

معرفت‌سیاسی

سال پانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر مسئول

محمدجواد نوروزی

سر دبیر

قاسم شبان‌نیا، رکن آبادی

مدیر اجرایی

سیدحسن حسینی امینی

صفحه‌آرا

امیرحسین نیک پور

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

Nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۸۳۹۱-۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

قاسم شبان‌نیا، رکن آبادی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد رحیم عیوضی

استاد دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

منوچهر محمدی

استاد دانشگاه تهران

شمس‌الله مریچی

استاد دانشگاه باقرالعلوم

داود مهدوی‌زادگان

استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

محمدعلی میرعلی

استاد جامعه المصطفی العالمیه

محمدجواد نوروزی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

مشترکان: ۳۲۱۱۳۴۸۲

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

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

نمایه در:

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

اهداف و رویکردهای نشریه معرفت سیاسی

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

است که حوزه‌های گوناگون زیر را دربر می‌گیرد:

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۵۰۰،۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۱،۰۰۰،۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه ارسال نمایید: <http://nashriyat.ir>
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً اجتناب شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی/تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

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

نام خانوادگی و نام نویسنده (سال نشر)، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. نشانی‌ها بین متنی باشد، کتاب: (نام خانوادگی، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مجله (نام خانوادگی، سال نشر).

ج. یادآوری

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

فهرست مطالب

دسته‌بندی راهبردهای دولت‌سازی بر پایه آرای فلاسفه سیاسی متقدم / ۷

که سیدمحمدهادی مقدسی / مهدی امیدوی نقلبری / محسن رضوانی

تفسیر سیاسی امام خمینی علیه السلام از انانیت و رسالت انبیای الهی در قرآن / ۲۳

مهدی فاتحی‌نیا

ضوابط اعتراض در نظام اسلامی / ۳۷

سیدسجاد ایزدهی / که روح‌اله روزبهانی

بررسی اخلاقی توسعه لیبرالی / ۵۳

حمزه‌علی وحیدی‌منش

بررسی پدیده اعتراض به حجاب در ایران ۵۷ در بازخوانی نظریه تضاد دارندورف / ۶۹


که موسی مهدوی‌نژاد / احمد رهدار / قاسم شبان‌نیا رکن‌آبادی

ملاحظات نظری و عملی نظام‌پردازی در روابط بین‌الملل اسلامی / ۸۷

محمد ملک‌زاده

۱۱۰ / Abstracts

دسته‌بندی راهبردهای دولت‌سازی بر پایه آرای فلاسفه سیاسی متقدم

✉ **سیدمحمدهادی مقدسی** / دانشجوی دکتری علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✨
 smohamadhm11@gmail.com  orcid.org/0000-0001-9109-8928
 omidimah@gmail.com **مهدی امیدی نقلبری** / دانشیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✨
 rezvanim@gmail.com **محسن رضوانی** / دانشیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✨
 دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۲

چکیده

دانش‌واژه «دولت» و «دولت‌سازی»، در متون فلسفه سیاسی اسلامی متقدم تقریباً به کار نرفته‌اند. با این حال پرسش آن است که آیا بر پایه متون فلسفه سیاسی اسلامی می‌توان راهبردهایی برای دولت‌سازی به‌دست آورد (پرسش اصلی). این مقاله از روش تفسیری استفاده می‌کند و دلالت‌های لفظی را می‌کاود و می‌کوشد تا ظرفیت الفاظ به‌کاررفته در متون فلسفه سیاسی اسلامی برای دلالت بر معانی جدید را بررسی کند (روش). با مراجعه به آثار فلاسفه سیاسی متقدم معلوم شد که مفهوم «تدبیر مدنی» با «راهبرد دولت‌سازی» معادل است. همچنین با ارائه یک تجزیه و تحلیل از دانش‌واژه «دولت» و «دولت‌سازی» بر پایه آرای فلاسفه سیاسی متقدم، به راهبردهای دولت‌سازی در فلسفه سیاسی اسلامی دست یافتیم. دولت‌سازی از سه راهبرد معرفتی، ساختاری و کارکردی تشکیل شده است. راهبردهای دولت‌سازی در فلسفه سیاسی اسلامی خاستگاه درونی و فرهنگی دارند و از نظریه‌های رقیب که راهبردهایی همچون جنگ یا مؤلفه‌های اقتصادی را در دولت‌سازی دخیل می‌دانند، متمایزند (نتیجه).

کلیدواژه‌ها: دولت‌سازی، تدبیر مدنی، دولت، مدینه، فلسفه سیاسی اسلامی.

دولت‌سازی بحثی شناخته‌شده در نوشته‌های غربی است و بیشتر با سوبهٔ جامعه‌شناختی و سیاست تطبیقی به آن نظر انداخته شده است. دولت‌سازی در نوشته‌های غربی با دو اصطلاح State formation و State building شناخته می‌شود که اولی به دولت‌سازی دولت‌های اروپایی و دومی به دولت‌سازی توسط غرب در جوامع در حال توسعه اشاره می‌کند. دانشوران غربی اتفاق دارند که شکل‌گیری دولت‌های اروپایی از درون جوامع اروپایی و بدون تحمیل فشار از جانب قدرت‌های خارجی انجام شده است. پس از اتفاق بر این مطلب، آنان در توضیح راهبردهایی که دولت‌سازی در اروپا براساس آن شکل گرفته، اختلاف دارند. برخی به نقش نخبگان در دولت‌سازی توجه کرده و معتقدند که شکل‌گیری دولت‌های دموکراتیک در اروپا با به‌دست گرفتن ابتکار عمل توسط نخبگان برای یکپارچه کردن یک قلمرو معین آغاز می‌گردد و معمولاً از طریق به‌دست گرفتن مدیریت مراکز مهم شهری و نیز تسلط بر مناطق پیرامونی و روستایی حاصل می‌شود (کنث نیوتون و جان ون دت، ۱۳۹۰، ص ۱۶-۱۸). برخی دیگر تکوین دولت‌های مطلقه در اروپای قرن شانزدهم را معلول باور به مجموعه‌ای از مبانی نظری و فرهنگی می‌دانند (وینسنت، ۱۳۸۹، ص ۸۳-۸۵). به‌رحال از دولت‌سازی اروپایی با هر راهبردی که شکل گرفته باشد، با اصطلاح State formation به‌معنای «تکوین و شکل‌گیری دولت» یاد می‌شود.

