺ، در مکه و پیش از یافتن یاران و یاورانی که در رکاب او بجنگند، از سوی خداوند متعال بر مردم واجب شده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۸۲). علامه حلی نیز حقّ امر و نهی پیامبر اکرم ﷺ در تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی مردم را، از سوی خداوند متعال می‌داند و بر این باور است که خداوند متعال، رسول اکرم ﷺ را علاوه بر رسالت، به‌عنوان حجّت و جانشین خود در روی زمین قرار داده است تا به نظام نوع بشر بپردازد (حلی، ۱۴۱۳ق (ج)، ص ۳۵۴).

هر دو دیدگاه وجود نصّ الهی را نشانه رضایت و اذن الهی و دلیل بر مشروعیت سیاسی رسول خدا ﷺ دانسته، از آیات فراوانی برای اثبات ادعای خود استفاده می‌نمایند، همچنین به غیر از آیات قرآن کریم، که به باور صاحبان دو دیدگاه، صراحت در نصب حضرت ﷺ از سوی خداوند متعال بر این ولایت‌امری دارد، از سنّت نبوی، اجماع و عقل نیز برای اثبات این مطلب استفاده کرده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۱۰۹ - ۱۱۰ و ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۵۰۳ - ۵۰۴؛ حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۶، ۴۷، ۷۸، ۲۸۴ و ۳۸۴).

اشتراکات دو دیدگاه در باب مشروعیت سیاسی پس از پیامبر اکرم ﷺ

مسئله زعامت سیاسی امت در دوران پس از پیامبر اکرم ﷺ در اندیشه ابن تیمیه و هم‌فکرانش و به‌طور کلی، اهل تسنن، به دو دوره زمانی خلفا و بعد از خلفا تقسیم می‌شود، هم‌چنان‌که در اندیشه علامه حلی و پیروانش و به‌طور کلی شیعیان، به دو دوره زمانی حضور امام معصوم ﷺ و غیبت امام معصوم ﷺ، تقسیم می‌گردد. بر همین اساس و به‌دلیل خصوصیات ویژه‌ای که هر دوره دارد، دو دوره زمانی خلفا و عصر حضور امام معصوم ﷺ، همچنین دو دوره پس از خلفای اربعه و عصر غیبت را باهم مورد بررسی تطبیقی قرار می‌دهیم.

الف. دوران خلفا و عصر حضور امام معصوم علیه السلام

۱. هر دو دیدگاه، «نص» را به‌عنوان دلیل مشروعیت زعامت سیاسی افراد، به‌عنوان جانشین رسول خدا صلی الله علیه و آله قبول دارند و بر این باورند که نص، دلالت بر رضایت خداوند و رسولش صلی الله علیه و آله بر خلافت و امامت افرادی دارد که نص در مورد آنان وارد شده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۲۴ - ۵۲۵؛ حلی، بی تا، ج ۹، ص ۳۹۷). همچنین بر این باورند که درباره مشروعیت جانشین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، نص وجود دارد و ایشان از طریقی جانشین پس از خودش را مشخص کرده است. آنان مواردی از آن نصوص ادعایی خود را در آثارشان ذکر کرده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۱۶-۵۱۷، ج ۶، ص ۲۳، ۱۳۸، ۴۴۹ - ۴۵۰؛ حلی، ۱۹۸۲م، ص ۳۷۶-۱۶۴). (علامه در این کتاب ۸۴ آیه از قرآن کریم و ۲۸ حدیث متواتر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که دلالت بر امامت و ولایت حضرت علی رضی الله عنه دارند؛ یعنی نص بر امامت شده است و به مردم واگذار نشده که هر کسی را خواستند انتخاب نمایند).

۲. اصل این مطلب که خلیفه یا امام پس از رسول اکرم صلی الله علیه و آله، باید شرایط و ویژگی‌هایی داشته باشد تا بتواند از مشروعیت سیاسی برخوردار گردد، مورد اتفاق هر دو دیدگاه می‌باشد. بر این اساس، ابن تیمیه و علامه در آثار خود به بیان این شرایط و ویژگی‌های آن پرداخته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۴۰۶، ج ۴، ص ۹۲ - ۹۳ و ۱۳۸۶ق، ص ۲۳؛ حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۰۵ و ۳۴۴).

۳. ابن تیمیه معتقد است: اطاعت از خلیفه، عین اطاعت از خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله است؛ زیرا او امر ولی امر که دستورش را از خدا گرفته باشد، به‌منزله اوامر خدا و پیامبرش صلی الله علیه و آله است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۸۵). علامه نیز معتقد است، بر همگان واجب است که از امام منصوب اطاعت نمایند (حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۰۵).

ب. دوران پس از خلفا و عصر غیبت امام معصوم علیه السلام

۱. در این دوران، همچون سایر دوران‌ها، مسئله نیازمندی مشروعیت حاکم به اذن و رضایت الهی، از اشتراکات این دو نظریه محسوب می‌شود. ابن تیمیه بر این باور است که خداوند متعال، مصالحی از دین و دنیا را به والیان امور معلق ساخته است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۰۱ و ۱۳۸۶ق، ص ۵۷). همچنین به اعتقاد او، تمامی مسئولیت‌ها و پست‌ها در حکومت اسلامی، جزء مسئولیت‌های شرعی محسوب می‌شوند. بنابراین، رضایت و اذن الهی اساس کار حاکم اسلامی می‌باشد (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۲۸، ص ۶۸ و ۲۵۰). علامه نیز بر اساس روایات وارده از اهل بیت علیهم السلام، حکومت غیر مأذون از سوی خداوند متعال را طاغوت و فاقد مشروعیت می‌داند (حلی، بی تا، ج ۹، ص ۴۴۷).

۲. هر دو دیدگاه بر این باورند که شایسته است صالح‌ترین فرد به ولایت و حکومت برسد. از این‌رو، در آثار خود به بیان شرایط و ویژگی‌های حاکم صالح پرداخته‌اند (ابن تیمیه، ۱۳۸۶ق، ص ۳-۷؛ حلی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۶۳).

۳. ابن تیمیه حاکمان اسلامی پس از خلفای چهارگانه را نیز داخل در محدوده اولی الامر دانسته، معتقد است: هرکسی از مصادیق اولی الامر واقع شود، دارای مشروعیت سیاسی خواهد بود (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۳۸۱). علامه نیز وجود نص بر مشروعیت حاکم اسلامی در زمان غیبت را باور داشته، نمونه‌هایی از آن نصوص را بیان کرده است (حلی، بی تا، ج ۹، ص ۴۴۵-۴۴۷ و ۱۴۱۳ق (د)، ج ۴، ص ۴۶۴).

افتراقات دو دیدگاه در باب مشروعیت سیاسی پیامبر اکرم ﷺ

۱. امامت رسول اکرم ﷺ / ابن تیمیه در مورد رسول خدا ﷺ، امامت را به‌عنوان مقامی مستقل و جدای از نبوت و یا رسالت، قائل نیست، معتقد است: مجرد رسالت، برای وجوب اطاعتش کافی است؛ زیرا علت وجوب اطاعت از ایشان، امامت، قدرت و سیطره‌اش نیست، و یا به‌علت بیعت دیگران با وی به‌عنوان امام و یا موارد دیگری از این قبیل نیست، اطاعت از پیامبر اکرم ﷺ در هر حال واجب است. برخلاف امام، زمانی امامتش محقق می‌شود که یارانی بیابد تا امر او را تنفیذ نمایند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۸۲ و ۸۵). اما علامه بر این باور است که شخص پیامبر اکرم ﷺ علاوه بر مقام رسالت، دارای مقام امامت نیز بودند. در واقع، ریاست مردم در امور دینی و دنیایی، بالأصالة از آن ایشان می‌باشد و اینکه در برخی مواقع بحث از امامت و مصادیق آن می‌شود، مراد امامت بعد از حضرت رسول ﷺ می‌باشد (حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲ و ۱۳۶۳، ص ۲۲۳).

۲. نص بر امامت پیامبر اکرم ﷺ / ابن تیمیه بر این باور است که همان نصوص دال بر رسالت پیامبر اکرم ﷺ، دلالت بر زعامت سیاسی ایشان نیز دارد و رسالتش برای وجوب اطاعت مطلق از ایشان کفایت می‌کند و دیگر نیازی برای اقامه دلیل مجزاً برای مشروعیت حکومتش و تبعیت مردم از حضرت ﷺ نیست؛ چرا که پایه‌های وجوب اطاعت از ایشان، با پایه‌های وجوب اطاعت از امام متفاوت است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۸۲ و ۸۵). وی این مطلب را از رسالت حضرت ﷺ استفاده می‌نماید. اما علامه در باب مشروعیت، نصوصی را از آیات قرآن و سنت پیامبر اکرم ﷺ نقل می‌کند که به خصوص امامت و زعامت سیاسی حضرت ﷺ را نیز ثابت می‌کند؛ چرا که از دیدگاه وی، نصوصی وجود دارند که علاوه بر رسالت و زعامت دینی، دلالت بر امامت و زعامت سیاسی رسول خدا ﷺ نیز می‌کنند (حلی، نرم‌افزار، ج ۲، ص ۲۵۵ و ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۳۰۸ و بی تا، ج ۲، ص ۴۰).

افتراقات دو دیدگاه در باب مشروعیت سیاسی پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

عامل اصلی جدا شدن شیعه و سنی از یکدیگر در عالم اسلام، به وجود آمدن همین افتراقات در باب مشروعیت سیاسی جانشینان رسول خدا صلی الله علیه و آله، می‌باشد. این امر موجب اختلاف آنان در مصادیق شده است. اندیشمندان هر دو طیف، همواره با حفظ اصل آن اختلافات، سعی بر تبیین و مستدل کردن موارد اختلافی داشته‌اند. از این رو، در اینجا به بیان موارد اختلافی دو دیدگاه می‌پردازیم.

الف. دوران خلفا و عصر حضور امام معصوم علیه السلام

۱. مصادیق نصّ: ابن تیمیه مدعی است که در مورد خلفای چهارگانه اهل تسنن نصّ وجود دارد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۹۹، ۵۲۴-۵۲۵ و ۵۴۵ و ج ۴، ص ۲۷۰-۲۷۱ و ج ۶، ص ۱۳۵ و ۱۳۸). وی از اجماعی که در مورد خلافت خلفا ادعا می‌کند، ضرورت وجود نصّ برخلافت آنان را نتیجه می‌گیرد؛ چراکه به زعم وی، ممکن نیست صحابه بر موردی اجماع نمایند، اما نصّی مبنی بر آن وجود نداشته باشد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۹۵). علامه نیز نصوص فراوانی را مبنی بر امامت بلافضل حضرت علی علیه السلام و فرزندانش ارائه می‌دهد (حلی، ۱۹۸۲م، ص ۱۶۴ - ۳۷۶).

۲. شرایط و ویژگی‌های امام: ابن تیمیه بر این باور است که شخص خلیفه به‌عنوان امام، باید عادل و عالم [مجتهد] بوده، نسبی قریشی داشته باشد (ابن تیمیه، ۱۳۸۶ق، ص ۲۵ و ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۴۰۶ و ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۴۹۷). وی معتقد است: کفر قبل از اسلام، خللی در عدالت امام وارد نمی‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۲۸۳-۲۸۴)؛ همچنین گناهی که مرتکب می‌شود؛ چراکه به واسطه حسنات و توبه بخشیده می‌گردد (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۴۰۶). اما علامه بر این باور است که امام باید معصوم از گناه باشد، حتی در دوران کودکی، علم الهی داشته و افضل از دیگران باشد. وظیفه او نیز علاوه بر زعامت سیاسی، حفظ شریعت و رهبری معنوی جامعه می‌باشد (حلی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۰ - ۲۴۱ و ۱۹۸۲م، ص ۴۰۵ - ۴۰۶ و ۴۰۹ق، ص ۲۰۵).

۳. نقش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مردم در مشروعیت: ابن تیمیه در برخی از آثار خود، با تغییر موضعی آشکار نسبت به ادعای وجود نصّ برخلافت خلفا، مدعی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کسی را به‌عنوان جانشین خود معرفی و منصوب نکرده و این امر را به مردم واگذار نموده است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۳۴۵ - ۳۵۰). اما علامه انتخاب و نصب امام را از آن خداوند متعال دانسته و بر این باور است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، از طرف خداوند متعال مأمور به معرفی جانشین بعد از خود بوده و بارها این‌کار را انجام داده است و مردم هیچ نقشی در مشروعیت سیاسی امام ندارند (حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۰ - ۵۶).

۴. چگونگی تشخیص اذن و رضایت الهی، بر زعامت سیاسی خلیفه یا امام: استحقاق و شایستگی افراد برای خلافت و امامت، ملاکی است که ابن تیمیه برای تشخیص رضایت الهی، بر زعامت آنان معرفی می‌کند. وی علاوه بر نص، مواردی همچون اجماع امت یا اهل حل و عقد، عهد خلیفه قبل و تعیین شوری را بیان می‌کند که از طریق آنها استحقاق و شایستگی خلفا برای خلافت مشخص می‌گردد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۳۳ و ۵۴۵ و ج ۳، ص ۴۰۷، ج ۶، ص ۴۴۵). اما علامه، فقط نصّ و معجزه را به عنوان ملاک تشخیص رضایت الهی بر زعامت امام و مشروعیت آن معرفی می‌کند (حلی، ۱۹۸۲م، ص ۱۶۸ و ۱۴۲۶ق، ص ۲۰۲ و ۱۴۱۵ق، ص ۴۸۰).
۵. چگونگی انعقاد خلافت یا امامت: ابن تیمیه بیعت را منعقد کننده خلافت و امامت می‌داند و بر این باور است که حتی اگر با وجود نصّ و یا عهد خلیفه قبل، در مورد خلافت یک فرد، بیعتی از سوی مردم با او حاصل نشود، آن فرد به امامت نخواهد رسید (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۳۲ - ۵۳۳). اما علامه بر این باور است که امامت از طریق نصّ ثابت است، هر چند دیگران با او بیعت نکنند؛ چراکه امامت از سوی خداوند متعال مشخص می‌گردد (حلی، بی تا، ج ۹، ص ۳۹۷ و ۱۴۰۹ق، ص ۲۷ - ۳۶).

ب. دوران بعد از خلفا و عصر غیبت امام معصوم^{علیه السلام}

۱. نیابت: ابن تیمیه بر این باور است که زعامت سیاسی در این دوران، همان سلطنت و پادشاهی است (ابن تیمیه، ۱۳۸۶ق، ص ۵۷). اما علامه معتقد است که زعیّم سیاسی در عصر غیبت، نایب عامّ امام معصوم^{علیه السلام} می‌باشد (حلی، ۱۴۱۳ق (د)، ج ۲، ص ۲۳۹ و بی تا، ج ۵، ص ۴۰۳).
۲. شرایط و ویژگی‌های حاکم: شرط اساسی و تأثیرگذاری که ابن تیمیه در مورد حاکم اسلامی در این دوران مطرح می‌کند، همان شوکت داشتن و در دست گرفتن امور حکومتی است، گرچه وی شرایطی همچون امانت‌داری و قدرت بر اجرای احکام و قوانین را نیز مطرح می‌کند، اما در نهایت، وجود مصلحت را بر آنها مقدّم داشته، شرط واقعی در کسب هر منصب و ولایتی را داشتن بیشترین صلاحیت فراخور همان منصب و ولایت می‌داند (ابن تیمیه، ۱۳۸۶ق، ص ۶ - ۹ و ۱۷ و ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۲۷، ج ۶، ص ۴۷۶). اما علامه، شرط اساسی حاکم اسلامی در عصر غیبت را، علاوه بر اجتهاد مطلق و عدالت، صفاتی همچون عقل و درایت کافی، ایمان و تعهد دینی، قدرت مدیریت و کارایی، ذکوریت، پاکزادی، بصیرت در عمل و تدبیر در امور، شجاعت و توانایی برخورد با مشکلات، بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، دوری از بخل،

جبن، سازش‌کاری و امثال آن معرفی می‌کند (حلی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۱۳ و ۱۴۲۱ق، ص ۲۹۳ و ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۶).

۳. ملاک مشروعیت سیاسی: ابن‌تیمیه، اقبال عمومی و بیعت صاحبان قدرت و شوکت و مردم را ملاک مشروعیت سیاسی حاکم می‌داند. حتی اگر این اقبال و بیعت، از طریق غلبه و ترساندن مردم باشد. از آنجایی که به اعتقاد وی، با به قدرت رسیدن و برآورده ساختن مقاصد ولایت، می‌توان در دایره اولی الامر وارد شد، مشروعیت حاکم نیز الهی خواهد بود (ابن‌تیمیه، ۱۳۸۶ق، ص ۱۳؛ ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۲۷). اما علامه بر این باور است که اصل مشروعیت حاکمیت حاکم در عصر غیبت، از سوی امام معصوم علیه السلام و با اذن خداوند متعال به وجود آمده است و مردم در مشروعیت آن، هیچ نقشی ندارند. وی دلایلی از ادله عقلی، نقلی و اجماع، برای اثبات ادعای خود اقامه می‌کند (حلی، ۱۴۱۳ق (د)، ج ۳، ص ۳۵۵ و بی‌تا، ج ۹، ص ۴۴۵ - ۴۴۷؛ ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۳۸ و ۱۴۱۱ق، ص ۱۷۹ و ۱۴۱۳ق (الف)، ج ۳، ص ۴۱۹؛ عاملی، نرم‌افزار، ج ۱۰، ص ۲۱).

نقاط ضعف دیدگاه ابن‌تیمیه در باب مشروعیت سیاسی

دیدگاه ابن‌تیمیه در باب مشروعیت سیاسی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، بر شالوده نصّ الهی استوار است. از این رو، شباهت زیادی با دیدگاه شیعه در این زمینه دارد. با وجود این، ضعف‌هایی نیز بر آن مترتب است. همچنین در مسئله جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، که در تصور ابن‌تیمیه، صرفاً به مسئله حفظ جامعه اسلامی برمی‌گردد. آنچه وی به‌عنوان ملاک و دلیل مشروعیت سیاسی بیان می‌کند، عمل و سیره خلیفه اول و دوم و صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است. این امر منجر به دوری شدن استدلال‌های وی در این زمینه می‌گردد؛ چراکه دلیل وی، عین مدعای او است. در اندیشه سیاسی وی، پس از خلفای چهارگانه، شخص فاسق و ظالم هم می‌تواند به‌عنوان اولی الامر، مشروعیت سیاسی داشته باشد. بدین ترتیب، نظریه وی در باب مشروعیت سیاسی، دچار اشکالات و ضعف‌های فراوانی است که به تبیین آنها می‌پردازیم.

۱. عدم تفکیک بین رسالت و امامت: ابن‌تیمیه به‌واسطه خلط بین مفاهیم رسالت و امامت، و عدم تفکیک بین آنها، در مورد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، دچار ابهاماتی شده است؛ چراکه مجرد رسالت را برای وجوب اطاعت همه جانبه از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم کافی می‌داند. البته دلیل این خلط، در ابتدا به تصور و باور ناصحیح وی و هم‌فکرانش، از مفهوم اصطلاحی «امامت» در اسلام برمی‌گردد. همچنین می‌توان انگیزه‌هایی را در طرح این‌چنینی رابطه رسالت و امامت در مورد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم یافت که پس از تبیین و بیان رابطه بین آنها، مورد اشاره خواهند گرفت.

براساس آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام، مقام امامت مقامی متفاوت و برتر از مقام رسالت می‌باشد؛ «نبی» در فرهنگ قرآن، به انسانی گفته می‌شود که وحی الهی را از خداوند متعال، بدون وساطت انسان دیگر می‌گیرد و آن را برای مردم بازگو می‌کند (حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵۲). به تعبیر دیلمی، غرض از تعیین نبی، بیان مصالح و مشخص کردن مفاسد برای مردم است (دیلمی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۰ - ۵۱). «رسول» هم بر پیامبرانی اطلاق می‌شود که علاوه بر اخذ وحی و خبر دادن از سوی خداوند، مسئولیت ابلاغ رسالتی الهی را از سوی پروردگار بردوش دارند و مأموریت دارند که آن رسالت را به مردم برسانند. از این رو، خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (تغابن: ۱۲) اگر روی برتافتید، بدانید که فرستاده ما، جز ابلاغ روشن و رسالت، مأموریتی ندارد. بدین ترتیب، پیامبران از این جهت که گیرندگان وحی الهی و حاملان خبر هستند، «نبی» می‌باشند و از این نظر که وظیفه‌ای را به‌عنوان ابلاغ رسالت برعهده می‌گیرند، «رسول» نامیده می‌شوند.