امروزه و به‌ویژه با توجه به تحولات پس از واقعهٔ یازده سپتامبر، دولت‌سازی کاربرد دیگری نیز پیدا کرده است. بر این مبنا که دولت‌های ضعیف و فروپاشیده برای نظم جهانی مهم‌ترین سرچشمهٔ تهدیدند و نبود نهادهای دولتی یا وجود نهادهای ناتوان دولتی در کشورهای در حال توسعه، معضلاتی مثل تروریسم و پناهندگان را ایجاد می‌کند، دولت‌های پیشرفته مسئول دولت‌سازی در جوامع پرخطر کشورهای در حال توسعه به‌شمار می‌آیند. در این کاربرد، دولت‌سازی به تقویت نهادهای دولتی‌ای گفته می‌شود که معمولاً توسط یک قدرت خارجی و حامی انجام می‌گیرد و برای اشاره به آن، از اصطلاح State building یا «دولت‌سازی» استفاده می‌شود (فوکویاما، ۱۳۸۲، ص ۴). عباس حاتمی همهٔ دیدگاه‌ها دربارهٔ دولت‌سازی را در چهار دسته قرار می‌دهد که دولت‌سازی را بر چهار مؤلفهٔ اصلی جنگ، بحران‌های اقتصادی و اجتماعی، مؤلفه‌های فرهنگی و مؤلفه‌های اختصاصی جهان سوم مبتنی می‌سازد (حاتمی، ۱۳۹۰، ص ۱۳-۳۵).

آشکار است که دولت‌سازی از منظر فلسفهٔ سیاسی اسلامی با ادبیات دولت‌سازی غربی کمترین سازگاری ندارد. این دیدگاه‌ها به دولت مدرن غربی اختصاص دارند یا از منظر آنها به دولت‌سازی نظر می‌اندازند. دولت‌سازی بر پایهٔ جنگ، در واقع دولت‌سازی از خارج است که فلاسفهٔ اسلامی هرگز چنین تجویزی برای ساخت دولت را نمی‌پذیرند. تحلیل‌های سیاسی و فرهنگی نیز با توجه به مشخصات جوامع اروپایی ارائه شده‌اند و دولت‌سازی براساس مؤلفه‌های جهان سوم نیز اساساً از زاویهٔ نگاه غربی است و برای پژوهش دربارهٔ یک مسئله از نظر فلسفهٔ سیاسی اسلامی قطعاً به‌کار گرفته نمی‌شود.

در سوی مقابل، به‌نظر می‌رسد که دولت‌سازی ادبیات گسترده‌ای در میراث فلسفه سیاسی اسلامی نداشته باشد. با این حال در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی، دولت به‌عنوان عالی‌ترین نهاد سیاسی یا همان نظام سیاسی کامل، مورد توجه قرار گرفته است. بنابراین با یافتن معانی مشابه یا بر پایه کاربست یک تحلیل مشخص از مفهوم دولت‌سازی، می‌توان برای دولت‌سازی به میراث فلسفه سیاسی اسلامی نیز نظر انداخت.

مفهوم دولت‌سازی، از مفهوم دولت جداست. دولت یک سازه مفهومی است و دولت‌سازی به رویه‌ها و فرایندهای ساخت آن سازه مفهومی و واقعیت بخشیدن به آن اطلاق می‌شود. بدیهی است میان توصیف یک چیز و ساختن همان چیز تفاوتی وجود دارد؛ اگرچه اشتراک و اجتماع آن دو در برخی امور امکان‌پذیر است. ساختن یک چیز، به‌طور منطقی از تبیین چیستی و چرایی آن آغاز می‌شود؛ با توصیف ساختار کلان و ارکان پیکره آن ادامه می‌یابد و با تشریح کارکردهایی که از آن انتظار می‌رود، به‌پایان می‌رسد.

در خصوص تلقی‌ها و برداشتهای متعددی که از فلسفه سیاسی اسلامی وجود دارد، یادآوری می‌شود که نگارنده در تحقیقی دیگر، پنج تعریف غیرهمپوشان برای فلسفه سیاسی و سه معنای متمایز برای اسلامی بودن فلسفه سیاسی گرد آورده است (ر.ک: دائرةالمعارف فلسفه سیاسی، مدخل «فلسفه سیاسی»). پرداختن به کلیه این تعاریف در مقاله فعلی وجیه نیست و در اینجا معنایی از فلسفه سیاسی را انتخاب می‌کنیم که کمتر بحث‌برانگیز باشد. فلسفه سیاسی به مجموعه تأملات منسجم فلسفی در باب چیستی، چرایی و چگونگی پدیده‌های سیاسی و نظم سیاسی اطلاق می‌شود. به‌دلیل انبوه مباحث فلسفه سیاسی، قلمرو تاریخی که برای این مقاله در نظر گرفته شده، بررسی آرا و افکار سیاسی فیلسوفان متقدم است.

در موضوع دولت‌سازی از منظر فلسفه سیاسی اسلامی، آثار اندکی در دست داریم که اشاره به دو مورد ضروری است. یکی از آنها نشستی است که نجف لک‌زایی با عنوان «تجربه دولت‌سازی در چهار دهه پس از انقلاب اسلامی» در مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار کرده است. از آنجا که وی معتقد است در تجربه دولت‌سازی در جمهوری اسلامی ایران، رویکرد فلسفه سیاسی غایب بوده، در ابتدای بحث این‌انگاره را که فلاسفه سیاسی مسلمان متقدم درباره دولت‌سازی بحثی ندارند، رد می‌کند و مقداری دیدگاه‌های فارابی را در این زمینه توضیح می‌دهد و هفت مؤلفه را برای دولت فاضله برمی‌شمارد (نجف لک‌زایی، ۱۳۹۹). نمونه دیگر، مقاله «رویکرد حکمت سیاسی متعالیه به دولت» نوشته شریف لک‌زایی است که برای بررسی دولت از بنیادهای حکمت نظری بهره برده است. برای مثال، او رابطه نفس و بدن در حکمت متعالیه را مطرح نظر قرار می‌دهد و براساس آموزه «جسمانیة الحدوث»، ماهیت دولت را بررسی می‌کند (شریف لک‌زایی، ۱۳۹۸، ص ۵). با توجه به آنکه بحث درباره دولت‌سازی با رویکرد فلسفه سیاسی اسلامی هنوز جایگاه شایسته خود را در آثار علمی به‌دست نیاورده است و آثار اندکی در دست داریم، نمی‌توان به دسته‌بندی این آثار و موازنه آنها با یکدیگر پرداخت.

در این مقاله، پس از ارائه مباحثی در خصوص مفهوم راهبرد، دولت و دولت‌سازی در فلسفه سیاسی اسلامی متقدم از فارابی تا پیش از صدرالمآلهین، راهبردهای دولت‌سازی را براساس مباحث فیلسوفان این دوره دسته‌بندی می‌کنیم. شایان ذکر است که غرض این مقاله دسته‌بندی راهبردها و مسائل فرعی هر کدام است. خوانندگان فرهیخته توجه دارند که در این مجال اندک، اشاره تفصیلی به هر کدام از راهبردها با تمرکز بر آرای همه فلاسفه سیاسی متقدم امکان‌پذیر نیست.

۱. راهبرد، دولت و دولت‌سازی در فلسفهٔ سیاسی اسلامی

۱-۱. راهبرد

دولت‌سازی همواره با راهبرد و ارائهٔ طریق همراه است. در واقع هر دیدگاه در باب دولت‌سازی مجموعه‌ای از راهبردهای متمایز ارائه می‌دهد؛ به نحوی که با تغییر راهبرد، بیکره و ساختار دولت و سایر اعراض و احوال آن تفاوت می‌یابد. بنابراین داشتن شناخت از تعریف راهبرد، ضروری است. «راهبرد» معنای «خطمشی» یا «سیاست» می‌دهد و مستلزم برنامه‌ریزی برای آغاز از نقطه‌ای و رسیدن به پایانی است. هر راهبرد باید چهار ویژگی داشته باشد: ۱. بنیادین باشد و برای مسائل کلان و خطیر، نه خرد و کم‌اهمیت، تنظیم شده باشد؛ ۲. کاملاً رسا باشد و همانند یک نقشه از هرگونه پیچیدگی دور باشد؛ ۳. نظام‌مند باشد و اجزای آن باهم کاملاً ارتباط منطقی داشته باشند و قطعاتی از هم دورافتاده نباشند؛ ۴. هدفمند باشد و رسیدن به نقطهٔ پایان مستلزم دستیابی به امر ارزنده‌ای باشد (صدر، ۱۳۹۶، ص ۸۴).

به نظر می‌رسد که نزدیک‌ترین واژه به راهبرد در مجموعه‌واژگان فلسفه و حکمت اسلامی، «تدبیر» باشد. تدبیر در لغت به معنای نظر انداختن در عواقب امور است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۳). ابن‌باجه از فلاسفهٔ اسلامی، تدبیر را دارای معانی متعددی می‌داند که مشهورترین آنها سامان‌دهی کارها برای غایت مقصود (ترتیب افعال نحو غایهٔ مقصوده) است. او معتقد است که واژهٔ تدبیر وقتی به طور مطلق به کار می‌رود، معنای تدبیر مُدُن می‌دهد. در تدبیر لازم است چندین کار به گونه‌ای نظم معقول یابند که غایت مورد انتظار تحقق یابد. بنابراین به یک کار واحد که با غرض مشخصی صورت می‌گیرد، تدبیر گفته نمی‌شود و قید «چندین کار» در تدبیر ضروری است. همچنین تدبیر در خصوص کارهایی که هنوز انجام نگرفته‌اند، بیشتر به کار می‌رود تا در مورد کارهایی که به سرانجام رسیده‌اند. بر همین اساس، تدبیر بدون فکر و اندیشه هرگز ممکن نیست و از این رو تدبیر فقط به انسان اختصاص دارد. انسان با نیروی فکر و تعقل در ذهن خویشتن به ترتیب دادن کارهایی که هنوز انجام نگرفته‌اند، همت می‌گمارد و نظم میان آنها را مشخص می‌کند (ابن‌باجه، ۱۹۹۱، ص ۳۷-۳۸).

بر اساس معادل دانستن «راهبرد» و «تدبیر»، راهبرد در این مقاله به معنای تدابیر و خطمشی‌های کلان است که اجرایی و عملیاتی کردن آنها به تدابیر جزئی‌تر نیازمند است (صدر، ۱۴۰۱، ص ۳۳).

۱-۲. دولت

دانش‌واژهٔ «دولت» دانش‌واژه‌ای جدید است و کاربرد آن در متون فلسفهٔ سیاسی از فارابی تا پیش از صدرالمألهین، رایج نبوده است. باین حال، دولت در استعمالات عرفی به کار می‌رفته و این واژه نامی آشنا در دوران فارابی و ابن‌سینا بوده است. نشانهٔ رواج آن در کاربردهای محاوره‌ای، تزئین القاب حاکمان با اضافه به واژهٔ دولت و رواج القابی همچون علاءالدوله و شمس‌الدوله است. ابن‌سینا - چنان که گفته‌اند - *دانشنامهٔ علائی* را به علاءالدوله، حاکم اصفهان، تقدیم و هدیه کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۲۹). بنابراین واژهٔ دولت در زبان محاوره‌ای رواج داشته است و با توجه به القاب شاهان و سلاطین آن زمان، مقصود از دولت را کل هیئت حاکمه می‌دانستند. دانش‌واژه‌ای که فیلسوفان و حکیمان اولیه

در آثار علمی برای اشاره به کلیت نظام سیاسی از آن بهره می‌گرفتند، «مدینه» است. آنان مدینه را کوچک‌ترین واحد سیاسی در نظر می‌گرفتند که پیش از آن، واحدهای اجتماعی‌ای همچون «بیت» و «قریه» قرار داشت و پس از آن واحدهای بزرگ‌تر از مدینه را نام می‌بردند که «امت» و «معموره» است (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص ۱۱۳). البته نصیرالدین طوسی یکی دو بار از واژه دولت در مباحث فلسفه سیاسی استفاده کرده (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ ق، ص ۲۶۰)؛ باین حال او نیز از دانش‌واژه مدینه برای بیان مباحث فلسفه سیاسی بهره برده است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۰۰، ۲۰۹-۲۱۵، ۲۳۷-۲۵۵ و ۲۵۷-۲۶۶). به نظر می‌رسد، علت آنکه حکیمان اولیه از واژگان دولت و حکومت استفاده نکرده و به جای آن مدینه را برگزیده‌اند، اقتضای از قرآن باشد. در قرآن نیز هرگز واژه حکومت و دولت به کار نمی‌رود و «مدینه» واژه‌ای پرتکرار برای اشاره به کوچک‌ترین واحد سیاسی است (اعراف: ۱۲۳؛ توبه: ۱۰۱ و ۱۲۰؛ یوسف: ۴۰؛ حجر: ۶۷؛ کهف: ۱۹ و ۸۲؛ نمل: ۴۸؛ قصص: ۱۵، ۱۸ و ۴۰؛ احزاب: ۶۰؛ یس: ۲۰؛ منافقون: ۸).