اما امامت از نظر قرآن کریم، غیر از رسالت و نبوت است؛ چرا که پیامبر در مقام نبوت و رسالت، تنها فرمان پروردگار را دریافت کرده، به مردم ابلاغ می‌کند. اما در مرحله امامت، این برنامه‌ها را به اجرا در می‌آورد. بنابراین، «امامت» همان مقام رهبری همه جانبه در امور مادی - معنوی است. امام رئیس حکومت، توأم با اختیارات و تصرفاتی گسترده‌تر و در راستای مدیریت و رهبری جامعه و پیشوایی مردم می‌باشد. امام کسی است که در عصر خود، از وجودی برتر برخوردار بوده، در نقطه اوج و قلّه هرم هستی قرار دارد. واسطه فیض میان خلق و حق، عامل ارتباط خلق با حق و حافظ حریم وحی و شریعت است (رک: حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱). امام وظیفه دارد جامعه بشری را با مدیریت صحیح به حد کمال رساند (سبحانی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۲۵۲). بدین ترتیب، «رسول» ارائه طریق می‌کند، ولی «امام» ایصال به مطلوب می‌نماید.

براساس آیات قرآن کریم، مقام امامت بالاتر از مقام رسالت است؛ زیرا به تصریح خداوند متعال، حضرت ابراهیم علیه السلام، که دارای مقام رسالت بود، پس از سال‌ها پیامبری و گذراندن آزمایش‌های زیاد، به مقام امامت نائل شد: «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴) در پرتو این سخن الهی در قرآن کریم، دو حقیقت بر ما آشکار می‌گردد: اولاً، این آیه به مغایرت مفهوم «امامت» با دو مفهوم «نبوت» و «رسالت» گواهی می‌دهد؛ زیرا حضرت ابراهیم علیه السلام بسیار پیش از ابتلا به این آزمایش‌های الهی، که یکی از آنها قربانی کردن فرزندش اسماعیل است، به مقام «نبوت» رسیده بود؛ چون خداوند متعال، در دوران کهولت

ابراهیم علیه السلام به وی فرزند عنایت فرمود: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ» (ابراهیم: ۳۹). بنابراین، آزمایش ذبح اسماعیل علیه السلام، در اواخر عمر ابراهیم علیه السلام به وقوع پیوسته و او در اواخر زندگی به مقام «امامت» نایل گردید. در حالی که از سال‌ها قبل دارای مقام نبوت بوده است؛ زیرا قبل از آنکه دارای ذریه گردد، وحی الهی یعنی نشانه نبوت، بر او نازل می‌شده است. ثانیاً، از این آیه استفاده می‌شود که مقام امامت، فوق مرتبه نبوت و رسالت است؛ زیرا با وجود رسیدن ابراهیم علیه السلام به مقام نبوت و رسالت، می‌باید امتحان‌های سختی را پشت سر بگذارد تا پس از رستگاری در آنها، «امامت» به وی اعطا شود.

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیز در کنار مقام رسالت، دارای مقام امامت بودند؛ چرا که خداوند متعال در آیات قرآن کریم، به هر دو مقام ایشان اشاره کرده است: گاهی از رسالت حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم سخن می‌گوید: «وَ اخذوا فإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَيَّ رَسُولَنَا الْبَلَاغُ الْأُمِينُ (مائده: ۹۲)؛ از نواهی دوری‌گریزید، اگر گوش نداده و اعراض کردید، پس بدانید که تنها برعهده رسول ما بلاغ آشکار است و بس». یعنی وظیفه محوله به رسول ابلاغ کردن پیام وحی به صورت کامل بر مردم بوده و درقبال نتیجه تبلیغ و اینکه آنها ایمان بیاورند یا نه، مسئولیتی ندارد. همچنین می‌فرماید: «مَا عَلَيَّ الرَّسُولُ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَ مَا تَكْتُمُونَ» (مائده: ۹۹) از سوی دیگر، گاهی هم خداوند متعال از آن حضرت به‌عنوان «امام» مردم یاد می‌کند: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب: ۶)؛ یعنی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در تمامی امور دنیا و دین، اولی و اختیاردارتر است؛ زیرا آیه مطلق است و همه شئون دنیایی و دینی را شامل می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۴۱۴). از آنجایی که آیه از نوع اخبار در مقام انشاء است و مخاطب همه مردم هستند، بنابراین فرمان‌برداری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در تمام عرصه‌ها لازم است. همچنین می‌فرماید: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ...» (مائده: ۵۵)؛ یعنی کسی که بر مصالح شما ولایت دارد و تدبیر کار شما به‌عهده اوست، خداوند و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می‌باشد. بنابراین، خداوند متعال در آیاتش برای ایشان نقش جامعه‌سازی قائل است و از مردم می‌خواهد که از ایشان تبعیت کنند.

بنابراین، براساس آیات قرآن کریم، امامت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم یک مقام اجرایی بوده و از این طریق، عملی کردن احکام و وظیفه ایشان بوده است. این مقام، علاوه بر مقام تبلیغ و رسالت حضرت صلی الله علیه و آله و سلم می‌باشد. اما/بن‌تیمیه و هم‌فکرانش قائل به چنین تفاوتی بین رسالت و امامت نیستند؛ رسالت تنها را برای هرآنچه لازمه امامت است، کافی می‌دانند. این مطلب نقطه ضعفی در اندیشه سیاسی ابن‌تیمیه محسوب می‌شود. این تفسیر، دیدگاه وی در مورد مشروعیت سیاسی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را نیز تحت شعاع

قرار می‌دهد. اما اینکه چرا وی با توجه به صراحت آیات قرآن کریم، قائل به چنین اندیشه‌ای شده است، به نظر می‌رسد احساسات و تعصبات مذهبی در این امر بی‌تأثیر نبوده‌اند؛ زیرا اولاً، پذیرش این مطالب، اعتراف به حقانیت دیدگاه امامیه در مورد امامت می‌باشد. ثانیاً، در برخی آیاتی که خداوند متعال در آنها اشاره به امامت رسول خدا ﷺ فرموده است، در ادامه آن را به حضرت علی علیه السلام و سایر ائمه علیهم السلام سریان داده و مشخص می‌کند که بعد از ایشان، چه کسی باید امام باشد. بدین ترتیب، کتمان این حقایق قرآنی، در راستای توجیه نتایج سقیفه و حوادثی که پس از آن به وجود آمد، ارزیابی می‌شود.

۲. تناقض‌گویی: این تناقض‌گویی در باب ملاک‌های مشروعیت سیاسی خلفا، در آثار ابن تیمیه، به‌خصوص در کتاب **منهاج السنه**، که در پاسخ به کتاب **منهاج الکرامه علامه حلی** نگارش شده است، به چشم می‌خورد. او در مقابل دیدگاه **علامه حلی**، که دلیل مشروعیت سیاسی حضرت علی علیه السلام را نصّ معرفی می‌کند، ضمن ردّ آن نصوص، مدّعی است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، نصّ بر مشروعیت سیاسی خلیفه اول وجود دارد. اما در جایی دیگر، مدّعی است که آن حضرت صلی الله علیه و آله، وصیتی در مورد جانشین پس از خود انجام ندادند و این امر را به مردم سپردند. (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۳۴۵ - ۳۴۶ و ۳۵۰).

با ملاحظه دو طرف تناقض، به این نتیجه می‌رسیم که هر دو طرف ادعای وی، صرفاً در حدّ یک ادعا بوده و او هیچ سند معتبری برای آنها ارائه نداده است؛ زیرا اولاً، اکثریت اهل تسنن بر این باورند که نصّی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد خلیفه ایشان وجود ندارد (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۵؛ باقلانی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳؛ فخر رازی، ۱۹۹۲، ص ۱۴۴-۱۴۶). بنابراین، اجماعی در بین آنان در این مورد محقق نشده است. ثانیاً، چگونه ممکن است ابن تیمیه پس از گذشت حدود هفت قرن، ادعا کند که نصوص فراوانی در مورد خلافت ابوبکر وجود دارد؛ اما خود ابوبکر، عایشه، عمر، سایر مهاجرین و انصار، که هم‌عصر با رسول خدا صلی الله علیه و آله بودند، از آن نصوص بی‌اطلاع باشند؛ زیرا در غیر این صورت در نزاع سقیفه، که بین مهاجرین و انصار بر سر خلافت ابوبکر به وجود آمد، حتماً آن نصوص مورد استناد قرار می‌گرفتند (حسینی میلانی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۲۹ - ۱۳۰).

۳. دخالت مردم در تعیین جانشین رسول خدا صلی الله علیه و آله: ابن تیمیه در ارائه راه کارها برای پی‌بردن به اذن و اراده الهی، مواردی همچون نصّ، اجماع امت، عهد خلیفه قبل، شوری و اجماع اهل حل و عقد را مطرح می‌کند که به غیر از مورد نصّ، در سایر ملاک‌ها رأی و نظر مردم را تأثیرگذار در امر مشروعیت دانسته است. روشن است این مطلب، با توجه به انکار نصوص صحیح وارده، به انتخابی بودن مسئله امامت و مشروعیت آن منجر می‌گردد و از نظریه نصب الهی، که مورد تأکید

کتاب، سنت و دلایل عقلی می باشد، فاصله می گیرد. این مطلب بزرگ ترین ضعف و اشکال دیدگاه ابن تیمیه در این زمینه است.

۴. عدم کاشفیت ملاک های ابن تیمیه از رضایت الهی: اجماعی که ابن تیمیه، به عنوان ملاکی برای کشف رضایت الهی مطرح می کند، قابل حمل بر اتفاق نظر تمام امت اسلامی نیست؛ زیرا اولاً، تحقق چنین امری محال عادی است؛ ثانیاً، خود وی اذعان دارد که حداقل کسانی بودند که در ابتدا رضایت برخلاف ابوبکر نداشتند مثل سعد و حضرت علی رضی الله عنهما (ابن تیمیه، ۴۰۶، ج ۱، ص ۵۱۶ - ۵۱۸). در واقع، بسیاری از صحابه بودند که تا لحظه آخر نیز رضایت بر خلاف ابوبکر نداشتند. اگر بعدها بیعتی نیز انجام داده اند، تحمیلی بوده است (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۱۳؛ مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۶۶ - ۶۵۷؛ طبری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۳۳۰؛ بخاری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۸۲ - ۸۴؛ مسلم، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۵۳). پس اگر با نظری خوش بینانه مراد از «اجماع امت» را حمل بر اتفاق اکثریت کنیم، چه دلیل قاطع و قانع کننده ای وجود دارد که گفته شود، اکثریت مردم در انتخابشان اشتباه نمی کنند و شخص غیر شایسته ای را اختیار نمی کنند. مردم فردی را برمی گزینند که خداوند متعال رضایت بر آن ندارد؟ در حالی که مسئله امامت امت، که بر اساس قرآن کریم عهد الهی محسوب می گردد (بقره: ۱۲۴)، چیزی نیست که خواست و اتفاق مردم مشروط به آن باشد.

چگونه می توان گفت: اتفاق نظر عده ای از مردم، هر چند که تعداد آنان نیز فراوان باشد، بیانگر رضایت و اذن الهی بر تصرف در حقی از حقوق الهی؛ یعنی ولایت امری بر مردم است. در حالی که اغراض، دعاوی، شهوات نفسانی، تفاوت آراء و باورها در میزان تشخیص و موضع گیری آنان، به خصوص با وجود کثرت گروه بندی ها، تشتت روحيات و تأثیر پذیری از دیدگاه های ضد حق، که همواره دامنگیر بنی آدم است، دخیل خواهند بود. رسول خدا صلی الله علیه و آله، این حقیقت را از اولین روزی هایی که دعوت خود را در میان قبایل عرب آغاز نمود، آشکار ساخت. زمانی که دعوت ایشان به قبیله بنی عامرین صعصعه رسید، یکی از آنان به رسول خدا صلی الله علیه و آله عرض کرد: اگر ما از شما پیروی کنیم و خداوند به متابعت ما شما را بر دشمنان غالب کند، آیا پس از شما، از حکومت برای ما نصیب و بهره ای خواهد بود؟ حضرت صلی الله علیه و آله فرمود: اختیار این امر به دست خداوند است و آن را هر کجا که بخواهد، قرار می دهد (حمیری، ۱۹۶۳، ج ۲، ص ۲۸۹).

عهد خلیفه پیشین بر خلیفه جدید هرگز نمی تواند کاشف از رضایت الهی بر امر خلافت گردد؛ چرا که عمل و سیره صحابه و خلافت آنان، مسلم و مورد قبول نیست، بلکه اصل اختلاف در همان جاست؛

برای درستی و اثبات صحت خود، به دلیلی قطعی از عقل و نقل نیازمند است. همچنین با توجه به اینکه ابن تیمیه به غیر از پیامبر اکرم ﷺ، هیچ کسی را از اشتباه و خطا مصون نمی‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۳۱۰)، پس وقتی انتخاب‌شونده و انتخاب‌کننده هیچ‌یک معصوم نبودند و احتمال هرگونه خطا و اشتباه وجود داشت، چگونه وی عمل آنان را حجت دانسته، حتی آن را نشانه رضایت الهی برخلافت منتخب خلیفه می‌داند و به‌عنوان ملاک مشروعیت سیاسی در اسلام، به آن تمسک می‌جوید؟

شورای ادعایی / ابن تیمیه نیز چنین ویژگی‌ای را ندارد؛ زیرا اولاً، شورای به‌اصطلاح مشروعیت‌بخش، نیازمند مشروعیت و ادله شرعی است. ثانیاً، اگر چنین ادله‌ای نباشد و یا اینکه دلیلی برخلاف مشروعیت شورا ارائه گردد، شورای مزبور، به هیچ‌وجه قادر نخواهد بود به کسی مشروعیت بخشد. ثالثاً، از مجموع ادله به دست نمی‌آید که مشروعیت حاکم نیز از شورا به دست می‌آید. همچنین از این ادله استفاده نمی‌شود که صرف شور اهل حل و عقد، می‌تواند از آن جهت که دیدگاه آنان کاشف از رضایت پروردگار است، مشروعیت آور باشد؛ زیرا غرض از مشورت در آیات، این است که در اطراف موضوعی که به مشاوره گذارده می‌شود، دیدگاه دیگران مشخص گردد و حاکم، آنچه به صلاح و واقع نزدیک است، عمل کند. رابعاً، برفرض شرعی بودن تشکیل شورا در این مورد، ملاک و معیار انتخاب افراد و تعداد آنان برای تشکیل شورا مشخص نشده است. خامساً، مسئله‌ای که حکم آن از طریق نص، (آیه ابلاغ)، مشخص شده است، چگونه می‌توان حل آن را به شورا سپرد؛ درحالی‌که حتی رسول خدا ﷺ نیز در موارد منصوص مجاز به تشکیل شورا و مشاوره نبودند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۰۹).

۵. شرایط امامت: ابن تیمیه شرایطی را برای منصب امامت همچون عدالت، علم و قریشی بودن بیان کرده است. اما سؤال اصلی این است که آیا این شرایط، برای تکیه بر جایگاه رسول خدا ﷺ و ادامه زعامت سیاسی حضرت ﷺ و رهبری جامعه اسلامی کفایت می‌کند؟ پس از تبیین شرایط امامت، توسط ابن تیمیه، مشخص می‌شود که این شرایط هرگز بر شایستگی صاحب آنها برای منصب امامت دلالت نمی‌کند؛ چراکه وی اولاً، عدالت را به تقسیم عادلانه اموال منحصر کرده و شرک سابق، ظلم و گناه خلفا را ناقض آن نمی‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۱۱۳). درحالی‌که عدالت امام، مربوط به همه امور بوده و نشأت گرفته از عصمت امام می‌باشد؛ چرا که طبق آیه شریفه «قَالَ لَا يَنْتَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»، امام باید در تمام مدت عمرش معصوم از گناه باشد. این مطلبی است که صیغه مشتق اسم فاعلی ظالمین نیز بر آن دلالت دارد. حسکانی و ابن مغازلی، با اسنادی که به عبدالله بن مسعود می‌رسد،

از پیامبر اکرم ﷺ روایتی را نقل می‌کنند که خداوند متعال خطاب به حضرت ابراهیم علیه السلام می‌فرماید: کسی که بر بتی سجده کرده باشد، من هرگز او را امام قرار نمی‌دهم (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۱۲؛ شافعی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۳۹ - ۲۴۰).

ثانیاً، مراد/بن‌تیمیه از علم امام، همان اجتهاد است (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۴۰۶). در صورتی که علم امام، فراتر از اجتهاد و علوم ظنی می‌باشد. اجتهاد، به جهت خطاپذیری، جای علم واقعی را نمی‌گیرد. روشن است امامی که فعل و قولش برای امت حجّت است، علمی فراتر از اجتهاد را می‌طلبد؛ چراکه هدف از امامت، فراهم آوردن عوامل سعادت دنیوی و اخروی مردم است. همان‌طور که هدف از رسالت رسول اکرم ﷺ نیز همین است. طبیعی است که این هدف به‌دست نمی‌آید، مگر اینکه امام نیز مانند پیامبر اکرم ﷺ، معصوم و عالم به علم الهی بوده، در هدایت مردم از سایرین علاقه‌مندتر، در میان مردم از همه مقبول‌تر، در امور دینی و دنیایی از همه سودمندتر و در حفظ حوزه اسلام و حقوق مردم براساس قوانین شریعت، از همه تواناتر باشد (ر.ک: مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۲۳۷).

ثالثاً، اجتهادی که او در مورد امام مطرح می‌کند، نازل‌ترین نوع اجتهاد بوده و نمی‌توان آن را همان اجتهاد اصطلاحی نزد اصولی‌ها دانست، بلکه گستره اجتهاد در نزد او، ظواهر آیات و روایات را دربر می‌گیرد. بدین ترتیب، مراد از کلمه «اجتهاد» نزد وی و سایر هم‌فکرانش، معنای شایع آن در عصر ما؛ یعنی کوشش در استخراج حکم شرعی از روی ادله مربوط نیست، بلکه مقصود عمل به رأی است؛ زیرا از نگاه وی کار مجتهد ابتدا فهم ظاهر آیات و روایات بوده، سپس در مواردی که تکلیف الهی برای آن معین نشده، یا معین شده و بر ما مخفی مانده است، وی باید ببیند ذوق و فهم وی چگونه می‌پسندد؛ هرطور که با آنها متناسب‌تر و به حقّ و عدالت نزدیک‌تر و به سایر احکام و دستورهای اسلامی شبیه‌تر است، همان را قیاس و انتخاب کند (ابن‌تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۴۰۲).

۶. سکولاریزه کردن عملی جامعه اسلامی: به‌رغم پیوند آشکار دین و دیانت در خلافت اسلامی، امامت و «رهبری» در اندیشه سیاسی/بن‌تیمیه، از اصول دین محسوب نمی‌شود، بلکه فرعی از فروع دین به‌شمار می‌رود. همچنین وی، با کم‌رنگ کردن نقش سیاسی علما و کنار آمدن با حکومت‌های جور، فاسد و غیردینی، عملاً در وادی جدایی دین از سیاست قدم نهاده است؛ چراکه مؤلفه‌هایی نظیر به‌فراموشی سپردن هدف الهی در برقراری قسط، عدل و حاکمیت مذهبی، بی‌توجهی به تکامل معنوی بشر، خاموش کردن هرگونه ندای مخالف با حکومت‌های جور، دخالت سیاست در دین و به‌خدمت

گرفتن آن، همه از نشانه‌های سکولار کردن جامعه اسلامی است. اینها از پیامدهای دیدگاه وی در باب مشروعیت سیاسی حاکم اسلامی، بخصوص در دوران پس از خلفا می‌باشد.

۷. بیعت: مراد/بن‌تیمیه از «بیعت»، این است که امت با اراده و اختیار خود و یا اجبار، حق ولایت را به بیعت‌شونده تفویض نموده‌اند. این امر موجب شده است که آن را داخل در اولی‌الامر به حساب آورد. اما انسان همان‌گونه که اولاً و بالذات، نسبت به دیگران ولایتی ندارد، نسبت به خودش هم اولاً و بالذات هیچ‌گونه ولایت و سلطنتی ندارد، تا بتواند آن را به دیگری تفویض نماید؛ زیرا تنها پروردگار عالم است که چنین حقی را به‌صورت ولایت تکوینی و تشریحی داراست. اگر انسان‌ها سلطنت و ولایتی بر نفس خود و بر دیگری دارند، این ولایت به‌صورت تکوینی و یا اعتباری، به اذن الهی بوده، در همان محدوده‌ای خواهد بود که برای آنان قرار داده شده است و هیچ نوع حق تخلفی ندارند. بنابراین، از آنجایی که انسان حقیقتاً مالک چیزی و حتی مالک نفس خود هم نیست، نمی‌تواند چنین ولایت و سلطنتی را برای خود اعتبار و یا به دیگری تفویض نماید. بر همین اساس، اگر همه مردم حتی با رضایت کامل، با فردی که از نظر اسلام لایق حکومت کردن نیست، بیعت نمایند و او را به‌عنوان حاکم معرفی کنند، حکومت او مشروع نخواهد بود. همچنین اگر هیچ‌یک از مردم با حاکمی که خداوند او را تعیین نموده است، بیعت نکنند، موجب نمی‌شود که حکومت وی از مشروعیت بیافتد.