۱-۲-۱. عناصر دولت

با توجه به آنکه معادل امروزی کلمه مدینه را، که در متون قدیم فلسفه سیاسی اسلامی به کار رفته است، «جامعه سیاسی» و «شخصیت بین‌المللی یک کشور» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۱۸) یا به عبارت دیگر دولت و نظام سیاسی می‌دانند، لازم است که با نظر در عناصر دولت، شناخت بیشتری از مفهوم دولت به دست آوریم. معمولاً دولت را حاوی چهار عنصر می‌دانند: جمعیت، سرزمین، حکومت و حاکمیت (عالم، ۱۳۹۱، ص ۳۹-۴۴). برخی دانشوران این عناصر چهارگانه دولت را ناکافی دانسته و بر آن افزوده‌اند. برخی از شش عنصر جمعیت، سرزمین، حاکمیت، تعاون، سعادت و حکومت نام برده‌اند (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ص ۱۰۱-۱۰۹). برخی نیز معتقدند که افزون بر چهار عنصری که برای دولت ذکر کرده‌اند، فرهنگ یا ایدئولوژی را نیز باید به عنوان روح حاکم بر عناصر چهارگانه بدان افزود (امیدی، ۱۴۰۰).

به نظر می‌رسد که باید تفکیکی میان عناصر دولت در نظر گرفت؛ چراکه با نظر در عناصر چهارگانه، نامتجانس بودن آنها به ذهن خطور می‌کند. دولت از عناصر عینی و انتزاعی تشکیل شده است و اختلافی که میان عناصر چهارگانه و دو دیدگاه دیگر وجود دارد، درخصوص عنصر انتزاعی دولت است. تصویری که به طور عینی از دولت به چشم انسان‌ها می‌آید، سه عنصر مردم، حکومت و سرزمین است و چهارمین عنصر، یعنی حاکمیت با قدری تأمل ادراک می‌شود. اختلافی که میان عناصر دولت نیز مشاهده می‌شود، یک‌سره در عنصر انتزاعی دولت است. باین حال به نظر می‌رسد که دولت به مثابه یک پدیده اجتماعی را باید متشکل از مجموعه‌ای از عناصر عینی دانست و دخیل دانستن عناصر انتزاعی در تعریف دولت به عنوان یک پدیده اجتماعی، از نظر منطقی نادرست باشد. استفاده برخی از لفظ عنصر نیز مشیر به عینی بودن عناصر است؛ درحالی که ایشان عناصر مختلط از امور عینی و انتزاعی را به عنوان عناصر دولت برمی‌شمارند. به هر حال با صرف نظر از توضیح بیشتر اشکال یادشده، مطابق با تلقی مرسوم از دولت، عناصر چهارگانه دولت را براساس فلسفه سیاسی اسلامی متقدم بررسی خواهیم کرد.

عنصر اصلی دولت را باید مردمانی دانست که برحسب طبیعت کنار یکدیگر جمع شده‌اند. آنچه مردم را کنار یکدیگر جمع کرده، سختی‌ها و ناکامی‌های زندگی انفرادی است. انسان‌ها در زندگی اجتماعی آسان‌تر می‌توانند نیازهای خودشان را برآورده سازند و دولت کامل‌ترین اجتماعی است که تأمین نیازها در آن به سهولت بیشتر در مقایسه با اجتماعات کوچک‌تر انجام می‌گیرد. مردم از نظر کمیت شاید کمتر مورد توجه فیلسوفان قرار گیرند، ولی از نظر کیفیت در فلسفه سیاسی اسلامی مورد توجه جدی قرار دارند. مردم با توجه به میزان درک معقولات و آراسته بودن به فضایل عملی، با یکدیگر تفاوت می‌یابند و همین امر احکامی را در تنظیم مدینه موجب می‌شود. به‌طور کلی، انسان‌ها به‌شکل خالص و بدون عروض عنوان دیگری، از عناصر دولت به‌شمار نمی‌آیند. فارابی هسته اصلی پیدایش مدینه را «جماعات» انسان‌ها می‌داند، نه انسان‌ها. طبق عبارت فارابی، جماعت را باید واحد تشکیل‌دهنده اجتماع دانست؛ چراکه اجتماع مدنی همواره از گردهمایی جماعت‌هایی از مردم تشکیل می‌یابد (فارابی، ۱۴۲۱ق، ص ۷۳). انسان‌ها پس از تشکیل دولت و به‌فراخور اقداماتی که در دولت انجام می‌دهند، عناوین دیگری نیز می‌یابند.

ب) مقامات

مقامات، حاصل‌یافته از تفاهمات میان انسان‌ها و پیش از تفاهم و اساساً بدون آن، مقامات شکل نمی‌گیرند. در مقوله دولت، مقامات به کلیه مسئولان عالی و میانی و کارگزاران دولت گفته می‌شود که از ویژگی اقتداری برخوردارند. برای نمونه، فلاسفه از رهبر عالی دولت با عناوین مختلفی همچون رئیس اول (فارابی، ۱۹۹۵الف، ص ۱۲۲)، امام (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۱۲)، فیلسوف، واضح نوامیس (فارابی، ۱۹۹۵ب، ص ۹۲)، انسان مدنی، ملک علی الاطلاق، مدبر عالم (دوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۲؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۱۲)، سان و معدل، خلیفه خدا در زمین و سلطان عالم ارضی (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۸۸ و ۵۰۸) یاد می‌کنند. افزون بر رهبر عالی، رؤسای میانی قرار دارند که ابن‌سینا معتقد است از سوی رهبر عالی برای نهادهای دولت نصب می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۹۶). برخوردار از اقتدار، مشخصه اصلی مقامات حکومت است. بنابراین به همه کارمندان دولت، مقامات گفته نمی‌شود، بلکه آنهایی که با مردم ارتباط مستقیم دارند و دارای قدرت امر و نهی هستند، مقامات به‌شمار می‌آیند. از باب نمونه، افرادی که برای دولت در سطوح فنی و خدماتی کار می‌کنند و با مردم ارتباط مستقیم برقرار نمی‌کنند و در نتیجه به رابطه اقتداری نیازمند نیستند، از دایره مقامات خارج‌اند. مقامات نقش‌های جدیدی هستند که با تکیه بر سلطه و قدرتی که مورد پذیرش مردم قرار می‌گیرد، به مردم برای رسیدن به غایاتشان کمک می‌کنند. پس اگر مقامات نتوانند مردم را در دستیابی به غایات کمک کنند، شاید مورد بازخواست یا حتی برکناری از سوی مردم مواجه شوند، ولی فلسفه وجود مقامات با ناکارآمدی آنان از میان نمی‌رود و مردم در موارد ناکارآمدی، معمولاً به تعبیر فردی که مقامی را اشغال کرده است، روی می‌آورند، نه تخریب اصل مقامات. مقامات در واقع بخش‌هایی از مردم هستند که در فرایند دولت‌سازی از آنان تمایز می‌یابند و از ویژگی اقتدار برخوردار می‌شوند. «مقامات» همان عنصر «حکومت» در تلقی مرسوم از عناصر دولت است. علت تعبیر به «مقامات» به‌جای