افزون بر این، در مورد هر امری، نمی‌توان بیعت کرد. بر فرض که بیعت را عقد بشماریم، موضوع عقد بیعت باید مشروع و مجاز باشد. دلایل لزوم وفای به عقد یا شرط، نمی‌توانند به موضوع عقد، مشروعیت ببخشند. و با توجه به قوت ادله نصب و مخدوش بودن ادله انتخاب، موضوع «بیعت» در دیدگاه/بن‌تیمیه، که وارد شدن در زمره مصادیق اولی‌الامر و مشروعیت ولایت حاکم بر مردم است، محل بحث بوده و نیاز به ادله‌ای جداگانه دارد و «بیعت» به‌عنوان یک «عقد»، نمی‌تواند به کمک موضوع عقد آمده و دلیلی شرعی و قابل استناد برای آن محسوب گردد (آدرس؟).

ماهیت «بیعت» از نظر سیاسی، نقش فراهم نمودن شرایط حکومت و اعمال ولایت برای حاکم و امام را دارد. بر همین اساس، در نظام سیاسی اسلام، بیعت مردم ضمن بسترسازی برای اعمال ولایت، به مفهوم «اقرار به اطاعت» و «التزام به زعامت ولی» در چارچوب شرع مقدس اسلام می‌باشد. بدین ترتیب، تحقق هر حاکمیتی به پذیرش مردم وابسته است و حتی منصوبین از جانب خداوند متعال هم در صورت عدم استقبال و پذیرش مردم، نمی‌توانند حکومت تشکیل دهند. برای نمونه، رسول خدا ﷺ در مکه نتوانستند حکومت تشکیل دهند، ولی در مدینه با بیعت و همراهی مردم، حکومت

نبوی ﷺ تشکیل داد. اما این مسئله ربطی به اصل مشروعیت حاکم اسلامی به‌عنوان امام امت ندارد؛ چرا که با توجه به انحصار حق حاکمیت و هر نوع ولایت در مورد خداوند متعال، اعطای مشروعیت، تنها از جانب شارع مقدس معنا می‌یابد. بیعت‌های مشروع، همواره پس از نصب الهی تحقق یافته‌اند. اگر چنین نباشد، خود آن بیعت نیز مشروعیت نخواهد داشت، چه رسد به اینکه بخواهد مشروعیت‌بخش هم باشد. بدین ترتیب، بیعت صاحبان قدرت و شوکت و مردم صرفاً دلالت بر مقبولیت حکومت، از سوی آنان دارد. اگر آن بیعت با امام مشروع باشد، بیعتی مشروع محسوب می‌گردد. اما اگر با امامی نامشروع باشد، بیعتی فاقد مشروعیت تلقی می‌گردد.

نقاط قوت دیدگاه علامه حلی در باب مشروعیت سیاسی

مباحث علامه، به‌ویژه، بحث امامت و ولایت، از قوت علمی بالایی برخوردار است و ضمن تحت تأثیر قرار دادن معاصرین و شاگردانش، هم‌چنان یکی از منابع معتبر محققان محسوب می‌شود. همچنین است نظریه وی در باب مشروعیت سیاسی. علامه بر تحقق دولت اسلامی در عصر پیامبر اکرم ﷺ و وجود نظام سیاسی در اسلام اذعان دارد. به‌همین دلیل، وی در آثار خود مباحثی را مطرح می‌کند که در مقام تئوری و نظریه‌پردازی، به تبیین مشروعیت الهی حکومت نبوی ﷺ دلالت دارد. همچنین مستندات عقلی و نقلی ارائه می‌کند که دیدگاه وی بر آنها مبتنی است. وی جانشینی رسول خدا ﷺ را، نه امری متعلق به شخص ایشان که در اختیار شخص او باشد و نه امری متعلق به انتخاب مردم، بلکه آن را امری الهی می‌داند که باید از جانب خداوند متعال نصب گردد. علامه، در دوران غیبت نیز ملاک‌ها و ضوابطی را برای مشروعیت سیاسی حاکم اسلامی، بیان می‌کند که جز با اذن و رضایت الهی تحقق نمی‌یابد. براین اساس، دیدگاه وی در باب مشروعیت سیاسی، نقاط قوت فراوانی دارد که به مهم‌ترین آنها، اشاره می‌کنیم.

۱. ولایت نبوی ﷺ جلوه‌ای از ولایت الهی: براساس دیدگاه علامه، ولایت نبوی ﷺ جلوه‌ای از ولایت الهی است؛ چراکه وی، خداوند متعال را منشأ ولایت و حق سلطه می‌داند و بر این باور است که این حق، تنها از راه نص الهی به پیامبر اکرم ﷺ واگذار شده است. این دیدگاه علامه، مطابق آیات فراوانی است که بر انحصار ولایت به پروردگار متعال دلالت دارند (فاطر: ۱۵؛ محمد: ۳۸؛ رعد: ۱۱؛ سجده: ۴۰؛ اسراء: ۱۱۱؛ شوری: ۹؛ حج: ۶؛ لقمان: ۳۰؛ شوری: ۲۸؛ مائده: ۵۵). با توجه به این آیات و آیاتی که عمومیت وجود ولی و امام برای هر طایفه را بیان می‌کند (اسراء: ۷۱)، و اینکه خداوند متعال نیز ولایتش را قرین ولایت الهی و ولایت رسولش ﷺ و مؤمنان می‌شمارد و

اطاعتش را با اطاعت آنان فراهم می‌دارد (مانده: ۵۵؛ نساء: ۵۹)، نتیجه می‌گیریم که ولایت پیامبران و خلفای الهی، از مظاهر ولایت پروردگارانند. به‌همین دلیل، انبیا و اولیای الهی به‌صورت مستقل، از خود ولایتی ندارند؛ هر چه هست، جلوه‌ای از ولایت اوست.

۲. زعامت سیاسی رسول خدا ﷺ، شأنی از امامت ایشان: علامه با ادراک واقعی معنا و مفهوم امامت و شئون آن، براساس آیات و روایات معصومین علیهم‌السلام، زعامت سیاسی رسول خدا ﷺ را شأنی از شئون امامت ایشان می‌داند. از این رو، با وجود دلایل ختم نبوت، همچنان زعامت سیاسی الهی را در وصایای رسول خدا ﷺ به‌عنوان امام مسلمین مطرح می‌کند؛ چرا که یکی از لوازم امام بودن، زعامت سیاسی اوست (ر.ک: حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۶۷ و ۱۴۱۳ق (ج)، ص ۳۶۳ و ۱۳۸۶، ص ۴۷۷).

۳. ولایت امام، استمرار ولایت نبوی ﷺ: علامه امام را به‌گونه‌ای معرفی می‌کند که همه وظایف و اختیارات رسول خدا ﷺ را، به‌جز دریافت وحی دارا می‌باشد. وی همان‌گونه که وجود نبی را لطف می‌داند، وجود امام را نیز براساس قاعده لطف واجب می‌داند؛ چرا که جامعه بشری برای برقراری عدالت اجتماعی و رسیدن به کمال اخروی، نیاز به راهبری الهی دارد (حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۵ - ۱۷). بنابراین، همان‌گونه که در زمان رسول خدا ﷺ وجود امام ضرورت داشت، پس از وجود ایشان نیز استمرار مقام امامت و ولایتش ضروری است. پس، طرح امامت و حق ولایت، چیزی جز ادعای حق حکومت و راهبری انسان براساس قوانین الهی نیست؛ دقیقاً همان کاری که رسول خدا ﷺ از سوی پروردگار متعال، مکلف به انجام آن بود.

۴. عدالت محوری: قوت نظریه علامه در بحث مشروعیت سیاسی، تقدّم مسئله عدالت بر هر امری است؛ مسئله‌ای که قادر است، مصالح واقعی جامعه بشری را محقق سازد؛ چرا که براساس نگاه توحیدی به عالم هستی، صاحب حق واقعی، پروردگار عالم می‌باشد. اگر حقی برای دیگران مطرح است، به‌واسطه اراده تکوینی و تشریحی خداوند متعال می‌باشد. بنابراین، اولین مرحله احقاق عدالت، ادای حق الهی است؛ یعنی جهت‌دهی اعمال و رفتار خود در راستای تحقق اراده تشریحی خداوند متعال در عالم هستی. ملاک‌های ارائه شده توسط علامه براساس همه واقعیت است؛ یعنی مشروعیت داشتن حاکمیت کسانی که اراده تشریحی خداوند متعال بر ولایت آنان تعلق گرفته است. در صورت عدم کوتاهی مکلفین در همراهی آن، تمام مصالحه واقعیه امت اسلامی، از حیث فردی و اجتماعی تحقق می‌یابد.

۵. ولایت فقیه، استمرار ولایت امام غایب علیه‌السلام: همان‌گونه که علامه در مسئله مشروعیت سیاسی رسول

خدا ﷻ و امامان معصوم ﷺ، از دلایل عقلی و نقلی استفاده می‌کند، در مسئله ولایت فقیه نیز با همان شیوه، مشروعیت سیاسی فقیه جامع‌الشرایط را ثابت می‌کند (حلی، ۱۴۱۳ق (د)، ج ۴، ص ۶۶۳ - ۶۶۴ و بی تا، ج ۹، ص ۴۴۵). ولایت فقیه در اندیشه علامه، بنایی است که بر ستون‌هایی چون ولایت خداوند متعال، پیامبر گرامی اسلام ﷺ و امامت استوار است؛ چرا که نبوت، امامت و ولایت فقیه، سه مرتبه گوناگون از تجلی ولایت الهی در زمین می‌باشد.

۶. تقدس رهبری و حکومت فقیه: تقدس و معنویت ولی فقیه، از تبعات نظریه علامه محسوب می‌شود؛ چرا که براساس دیدگاه وی؛ اولاً، ولایت ولی فقیه با تفویض امام معصوم ﷺ تحقق پیدا کرده است. ثانیاً، اطاعت و نافرمانی از ولی فقیه جامع‌الشرایط، به اطاعت و نافرمانی از پروردگار عالم ختم می‌شود. ثالثاً، با توجه به شرایط ارائه شده در مورد ولی فقیه، او بهترین فرد موجود در بین مردم از جهت برخورداری از همه شرایط مورد نیاز می‌باشد و در واقع، شبیه‌ترین فرد به امام معصوم ﷺ، در بین مردم خواهد بود. علامه با طرح شرایط و بسترهای لازم برای ضرورت حکومت و اجرای قوانین اسلامی در عصر حضور، برای عصر غیبت امام معصوم ﷺ نیز آرمان‌گرایی خود را در مورد سعادت و رسیدن به هدایت و کمال واقعی بشریت، حفظ نموده است. در عین حال، با حفظ اصول دین و شریعت، سعی بر اتخاذ نظریه‌ای نموده است که در زمان غیبت امام معصوم ﷺ نیز بسترها و شرایط مقتضی را برای رسیدن به آن آرمان واقعی، آماده سازد.

۷. توجه به حضور مردم: تحقق حاکمیت مشروع، همواره به خواست و پذیرش مردم بستگی دارد. علامه نیز این نکته را به‌خوبی در دیدگاه خود منعکس کرده است. آنجا که وی خود وجود امام را لطف و تصرف وی در امور را لطفی دیگر معرفی می‌کند و سر فقدان تصرف امام در امور را به مردم برمی‌گرداند (حلی، ۱۴۱۳ق (ج)، ص ۳۶۳ و ۱۳۸۶، ص ۴۷۵ - ۴۷۷). همچنین همواره تأکید می‌کند بر مردم واجب است که در امور خود، به ولی فقیه مراجعه نمایند. در غیر این صورت، به طاغوت روی آورده، به‌وظیفه شرعی خود عمل ننموده‌اند (حلی، بی تا، ج ۹، ص ۴۴۶ - ۴۴۷). در حقیقت، ضمن تأکید بر این واقعیت که پذیرش و همراهی مردم، فرع بر ولایت امام یا فقیه است، به این نکته تأکید دارد که حضور و همکاری مردم، که با بیعت آنان حاصل می‌شود، شرط اساسی تحقق حکومت و کارآمدی آن است.

بنابراین، «بیعت» از لوازم ولایتی است که از جانب خداوند به امام یا فقیه داده شده است، نه اینکه این مقام، از بیعت مردمی حاصل شده باشد؛ چرا که با مراجعه تاریخی به بیعت‌های پیامبر اکرم ﷺ، در

بیعت عقبه اول یا دوم، یا بدر و سایر بیعت‌ها، مشخص می‌شود که همه آنها در راستای التزام عملی بیعت‌کنندگان، به گوش فرادادن به دستورهای رسول خدا ﷺ و اطاعت از ایشان بوده است. از عبادت بن صامت نقل شده است که می‌گوید: ما با رسول خدا ﷺ بیعت کردیم که در هر حالی به سخنان ایشان گوش فراداده، و دستوراتش را اطاعت نماییم (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۷، ص ۱۷۴).

نتیجه‌گیری

ابن تیمیه در مقام اندیشه، مشروعیت و حق حکومت و امر و نهی را منوط به اذن و رضایت الهی می‌داند. اما به دلیل عدم درک مفهوم واقعی امامت، شرایط و شئون آن در اسلام، نتوانسته است در نظریه پردازی در باب مشروعیت سیاسی موفق عمل کند؛ زیرا اولاً، مبنای مشروعیت حکومت رسول خدا ﷺ را متفاوت با جانشینان ایشان و سایر حاکمان اسلامی می‌داند. ثانیاً، ملاک‌هایی را برای مشروعیت مطرح می‌کند که راهی قابل اعتماد برای حصول رضایت خداوند متعال بر ولایت دیگران بر مردم، محسوب نمی‌شود. ثالثاً، با انکار و نادیده گرفتن نصوص وارده در زمینه مشروعیت سیاسی، به سیره عملی برخی از صحابه استناد می‌کند. رابعاً، با طرح مسئله بیعت، هرچند از روی ترس و اجبار، موجب مشروعیت بخشی به حکومت افراد فاسد و ظالم شده است.

اما علامه حلی، به عنوان یک متفکر شیعی در عالم اسلام و هم‌عصر با ابن تیمیه، نتوانسته است نظریه‌ای در باب مشروعیت سیاسی رسول خدا ﷺ، امامان معصومین و فقیهان جامع شرایط ارائه دهد که مطابق فرهنگ اصیل اسلامی می‌باشد چرا که وی در دیدگاه خود، التزام عملی خود به حاکمیت مطلق الهی را نشان داده است. به همین دلیل، با در نظر گرفتن اهداف اصلی حکومت در اسلام و نگاهی جامع به مسئله امامت، ولایت نبوی ﷺ را جلوه‌ای از ولایت خداوند متعال معرفی می‌کند که با نصب الهی محقق شده است و با تسری آن ولایت، از طریق نصب الهی، به امامان معصومین به عنوان جانشینان رسول خدا ﷺ، و به فقیهان جامع شرایط در زمان غیبت امام معصومین، به عنوان منصوب عام امامین، حلقه لطف الهی را کامل می‌کند. وی در این رهگذر، دچار خلط مفاهیم و تناقض‌گویی نشده و همواره آرمان‌گرایی همراه با حفظ اصول را سرلوحه تلاش علمی خود قرار داده است. از این رو، وی با طرح شرایط خاص مورد نیاز امامت و سرپرستی در اسلام، تقدّم عدالت بر امنیت و مصلحت‌سنجی الگوسازی نموده و بر حفظ تقدس رهبری در حکومت اسلامی تأکید کرده است.

منابع

- ابن اثیر، ابوالحسن، ۱۳۸۵ق، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر.
- ابن تیمیہ، ۱۳۸۶ق، *السیاسة الشرعية*، به کوشش محمد مبارک، بیروت، دارالمعرفة.
- _____، ۱۴۰۶ق، *منهاج السنة النبویة*، تحقیق محمد رشاد سالم، قاهره، مؤسسه قرطبة.
- _____، ۱۴۲۶ق، *مجموع الفتاوی*، تحقیق انور الباز و عامر الجزار، چاپ دوم، اسکندریه، دارالوفاء.
- شافعی، ابن مغازلی، ۱۴۲۴ق، *مناقب ابن المغازلی الشافعی*، بیروت، دار الاضواء.
- حمیری، ابن هشام، ۱۹۶۳م، *السيرة النبویة*، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه محمد علی صبیح وأولاده.
- حلبی، تقی بن نجم، ۱۴۰۴ق، *تقریب المعارف*، تصحیح فارس تبریزیان (الحسون)، قم، الهادی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۷ق، *الصحيح*، بیروت، دار القلم.
- بستانی، فواد افرام، ۱۳۷۵، *فرهنگ ابجدی*، تهران، اسلامی.
- حسکانی، عبدالله بن احمد، ۱۴۱۱ق، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق محمدباقر محمودی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- حسینی میلانی، سیدعلی، ۱۳۶۸، *شرح منهاج الكرامة فی معرفة الإمامة*، قم، مرکز الحقائق الإسلامية.
- حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۶ق، *امام شناسی*، مشهد، علامه طباطبائی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، قم، الشریف الرضی.
- _____، ۱۳۸۶، *معارج الفهم فی شرح النظم*، قم، دلیل ما.
- _____، ۱۴۰۴ق، *مبادئ الوصول إلى علم الأصول*، قم، المطبعة العلمية.
- _____، ۱۴۰۹ق، *الألفین*، قم، هجرت.
- _____، ۱۴۱۰ق، *إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۴۱۱ق، *تبصرة المتعلمین فی أحكام الدین*، تصحیح محمدهادی یوسفی غروی، قم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۴۱۲ق، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب (ط-الحدیثیة)*، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية.
- _____، ۱۴۱۳ق (الف)، *قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام*، تصحیح گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۴۱۳ق (ب)، *الرسالة السعدیة*، بیروت، دارالصفوة.

بررسی تطبیقی نظریه مشروعیت در اندیشه سیاسی علامه حلی و ابن تیمیّه ❖ ۱۰۷

- _____ ، ۱۴۱۳ق (ج)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق و تعلیقات از آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ ، ۱۴۱۳ق (د)، *مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة*، تصحیح گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ ، ۱۴۱۵ق، *مناهیة الیقین فی أصول الدین*، تهران، دار الأسوة.
- _____ ، ۱۴۲۱ق، *تلخیص المرام فی معرفة الأحكام*، تصحیح هادی قیسی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____ ، ۱۴۲۵ق، *نهاية الوصول الى علم الأصول*، قم، مؤسسه امام الصادق (ع).
- _____ ، ۱۴۲۶ق، *تسلیک النفس الى حظيرة القدس*، قم، مؤسسه امام الصادق (ع).
- _____ ، ۱۹۸۲م، *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت، دار الكتاب اللبناني.
- _____ ، بی تا، *تذکرة الفقهاء (ط-الحديثه)*، قم، مؤسسه آل‌البيت (ع).
- حلی، حسن بن یوسف، *نهاية الإحكام فی معرفة الأحكام*، (نرم افزار جامع فقه اهل بیت علیهم السلام ۱/۲) دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت نامه دهخدا*، تهران، روزنه.
- دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۰۸ق، *أعلام الدین فی صفات المؤمنین*، قم، مؤسسه آل‌البيت (ع).
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۷۴، *مفردات الفاظ قرآن*، تهران، مرتضوی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۶۰، *مشور جاوید قرآن*، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیرالمومنین علی (ع).
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۴۰۷ق، *تاریخ الامم والملوک*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- عاملی، سیدجوادبن محمد حسینی، بی تا، *مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة (ط-القديمة)*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- عسقلانی، ابن حجر، ۱۳۷۹م، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، بیروت، دار المعرفة.
- غزالی، ابوحامد محمد، بی تا، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار المعرفة.
- فخر رازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____ ، ۱۹۹۲م، *معالم اصول الدین*، بیروت، دار الفكر اللبناني.
- باقلائی، قاضی ابوبکر، ۱۴۲۲ق، *مناقب الائمة الاربعه*، تحقیق و تصحیح سمیره فرحات، بیروت، دار الممتخب العربی.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، ۱۳۷۴، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی.

۱۰۸ ◊ معرفت سیاسی سال هفتم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴

مُسلم بن حجاج، ۱۴۰۷ق، *صحیح مسلم*، بیروت، مؤسسه عز الدین و دار الفکر.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۵، *نظریه سیاسی اسلام*، تحقیق و نگارش کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام

خمینی علیه السلام.

مظفر، محمدحسین، ۱۴۲۲ق، *دلائل الصدق*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.

تبیین بنیان‌های نظری منافع نظام اسلامی در سیاست خارجی

هادی شجاعی / دانشجوی دکتری علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع shojaeehadi4@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۶

چکیده

ایده «منافع ملی» به سبب ابتناء بر فلسفه سیاسی هابز و نظریه «دولت - ملت»، متضمن اصول و مقتضای کنش‌گری خاصی در سیاست خارجی است که نتایج آن در بیگانه‌سازی روزافزون ملت‌ها و آحاد جامعه انسانی و همچنین رقابت و ستیز پایان‌ناپذیر میان ملت‌ها در تأمین و حفظ منافع خودخوانده‌شان، به‌خوبی نمایان است. این پژوهش در نظر دارد با روش توصیفی - تحلیلی و با واکاوی فلسفه سیاسی اسلامی، بنیان‌های نظری منافع حکومت اسلامی در سیاست خارجی را تجزیه و تحلیل کرده و بر این اساس، با تبیین مبانی نظری همچون هدف و غایت نظام‌های اجتماعی، و ضرورت تعاون خدماتی در روابط میان واحدها کوشیده است زمینه طرح رویکردی به مفهوم منافع را مهیا سازد که چه به لحاظ محدوده و گستره و چه به حسب عمق و جهت‌گیری، در نقطه مقابل ایده منافع ملی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: منافع ملی، نظام، سیاست، ملت، حکومت.