«حکومت» آن است که مقامات به مجموعه‌ای از انسان‌های عینی اشاره می‌کند و چنان‌که گفته شد، عناصر دولت در بادی امر باید از ویژگی عینیت برخوردار باشند. البته شاید کلمه‌ی «مقامات» نیز انتخاب مناسبی براساس نکته‌ای که در پیش آمد، نباشد و واژه‌ی دیگری، از باب نمونه «دولتمردان»، مناسب‌تر باشد.

ج) سرزمین

به نظر می‌رسد که قید سرزمین از نظر فلسفی تابع قید نخست یعنی مردم باشد و ثمراتی اختصاصی در فلسفه‌ی سیاسی برای سرزمین نیز بتوان برای آن جست‌وجو کرد. بر این اساس، سرزمین در دولت از نظر فلسفی بدان معناست که مجموعه‌ای از مردم یک ظرف مکانی مشخصی را تعیین می‌کنند که در آنجا غایات دولت را می‌پذیرند و برای دستیابی به آن می‌کوشند. درست است که سرزمین از پیش موجود است، اما تعلق محدوده‌ی جغرافیایی خاص به یک دولت خاص، محصول توافق بین‌ذهنی مردم است. به‌طور کلی، سرزمین در فلسفه و حکمت سیاسی اسلامی دو دسته احکام دارد: نخست احکامی که سرزمین صرفاً ظرف تحقق آن است و دوم احکامی که مستقیماً به سرزمین بازمی‌گردد. نمونه‌ی آن، کلام ابن‌ابی‌الربیع است که در خصوص امصار یا سرزمین‌ها دو دسته احکام بیان می‌کند: احکامی که در سرزمین‌ها انجام می‌گیرد؛ همانند حفاظت از اهالی یک سرزمین یا حفظ اموال یک منطقه‌ی خاص از استهلاک؛ و احکامی که سرزمین موضوع آنهاست؛ همانند آنکه می‌گوید: برای برپایی مدینه باید اموری در خصوص سرزمین آنجا در نظر گرفته شود؛ همچون وسعت آب‌های گوارا و متداوم بودن جریان آب در آن سرزمین یا مطبوع بودن هوا و محصور بودن آن با درختان بسیار (ابن‌ابی‌الربیع، ۱۴۰۳، ص ۸۹-۹۰).

د) حاکمیت

«حاکمیت» از واژگان مبهم در فلسفه‌ی سیاسی است که معمولاً از مفاهیم مرتبط با اقتدار دانسته شده و از واژه‌ی «قدرت عالی» برای تعریف آن استفاده می‌کنند. مک‌کالوم از دانشوران غربی می‌گوید: حاکمیت در دیدگاه سنتی عبارت است از سلطه و استقلال. «حاکمیت»، با توجه به روابط حکومت با مردم، به معنای اقتدار متمرکز و نامحدود و همان سلطه است و با توجه به روابط یک حکومت با حکومت دیگر، به معنای استقلال و عدم وابستگی است (مک‌کالوم، ۱۳۸۱، ص ۳۲۸). آیت‌الله جوادی آملی نیز هنگامی که واژه‌ی حاکمیت را به کار می‌گیرد، آن را به معنای اقتدار و سلطه‌ی تشریحی در نظر می‌گیرد که پس از تحقق برخی شرایط، برای حاکم حاصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۷۰). همان‌طور که گذشت، حاکمیت برخلاف عناصر پیشین، یک عنصر انتزاعی است که از نحوه‌ی روابط حکومت و مردم که خودشان دو عنصر دیگر حکومت‌اند، حکایت می‌کند. در واقع، حاکمیت به روابط خاصی که میان مردم و حکومت برقرار است، گفته می‌شود یا در نظر دقیق‌تر، به منشأ ایجاد روابط خاص میان آنان اشاره می‌کند. به‌هرحال، با توجه به تفکیک عناصر عینی دولت از عناصر انتزاعی، حاکمیت از معقولات ثانیة فلسفی است و به هر رابطه‌ای میان مردم و حکومت که از طریق عقل، نه حواس، ادراک می‌گردد، اطلاق می‌شود.

۱-۳. دولت‌سازی

پس از شناخت مفهوم راهبرد و دولت و واژگان نزدیک به آنها در فلسفه سیاسی اسلامی، می‌توان چنین نتیجه گرفت که مفهوم «تدبیر مدنی» نزدیک‌ترین واژگان ترکیبی به «راهبرد دولت‌سازی» است. تدبیر با اضافه به مدینه را ابن مسکویه به کار برده است. ابن مسکویه تدبیر مدنی را ترتیب افعال و قدرت‌ها میان مردم تعریف می‌کند تا انسان‌ها با نظم یافتن امورشان بتوانند به سعادت مشترک دست یابند (مسکویه، ۱۴۲۶ الف، ص ۱۲۵). چنین معنایی از تدبیر مدنی، به‌خوبی رابطه آن با راهبرد دولت‌سازی را نمایان می‌سازد.

برخی اندیشمندان این حوزه، چهار معنا برای دولت‌سازی یا ساخت دولت طرح می‌کنند که با نظر در آنها می‌توان نسبتشان با تدبیر مدنی را به‌دست آورد: ۱. دولت‌سازی به شرحی از عناصر کلیدی دولت، مانند ماهیت دولت، ریاست و رهبری، جمعیت، آیین و مکتب، غایات دولت، نوع و تنظیمات دولت و عناصر کارآمدی دولت گفته می‌شود؛ ۲. دولت‌سازی سامان‌دهی سیاسی نهاد دولت جهت تأمین ثبات و نظم سیاسی، بسیج منابع و اجرای موفقیت‌آمیز سیاست‌ها و خط‌مشی‌هاست؛ ۳. دولت‌سازی به توانایی یک دولت در انباشت قدرت گفته می‌شود که مستلزم رشد فعالیت‌های سیاسی و اقتصادی دولت و همچنین افزایش قدرت نهادی دولت است؛ ۴. دولت‌سازی به معنای کارآمدسازی و پیشرفت همه‌جانبه است (امیدی، ۱۴۰۰). در این تحقیق، در ساده‌ترین معنا، دولت‌سازی را باید فرایندهایی دانست که به ساخت دولت می‌انجامد و زمینه اصلی ساخت و فرآوری دولت را فراهم می‌آورند و بدون آنها دولت شکل نخواهد گرفت.

۱-۳-۱. مؤلفه‌های دولت‌سازی

به‌نظر می‌رسد که دولت‌سازی به سه مؤلفه اصلی نیازمند است و اساساً هر نهاد اجتماعی برای پدید آمدن، محتاج به این سه راهبرد است. برخلاف عناصر دولت که اغلب عینی بودند، مؤلفه‌های دولت‌سازی در فضای ذهنی به‌وجود می‌آیند و وابسته به تفاهم میان انسان‌هاست و از جنس تفکر و توافق‌اند. مدعا آن است که فلاسفه اسلامی برای هر کدام از مؤلفه‌های دولت‌سازی راهبردهای ویژه‌ای در نظر گرفته‌اند و ما در اینجا مؤلفه‌های سه‌گانه دولت‌سازی را توضیح می‌دهیم و در قسمت بعدی به بررسی مسائل اصلی هر راهبرد بر پایه آرای فلاسفه سیاسی متقدم خواهیم پرداخت.

الف) دلایل معرفتی

دلایل معرفتی در دولت‌سازی چیزی جدا از غایات است. آنچه مردم معمولاً ادراک می‌کنند، دستیابی به غایات و تسلیم در برابر نقش‌هایی است که بدون آنها غایات دست‌یافتنی نمی‌شوند. دلایل معرفتی، کار فیلسوفان است و شاید مردم بدون خواندن آثار فیلسوفان و با تکیه محض بر تعقل خودشان، به آنها دست نیابند. دلایل معرفتی در دولت‌سازی معمولاً ساختاری این‌چنین دارند که حصول غایات مورد انتظار برای مردم را وابسته به شکل خاصی از ساختار و کارکرد دولت در نظر می‌گیرند و بدین ترتیب دولت را شکل می‌دهند و در صورتی توفیق می‌یابند که بتوانند لزوم دستیابی به غایات یا به‌عبارت‌دیگر غایت بودن غایات را به‌خوبی توجیه کنند.

ب) ساختار

برای رسیدن به غایت دولت، تنظیم نقش میان شهروندانی که چه‌بسا بسیار باشند، ضروری است. از این رو یکی از مؤلفه‌های دولت‌سازی، بحث درباره ساختار دولت است. از باب نمونه، در دیدگاه فارابی، هر اجتماع طبیعی از نظم طبیعی عالم الگو می‌گیرد و نظام مدینه را باید بر پایه نظم طبیعی بدن انسان سامان داد. بر همین اساس در هر دولت یک عضو رئیسه است که جایگاه سایر اعضا را مشخص می‌کند. سایر اعضا، یا هم‌زمان در خدمت رئیس اول قرار دارند و بر بخشی از شهروندان ریاست می‌کنند یا دائماً در حال خدمت به رئیس اول هستند (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص ۱۱۴). چنین تنظیم و ترسیم ساختار و نقش‌ها میان شهروندان، لازم است؛ وگرنه دستیابی به غایات دست‌یافتنی نخواهد بود. تنظیم ساختار و نقش‌ها موجب شکل‌گیری روابط مبتنی بر اقتدار می‌شود و همه احکام و لوازمی که بر تعیین نقش‌ها مترتب می‌شود، توجیه و مشروعیت خود را از عنصر پیشین، یعنی دلایل معرفتی دولت، اخذ می‌کنند.

ج) کارکرد

دولت بدون مجموعه‌ای از کارکردها که مردم برای دستیابی به آن به تأسیس دولت رضایت می‌دهند، شکل نخواهد گرفت. کارکردهای دولت را در دو سطح می‌توان بررسی کرد. در سطح نخست، دو دسته کارکرد برای دولت می‌توان در نظر گرفت. در آثار فارابی آمده است که غایت دولت، تأمین نیازهای متقابل افراد است که در اجتماعات کوچک‌تر از مدینه امکان‌پذیر نیست، ولی افزون بر آن، اموری که از آنها با عنوان «خیر افضل» و «کمال اقصی» نام برده می‌شود نیز غایت دولت، بلکه «غایت حقیقی» دانسته شده است (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص ۱۱۳). افضل و اقصی بودن خیر و کمال می‌رساند که می‌توان خیرات و کمال‌هایی را برای انسان و جامعه فرض کرد که از نظر ارزشی کیفیت نازلی داشته باشند، ولی دولت به دنبال به‌دست آوردن خیرات و اهداف عالی است. با این حال قطعاً دستیابی به کارکردهای بالاتر از طریق کارکردهای نازل انجام‌شدنی خواهد بود و یک‌سره نمی‌توان بدون کارکردهای پایین‌تر به کارکرد بالاتر دست یافت. مقصود از کارکرد در این تحقیق، صرفاً کارکردهایی است که ظرف تحقق دنیوی دارند و با همین کارکردها می‌توان به کمال اخیر و سعادت قصوی دست یافت؛ در سطح دوم به همین کارکردهای دنیوی نظر می‌اندازیم و آنها را درجه‌بندی می‌کنیم. دولت‌ها برخی کارکردهای حیاتی دارند؛ همچون قانون‌گذاری و سیاست‌گذاری و تأمین امنیت. چنین فرض می‌شود که دولت‌ها بدون کارکردهای حیاتی دوام نمی‌یابند، ولی برخی کارکردهای دیگری نیز می‌توان برای دولت در نظر گرفت که با توجه به جهان‌بینی‌ها و آرمان‌های کلان دولت تعیین می‌شوند و می‌توان دولت‌هایی را فرض کرد که بدون آن کارکردهای فرعی نیز دوام می‌یابند. از باب نمونه، کارکردهای اقتصادی دولت و مداخله یا عدم مداخله دولت در اقتصاد را می‌توان از کارکردهای فرعی دولت به‌شمار آورد که دلایل معرفتی حاکم بر نظام جهان‌بینی است که در تعیین آنها اثرگذار است. مقصود از کارکرد در این تحقیق، کارکردهای فرعی و نه حیاتی است.