مقدمه

منافع هر کشور هدایت‌کننده سیاست خارجی آن کشور است. از این رو، تعیین گستره و محدوده منافع که حکومت اسلامی باید سیاست خارجی خود را در چارچوب آن هدف‌گذاری کند، اهمیت دو چندان می‌یابد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، درباره سیاست خارجی نظام اسلامی بحث‌های گوناگونی صورت گرفته و دیدگاه‌های متفاوتی مطرح گردیده است. برخی اصالت را به منافع ملی کشور دادند و بعضی دیگر مدافع مسئولیت‌های فراملی نظام اسلامی شدند. برخی هم سعی نمودند میان ایده «منافع ملی» و «مصالح اسلامی» به نوعی جمع کنند. با این وصف، شاید بتوان به جرئت اذعان نمود که غالب نظریات موجود نتوانسته‌اند حق مطلب را در باب رویکرد اسلامی به منافع ملی در صورت‌بندی سیاست خارجی ادا نمایند.

جهان‌بینی الهی، تلاش در جهت تحقق سعادت دنیوی و اخروی نوع انسانی را مقدمه قرب الهی و عبادتی عظیم معرفی می‌کند؛ زیرا خدمت به خلق خدا را جدای از بندگی خدا نمی‌داند. هرچند ممکن است این مسائل در علم سیاست سکولار حاکم بر غرب، از جایگاهی برخوردار نبوده و بلکه به تعبیر مورگنتا، به سبب «جهالت سیاسی» (مورگنتا، ۱۳۸۰، ص ۲۰) باشد، اما تذکر این نکته ضروری است که مبانی متفاوت، مسیرهای متفاوتی را نیز پیش پای حکومت‌ها می‌گذارد و از همین رو، رویکرد نظام اسلامی در پی‌گیری منافع در سیاست خارجی، مبتنی بر یک عقلانیت نظری و عملی بنا شده است که از اساس با ایده منافع ملی در تضاد خواهد بود. از این رو این پژوهش در نظر دارد با نظر به فلسفه سیاسی اسلامی، به بررسی بنیان‌های نظری اثرگذار در صورت‌بندی منافع نظام اسلامی در سیاست خارجی پرداخته و از این رهگذر، مبین درکی از مفهوم منافع در سیاست خارجی حکومت اسلامی باشد، که به لحاظ محدوده و گستره، عمق و جهت‌گیری، در نقطه مقابل مفهوم منافع ملی قرار می‌گیرد.

منافع ملی

مفهوم «منفعت» دارای ابهامات اساسی است، از یک سو، بسیاری از اندیشمندان بر ذاتی بودن پی‌گیری منفعت از سوی انسان‌ها انگشت گذاشته، خودخواهی و نفع‌طلبی را از ابعاد سرشت وجود انسانی به‌شمار می‌آورند، و از سوی دیگر، برخی آن را واژه‌ای هولناک می‌شمرند (کلیتون، ۱۳۷۸، ص ۲۴۸). از این رو، بخش بزرگی از انتقادهای وارد شده بر مفهوم «منافع ملی»، به سبب روشن نبودن معنای این

واژه است. با این حال، به عقیده پلامنتس، «منفعت در نزد اشخاصی که در پی آنند، آن اندازه مهم است که در تعیین قواعد رفتاری که ملزم به رعایت آن هستند و در داوری‌های ارزشی آنان، مؤثر واقع می‌شود» (پلامنتس، ۱۳۷۶، ص ۸۱۵).

پیچیدگی واژه «منفعت» هنگامی که واژه «ملی» را بدان بپذیریم بیشتر می‌شود؛ زیرا به عقیده مورگنتا: ملت، پدیده‌ای تجربه‌پذیر نیست. «ملت» در معنای رایج، قابل رؤیت نمی‌باشد. آنچه به‌طور تجربی مشاهده می‌شود افراد متعلق به یک ملت است. بنابراین، ملت پدیده‌ای انتزاعی از افرادی است که ویژگی‌های مشترکی دارند، و همین ویژگی‌ها آنها را به اعضای ملت واحدی تبدیل می‌کند. هر فرد در کنار عضویت در ملت و داشتن طرز فکر، احساس و اعمال ناشی از این عضویت، ممکن است به یک فرقه مذهبی، یک طبقه اجتماعی یا اقتصادی یا حزب سیاسی، یا یک خانواده نیز وابسته باشد (مورگنتا، ۱۳۸۰، ص ۱۸۳).

با توجه پیچیدگی‌های موجود در مفهوم «منفعت ملی»، تعاریف متفاوتی از آن ارائه شده است. برای مثال، جوزف فرانکل در کتاب *روابط بین الملل در جهان متغیر*، می‌نویسد: «منافع ملی هدف‌های عام و ماندگاری است که یک ملت برای دست‌یابی به آنها تلاش می‌کند» (فرانکل، ۱۳۸۲، ص ۵۴) پلینو و آلتون در کتاب *فرهنگ روابط بین الملل*، منافع ملی را یک مفهوم کلی از عناصری می‌دانند که «مهم‌ترین احتیاجات حیاتی کشور را تشکیل می‌دهد، این عناصر عبارتند از: حفظ موجودیت، استقلال، تمامیت ارضی، امنیت نظامی، و رفاه اقتصادی» (پلینو و آلتون، ۱۳۷۵، ص ۴ - ۵).

به هر حال، تفاوت‌های موجود در رویکردهای گوناگون به مفهوم «منافع ملی»، برخی محققان را به این نتیجه رسانده است:

ما نیازمند بازنگری در مفهوم واژه‌ای هستیم که چنین شایع به کار گرفته می‌شود؛ واژه‌ای که از یک طرف، چنان پدیده‌ای محتوم، که قابل هیچ‌گونه تعرضی نیست، و از طرف دیگر، همچون یک واژه کاملاً متغیر به نظر می‌رسد (کلیتون، ۱۳۷۸، ص ۱۲۴).

چنانکه فرانکل معتقد است:

در غرب، ظاهراً مفاهیم «منافع ملی» و «ملت» در حال افول از جایگاه عالی خویش در سیاست هستند و به‌ویژه، در بافت جامعه اقتصادی اروپا، می‌تواند مانعی منسوخ در راه همگرایی تلقی شوند (فرانکل، ۱۳۷۱، ص ۱۱۱).

گزاره‌های بنیادین در مفهوم منافع ملی

با توجه به مفهوم‌شناسی ارائه شده، می‌توان مفهوم «منافع ملی» را عبارت از منافی دانست که به یک

قومیت دارای زبان، نژاد و دیگر ویژگی‌های مشترک، که در محدوده یک مرز جغرافیایی مشخص و تحت یک حاکمیت واحد زندگی می‌کنند، اختصاص دارد. این رویکرد به منافع ملی، متضمن چند گزاره بنیادین در هدایت سیاست خارجی است:

۱. اولویت هر واحد سیاسی تحت عنوان دولت، که بر ملتی خاص و در محدوده مرزهای معینی حاکمیت دارد، تنها برطرف کردن نیازها و خواسته‌های ملت متبوع خود می‌باشد (مورگنتا، ۱۹۵۲).

۲. به تدریج، انگاره منافع ملی با غیریت‌سازی نسبت به دیگر ملل، آنها را یا به چشم دشمنی می‌بیند که به دنبال چپاول منافع آنان است و یا به تعبیر علامه طباطبائی در *المیزان*، به آنها به چشم کالاهایی می‌نگرد که باید به آنان سود برساند و همین امر نیز زمینه استثمار و استبداد را فراهم می‌آورد:

انشعابات وطنی ... یعنی اهل یک وطن هر قدر متحدتر و در هم فشرده‌تر شوند، از سایر مجتمعات بشری بیشتر جدا می‌گردند، اگر متحد می‌شوند واحدی می‌گردند که روح و جسم آن واحد از واحدهای وطنی دیگر جداست، و در نتیجه، انسانیت وحدت خود را از دست می‌دهد و ... سایر انسان‌ها و اجتماعات را به خدمت می‌گیرد، و از آنها چون حیوانی شیرده بهره‌کشی می‌کند و چه کارهایی دیگر که انجام نمی‌دهد...! (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۹۸).

۳. مفهوم «منافع ملی» به‌عنوان یک شاخص، سنگ محک و معیار در پی‌گیری سیاست خارجی عمل می‌کند (مورگنتا، ۱۹۵۱، ص ۲۴۱ - ۲۴۲) و بدین‌سان، ترویج‌کننده یک فردگرایی کلان در عرصه روابط میان ملت‌هاست. در این چارچوب، محوریت با سود روزافزون ملت مذکور است و مشکلات و گرفتاری‌های دیگر ملل تنها محملی برای افزایش سود و منفعت ملل قدرتمند به‌شمار می‌روند (پام، ۲۰۰۸م)؛ مانند سودهای کلانی که شرکت‌های عظیم تسلیحاتی غربی از دمیدن در آتش نزاع‌های قومی و قبیله‌ای در آفریقا و دیگر نقاط به‌دست می‌آورند.

۴. مفهوم «منافع ملی» به سبب پررنگ کردن خصیصه‌های نژادی و قومی، که عامل اختلاف و دور شدن افراد بشر از یکدیگر است، موجب می‌شود انسانیت وحدت خود را از دست بدهد و تجمع جای خود را به تفرقه بدهد و واحدی که جدیداً تشکیل شده به گونه‌ای با سایر آحاد جدید معامله‌ای کند که با سایر موجودات عالم می‌کرد؛ یعنی سایر انسان‌ها و اجتماعات را به خدمت بگیرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۵۸)، و این خود زمینه مساعدی برای بروز جنگ و کشمکش در میان انسان‌ها به‌وجود می‌آورد. بنابراین، غایت و کارویژه مفهوم «منافع ملی» را می‌توان تأمین و تثبیت منافع هر کشور در عرصه تعاملات جهانی دانست. از این منظر، ایده «منافع ملی» به لحاظ غایت و کارویژه خود، کشورها را به سمتی سوق می‌دهد که به تعبیر علامه طباطبائی

تازه این چاره‌جویی‌هایی که می‌کنند، به جامعه خودشان اختصاص دارد، و اما جامعه‌های بیرون از جامعه‌شان، به حال آنان اعتنایی نمی‌شود و از منافع زندگی آنها، تنها چیزهایی تأمین می‌شود که با منافع خود این جامعه‌ها موافقت داشته باشد، هر چند از راه دیگر، اقسام مختلف بلاء آنها را فرا گرفته باشد و روزگار با مشقت‌های گوناگون آنان را شکنجه دهد (همان).

۵. حدود، گستره، میزان و کیفیت منافع هریک از کشورها در سیاست خارجی، تابع نظام ارزشی و اعتقادی و به عبارت دیگر، جهان‌بینی بنیادین هر کشور است، و از این رو، یک دیدگاه مجموعه منافع قابل پی‌گیری را در چارچوب مرزهای جغرافیایی خود چارچوب‌بندی کرده، به دنبال تحقق منافع ملی می‌رود، و دیدگاهی دیگر با توسعه منافع خود به عرصه جهانی، گستره بیشتری به آنها بخشیده، مجموعه‌ای از اهداف ملی و فراملی را دنبال می‌کند. گو اینکه دیدگاه سومی نیز می‌تواند وجود داشته باشد که بر اساس اصول بنیادین خود، درک دیگری از مفهوم «منافع» و گستره و سطوح آن داشته باشد و چارچوبی نوین، فراتر از نگاه ملی و فراملی برای پی‌گیری منافع کشور متبوع خود ارائه نماید.

نقد و بررسی ایده منافع ملی در چارچوب اندیشه سیاسی اسلام

مفهوم «منافع ملی» مبتنی بر دو بنیان نظری است که برای درک رویکرد اندیشه سیاسی اسلام به این مفهوم، لازم است دیدگاه اسلام در خصوص این دو عنصر اساسی مشخص گردد:

الف. ملت و ملت‌گرایی

در حقوق بین‌الملل معاصر، «ملت به گروهی اطلاق می‌شود که در سرزمینی مشخص سکونت داشته و پیوندهای تاریخی و فرهنگی آنها را به یکدیگر متصل ساخته است» (ضیایی بیگدلی، ۱۳۶۸، ص ۷۹). بنابراین، عنصر اساسی در تکوین مفهوم «ملت»، عبارت از عوامل تاریخی، نژادی، زبانی و مانند آن بوده و مخاطب آن، نه کل بشریت، بلکه ملت‌های جدافتاده‌ای است که با پررنگ شدن عناصر تفرقه‌افکن قومیتی، روبه روز از یکدیگر دورتر می‌شوند.

وجود ملت‌ها به معنای اقوام و شعوب مختلف و نه به معنای قراردادی، تحمیلی و استعماری آن، امری طبیعی و مقبول قرآن است. *عَلَمَهُ طِبَاطِبَائِي* در ذیل آیه ۱۳ سوره حجرات با تأکید بر علت شعبه شعبه بودن انسان‌ها می‌نویسد:

مردم از این جهت که مردمند همه با هم برابرند و هیچ اختلاف و فضیلتی در بین آنان نیست و کسی بر دیگری برتری ندارد، و اختلافی که در خلقت آنان دیده می‌شود که شعبه شعبه و قبیله قبیله هستند، تنها به این منظور در بین آنان به وجود آمده که یکدیگر را

بشناسند تا اجتماعی که در بینشان منعقد شده نظام بپذیرد... پس غرض از اختلافی که در بشر قرار داده شده این است، نه اینکه... یکی دیگری را استخدام کند، و یکی بر دیگری استعلا و بزرگی بفروشد، و در نتیجه، کار بشر به اینجا برسد که فسادش تری و خشکی عالم را پر کند و حرث و نسل را نابود نموده، همان اجتماعی که دواى دردش بود، درد بی درمانش شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۴۸۹).

بنابراین، به‌طور خلاصه، می‌توان گفت: اندیشه سیاسی اسلام، با وجود پذیرش تفاوت‌های طبیعی موجود در نوع انسانی، به هیچ وجه اصالتی برای آنها قایل نیست، بلکه اصالت را به موجودیتی می‌دهد که «در یک ایمان مشترک و تحت اصول مشترکی سازمانی برقرار می‌سازد» (گارده، ۱۳۵۲، ص ۲۸۶) و از آن تعبیر به «امت مسلمان» می‌شود. علامه طباطبائی در تعریف «امت» و عناصر اصلی آن می‌نویسد:

امت به معنای گروه انسان‌هاست و گاهی به مناسبتی بر یک نفر هم اطلاق می‌شود... اصل این کلمه از «ام» به معنای «قصد» است و لذا، به هر گروهی از مردمان گفته نمی‌شود، بلکه به جمعیتی گفته می‌شود که دارای مقصد واحد بوده و به واسطه آن با یکدیگر مربوط و متحد شده باشند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۲ - ۱۷۳)

بنابراین، دو عنصر اصلی در مفهوم «امت» خودنمایی می‌کند: (۱) ایمان و عقیده مشترک؛ (۲) هدف و غایت مشترک.

ب. منافع ملی و مرزهای سیاسی - جغرافیایی

اصالت بخشیدن به مرزهای سیاسی - جغرافیایی دومین عنصر برجسته در قوام مفهوم «منافع ملی» است. درباره «مرز» تعاریف متفاوتی در حقوق بین‌الملل و جغرافیای سیاسی ارائه گردیده است که به برخی از آنها اشاره می‌گردد: بلدسو و بوسچک «مرز» را به عنوان خطی فرضی که محدوده سرزمینی کشور را ترسیم می‌کند، تعریف کرده، اهمیت آن را در تعیین کنندگی محدوده حاکمیت کشور می‌دانند (بلدسو و بوسچک، ۱۳۷۵، ص ۱۸۷). پلینو و آلتون، مرزها را مظهر قدرت و استقلال ملی و نیز عاملی سستی برای اختلافات و منازعات بین‌المللی (پلینو و آلتون، ۱۳۷۵، ص ۱۴۵)، و هالستی آن را «خط فاصل میان کنش متقابل و محیط خارجی» (هالستی، ۱۳۷۹، ص ۴۴) تعریف می‌کنند.

امروزه مفهوم «مرز» و «قلمرو»، بیانگر تشخیص و تمایز کرداری یک دولت در درون سرزمین و قلمرو و نسبت به اتباع خود است. اما اسلام دینی است جهانی که داعیه‌دار مدیریت حیات انسانی در همه ابعاد فردی و اجتماعی و در گستره‌ای به پهنای جامعه بشری است: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ...» (سبأ: ۲۸)؛ و ما تو را جز برای همه مردم نفرستادیم... بنابراین، اصل همه‌زمانی و همه‌مکانی،

مبین حقیقتی بدون مرز برای اندیشه اسلامی است که به آن هویتی مرزشکن (مرزهای اعتباری و قراردادی) می‌دهد. به تعبیر علامه طباطبائی، «اسلام مسئله تاثیر انشعابات قومی در پدید آمدن اجتماع را لغو کرده است؛ یعنی اجازه نمی‌دهد صرف اینکه جمعیتی در قومیت واحدند موجب شود که آن قوم از سایر اقوام جدا گردند و برای خود مرز و حدود جغرافیایی معین نموده، از سایرین متمایز شوند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۹۶).

مرحوم علامه اصالت بخشیدن به مرزهای جغرافیایی و انشعابات قومی را مبین با فطرت انسانی دانسته، می‌نویسند:

... امری غیر فطری هم در آن راه یافته است و آن این است که فطرت اقتضا دارد که تمامی نوع بشر در یک مجتمع گرد هم آیند؛ زیرا این معنا ضروری و بدیهی است که طبیعت دعوت می‌کند به اینکه قوای جدای از هم دست به دست هم دهند، و با تراکم یافتن تقویت شوند... در حالی که انشعابات وطنی درست عکس این را نتیجه می‌دهد؛ یعنی اهل یک وطن هر قدر متحدتر و در هم فشرده‌تر شوند از سایر مجتمعات بشری بیشتر جدا می‌گردند... (همان، ص ۱۹۷).

روشن است که تأکید بر اصالت مرزهای عقیدتی در تعیین حدود صلاحیت نظام سیاسی اسلام، به معنای نفی مرزهای اعتباری موجود و عدم پایبندی به مقتضیات آن نیست، اما دو نکته اساسی در اینجا وجود دارد که نباید از آنها غفلت کرد:

۱. بر اساس مبانی اندیشه دینی، اتصال و وحدت سرزمین یا وحدت زبان و لهجه یا وحدت نژاد و خون، هیچ‌کدام نمی‌تواند عامل تعیین‌کننده وحدت ملت و کشور باشد؛ چنان‌که وجود مرزهای طبیعی مانند کوه‌ها و دریاها یا تفاوت زبان و لهجه یا اختلاف در خون و رنگ پوست هم نمی‌تواند علت قطعی برای تعدد و تمایز ملت‌ها باشد» (مصباح، ۱۳۷۵) و آحاد جامعه انسانی را که می‌توانند بر پایه توحید در زیر چتر واحدی قرار بگیرند محصور در مرزهای جغرافیایی اعتباری و به صورت جزیره‌های جدای از یکدیگر قرار داد.

۲. ممکن است گفته شود: در شرایط موجود جهانی، همه مباحث و دیدگاه‌های مطرح در این باب، عملاً در یک نقطه به هم می‌رسند؛ احترام به مرزهای جغرافیایی و اصالت‌بخشی عملی به آنها، خواه قایل به اصالت مرزهای عقیدتی باشید و خواه اصالت مرزهای جغرافیایی.

اما در پاسخ باید گفت: ضرورت نسبت‌سنجی منطقی میان اصل و فرع در پدیده‌های اجتماعی، امری غیر قابل انکار است و نتایج و اقتضائات بسیاری نیز بدنبال دارد. به عبارت دیگر، اینکه در تزامن

میان دو موضوع، کدام اصل و کدام فرع قرار بگیرد، نتایج خاص به خود را به دنبال خواهد داشت، هرچند ممکن است در عمل، در برخی حوزه‌ها همپوشانی نیز داشته باشند.

بنابراین، وقتی در نظام سیاسی اسلام، اصالت به مرزهای عقیدتی داده شده است و مرزهای جغرافیایی تنها از باب ضرورت‌های حیات سیاسی بین‌المللی به رسمیت شناخته می‌شوند، نتیجه این می‌شود که برنامه‌ریزی‌ها، تصمیم‌ها و هدف‌گذاری‌ها در چارچوب نظام اسلامی، باید ناظر به مرزهای عقیدتی باشد، نه مرزهای جغرافیایی و ملت ساکن در آن؛ به این معنا که حاکم اسلامی به مصداق «إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ...» (ص: ۲۶)؛ ما تو را خلیفه و (نماینده خود) در زمین قرار دادیم...». دغدغه همه آحاد جامعه انسانی را خواهد داشت، «فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ...» (همان)؛ پس در میان مردم بحق داوری کن. و تنها در عرصه عمل است که برخی مقتضیات مرزهای جغرافیایی مراعات می‌گردد که آن نیز در نهایت، مانعی برای بسیاری از اقدامات فرهنگی، کمک‌های اقتصادی و مانند آن نیست.

مبانی نظری الگوی جایگزین منافع ملی در سیاست خارجی نظام اسلامی

هر نظریه مبتنی بر فلسفه سیاسی، صرف‌نظر از صحت و سقم مبانی آن، دارای بنیان‌های نسبتاً قوی و ماندگار است؛ زیرا فلسفه سیاسی به سبب توجیه و تبیین اصول بنیادین نظریه‌ها در باب معرفت، هستی و انسان، محوری را پایه‌گذاری می‌کند که «بقیه اجزای نظریه گرداگرد آن بنا می‌شود» (برزگر، ۱۳۸۹، ص ۴). این امر را می‌توان در ارتباط ناگسستنی میان اندیشه‌های افلاطون، اگوستین قدیس، ماکیاوول و هابز، روسو، بنتام یا میل و تکوین نظریات سیاسی و اقتصادی در جهان غرب به‌خوبی مشاهده کرد (اوداینیک، ۱۳۷۹، ص ۸۵).

با توجه به آنچه گفته شد، تحکیم پایه‌های فلسفی و منطقی از اصول اولیه ارائه، تثبیت و تاثیرگذاری نظریه‌ها در حوزه‌های گوناگون علمی است. از این منظر، باید گفت: رویکرد اسلامی به منافع در سیاست خارجی، مبتنی بر مفروضاتی است که به‌طور بنیادین، ریشه در فلسفه سیاسی اسلامی داشته و اصول و چارچوب‌های آن در زمینه فلسفه سیاسی اسلامی پایه‌ریزی گردیده، نضح یافته و شکوفا می‌شود و از این‌رو، تعجبی ندارد که نتیجه به دست آمده با آنچه از فلسفه سیاسی هابز و واقع‌گرایی مورگنتا حاصل می‌گردد، تفاوت بنیادین داشته باشد.

بر این اساس، صورت‌بندی ایده «منافع در سیاست خارجی نظام اسلامی»، مبتنی بر چهار مفروضه بنیادین در فلسفه سیاسی اسلامی است که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

۱. هدف و غایت نظام‌های اجتماعی در فلسفه سیاسی اسلامی

«انسان موجودی اجتماعی است.» این گزاره را می‌توان یکی از کلیدی‌ترین گزاره‌های بنیادین در علوم اجتماعی دانست که محمل اظهارنظرهای مختلفی گردیده است. اکثریت قریب به اتفاق فیلسوفان سیاسی اذعان دارند که انسان چه بالطبع، یا بالاضطرار یا بالااختیار اجتماعی است و ازاین‌رو، به تشکیل اجتماعات، از شکل‌های بسیط و اولیه آن همچون «اهل القرية و أهل المحلة و السكة و البيت» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ج ۱، ص ۴۸۹-۴۹۱)، تا واحدهای سیاسی - اجتماعی گسترده‌تر مانند «مدینه، امم کبار، اجتماع اهل عالم» (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۲۱۴)، همت گماشته است. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، «موضوع مزبور تا آنجا که به نقل دانشمندان و متون دینی و استناد به آیات بازمی‌گردد، مورد بحث و چالش نیست؛ اما تحلیل عقلی مسئله پیچیده و مبهم است» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۷، ص ۴۰).

بنابراین، در اینکه انسان‌ها به علل گوناگون طبیعی، سرشتی، جبری و اختیاری از ابتدای تاریخ به‌دنبال تشکیل اجتماعات بزرگ و کوچک انسانی رفته‌اند، شکی نیست. اکنون سؤال اساسی این است که آیا همچنان‌که افعال ارادی انسان دارای هدف و غایتی است «هر کاری در انسان مبدأی دارد و غایتی... انسان از هر کاری یک منظوری دارد که می‌خواهد به آن منظور و هدف برسد» (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۳۸ - ۴۰)، آیا می‌توان برای سیر حرکتی جوامع نیز قایل به هدف و غایت گردید یا خیر؟

در پاسخ به سؤال مزبور باید گفت: اساساً در جهان‌بینی الهی، همه حرکت‌های موجود در عالم خلقت به‌سوی هدفی رهسپارند که بر حسب ماهیت و کیفیت وجودی آنها هدف‌گذاری شده است؛ «ثم إن الله جعل لكل عالم مرتبة في السعادة والشقاء، و منزلة، و تفاصيلها لا تنحصر. فسعادتها بحسبها...» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۳). در میان فیلسوفان سیاسی، خواجه نصیرالدین طوسی جامعه را به‌سبب هیأت ترکیبی و تألیفی آن، دارای احکام و آثار ویژه خود (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۲۸۰) و غزالی آن را مانند افراد، دارای هدف می‌داند (... علی الغرض المطلوب من الاجتماع، كالشخص الواحد» (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۳).

فارابی نیز در تبیین معیار فاضله بودن مدینه، تمرکز خود را بر نیل جامعه به سعادت حقیقی، به عنوان هدف و غایت تکاپوهای اجتماعی قرار می‌دهد و با تعمیم این هدف به همه اشکال جامعه، بر هدفدار بودن اجتماعات انسانی تأکید می‌ورزد (فارابی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۲۴). علامه طباطبائی با برجسته نمودن حرکت تکاملی جوامع، آنها را همواره در جست‌وجوی صلاح و بهتر شدن و تحقق سعادت معرفی کرده، «چیزی نیست که کسی بتواند آن را انکار کند؛ چون اجتماعی که سرکارش

منتهی به طبیعت است، حالش حال طبیعت است، در اینکه مانند طبیعت متوجه به سوی کمال است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۲۴). بنابراین، از منظر فلسفه سیاسی اسلامی، «بی‌تردید، جوامع بشری با اهداف معینی به تدریج شکل می‌گیرند» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۷، ص ۷۹) و در سیر حرکتی خود، به سوی مقصدی رهسپارند که «افراد آگاهانه یا ناآگاهانه در پی آن هستند» (همان).

نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه نمود، تأثیر جهان‌بینی‌ها در هدف‌گذاری‌های اجتماعی است. فیلسوفان سیاسی اسلامی با توجه به اصول بنیادین جهان‌بینی الهی، نیازهای انسان را به دو قسم کلی تقسیم نموده‌اند و نظام اجتماعی را در رفع هر دو قسم با حفظ اولویت‌ها و اصول و فروع آن، مسئول می‌دانند:

۱. آنچه برای کسب سعادت، کمال‌یابی، هدایت و تربیت انسان ضروری است.

۲. نیازهایی که صرفاً به زندگی مادی انسان مرتبط است و در جهت دستیابی به رفاه و آرمان‌های مادی او قرار دارند (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۰۳).

با توجه به این دو نوع نیاز بنیادین، اهداف نظام اجتماعی انسانی را می‌توان به دو قسم (۱) هدف کلان یا «الف‌الخیر الأفضل و الکمال الأقصی» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۸۹-۴۹۱)؛ (۲) و اهداف راهبردی یا «خیر مضاف» (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۴۴ - ۴۷) تقسیم نمود.

الف. هدف نهایی نظام اجتماعی: غایت کلان نظام اجتماعی در فلسفه سیاسی اسلامی، که ملاصدرا از آن تعبیر به «الف‌الخیر الأفضل و الکمال الأقصی» می‌کند، ذاتاً مطلوب است و به قول فارابی «لیس وراءها شیء آخر یمكن أن یناله الانسان أعظم منها» (فارابی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۰۱)، و این غایت کلان برای همه آحاد انسانی و نظام‌های کوچک و بزرگ اجتماعی یکسان است؛ چراکه اگر «سعادت افراد انسان‌ها به خاطر اختلافی که با هم دارند مختلف می‌شد، یک جامعه صالح و واحدی که ضامن سعادت افراد آن جامعه باشد، تشکیل نمی‌گشت. و همچنین اگر سعادت انسان‌ها به حسب اختلاف اقطار، و سرزمین‌هایی که در آن زندگی می‌کنند مختلف می‌شد... آن وقت دیگر انسان‌ها نوع واحدی نمی‌شدند... و اجتماع انسانی سیر تکاملی نمی‌داشت، و انسانیت از نقص متوجه به سوی کمال نمی‌شد؛ چون نقص و کمالی وجود ندارد، مگر اینکه یک جهت مشترک و ثابت بین همه انسان‌های گذشته و آینده باشد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۶۸ - ۲۶۹).

صدرالمؤمنین در *الشواهد الربوبیه*، طلب آخرت را «أصل کل سعاده» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۶۸) معرفی کرده، که شکل تام و اتم آن با «نیل به قرب کمال مطلق؛ یعنی خدای سبحان»

(جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۴۷۴) تحقق می‌یابد. بنابراین، مهم‌ترین هدف نظام‌های اجتماعی این است که کرامات اخلاقی و فضایل انسانی در وجود آحاد اعضای جامعه نهادینه شود و تمام تکاپوهای فردی و اجتماعی در نهایت، به تقرب به خداوند و هدایت جامعه بشری به این سعادت عظمی منجر گردد که این نیز امکان‌پذیر نیست، جز اینکه در تمام افعال و اعمال و قواعد و ساختارها و...، جانب الله رعایت شود؛ «حافظ جانب الله و ملکوت و حربه فی کل ما تفعله أو تترکه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۶۸).

۲. اهداف متوسط و راهبردی نظام اجتماعی: هدف اساسی از خلقت انسان و پی‌ریزی نظام‌های اجتماعی، فراهم آوردن زمینه شکوفایی استعدادهای متعالی انسانی و تربیت انسان‌های کامل است، اما تحقق این هدف خود متوقف بر این است که شرایط حاکم بر جامعه به‌گونه‌ای باشد که بتواند زمینه تعالی معنوی انسان را فراهم آورد. بنابراین، تحقق هدف کلان، مستلزم تحقق اهداف میانی و به تعبیر دیگر، اهداف راهبردی است تا زمینه تحقق آن هدف کلان فراهم گردد.

چنان‌که گفته شد، یکی از نیازهای اصیل جوامع انسانی، که ریشه در خلقت نوع بشر دارد، نیازهایی است که با جنبه جسمانی انسان ارتباط دارد و بدون تأمین آنها، انسان و نظام اجتماعی انسانی باقی نخواهد ماند تا بخواهد به کمال ابدی نایل گردد. رسول خدا ﷺ در روایتی فرمودند: «... فَلَوْكَ الْخُبْرُ مَا صَلَّيْنَا وَلَا صُمْنَا وَلَا اَدَّيْنَا فَرَائِضَ رَبَّنَا» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۷۳)؛ اگر نان نبود، ما نماز نمی‌خواندیم و روزه نمی‌گرفتیم و واجبات الهی را ادا نمی‌کردیم.

از این رو، یک نظام اجتماعی مطلوب نظامی است که در آن افراد جامعه دارای سطح زندگی مادی قابل قبولی در زمینه خوراک، پوشاک، مسکن، سیاست، حکومت و مانند آن، و بر اساس اصول «عدالت» و «احسان» باشند و در نتیجه آن، شرایط برای شکوفایی استعدادهای روحی و تعالی معنوی همه انسان‌ها فراهم باشد. پس به‌طور خلاصه، سعادت در نظام اجتماعی مقبول اسلام، به برخورداری از لذاپذیری مادی خلاصه نمی‌شود، بلکه مدار آن وسیع‌تر است؛ یک ناحیه‌اش همین برخورداری از زندگی دنیاست و ناحیه دیگرش برخورداری از سعادت اخروی است که از نظر اسلام، زندگی واقعی هم همان زندگی آخرت است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۷۲).

۲. ضرورت تعاون خدماتی در روابط میان واحدهای سیاسی

تحقق اهداف راهبردی و در نتیجه، هدف کلان در نظام اجتماعی از عهده فرد فرد واحدهای عضو نظام بر نمی‌آید، بلکه نیازمند سازوکاری است که آن را «تعاون خدماتی» می‌نامند.

ضرورت تعاون در زندگی اجتماعی انسان به حدی است که فیلسوفان سیاسی آن را پایه شکل‌گیری نظام اجتماعی و فصل‌میز انسان و حیوان دانسته و نوع انسانی را به‌گونه‌ای تفسیر و تحلیل می‌کنند که «وجودش به افراد ممکن نیست» (اردکانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۸ - ۴۹). صدرالمتألهین تحقق کمال انسانی را متوقف بر تعاون اجتماعی دانسته، می‌نویسد: «شکی نیست که انسان به کمالی که به‌خاطر آن خلق شده است نمی‌رسد، مگر به تشکیل اجتماعی که هریک از اعضا با دیگران در رفع احتیاجات تعاون داشته باشد» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ج ۱، ص ۴۸۹ - ۴۹۱).

در میان دیگر نحله‌های فکری در فلسفه سیاسی اسلامی، *اخوان‌الصفا* نیز وجود جامعه را در جهت رسیدن انسان به کمالات خویش لازم دانسته، معتقد بود:

صلاح دنیا و سعادت آخرت جز با همکاری افراد تمام نشود و برای دستیابی به آن، لازم است پیکرهای پراکنده گرد هم آیند تا نیروی واحدی را شکل دهند، به‌گونه‌ای که گویا همه افراد در حکم یک پیکر و یک روح شوند» (اخوان‌الصفا، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۷۵).

تعاون دارای انواعی است که *خواجه نصیرالدین طوسی* در *اخلاق ناصری*، آن را به سه قسم مادی، سببی و خدماتی تقسیم می‌کند (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۸). از انواع تعاون ذکر شده، تنها نوع سوم یعنی تعاون خدماتی - به این معنا که یاری دهنده عملی انجام می‌دهد که موجب کمال یاری‌گیرنده می‌شود - در جامعه انسانی و روابط انسان‌ها با یکدیگر مصداق دارد. بنابراین، ضرورت تعاون خدماتی یک ضرورت عقلی است و - چنان‌که تأکید شد - در ضرورت تعاون در نظام اجتماعی، تفاوتی میان نظام‌های اجتماعی بسیط مانند قبیله و دهکده و یا اشکال گسترده‌تر همچون شهر، کشور و نظام جهانی وجود ندارد. از این‌رو، بر اساس فلسفه سیاسی اسلامی، در نظام حاکم بر تعاملات جهانی نیز کشورها برای رسیدن به اهداف کلان و راهبردی خود، نیازمند تعاون خدماتی هستند.

در واقع، به‌سبب آنکه امکانات و توانمندی‌های واحدهای سیاسی در عرصه جهانی محدود و در بسیاری از موارد برای تحقق غایت نهایی از حیات انسانی ناکافی است، استقرار عدالت، برابری، امنیت و توسعه در جهت رشد و ارتقای کیفیت مادی و معنوی زندگی بشر، از جمله اموری هستند که نیازمند تعاون خدماتی در جامعه جهانی هستند. از این‌رو، بر اساس مبانی اندیشه دینی و آراء فیلسوفان سیاسی اسلامی، نظام اسلامی و به‌طور کلی، هیچ واحدی از واحدهای عضو نظام جهانی، نمی‌تواند نسبت به مسائل دیگر واحدها بی‌تفاوت باشد، بلکه تحقق اهداف راهبردی نظام حاکم بر تعاملات جهانی همچون بهبود وضعیت اقتصادی، ثبات سیاسی و ارتقای فرهنگی و در نتیجه، فراهم شدن زمینه نیل واحدها به کمال ابدی انسانی، مستلزم احساس مسئولیت همه واحدهاست.

اما متأسفانه نظریه «دولت - ملت» و ایده «منافع ملی» منشعب از آن، بستر تعاون خدماتی در روابط میان واحدهای سیاسی در جامعه جهانی را بکلی از بین برد. علامه طباطبائی در ذیل آیه «وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَتِلُوا أَلِئِنَّ الْكُفْرَ لَأِيْمَانٌ لَهُمْ» (توبه: ۱۲) به زیبایی تمایز میان تفکر اسلامی و اندیشه مادی در تحقق تعاون خدماتی در نظام جهانی را تبیین می‌کند:

... در روابطشان با ملت‌های ضعیف، تنها به منافع خود می‌اندیشند و با اندک بهانه‌ای پیمان می‌شکنند، با این توجیه که به هر شکل ممکن، باید منافع ملت و کشور خود را تأمین کنند، هر چند مایه سرکوبی ملت ضعیف، که حق با اوست، شود. اما روش پیامبران و نیز پیام‌ادیان الهی این است که تأمین منافع جوامع بشری به رعایت همه‌جانبه حق بستگی دارد. از این رو، در هر شرایطی باید بر حفظ حق و حمایت از آن پای فشرد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۵۸ - ۱۶۱).

در حالی است که در جناح مقابل، مورگنتا تأکید می‌کند:

ممکن است سیاست‌مداران ادعا کنند که به‌خاطر عدالت یا صلح یا بهتر ساختن جهان تصمیماتی را اتخاذ می‌کنند، اما این قطعی است که یک سیاست‌مدار هیچ‌گاه نباید منافع ملی خود را فدای ارتقای اصول اخلاقی و آرمانی در جهان نماید.» (مورگنتا، ۱۹۵۲).

۳. اصالت محبت در روابط میان واحدهای سیاسی - اجتماعی

همان‌گونه که گفته شد، نظام‌های اجتماعی دارای اهداف کلان و راهبردی هستند که تحقق آنها نیازمند تعاون خدماتی در تعاملات میان واحدهای سیاسی است؛ تعاونی که به گفته غزالی در ذیل آیه «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده: ۲) به معنای «آسان گردانیدن راه خیر، و بستن راه شر، و عدوان به اندازه امکان» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۶۶۶) است. از سوی دیگر، روشن است که تحقق پدیده‌های اجتماعی در زمینه‌ها و بسترهای مناسب آنها امکان‌پذیر است و از همین روست که از بستر اندیشه سیاسی هابز، که انسان را ذاتاً شرور، خودخواه و مانند سایر حیوانات خشن و درنده‌خو می‌داند (توماس، ۱۳۷۸، ص ۴۳۰)، چیزی جز واقع‌گرایی مورگنتایی برنمی‌خیزد که در چارچوب آن، هر دولتی تنها به فکر خود است و اگر هم تحت شرایطی دم از اصول و آرمان‌های اخلاقی می‌زند، در وقت عمل «میان وظیفه رسمی که به معنای فکر و عمل بر حسب منافع ملی است و آرزوی شخصی که به معنای توجه به ارزش‌های اخلاقی شخصی و مبانی سیاسی مقبول جهانی است، تفکیک قایل می‌شوند.» (مورگنتا، ۱۳۸۰، ص ۱۱).

با توجه به آنچه گفته شد، تنها بستر و زمینه‌ای که می‌تواند پدیده «تعاون خدماتی» را در روابط میان

واحد‌های سیاسی در نظام جهانی ریشه‌دار کند، نهادینه شدن عنصر «محبت» در روابط میان آحاد اعضای جامعه انسانی است که بر اساس آن، «محبت قلوب در میان افراد اجتماع، هرچه گسترده‌تر باشد، رشد و شکوفایی آن سریع‌تر خواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۷، ص ۳۷۴) و تعاون خدماتی در جامعه انسانی پررنگ تر می‌شود.

درباره بنیاد محبت در روابط اجتماعی، نظریات مختلفی در میان فیلسوفان سیاسی اسلامی مطرح شده است. ابن‌مسکویه روش «محبت» را در تعلیم و تربیت بسیار مؤثر دانسته، معتقد است: اساس جامعه مبتنی بر محبت است. او می‌گوید: «اگر محبت و صداقت کامل در جامعه حاکم باشد، نیازی به عدالت نیست» (ابن مسکویه، ۱۳۶۹، ص ۱۱۸)؛ چراکه «عدالت مقتضی اتحادی است صناعی، و محبت مقتضی اتحادی طبیعی» (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۹). آیت‌الله مصباح انس و محبت متقابل را برای تأمین مصالح مادی و معنوی این جامعه، بسیار مؤثر و ارزش آن را از همه نعمت‌های مادی بالاتر می‌داند و معتقد است: هر قدر روابط انسانی گسترده‌تر گردد، بر شدت محبت اجتماعی نیز افزوده می‌شود (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۰۵).

سؤال اساسی در بنیان‌گذاری محبت در روابط میان واحد‌های اجتماعی این است که محبت، خود چگونه در سطح تعاملات انسانی تثبیت می‌شود؟ به عبارت دیگر، ممکن است برخی معتقد باشند: از اساس نمی‌توان روزی را تصور کرد که به‌جای منفعت و قدرت، عنصری مانند محبت تعیین‌کننده کم و کیف روابط اجتماعی باشد، به‌ویژه با حاکمیت جهان‌بینی مادی که در چارچوب آن، محبت از اساس، موضوعیت خود را از دست می‌دهد و هر واحد سیاسی باید تنها به فکر منافع ملی خود باشد.