پس دولت‌سازی به تشریح و تنظیم عناصر راهبردی دولت گفته می‌شود و چون دولت دارای سه عنصر راهبردی است، پس سه راهبرد اساسی در هر نظریه دولت‌سازی ضروری است: راهبرد معرفتی، راهبرد ساختاری و راهبرد کارکردی. در ادامه هر کدام از سه راهبرد را توضیح خواهیم داد.

۲. راهبردهای دولت‌سازی بر پایه‌ی آرای فلاسفه‌ی اسلامی

۲-۱. راهبرد معرفتی دولت‌سازی

راهبرد معرفتی دولت‌سازی در مقایسه با دو راهبرد ساختاری و کارکردی اهمیت بیشتری دارد. به‌گفته‌ی اندرو وینسنت، «درحقیقت، همه‌ی دولت‌ها وجودشان نظری است» (وینسنت، ۱۳۸۹، ص ۸۰). دولت‌سازی بدون مفصل‌بندی و تنظیم منطقی مجموعه‌ای از گزاره‌ها امکان نمی‌یابد. فلاسفه‌ی اسلامی پیش از بیان مباحث مدینه و دولت، برخی مباحث اغلب مرتبط با مسائل کلان حکمت نظری را بیان می‌کنند. این مطالب که تقریباً مشابهت‌های جدی با یکدیگر دارند، پایه و اساس معرفتی دولت و نظام سیاسی را تشکیل می‌دهند و به‌نظر می‌رسد که بدون تصدیق آنها دولت‌سازی در نظر فلاسفه‌ی اسلامی امکان‌پذیر نخواهد بود. فارابی پیش از مطالب مرتبط با ساختار و احکام مدینه، از مراتب موجودات - که خدا، ثوانی، عقل فعال، نفس و صورت و ماده است - سخن می‌گوید؛ سپس سخن را به تفاضل موجودات می‌کشانند و موجوداتی را که در شش دسته جای داده بود، با یکدیگر مقایسه و بررسی می‌کند؛ پس از آن، نظریه‌ی فیض را طرح می‌کند و نقش اجسام سماوی در سعادت انسان را می‌کاود و سپس مباحث اجتماعات مدنی و مدینه را پیش می‌کشد. از آنجاکه فارابی در ذکر مطالب مدینه تماماً از مباحث ذکرشده در قسمت‌های پیشین استفاده می‌کند و تفاضل شهروندان در مدینه را بر پایه‌ی تفاضل موجودات مطرح می‌سازد، باید ملتزم شد که دولت‌سازی در نظر فارابی از پایه‌های نظری و معرفتی آغاز می‌شود (فارابی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۱-۷۳).

ابن‌سینا نیز همین طریق را پیموده است. وی مباحث مدنی را در آخرین مقاله «الهیات» شفا و در میانه بحث درباره‌ی مبدأ و معاد طرح کرده است. در نظر او، حاکم سنت‌گذار (سان) و برپادارنده‌ی عدالت (معدل) است و این می‌رساند که مردم خواهند عدالت و پذیرای سنت‌های نیک‌اند. ابن‌سینا در اینجا کلامی دارد که به‌نظر می‌رسد به راهبرد معرفتی دولت‌سازی اشاره می‌کند. او می‌گوید: نباید مردم را با آرا و دیدگاهشان در خصوص عدالت و ظلم رها کرد و برای تعلیم مباحث نظری مرتبط با عدالت، به انسانی نیاز است که عدالت را می‌شناسد و می‌تواند در اجتماع انسان‌ها عدالت را برپا کند. سپس ابن‌سینا نمونه‌های بسیاری برای سنت‌های عادلانه در اغلب حوزه‌ها و عرصه‌های مدینه ذکر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۸۷-۵۰۱).

نصیرالدین طوسی کلامی صریح دارد که برجستگی آرای نظری در دولت‌سازی را نشان می‌دهد. وی می‌گوید: «مبادی دولت‌ها از اتفاق رأی‌های جماعتی خیزد که با یکدیگر در تعاون و تظاهر به‌جای اعضای یک شخص باشند». پس دولت از اتفاق رأی مردم سرچشمه می‌گیرد و معلوم است که بدون یک راهبرد معرفتی نمی‌توان به دولت دست یافت. نصیرالدین طوسی خودش به جنس و ماهیت معرفتی که از سوی مردم بر آن اتفاق می‌شود، اشاره می‌کند. او می‌گوید: سبب اینکه بنای دولت‌ها بر اتفاق رأی است، به معرفت هر فرد انسان به نقصان و محدودیت‌هایش بازمی‌گردد. هر فرد انسانی نیروی محدود دارد و چون اشخاص بسیار گرد هم جمع شوند، بر نیروهایشان افزوده می‌شود و چون اشخاص بسیار در اتحاد با یکدیگر همانند به یک شخص بدل می‌گردند،

اشخاصی که چنین ویژگی نداشته و از جهت نظری و معرفتی با یکدیگر به اتفاق نرسیده‌اند و به تعبیر نصیرالدین طوسی، «مختلف الآراء و متباين الاهواء» هستند، هرگز نمی‌توانند بر یک شخص که حاصل جمع چندین شخص است، غلبه کنند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۶۰).

در راهبرد معرفتی دولت‌سازی، دربارهٔ دو مطلب باید بحث شود. با نظر در مباحث فیلسوفان اسلامی آشکار می‌شود که آنان تصدیق به دو امر را لازمهٔ پیشینی برای ساخت دولت در نظر گرفته‌اند. در اینجا به‌اجمال آنها را طرح می‌کنیم. نخستین آنها پاسخ بدین پرسش است که چرا مردم باید از نهاد فراگیری به‌نام دولت تبعیت کنند. حقیقت آن است که الزام سیاسی مهم‌ترین مسئله در دولت‌سازی است و هر نظریه و راهبرد دولت‌سازی باید پاسخی قانع‌کننده برای آن فراهم کند. اگرچه زندگی بدون پناه دولت برای انسان‌ها پیامدهای خوشایندی به‌دنبال ندارد، دولت نیز دائماً در مسیر یک‌طرفهٔ خدمات‌رسانی به مردم قرار نمی‌گیرد و همواره تکالیفی را نیز از آنان طلب می‌کند. با توجه به ناکارآمدی نسبی همهٔ دولت‌ها، مسئلهٔ الزام سیاسی حالت بغرنج به خود می‌گیرد. اگر دولت‌ها در ارائهٔ کارکردهایشان توفیق کامل ندارند؛ چرا مردم باید همواره تکالیفشان را در خصوص دولت‌ها به‌طور کامل امثال کنند؟