در پاسخ به سوال مزبور، باید گفت: تثبیت و تضمین محبت در نظام حاکم بر تعاملات کشورها از منظر اندیشه سیاسی اسلام، مبتنی بر سه مفروضه بنیادین است که اساس محبت در روابط جهانی را تثبیت می‌کنند:

اول. دوگانگی در ماهیت و سرشت واحد‌های سیاسی در فلسفه سیاسی اسلامی: رویکرد علمی و عملی غالب در روابط جهانی در طول چند دهه و بلکه سده‌های اخیر، مبتنی بر این ایده شکل گرفته است که عرصه تعاملات جهانی میدان رقابت سهمگین دولت‌ها در به حداکثر رساندن قدرت و در نتیجه تضمین امنیت خود از هر راه ممکن است. دیدگاه غالب روابط سیاسی موجود در میان واحد‌های سیاسی را محکوم قواعدی عینی می‌داند که ریشه در عمق سرشت بشر دارد و کسی را یارای تغییر آن نیست (دوئرتی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۶۴). این دیدگاه انسان را به لحاظ سرشتی، شرور، گناه‌کار،

قدرت طلب (همان، ص ۱۴۴ - ۱۴۵) و ذاتاً از خود بیگانه می‌داند که در وهله اول، نگران حفظ حیات و سپس ثروت و منزلت خود است و از آن رو که بدون قدرت هیچ‌یک از این‌ها تضمین نخواهند شد (تیندر، ۱۳۷۴، ص ۲۲)، جنگ همه علیه همه، با هدف تضمین بقا و کسب قدرت بیشتر آغاز می‌شود.

با توجه به مبانی نظری این دیدگاه، روشن است که دستاوردهای اجتماعی چنین موجودی نیز همانند خودش فاقد کمال و خیر هستند؛ چنان‌که سن اوگوستین بر این اعتقاد بود که نهادهای ساخته بشری نیز جبراً دارای شر هستند (همان، ص ۲۴ - ۲۵). از این منظر، کارویژه دولت‌ها، چیزی جز تلاش برای بقا و بسط سیطره بر دیگر اعضای جامعه جهانی از طریق حداکترسازی قدرت نیست (مورگنتا، ۱۳۸۰، ص ۸۷) و دقیقاً از همین زاویه است که تزریق ارزش‌ها و اخلاقیات را به درون نظام سیاست جهانی نامطلوب دانسته، معتقدند: «سیاست خارجی باید بر اساس قدرت و منافع ملی استوار باشد و نه اخلاق» (دوئرتی، ۱۳۷۲، ص ۱۸۳).

بر اساس این رویکرد تک بُعدی به سرشت گناه‌آلود، خشونت طلب و حیوان صفت انسان، نمی‌توان انتظار داشت زمینه و بستری مناسب برای نهادینه شدن احسان و محبت در روابط میان واحدهای سیاسی جهانی فراهم گردد. این در حالی است که بر اساس مبانی اندیشه دینی، در سرشت انسان دو گرایش نهفته است: گرایش به خوبی، و گرایش به بدی. و انسان مختار و آزاد است که هر یک از دو گرایش مذکور را بر دیگری غلبه داده و به آن فعلیت ببخشد. بنابراین، انسان «نه مانند فرشته است که معصوم باشد... و نه چون حیوان، تا همه همت او پر کردن شکمش باشد...، بلکه دارای دو جهت است: (۱) حیثیت طبیعی که ذات اقدس الهی آن را به طبیعت، طین، «حماً مسنون» و گل و لای اسناد می‌دهد...؛ (۲) حیثیت فطری وی که مستلزم فرشته‌خوبی است و خداوند سبحان آن را به خود اسناد می‌دهد...» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۷، ص ۴۲ - ۴۷).

بر این اساس و در چارچوب فلسفه سیاسی اسلامی، به‌طور قطع نمی‌توان سرشت دولت‌ها را ذاتاً جنگ طلب و شرارت بار دانست، بلکه دولت‌ها نیز، که خود برآمده از اجتماع آحاد انسانی هستند، هم می‌توانند خیرخواه و یاری کننده باشند و هم قدرت طلب و سلطه‌جو. دولت‌ها مختارند سیاست‌های خود را در چارچوب هریک از این اصول هدایت کنند و از این رو، زمینه‌های فکری و عقیدتی متفاوت و بستری که دولت‌ها در سطح آن به تعامل می‌پردازند، می‌تواند برخی را به وادی سلطه‌جویی بکشاند و برخی دیگر را به عرصه عدالت خواهی.

از این رو، دوگانگی و وجود گرایش به عدل و احسان و سلطه و جنگ در سرشت دولت‌ها و فعلیت

یافتن آنها در زمینه‌های فکری و عملی مختلف، از اصول فلسفه سیاسی اسلامی است و با پذیرش آن، بنیان گذاشتن محبت در تعامل میان واحدهای سیاسی امری امکان‌پذیر.

دوم. بنیان محبت بر عنصر توحید و دین: دولت‌های برآمده از متن اجتماع، طبیعتی وحشی و ضمیری متمدن دارند، اما تاریخ حیات بشری گواهی می‌دهد که غالباً، این خوی طبیعی حکومت‌ها و دولت‌ها بوده که فعلیت یافته و معیار و محور در کم و کیف روابط واحدهای سیاسی قرار گرفته و موجب جنگ و ستیزهای بی پایان شده است، «هیچ‌کس نمی‌توانسته دلیلی برای وفا به عهد و پیمان داشته باشد؛ زیرا قید و بند واژگان، سست‌تر از آن است که بر جاه‌طلبی، آز، خشم و دیگر امیال در غیاب ترس از نوعی قدرت اجبارآمیز لگام بزند» (تاک، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴).

ازاین‌رو، ایجاد دگرگونی در این نظم تاریخی ریشه‌دار، نیازمند عنصری است که:

۱. میان همه واحدهای سیاسی یکسان، فراگیر و فطری باشد.

۲. از ظرفیت علمی و عملی مناسبی برای هدایت کنش حکومت‌ها برخوردار باشد.

۳. بتواند سازوکار لازم را در این جهت طراحی نماید.

رسول گرامی اسلام ﷺ در ضمن روایتی نغز و پر معنا، می‌فرماید: «رأس العقل بعد الإيمان بالله تعالی التحبب إلى الناس» (طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۲۴۹)؛ عقلانی‌ترین کارها پس از ایمان به خدا، محبت ورزیدن به مردم است. بنابر آنچه از این روایت شریف استفاده می‌شود، نهادینه شدن محبت در روابط انسانی و کنش‌های موجود در نظام‌های اجتماعی، تنها در بستر توحید و دین امکان‌پذیر است؛ «شروط السعادة التوحید» (ابن عربی، بی تا، ص ۱۶۵)؛ چراکه تنها توحید است که اصالتاً از ظرفیت تعمیم در میان آحاد جامعه انسانی برخوردار است. توحید این قابلیت را داراست که قوای درونی وجود انسان را هماهنگ کرده، از این طریق، هم‌نوایی او با سایر موجودات را موجب گردد.

ابن‌خلدون در مقدمه، در تبیین ضرورت بنیان‌گذاری محبت بر توحید، با تأکید بر ارتباط دین و تألیف قلوب اعضای اجتماع می‌نویسد:

سر آن این است که هرگاه دل‌های مردم به خواهش‌های باطل گرایند و به دنیا شیفته شوند... به اختلاف و کشمکش منجر می‌گردد، ولی اگر مردم به حق و راستی گرایند و دنیا و باطل را فروگذارند و به ایزد (توحید) روی آورند، در هدف و راهی که برگزیده‌اند متحد می‌شوند و در نتیجه، هم‌چشمی و کشمکش از میان آنان رخت برمی‌بندد و نزاع و اختلاف کمتر روی می‌دهد و همکاری و تعاون نیکو حاصل می‌شود و دایره وحدت کلمه و یک‌زبانی آنان در راه هدف مشترک توسعه می‌یابد (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۲).

علامه جعفری با اشاره به قدرت توحید در ایجاد صلح و صفا در جامعه جهانی، معتقد است: آگاهی انسان به اتحاد در نوع انسان بودن و در نتیجه، حس نوع‌دوستی، نمی‌تواند به تنهایی از سلطه‌جویی و بروز جنگ و کشتار در میان حکومت‌ها جلوگیری کند، بلکه آنچه می‌تواند «تضاد و تخالف آدمیان را از میدان جنگ و خون‌ریزی به معنای عمومی‌اش باز گردانیده و به مامن صلح و صفا و تعاون و عدالت اجتماعی ببرد، آگاهی به اتحاد انسان‌ها در یک روح کلی است» (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۱۳، ص ۱۷) که همان توحید است. این‌گونه است که در نظام‌های توحیدمدار، واحدها نفع خود را از نفع دیگر اعضا جدا نمی‌بینند، بلکه به تعبیر آیت‌الله مصباح، «رضای خدای متعال را در تقدیم دیگران بر خود می‌دانند؛ یعنی برای جلوگیری از اضرار به دیگران، ضرر را به جان می‌خرند» (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۲۵۲).

علامه جعفری این حقیقت غیر قابل انکار و نقش توحید در کنترل آن را به زیبایی تبیین نموده است: مادامی که قدرت را مانند سایر پدیده‌های مهم انسانی به عنوان مزیتی که خداوند از روی حکمت به بعضی از انسان‌ها می‌دهد - که دیگران نیز از آن بهره‌برداری کنند - تفسیر نکنیم، هیچ تئوری اجتماعی و سیاسی و هیچ مکتب فلسفی نمی‌تواند قدرت را به طوری توجیه کند که نیرومند خود را با ضعیف یکسان دیده و همه را در نتایج آن قدرت سهیم بداند (ر.ک: جعفری، ۱۳۷۳).

بنابراین، تنها عنصر فراگیر، ریشه‌دار و فطری که می‌تواند قلوب جامعه جهانی را به یکدیگر نزدیک کند، توحید و «کلمة السواء» است که بستر مناسب را برای تثبیت محبت در روابط میان واحدهای عضو نظام جهانی به وجود آورده و احسان و خیرخواهی را به جای ستیز و کشمکش جایگزین می‌کند.

سوم: پی‌ریزی محبت در زمینه عقلانیت: عقلانیت در تمامی نظریه‌ها، از اجزای ضروری یک سیاست خارجی موفق به‌شمار می‌رود که بدون آن، سیاست خارجی در طراحی، برنامه‌ریزی و اجرا با چالش جدی مواجه شده، موجب انحراف از اصول و اهداف کلی کشورها می‌گردد.

رسول گرامی اسلام ﷺ در روایتی که در بسیاری از متون روایی به اشکال گوناگون نقل گردیده است، می‌فرماید: «رأس العقل بعد الدین التودد إلى الناس و اصطناع الخیر إلى کل أحد بر و فاجر» (حر عاملی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۲۹۵)؛ عقلانی‌ترین کارها پس از پذیرش توحید و دین، دوست داشتن و محبت به مردم و خواستن خیر برای هر کس است، نیکوکار باشد یا فاجر. بنابر ظاهر و فحوای روایت، منظور از «عقل» در اینجا، عقلانیت است، نه صرف عقل به عنوان

یک ابزار شناخت، و منظور از «عقلانیت»، عمل کردن بر اساس اصول استنباط و استنتاج عقلی است. خداوند متعال در آیه ۱۳۰ سوره بقره می‌فرماید: «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ» (بقره: ۱۳۰)؛ جز افراد سفیه و نادان، چه کسی از آیین ابراهیم، روی‌گردان خواهد شد؟» علامه طباطبائی در ذیل آیه می‌نویسد:

معنای جمله این است که اعراض از ملت و کیش ابراهیم از حماقت نفس است، و ناشی از تشخیص ندادن اموری است که نافع به حال نفس است؛ از اموری که مضر به حال آن است. و از این آیه معنای روایت معروف «ان العقل ما عبد به الرحمن» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۵۳)؛ عقل چیزی است که با آن رحمان عبادت شود. استفاده می‌شود.

بنابراین، از منظر آیات و روایات، «سفیه و کم‌خرد کسی است که ولایت خدا و دین او را نپذیرد و کسی که این ولایت را می‌پذیرد، عاقل و خردمند است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۰۲).

«ناس» نیز در اینجا اطلاق دارد و عموم را می‌رساند. علامه طباطبائی «ناس» را به معنای نوع انسان تعریف می‌کند، نه انسان خاص که جامعی است که در صدق آن، نه ویژگی‌های تکوینی از قبیل نر و مادگی دخالت دارد، و نه امتیازات غیر تکوینی، مانند داشتن علم و فضل و مال و نداشتن آنها. و از همین نظر که بر همه افراد این جنس صادق است، بیشتر در جماعت استعمال می‌شود و کمتر دیده شده است که به یک فرد «ناس» گفته شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۷۴). تعبیر «ناس» علاوه بر اینکه غالباً در جمع به کار می‌رود، در آیات قرآنی، هم درباره پرهیزگاران استعمال می‌شود: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ...» (بقره: ۲۰۷) و هم درباره کافران و مشرکان: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً...» (بقره: ۱۶۵) چنانکه گاهی نیز مراد از آن منافقان هستند: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ» (حج: ۱۱) پس «ناس» شامل پرهیزگاران، کافران و منافقان می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۴۴). با این وصف، «ناس» می‌تواند، هم شامل افراد و هم حکومت‌ها شود، گو اینکه می‌توان عموم ملت‌ها را مقصدی برای منفعت‌رسانی به‌شمار آورد.

بر اساس مفاد این روایت، عقلانی‌ترین کار پس از ضرورت پذیرش توحید، محبت نسبت به آحاد جامعه انسانی، اعم از نیکوکار و فاجر و بلکه فراتر از آن، کنش نظام اسلامی بر این مبناست. البته در روایات دیگری نیز به جایگاه عقلانیت در پی‌ریزی محبت در روابط میان ملت‌ها و در نتیجه، تکوین ایده منافع انسانی، اشاره گردیده است؛ مانند «... رأس العقل معاشرۃ الناس بالجمیل» (اربلی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۵۷۱)؛ و «التودد إلى الناس نصف العقل» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۴۳).

همه این روایات بیانگر معنایی از عقلانیت هستند که تثبیت‌کننده رویکردی به منافع در سیاست خارجی حکومت اسلامی است که محدوده و گستره آن، عموم ملت‌ها را دربر گرفته و در نقطه مقابل عقلانیت هابزی مندرج در ایده «منافع ملی» تعریف می‌شود. عقلانیت مطرح در نظریه «منافع ملی»، یک عقلانیت ابزاری صرف است که تنها ناظر به روش‌ها و ابزارهایی است که واحدها را به اهداف خود می‌رساند و از این رو، به تعبیر فون رایت، «نمی‌تواند برای اهداف فعالیت‌های اجتماعی مشروعیتی فراهم بیاورد؛ چراکه عقلانیت در این بافت، منحصرأ به انتخاب ابزارهای موثر در رسیدن به اهداف یک فرد یا گروه خلاصه می‌شود» (قائمی نیا، ۱۳۸۳). مورگنتا نیز در کتاب *سیاست میان ملت‌ها*، ایده «منافع ملی» را در چارچوب همین رویکرد به عقلانیت تجزیه و تحلیل کرده و معتقد است: کشورها ممکن است دارای عقاید، ارزش‌ها و اصول اخلاقی خاصی باشند، اما عقلانیت با استدلال بر نبود ارتباط میان عقیده و واقعیت، آنها را وادار می‌کند که در پی‌گیری سیاست خارجی خود، منافع ملی را بر اصول و ارزش‌های اخلاقی و عقیدتی مقدم داشته، از افتادن در ورطه «جهالت سیاسی» (مورگنتا، ۱۳۸۰، ص ۲۰) اجتناب کنند. اما در سوی مقابل، در نظام اسلامی، سیاست خارجی مبتنی بر عقلانیت نظری و عملی است. از این رو، ایده منافع در رویکرد اسلامی، هم در حوزه هست‌ها و بنیان‌گذاری اصول، مبتنی بر عقل نظری است و هم در حوزه انگیزشی و بایدها مبتنی بر عقل عملی؛ چراکه به کمک عقل عملی و با نظر به آن سوی مادیات، اهداف بلندی را برای خود مد نظر قرار می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۰) که از بنیان، با اهداف مادی و محدودی که جهان‌بینی مورگنتایی برای واحدهای سیاسی ترسیم می‌کند، متفاوت است. از این دیدگاه، احسان و محبت به همه ملت‌ها، به لحاظ آثار و نتایج وجودی نیز عقلانی است؛ زیرا از یک سو به مصداق روایت «الاحسان يستعبد الإنسان؛ احسان و نیکی انسان را بنده می‌کند.» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۸۵) موجبات وابستگی فزاینده ملت‌ها به نظام اسلامی، و بر مبنای روایت «من أحسن إلى الناس حسنت عواقبه و سهلت له طرقه؛ کسی که به انسان‌ها نیکی کند، سرانجام نیکو داشته و مسیرش هموار می‌شود.» (همان، ص ۳۸۶) موجبات هموار شدن مسیر نظام در تعاملات جهانی را فراهم می‌آورد و در نهایت بر اساس مفاد حدیث «کثرة اصطناع المعروف تزيد في العمر و تشر الذکر؛ فزونی خیرخواهی و احسان به انسان‌ها موجب تداوم بقا و یاد نیک می‌شود.» (همان) تقویت جایگاه منطقه‌ای و جهانی نظام اسلامی را موجب می‌گردد. البته ناگفته نماند که وجود عنصر «عقلانیت» در پی‌ریزی محبت در میان ملت‌ها،

موجب می‌شود منطقی صحیح بر سیاست‌ها و اقدامات اتخاذ شده در قالب رویکرد اسلامی بر منافع حاکم باشد و از این رو، «آنجا که محبت کارگر نیست دیگر سکوت نمی‌کند؛ آنجاست که خشونت به کار می‌برد، شمشیر به کار می‌برد» (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۵۸ - ۶۰). روشن است که سعادت جامعه بشری دشمنان و مخالفانی نیز دارد که درصدد بسط سلطه خود بر مقدرات ملت‌ها هستند و در اینجاست که بنیاد عقلانیت در محبت میان ملت‌ها از باب «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره: ۱۷۹) دستور به خشونت منطقی می‌دهد. بنابراین، به تعبیر علامه در *المیزان* پس کسی توهم نکند که احسان به ظالم آن است که دست از او بردارند تا هر چه می‌خواهد بکند، بلکه دفع کردن ظالم خود احسانی است بر انسانیت؛ زیرا حق مشروع انسانیت را از او گرفته‌اند، و از دین دفاع کرده‌اند که خود مصلح امور انسانیت است... (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۴).

۴. کارویژه حکومت اسلامی

چهارمین مفروضه بنیادین در صورت‌بندی ایده «منافع انسانی» نهفته در کارویژه حکومت اسلامی است. با توجه به سه مفروضه ذکر شده دیگر، که هدف نهایی از تکاپوی نظام‌های اجتماعی خرد و کلان را نیل به هدایت و کمال قرب الهی و در بستر زندگی سعادت‌مند دنیوی دانسته و تعاون خدماتی همه واحدهای سیاسی عضو نظام را در بستر محبت میان ملت‌ها در این زمینه ضروری می‌داند، خودبه‌خود کارویژه‌های اصلی و فرعی حکومت اسلامی نیز روشن می‌شود. تبیین کارویژه حکومت اسلامی متضمن ذکر سه مقدمه است:

الف. بر اساس مبانی اندیشه دینی، حکومت اسلامی تداوم رسالت انبیا شمرده می‌شود. این حقیقت را می‌توان در آیات گوناگون قرآن و همچنین سنت و سیره رسول گرامی ﷺ و ائمه اطهار ﷺ مشاهده نمود. پیامبران در طول تاریخ، از جانب خداوند مبعوث می‌شدند تا مردم به استضعاف کشیده شده را بیدار سازند و خود را از قید و بند مستکبران آزاد کرده، تحت تعالیم دین «يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه: ۲) زمینه استقرار نظام «أُمَّةً مُّطْمَئِنَّةً» (نحل: ۱۱۲) را فراهم آورند. از همین روست که قرآن کریم مسلمین و حکومت اسلامی را به قتال در راه خدا به منظور نجات مستضعفان فرا می‌خواند: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ...» (بقره: ۱۹۳).

ب. هدف و رسالت انبیا جهانی بوده است: قرآن کریم در آیات متعددی بر جهان‌شمول بودن رسالت انبیا و به‌ویژه رسول گرامی ﷺ اشاره کرده، تصریح می‌کند: «رسالت نبی اکرم ﷺ برای توده

انسان‌ها در تمام اعصار و امصار، بدون اختصاص به تازی یا فارسی و مانند آن... بوده است... و رهبری رسول اکرم ﷺ نیز برای همه ناس و توده مردم است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۸)؛ چنان‌که ارسال نامه به رهبران قدرت‌های بزرگ آن روزگار، خود مؤید این مطلب است. بنابراین، حکومت اسلامی نیز، که یکی از شئون رسالت پیامبر ﷺ بوده و مشروعیت خود را به نصب عام از طرف معصومین  دریافت کرده است، دارای رسالتی جهانی بوده و سیاست‌ها، برنامه‌ها و اقدامات آن می‌بایست زمینه تحقق آرمان‌های انبیا را در جامعه جهانی فراهم آورد.

ج. با توجه به غایت نهایی و اهداف راهبردی که از منظر اندیشه دینی و فلسفه سیاسی اسلامی برای نظام اجتماعی انسان شمرده شد، کارویژه حکومت اسلامی نیز به دو بخش «کارویژه اصلی و اساسی» و «کارویژه‌های راهبردی» تقسیم می‌شود.

«کارویژه اساسی» حکومت اسلامی ایجاد زمینه مناسب برای هدایت جامعه انسانی به کمال ابدی و تقرب به خداوند است. «هدف نهایی سیاست در اسلام، دست‌یابی به فضیلت و کمال و استکمال انسان‌هاست» (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۷۶). بنابراین، با توجه به اینکه «زندگی واقعی انسانی آن است که بکوشد اولاً، خود هدایت شود، و ثانیاً، در مقام هدایت دیگران برآید» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۷، ص ۲۴). مهم‌ترین وظیفه حکومت اسلامی «اهتمام به تشکیل جامعه‌ای سالم بوده است که بر تربیت افراد استوار بوده و انسان‌ها در آن با سازش و صفا و صمیمیت زندگی کنند.» (همان، ص ۷۴) این در حالی است که در چارچوب ایده «منافع ملی»، هر دولت تنها می‌بایست سعادت ملت خود را مطمح نظر قرار دهد.

کارویژه‌های راهبردی حکومت اسلامی نیز ناظر به اهداف و اقداماتی هستند که زمینه و مقدمه برای تحقق کارویژه اساسی حکومت را فراهم آورده و از این منظر، آلی هستند؛ مانند تلاش برای تحقق امنیت، آسایش و رفاه اقتصادی، آموزش و پرورش و مانند آن.

با توجه به آنچه گفته شد، حکومت اسلامی در زمان غیبت، در قالب نظریه «ولایت فقیه» متجلی شده و همه اختیارات حکومتی رسول‌الله ﷺ را نیز داراست: «ولایت فقیه یک چیزی است که خدای تبارک و تعالی درست کرده است. همان ولایت رسول‌الله ﷺ است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۳۰۸). این حکومت دارای اهدافی جهانی است:

مسئولان ما باید بدانند که انقلاب ما محدود به ایران نیست... باید دولت جمهوری اسلامی تمامی سعی و توان خود را در اداره هر چه بهتر مردم بنماید، ولی این بدان معنا نیست که آنها را از اهداف عظیم انقلاب، که ایجاد حکومت جهانی اسلام است، منصرف کند (همان، ج ۲۱، ص ۳۲۷).

بدین‌روی، کارویژه اصلی نظام ولایت فقیه ایجاد زمینه هدایت برای همه ملت‌ها به سمت سعادت ابدی و از باب مقدمه، کمک به بهبود شرایط زیست دنیوی در چارچوب قاعده «وُسع» و بر حسب امکانات و توانمندی‌های بالفعل است.

بر این اساس، رویکرد اسلامی به منافع، که با توجه به بنیان‌های نظری‌اش، می‌توان آن را ایده «منافع انسانی» دانست، چارچوبی را برای سیاست خارجی نظام اسلامی فراهم می‌آورد که در آن، حکومت اسلامی به لحاظ مبانی مشروعیت، ماهیت وجودی و غایت نهایی خود، سعادت مادی و معنوی عموم ملت‌ها را مبنای سیاست‌گذاری‌ها و اقدامات خود قرار داده و حاکم اسلامی به عنوان خلیفه خدا بر روی زمین، دغدغه سعادت همه آحاد انسانی را داشته باشد و از این نظر، روشن است، منافع ملتی که در شرایط موجود جهانی و در مرزهای سرزمینی معینی، حاکمیت نظام اسلامی را پذیرفته، به طریق اولی، تأمین و تضمین خواهد شد. علاوه بر این، با هدایت سیاست‌ها، خط مشی‌ها و اقدامات حکومت اسلامی در سیاست خارجی در چارچوب منافع انسانی، دیگر نمی‌توان بر مساعادت‌های نظام اسلامی به دیگر ملت‌ها اشکالی وارد نمود؛ زیرا این اقدامات بر اساس ایده «منافع انسانی»، مقتضای اسلامیت نظام است.

البته معلوم است که واقعیت‌های موجود و امکانات و ظرفیت‌های بالفعل حکومت اسلامی محدود است و قطعاً نمی‌تواند ایده «منافع انسانی» را به معنای تام و تمام تحقق بخشد، اما لازم است به دو نکته اساسی توجه شود:

اول. هرچند شرایط و واقعیت‌های موجود، تحقق کامل ایده «منافع انسانی» را با چالش مواجه می‌سازد، اما مهم آن است که مشخص شود نظام اسلامی در سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها و اقدامات خود در عرصه سیاست خارجی، باید بر مبنای رویکرد اسلامی به منافع و کارویژه‌های جهانی خود عمل کند، هرچند در مقام عمل با مشکلاتی مواجه شود.

دوم. شرایط موجود جهانی در حوزه‌های سیاسی، اقتصادی و همچنین توانمندی‌ها و امکانات محدود نظام اسلامی موجب می‌شود که نتواند به‌طور کامل، در چارچوب ایده «منافع انسانی» سیاست‌های خود را دنبال کند و از این‌رو، لازم است سطوح راهبردی ویژه‌ای برای پی‌گیری منافع انسانی طراحی گردد که در قالب آنها، اولویت‌بندی‌های حکومت اسلامی در سیاست خارجی تبیین شود.

سطوح راهبردی ایده «منافع انسانی در سیاست خارجی»

همان‌گونه که اشاره شد، ایده «منافع انسانی» ارائه‌کننده چارچوبی نوین برای منافع نظام اسلامی در

سیاست خارجی و بر اساس مبانی اندیشه سیاسی اسلام است. بر این اساس، آنچه راهنمای حکومت اسلامی در طراحی‌ها، سیاست‌گذاری‌ها و اقدامات مرتبط با سیاست خارجی است، پی‌گیری منافع انسانی در میان همه ملت‌هاست. با این وصف، روشن است که شرایط موجود جهانی همچون مسئله مرزهای جغرافیایی و همچنین امکانات و ظرفیت‌های محدود نظام اسلامی مانع آن است که به معنای تام و اتم در چارچوب ایده «منافع انسانی» به کنش در عرصه سیاست خارجی بپردازد. بنابراین، دو سوال اساسی در اینجا مطرح می‌گردد:

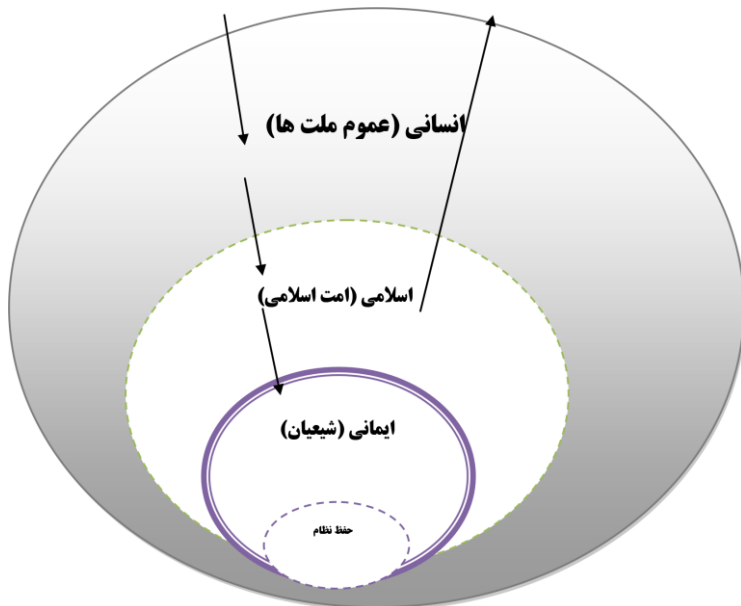
۱. ملاک و معیار در برنامه‌ریزی، سیاست‌گذاری و اقدامات در عرصه سیاست خارجی نظام اسلامی چیست؟

۲. در صورت نبود ظرفیت‌های لازم برای تحقق ایده «منافع انسانی»، اولویت‌های منافع نظام در صورت‌بندی سیاست خارجی چگونه مشخص می‌شود؟

در پاسخ به سوال اول، باید گفت: همان‌گونه که در مباحث پیشین مستدل شد، آنچه راهنمای نظام اسلامی در عرصه سیاست خارجی است، ایده «منافع انسانی» بوده و بر این اساس، نظام اسلامی باید دغدغه تحقق منافع اصیل، عادلانه و منطقی همه آحاد انسانی را داشته باشد.

اما در پاسخ به سوال دوم، چهار سطح راهبردی تعریف شده، که ریشه در ادبیات روایی دارد و خط مشی نظام اسلامی در سیاست خارجی را به‌طور عملی مشخص می‌سازد. بر این اساس، سطوح راهبردی ایده «منافع انسانی» را می‌توان در چهار سطح انسانی (همه ملت‌ها) «خیر الناس من انتفع به الناس» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۳۸۸)، اسلامی (امت اسلامی) «مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ...» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۶۴)، ایمانی (شیعیان) «رَأْسُ الْإِحْسَانِ الْإِحْسَانُ إِلَى الْمُؤْمِنِينَ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۸۹)، و سطح حفظ نظام چارچوب‌بندی نمود که در مجموع، گستره کنش و واکنش در سیاست خارجی نظام اسلامی را معین می‌کنند.

این سطوح به‌گونه‌ای طراحی شده که، به ترتیب - از سطح «انسانی» آغاز می‌گردد و به سطح حفظ نظام، که مهم‌ترین سطح راهبردی است، ختم می‌شود؛ به این معنا که در سیاست‌گذاری‌ها و اقدامات باید به گونه‌ای عمل شود که هر چهار سطح با حفظ اهمیت هر یک، لحاظ گردد، اما با بروز اقتضائات و موانع، از سطوح کم‌اهمیت‌تر که سطح انسانی است، به ترتیب اولویت، تنزل کرده و در قالب «سطوح اسلامی» و سپس «ایمانی» (شیعیان) و در نهایت، سطح «حفظ نظام» که - مهم‌ترین سطح راهبردی در ایده منافع انسانی است - عمل نماید.



نکته اساسی دیگری که تذکر آن ضروری به نظر می‌رسد اینکه با وجود آنچه که در باب اقتضانات و موانع پیش روی سیاست خارجی نظام اسلامی گفته شد، شاید نتوان وضعیتی را تصور نمود که حکومت اسلامی در آن، مجبور شود از یکی از سطوح راهبردی به کلی چشم پوشی کند و سیاست خارجی خود را در چارچوب سطوح دیگر به پیش ببرد، بلکه حرکت سیاست خارجی نظام در میان این سطوح، رفت و برگشتی خواهد بود و بر حسب شرایط، امکانات، ماهیت و طرف‌های درگیر در موضوعات و مانند آن، در چارچوب سطوح گوناگون به ایفای نقش می‌پردازد، هرچند طبیعی است که با توجه به موانع گفته شده، گستره، عمق و کیفیت اثرگذاری نظام در برخی از سطوح، مانند سطح انسانی، نسبت به سطوح دیگر کمتر است.

مطلب آخری که پیش از بحث از سطوح چهارگانه باید روشن شود اینکه در میان سطوح مذکور، سطح «حفظ نظام» در کانون مرکزی قرار دارد و میزان و کیفیت سیاست‌ها و اقدامات نظام در سطوح دیگر، با توجه به این سطح تأمین می‌گردد؛ بدین معنا که تنزل از سطح انسانی در یک موضوع به سطح اسلامی و ایمانی، تنها در صورتی انجام می‌گیرد که سطح حفظ نظام با چالش مواجه شود. از این رو، اگر فعالیت در سطح انسانی در یک موضوع خاص، اصل نظام اسلامی را با تهدید مواجه سازد از آن سطح تنزل کرده، در سطوح اسلامی و ایمانی مسئله پی‌گیری می‌شود و یا

تا زمان فراهم شدن شرایط، مسکوت گذاشته می‌شود. بنابراین، معیار و محک در اولویت‌بندی سطوح، حفظ اصل و کیان نظام اسلامی است.

نتیجه‌گیری

«منافع ملی» هدایت‌کننده سیاست خارجی کشورها است. این گزاره یکی از کلیدواژه‌های اصلی سیاست بین‌الملل و سیاست خارجی کلاسیک به‌شمار می‌رود. ایده «منافع ملی» با سیراب شدن از آب‌شخور نظریه «دولت - ملت» و به سبب ابتنا بر مفروضات فلسفی و انسان‌شناسی هابزی، در طول سده‌های اخیر، موجب پی‌ریزی نظمی در روابط میان ملت‌ها گردیده که در ذات خود، بیگانه‌ساز، وحدت‌ستیز و به نوعی، خشونت‌آفرین بوده است؛ اما پی‌گیری و اصالت‌بخشی به آن در سیاست خارجی، به امری قطعی و لایتغیر تبدیل شده است.

در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مباحث بسیاری درخصوص منافع ملی نظام اسلامی و کم و کیف آن صورت گرفته و نظریات متفاوتی در این باره مطرح گردیده که ویژگی بارز بیشتر آنها همسان‌پنداری ایده «منافع ملی» با قاعده «حفظ نظام» بوده است. این در حالی است که منافع ملی مبتنی بر دو بنیان نظری «ملت‌گرایی» و «اصالت مرزهای جغرافیایی» پی‌ریزی شده است که جایگاهی در مبانی اندیشه دینی ندارند. حکومت اسلامی دارای مفروضات بنیادین خاصی است که ریشه در جهان‌بینی الهی و آموزه‌های اسلام ناب دارد و همین امر نیز ماهیت، ساختار و غایت متفاوتی به آن، نسبت به حکومت‌های مادی بخشیده است. روشن است که نگاه التقاطی به کارویژه‌های چنین نظامی، چیزی جز سردرگمی و ابهام در عملکرد و انحراف از اهداف حکومت اسلامی را به بار نخواهد آورد.

بر اساس مبانی اندیشه دینی، نظام‌های اجتماعی در سطح خرد و کلان، به سمت سعادت ابدی در حرکت‌اند. از این منظر، تحقق این هدف نیازمند تعاون خدماتی همه اعضای جامعه بشری است. با این وصف، کارویژه حکومت اسلامی، که دارای مشروعیت الهی بوده و تداوم‌بخش رسالت انبیا در هدایت آحاد جامعه انسانی است، نه‌تنها تلاش برای هدایت و سعادت افراد تحت تابعیت خود، بلکه همه ملت‌ها و آحاد جامعه انسانی است و به همین سبب نیز باید طراحی‌ها، برنامه‌ریزی‌ها و اقدامات خود را در این جهت هدایت نماید. از این رو، اصالت «منافع ملی» به معنای ضرورت پی‌گیری منافع ملتی خاص در مرزهای جغرافیایی معین، جایگاهی در هندسه معرفتی نظام اسلامی ندارد و مسئولان آن پیگیر منافع اصیل، عادلانه و سعادت‌محور همه انسان‌ها خواهند بود.

با توجه به آنچه گفته شد، معلوم است که شرایط موجود جهانی همچون مسئله مرزهای جغرافیایی و همچنین امکانات و ظرفیت‌های محدود نظام اسلامی، مانع آن است که بتواند به معنای تام و اتم در چارچوب ایده «منافع انسانی» به کنش در عرصه سیاست خارجی بپردازد و از این رو، سطوح راهبردی چهارگانه‌ای تحت عناوین سطح «انسانی» (همه ملت‌ها)، «اسلامی» (امت اسلامی)، «ایمانی» (شیعیان) و سطح «حفظ نظام» تعریف شده است که در آنها، سطح «حفظ نظام» در کانون مرکزی قرار دارد و میزان و کیفیت سیاست‌ها و اقدامات نظام در سطوح دیگر، با توجه به این سطح تامین می‌گردد.

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، ۱۳۷۵، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی فرهنگی.
- ابن سینا، عبدالله، ۱۴۰۳ق، *الاشارات و التنبیها*، تهران، نشر کتاب.
- ابن عربی، محمد بن علی، بی تا، *الفتوحات المکیه*، قاهره، الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد، ۱۳۶۹، *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق*، قم، طبعه.
- اخوان الصفا و خلان الوفاء، ۱۴۰۵ق، *رسائل*، ترجمه احمد آرام، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- اریلی، علی بن عیسی، ۱۴۲۱ق، *کشف الغمه فی معرفه الأئمه*، قم، شریف رضی.
- اوداینیک، ولادیمیر والتر، ۱۳۷۹، *یونگ و سیاست*، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر نی.
- برزگر، ابراهیم، ۱۳۸۹، *روان‌شناسی سیاسی*، تهران، سمت.
- بلدسو، رابرت و بولسلاو بوسچک، ۱۳۷۵، *فرهنگ حقوق بین الملل*، ترجمه علیرضا پارسا، تهران، قومس.
- پلامتس، جان، ۱۳۷۶، *منفعت در علوم سیاسی*، ترجمه احمد کریمی، تهران، مازیار.
- پلینو، جک. سی، روی، آلتون، ۱۳۷۵، *فرهنگ روابط بین الملل*، ترجمه حسن پستا، تهران، فرهنگ معاصر.
- تاک، ریچارد، ۱۳۷۶، *هایز*، تهران، طرح نو.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد، ۱۳۶۶، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- تیندر، گلن، ۱۳۷۴، *تفکر سیاسی*، محمود صدری، تهران، علمی فرهنگی.
- توماس، هنری، ۱۳۷۸، *بزرگان فلسفه*، فریدون بدره‌ای، تهران، علمی و فرهنگی.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *وسائل الشیعه*، قم، موسسه آل البيت (ع).
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد، ۱۳۷۵، *مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی)*، تهران، علمی فرهنگی.
- جعفری تبریزی، محمد تقی، ۱۳۷۳، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی*، تهران، اسلامیه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *تسنیم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۳، *جامعه در قرآن (تفسیر موضوعی)*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷، *نسبت دین و دنیا*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸، *پیامبر رحمت*، قم، اسراء.
- دوئرتی، جیمز و رابرت فالتزگراف، ۱۳۷۲، *نظریه‌های متعارض در روابط بین الملل*، علیرضا طیب و وحید بزرگی، تهران، قومس.

- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدین ابراهیم، ۱۳۵۴، *المبدا و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ضیایی بیگدلی، محمد رضا، ۱۳۳۸، *اسلام و حقوق بین الملل*، تهران، سهامی انتشار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۸۵ق، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، نجف، مکتبه الحیدریه.
- طوسی، خواجه نصیر، ۱۳۹۱، *اخلاق ناصری*، تهران، خوارزمی.
- غزالی، محمدبن محمد، بی تا، *میزان العمل*، قاهره، دار المعارف.
- _____، ۱۳۸۶، *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، علمی فرهنگی.
- فاریبی، محمدبن محمد، ۱۳۷۴، *آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- فرانکل، جوزف، ۱۳۸۲، *روابط بین الملل در جهان متغیر*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت امور خارجه.
- _____، ۱۳۷۱، *نظریه معاصر روابط بین الملل*، وحید بزرگی، تهران، اطلاعات.
- قائم‌نیا، علی‌رضا، ۱۳۸۳، «چیستی عقلانیت»، *ذهن*، ۱۳۸۳، ش ۱۷، ص ۳-۱۲.
- کلیتون، دیوید، ۱۳۷۸، *دو رویه منفعت ملی*، اصغر افتخاری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، اسلامیة.
- گارده، لویی، ۱۳۵۲، *اسلام، دین و امت*، رضا مشایخی، تهران، سهامی انتشار.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۵، «اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها»، *حکومت اسلامی*، ش ۱، ص ۸۱-۹۵.
- _____، ۱۳۸۲، *پاسخ استاد به جوانان پرسش‌گر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- _____، ۱۳۸۳، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- _____، ۱۳۸۶، *قرآن شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- _____، ۱۳۸۷، *پیش نیازهای مدیریت اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی، ۱۳۳۸، *فلسفه اخلاق*، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۷۶، *آشنایی با قرآن*، قم، صدرا.
- مورگنتا، هانس جی، ۱۳۸۰، *سیاست میان ملتها*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، وزارت امور خارجه.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۶، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- نوری، حسین بن محمد، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت، موسسه آل البيت (ع).

هالستی، کی. جی، ۱۳۷۹، *میانی تحلیل سیاست بین‌الملل*، ترجمه بهرام مستقیم‌ی و مسعود طارم سعدی. تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

Morgenthau, Hans J, 1952, "What Is the National Interest of the United States?", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 282, No. 1, P. 4

_____, 1951, *In Defense of the National Interest: A Critical Examination of American Foreign Policy*, New York.

_____, 1967, "To Intervene or Not to Intervene", *Foreign Affairs*, Vol. 45, No. 3, P. 436.

Pham, J. Peter, 2008, "What Is in the National Interest? Hans Morgenthau's Realist Vision and American Foreign Policy", *American Foreign Policy Interests*, No. 30, P. 256–265.

راهنمای اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آونمان پذیرفته می‌شود: ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید: ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید خود مطلع نمایید: ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید: ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد: ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.
 فروشگاه الکترونیک <http://eshop.iki.ac.ir>

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	تک‌شماره (ریال)	یک‌ساله (ریال)	از شماره تا شماره
۱.	دوفصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۲.	دوفصل نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۳.	دوفصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۴.	دوفصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۵.	دوفصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۶.	فصل نامه «روان‌شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۷.	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۸.	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۹.	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۱۰.	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های تربیتی»	علمی - پژوهشی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۱.	دوفصل نامه «اسلام و پژوهش‌های مدیریتی»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۲.	دوفصل نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۳.	دوفصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۴.	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۳۵۰,۰۰۰	۴۲۰,۰۰۰	
۱۵.	دوفصل نامه «عیار پژوهش در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۶.	دوفصل نامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۷.	دوفصل نامه «معارف منطقی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۸.	دوفصل نامه «اندیشه‌های حقوق عمومی»	علمی - تخصصی	۳۵۰,۰۰۰	۷۰۰,۰۰۰	
۱۹.	فصل نامه «پویایی در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	نشر الکترونیکی در: http://poyeshi.nashriyat.ir		
۲۰.	«Semiannual Horizons of Thought»	علمی - تخصصی	۱۵ دلار	۳۰ دلار	

نام نشریه:

مدت اشتراک:

مبلغ واریزی:

فرم درخواست اشتراک

اینجانسب:	استان:	شهرستان:
خیابان / کوچه / پلاک:		
کد پستی:	صندوق پستی:	تلفن: (ثابت)..... (همراه)..... ۰۹.....
متقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم.		
لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت..... به آدرس فوق ارسال فرمایید.		
در ضمن فیش بانکی به شماره: مبلغ:..... ریال به پیوست ارسال می‌گردد.		
امضا		

الملخص

مبادئ التنشئة الاجتماعية للإنسان ومستلزماتها في خطاب أصحاب نظرية العقد الاجتماعي واتجاه الفطرة

zareei@modares.ac.ir

مجتبى زارعى / أستاذ مساعد فى قسم العلوم السياسية بجامعة تربيت مدرس

الوصول: ١٢ ذى الحجة ١٤٣٦ - ٢٦ ربيع الثانى ١٤٣٧

الملخص

جاءت المقالة التى بين يدى القارئ الكريم لهدف الكشف عن وجود نوعين من التنشئة الاجتماعية للإنسان فى نظرة عامة هما: التنشئة الاجتماعية الحدائيه التى تبنى على خطاب أصحاب العقد الاجتماعى والتنشئة الاجتماعية التى تنبثق من الفطرة الإلهية. أمّا مبادئ الإنسان ومتطلباته فى الاتجاه الأول، فهى أمنيته للأمن فى بيئة يتنابها الغموض والخوف، ولكن الاتجاه الثانى يحظى بالوفاء بالوعد وبالمحبة والسعادة، وذلك بسبب الوديعه الإلهية بين البشر؛ لأنّ الإنسان فى الاتجاه الأول هو الذى ينطبع على الأنانية والفردية ولم يكثرث بالمعاهدات والاتفاقيات؛ أمّا الإنسان فى الاتجاه الثانى، فهو يتبنّى المسؤولية، ويقدر على حمل الودائع، واجتماعى بطبيعته، وسعيد بسبب تنقله فى مراتب الكمال ومدارجه؛ لأنّه مفطور على الفطرة الإلهية.

كلمات مفتاحية: العقد الاجتماعى، الفطرة، الوديعه الإلهية، الخوف، المحبة، السعادة.

الديموقراطية والعقلانية الإسلامية

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

الوصول: ٥ ذى القعدة ١٤٣٦ - ٧ ربيع الثانى ١٤٣٧

الملخص

تبتنى عقلانية النظام المعرفى والقيمي على الإستمولوجيا، وعلم الكونيات، والأنتروبولوجيا، وعلم القيم والفضائل (الأكسيولوجيا)، ولما كانت نمة وجهات نظر شتى حول كل من هذه العناصر، فلا بد لنا من القبول بأننا نتعرض إلى العديد من العقلانيات المختلفة، بحيث يمكننا أن نميز بوضوح بين العقلانيات الدينية والعقلانيات العلمانية، وبالطبع، فقد نواجه مختلف العقلانيات فى كلتا المجموعتين الإسلامية والعلمانية، ومن الواضح أن العقلانية الإسلامية لا تماثل العقلانية المسيحية واليهودية، كما ليس من الصحيح أن نتصور العقلانية العلمانية الحديثة والعقلانية العلمانية فى اليونان وروما القديمة على شكل واحد. ومهما يكن الأمر، فإن كلاً من هذه العقلانيات تحظى بمقتضيات وإنتاجات خاصة بها. فإن الديمقراطية كأسلوب خاص لإدارة المجتمعات قد تلاقى قبولاً عند بعض من هذه العقلانيات، كما يرفضها البعض الآخر. أما الباحث فى المقالة التى بين يدي القارئ الكريم، فيسعى إلى أن يدرس العلاقة بين الديمقراطية والعقلانية الإسلامية، وذلك من خلال تزويد الديمقراطية بالعقلانية الإسلامية، وتكمن أهمية طرح هذه المسألة فى أن الكثير من أصحاب الرأى يرون أن العلمانية تتمخض عن الديمقراطية وهى وليدة العلمانية ولا يمكنها النمو إلا فى الأجواء التى تسودها العلمانية؛ وتدحض الدراسة هذا المدعى بل تثبت عكس ذلك.

كلمات مفتاحية: الديمقراطية، العقلانية، العقلانية الإسلامية، العلمانية.

دراسة تحليلية فى أصالة السلام أو الحرب فى السياسة الخارجية للدولة الإسلامية

shaban1351@yahoo.com

قاسم شبان نيا / أستاذ مساعد فى مؤسسة الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحث

الوصول: ٢٤ ذى القعدة ١٤٣٦ - ١٠ ربيع الثانى ١٤٣٧

الملخص

إنّ كلتا النظريتين اللتين أعطتا الأصالة إلى السلام أو الحرب فى السياسة الخارجية للدولة الإسلامية تكتنفهما الكثير من الغموضات والإشكاليات الأساسية؛ لذا، فإنّ المقالة التى بين يدي القارئ الكريم تسعى إلى دراسة هاتين النظريتين ومن ثمّ فإنها تثبت عدم كفاءتهما فى مساعدة الدولة الإسلامية لتصميم السياسة الخارجية وتحديد أطرها والقواعد السائدة فيها؛ وكلّ ذلك من خلال الاعتماد على المصادر الإسلامية الأصيلة ولا سيّما الآيات الشريفة للقرآن الحكيم والروايات والأحاديث وأقوال الفقهاء والمفسرين. ولما لم تكن أصالة الحرب أو السلام أصالة ذاتية وأولية، وإنّما تتبع قواعد وأحكاماً أخرى، فإنّ من الضروري العثور على المبدأ الأساسى السائد على الحرب أو السلام. بناءً على هذا، فإنّ هذه المقالة تهدف إلى إثبات هذا المدعى وهو أنّ أصل تحقّق العبودية لله تبارك وتعالى يمكنه أن يكون مبدأً لتحديد أطر السياسة الخارجية للدولة الإسلامية وقواعدها المضبوطة ومنها تحديد قواعد الحرب والسلام ونطاق الأحكام والمبادئ المتعلقة بهما.

كلمات مفتاحية: المبدأ، السياسة الخارجية، الدولة الإسلامية، السلام، الحرب، العبودية لله تبارك وتعالى.

مستلزمات مبادئ معرفة الله فى الساحة السياسية من منظار العلامة الطباطبائى

abedi.mehr@yahoo.com

محمد عابدى / مدرس فى المجمع العلمى العالى للثقافة والفكر الإسلامى

الوصول: ١٣ محرم ١٤٣٧ - ٦ جمادى الثانى ١٤٣٧

الملخص

إنّ من خلفيات الإخفاق فى التعريف بأفضل مجرى لحياة البشر السياسية التى تهدف إلى توفير السعادة له هو عدم الاهتمام بدور مبدأ الخلقة فى تحديد أهداف الحياة السياسية واستراتيجياتها، فى حين أنّ معرفة سعادة الإنسان كعنصر من العناصر المكوّنة لنظام الكون تحتاج إلى معرفة مبادئها. هذه المقاربة تترتب عليها بعض المستلزمات المؤثرة فى كيفية حياة البشر السياسية وتُميّزها من مثيلتها الغربية. وجاءت المقالة التى بين يدي القارئ الكريم لهدف الإجابة عن هذا السؤال وهو: ما هى أهمّ الأسس التى تتعلّق بمعرفة المبدأ فى السياسة؟ أمّا الفرضية التى تنطلق المقالة منها، فهى أنّ من الممكن استنباط الأسس التى تتعلّق بمعرفة المبدأ فى السياسة - ككون الله تبارك وتعالى قادراً، وخالقاً، وعالمماً، ومالكاً، وربّاً، وولياً - من آثار العلامة الطباطبائى ولا سيّما من كتابه "الميزان فى تفسير القرآن"، كما يمكن التعريف بمستلزمات عديدة مؤثرة فى تصميم النظام القيمى للحياة السياسية.

كلمات مفتاحية: الأسس، علم السياسة، القدرة، الخالقية، الربوبية، الولاية.

دراسة مقارنة في نظرية المشروعية في الفكر السياسي عند العَلَماءِ الحَلِّيِّ وعند ابن تيمية

Mtorabpor@yahoo.com

مهدي ترابپور / دكتوراه في فرع تدريس المعارف الإسلامية (الأسس النظرية للإسلام)

الوصول: ٢٧ ربيع الثاني ١٤٣٦ - ٩ رمضان ١٤٣٦

المُلخَص

تدرس هذه المقالة نظرية المشروعية في الفكر السياسي عند العَلَماءِ الحَلِّيِّ وابن تيمية دراسة مقارنة وتسعى إلى استنباط نظرية معقولة من الديانة الإسلامية الحنيفة في باب المشروعية السياسيّة وذلك من خلال تسليط الضوء على نقاط الضعف والقوة في آرائهما على أساس العقل والكتاب والسنة. وتعتمد المقالة على الأسلوب الوصفي - الانتقادي في الكشف عن أوجه التشابه والاختلاف بين الرؤيتين؛ أما النتائج المتحصّلة، فتشير إلى أنّ ابن تيمية لم يكن يرافقه التوفيق في أمر التنظير بسبب الخلط في مفهوم الإمامة، وتعاني وجهة نظره من بعض الإشكالات كالتناقض، واعتباره رأى الناس دخيلاً في المشروعية، والتعريف ببعض المعايير الزائفة، وعلمنة المجتمع، إضفاء المشروعية إلى أنظمة الحكم الفاسدة والمستبدّة. أما في المقابل، فإنّ نظرية العَلَماءِ الحَلِّيِّ لم تكن تعاني من هذه الإشكالات الأنفة بسبب استخدامه الصحيح من الأدلة العقلية والنقلية، وإنّما هو استطاع بشكل عقلائي أن يجعل نظريته في باب المشروعية السياسية مبنيةً على الأيدولوجية الإسلامية الصحيحة ويرى هذه المشروعية منبثقة من الإرادة التشريعية لله تبارك وتعالى التي لا تتحقق إلّا عن طريق التنصيب الإلهي.

كلمات مفتاحية: المشروعية، الإمامة، الخلافة، البيعة، العَلَماءِ الحَلِّيِّ، ابن تيمية.

بيان المبادئ النظرية للمصالح الإسلامية فى السياسة الخارجية

هادى شجاعى / طالب دكتوراه فى فرع العلوم السياسية بمؤسسة الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحث shojaeehadi4@gmail.com

الوصول: ١٣ ربيع الثانى ١٤٣٦ - ٩ رمضان ١٤٣٦

الملخص

تتضمن فكرة "المصالح الوطنية" بسبب ارتكازه على الفلسفة السياسية لهوبز ونظرية "الدولة - الشعب" بعض المبادئ والأسس وتقتضى بعض النشاطات الخاصة على صعيد السياسة الخارجية، حيث تتمثل نتائجها بوضوح فى تغرب الشعوب وآحاد المجتمع البشرى المتزايد وفى النزاع المستمر بين الشعوب لتحقيق مصالحهم المزعومة. أما الباحث فى هذه المقالة، فقام بدراسة المبادئ النظرية لمصالح نظام الحكم الإسلامى فى السياسة الخارجية وتحليلها، وذلك اعتماداً على المنهج الوصفى - التحليلى ومن خلال تحليل فلسفة الإسلام السياسية. كما سعى من خلال بيان بعض المبادئ النظرية كأهداف الأنظمة الاجتماعية وغاياتها، وضرورة التعاون الخدمى فى العلاقات السائدة بين الوحدات - إلى تمهيد الأرضية لطرح مقاربة جديدة بالنسبة إلى مفهوم المصالح، بحيث تقع هذه المقاربة فى النقطة المقابلة لفكرة "المصالح الوطنية" سواء من ناحية الأطر والنطاق أو من ناحية العمق والاتجاه.

كلمات مفتاحية: المصالح الوطنية، النظام، السياسة، الشعب، نظام الحكم.

Explaining the Theoretical Foundations of the Interests of the Islamic System in Foreign Policy

Hadi Shojaei / Ph.D. Student of political sciences at IKI

shojaeehadi4@gmail.com

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

Abstract

The notion of "national interest", because of being founded on Hobbes' political philosophy and the theory of "government - nation", involves some principles and requires a specific form of activism in foreign policy the outcomes of which can clearly be seen in the increasing alienation of the nations and human societies as well as the never-ending competition and conflict among nations in attaining and protecting their determined interests. Analyzing the Islamic political philosophy, this study aims to analyze the theoretical foundations of the Islamic government's interests in foreign policy through a descriptive - analytical method. Therefore, explaining some theoretical foundations such as the ultimate goal of social systems, and the need for cooperative services in the relations among the units, the current study seeks to prepare the ground for designing an approach to the concept of interest which is in contrast to the idea of national interest in terms of scope, depth and orientation.

Key words: national interests, system, policy, nation, government.

A Comparative Study of the Theory of Legitimacy in the Political Thoughts of Allameh Hilli and Ibn Taymiyya

Mehdi Torab pour / Ph.D. in theology teaching (theoretical foundations of Islam)

Received: 2015/02/18 - **Accepted:** 2015/06/27

Mtorabpor@yahoo.com

Abstract

Examining the theory of legitimacy in the political thoughts of Allameh Hilli and Ibn Taymiyya, this paper seeks through comparative study to highlight the strengths and weaknesses of their views and present a coherent theory about the political legitimacy which is derived from Islam and which is based on reason, the Quran and Sunnah. Using a descriptive- analytical method for highlighting the points of similarity and the differences between the two views, the paper concludes that Ibn Taymiyya has not been successful in his theorizing because of his misconception of the issue of Imamate. His views have some of the drawbacks like contradiction, holding that people should participate in legitimization, presenting non-realistic criteria, secularization of society and regarding corrupt and authoritarian governments as legitimate. Based on reason and Sunnah, Allameh Hilli's theory does not have such drawbacks. He has been able to logically organize his view about political legitimacy according to true Islamic worldview and regards that political legitimacy originates from the legislative will of God, which cannot be realized except through a divine decree.

Key words: legitimacy, Imamate, caliphate, allegiance, Hilli, Ibn Taymiyya.

The Implications of the Principles of Theology in the Field of Policy according to Allameh Tabatabaei's view

Mohammed Abedi / instructor at research center for Islamic thought and culture

Received: 2015/10/27 - **Accepted:** 2016/03/16

abedi.mehr@yahoo.com

Abstract

One of causes of failing to present the best ground for the political life of man to enable him achieve happiness and bliss is inattention to the role of the origin of creation in setting the goals and strategies of political life. According to the Qur'anic perspective, understanding man's happiness as a member of the system of existence requires the knowledge of the origin of creation. This view, which has important implications affecting the political life of man, differs from the western view about life. Investigating Allameh Tabatabai's works, especially Al-Mizan commentary, this study seeks to answer this question: What are the most important principles of the knowledge of the origin of creation in politics? The research is based on the assumption that we can infer from Allameh's works, especially "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an" principles like God's ability, creativity, knowledge, ownership, divinity, and authority as the principles of the knowledge of origin in politics and identify many implications of these principles when designing the value system of political life.

Key words: principles, politics, power, creativity, divinity, authority.

The Principality of Peace or War in the Foreign Policy of Islamic State

Ghasem Shaban Niya/ assistant professor of IKI

Received: 2015/09/09 - **Accepted:** 2016/01/21

Abstract

In the foreign policy of Islamic state, all the theories about the principality of peace or war have serious ambiguities and drawbacks. Therefore, referring to authentic Islamic sources, especially the Quranic verses and traditions, as well as the words of Muslim jurists and commentators and reviewing the mentioned perspectives, the paper proves that none of these principles can be of any help to the Islamic state to formulate the foreign policy and determine the rules and regulations governing the foreign policy. Since the principality of war or peace is not an inherent one, and should observe other rules and laws, we have to look for the basic principle which governs war and peace. This paper seeks to prove that the principle of devotional service of God can be the basis for setting the coherent frameworks and strict conditions of the foreign policy of Islamic State, including the terms and limits of the rules and regulations which govern war and peace.

Key words: principle, foreign policy, Islamic state, peace, war, devotional service of God.

Democracy and Islamic Rationality

Hamze Ali Vahidy manesh / Assistant Professor of IKI

Received: 2015/08/21 - **Accepted:** 2016/01/18

Abstract

The rationality of the epistemic and value system is based on epistemology, cosmology, anthropology and axiology. Since widely differing views are presented on each of these factors, we must admit that we will have different types of rationality. Religious types of rationality are clearly differentiated from secular ones. Of course, we may find various types of rationality in these two spectra. It is clear that Islamic rationality is not the same as the Christian and Jewish types of rationality and it is wrong to assume that modern secular rationality is the same as ancient Greek or Roman secular rationality. However, each of these kinds of rationality has its own specific requirements and outputs. As a special way of managing communities, democracy may be approved by some types of rationality and rejected by other types. Considering democracy from the view of Islamic rationality, the present paper seeks to estimate the relationship between the two. Addressing this issue is important because many experts believe that democracy is the outcome of secularism and it develops only in the atmosphere when secularism prevails. This paper attempts to refute this claim and prove that the reverse of it is true.

Key words: democracy, rationality, Islamic rationality, secularism.

Abstracts

The Foundations and Implications of Socialization of Man in the Discourse of the Proponents of Social Contract and Approach of Innate Nature

Mojtaba Zarei / Assistant Professor of Department of Political science, Tarbiyat Modarres University. modares.ac.ir

Received: 2015/09/27 - **Accepted:** 2016/02/06

Abstract

The present paper seeks through a general picture to show that there are two types of socialization of man: modern socialization which is based on the discourse of the proponents of social contract, and the socialization which is ascribed to divine nature. The foundations and implications of man in the first approach are represented in the desire for security in an environment of ambiguity and fear. In the second approach, because there is a divine covenant between God and man, the foundations and implications involve the fulfillment of the pledge, and inevitably bring love and happiness. According to the first approach, man is inherently selfish, individualistic and breaks the contracts and conventions. According to the second approach, man, because of the nature bestowed on him by God, assumes responsibility, is capable of managing trusts, is inherently social, and finds joy in passing through the stages of perfection.

Key words: social contract, nature, divine deposit, fear, love, happiness.

Table of Contents

The Foundations and Implications of Socialization of Man in the Discourse of the Proponents of Social Contract and Approach of Innate Nature/ <i>Mojtaba Zarei</i>	5
Democracy and Islamic Rationality / <i>Hamze Ali Vahidy manesh</i>.....	25
The Principality of Peace or War in the Foreign Policy of Islamic State / <i>Ghasem Shaban Niya</i>.....	45
The Implications of the Principles of Theology in the Field of Policy according to Allameh Tabatabaei’s view / <i>Mohammed Abedi</i>	63
A Comparative Study of the Theory of Legitimacy in the Political Thoughts of Allameh Hilli and Ibn Taymiyya / <i>Mehdi Torab pour</i>	87
Explaining the Theoretical Foundations of the Interests of the Islamic System in Foreign Policy / <i>Hadi Shojaei</i>	109

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Syasi

An Academic Semiannual on Political Inquiry

Vol.7, No.2

Fall & Winter 2015-16

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 Mahdavidadegan:** *Associate Professor .Institute of humanities and cultural Studies.*
- ☐ **Mohammad Ali Mir ali:** *Associate Professor Jame'a al-Mustafa al-Alamiyah.*
- ☐ **Mohammad Javad Nowruzi:** *Associate Professor Iki.*

Address:

IKI Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd. Qum Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113476

Fax: +9825-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

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