مشهورترین دیدگاه در مسئلهٔ الزام سیاسی، توجیه تبعیت مردم از دولت‌ها با تکیه بر اراده و اختیار خودشان است و مردم‌اند که دولت‌ها را می‌سازند. مطابق با دیدگاه فیلسوفان اسلامی، این اختیار به‌طور پیشینی در ساخت مدینه وجود دارد. فارابی در کتاب *الحروف* دربارهٔ امور مدنی می‌گوید: «وهی الأشياء التي هي مبدؤها الإرادة والاختيار» (فارابی، ۱۹۷۰، ص ۱۵۱). بنابراین اختیار مردم، از مبادی هر امر مدنی از جمله تشکیل دولت است. باین حال در تداوم مدینه مسائل بسیاری اتفاق می‌افتد که همهٔ مردم در خصوص آن اتفاق نظر ندارند، ولی در همان حال الزام‌های دولت را می‌پذیرند. بر همین اساس، ابن‌سینا در توضیح پیدایش مدینه و مُن، عبارت «ولهذا ما اضطروا إلى عقد المدن» را به کار می‌برد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۸۷). البته وی در کلامی دیگر، به سرسپردن مردم از روی میل و رغبت (طوع) در برابر رؤسای مُن اشاره می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۶۲). از کلام ابن‌سینا به‌دست می‌آید که نمی‌توان روابط مدنی را یک‌سره تهی از اراده و اختیار آدمیان دانست و از سوی دیگر اختیار آدمیان نیز چندان در عرصهٔ امور مدنی کلیت ندارد.

دومین مسئله در راهبرد معرفتی دولت‌سازی، بحث دربارهٔ عناصر مشروعیت‌سازی است که حاکم باید از آنها برخوردار باشد تا او را به شایستگی و صلاحیت حکومت کردن بر مردم برساند. معمولاً فلاسفهٔ اسلامی دو چیز را در مشروعیت حاکم دخیل می‌دانند و آن دو چیز را با هم ناسازگار نمی‌دانند. نخستین عنصر در زمینهٔ مشروعیت حاکم، ارتباط الهی است. فلاسفهٔ اسلامی، اگرچه همانند متکلمان از واژهٔ «تصب» برای حاکم استفاده نمی‌کنند، ولی مشروعیت حاکم را یک‌سره بی‌ارتباط با خدای متعال در نظر نمی‌گیرند. آنان از ارتباطی که باید میان خدا و حاکم برقرار باشد با واژگانی همچون «الهام الهی» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۱۱) یا «تأیید الهی» (دوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۲) یاد می‌کنند. مقصود از این عنصر آن است که حاکم از طریق وحی با خداوند ارتباط برقرار کرده، علوم و معارف را دریافت می‌کند (فارابی، ۱۴۲۱ق، ص ۸۸-۸۹)؛ دومین عنصر مشروعیت‌آور برای حاکم، برخورداری او از فضایل است که او را بر افراد فاقد فضایل یا کسانی که فضایل را به‌میزان کمتری به‌دست آورده‌اند، سروری می‌بخشد. فلاسفهٔ اسلامی، هر کدام در تبیین نوع فضایی که حاکم باید از آن برخوردار

باشد، بیان‌های متعددی دارند و در مجموع می‌توان به این نتیجه رسید که فضیلت‌مندی حاکم، از معیارهای اساسی مشروعیت است (فارابی، ۱۹۹۵، ب، ص ۹۱-۹۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۹۶-۵۰۳؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱-۱۲). البته میان تأیید الهی و فضیلت‌مندی ناسازگاری نیست و تأیید الهی به کسی تعلق می‌گیرد که فضایل را به‌نحو کامل‌تری کسب کرده باشد (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۷۰).

۲-۲. راهبرد ساختاری دولت‌سازی

در راهبرد ساختاری دربارهٔ دو مطلب بحث می‌شود:

نخستین پرسش در بحث راهبرد ساختاری دولت‌سازی، پرسش دربارهٔ رابطهٔ شریعت و سیاست است. از آنجا که فیلسوفان سیاسی مسلمان در تنظیم امور مدنی برای شریعت نیز سهمی در نظر گرفته‌اند و شریعت به مجموعه فرامینی گفته می‌شود که آسمانی هستند و از سوی خدای متعال برای انسان‌ها نازل شده‌اند، و از سوی دیگر سیاست نیز حاوی فرامینی است که از روابط مادی و زمینی انسان‌ها سرچشمه می‌گیرد، بنابراین نظم مدنی در فلسفهٔ سیاسی اسلامی همواره از دو منبع آسمانی و زمینی تغذیه می‌شود. چنین چیزی پرسش‌هایی را ایجاد می‌کند که با تأمل در کلمات فیلسوفان اسلامی می‌توان به پاسخ‌هایی برای آنها دست یافت. پرسش اساسی در خصوص رابطهٔ شریعت و سیاست به دو پرسش فرعی تأویل برده می‌شود: نخست آنکه آیا شریعت و سیاست دو چیزند یا یک چیز؟ دوم آنکه از نظر کارکردی میان آنها چه وضعیتی برقرار است؟

به‌طور کلی، انحصار رابطهٔ شریعت و سیاست را به چهار صورت می‌توان در نظر گرفت: ۱. اندماجی - راهبری؛ ۲. اندماجی - سلطه‌ای؛ ۳. غیراندماجی - ابزاری؛ ۴. غیراندماجی - مکملی. به‌نظر می‌رسد که فلاسفهٔ متقدم مسلمان، شریعت و سیاست را به‌منزلهٔ یک چیز در نظر گرفته‌اند و گویا در تنظیم و نظم‌بخشی به دولت و مدینه، میان آنها تفاوتی قائل نمی‌شوند. شریعت همان سیاست است و سیاست همان شریعت. از این‌رو فلاسفهٔ متقدم مسلمان رابطهٔ شریعت و سیاست را به نحوهٔ اول در نظر گرفته‌اند (فارابی، ۱۹۹۵، ب، ص ۹۲-۹۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۸۷-۴۸۸). با این حال دیدگاه صدرالمآلهین با سایر فلاسفهٔ متقدم تفاوتی دارد و به‌نظر می‌رسد که ایشان نحوهٔ چهارم را پذیرفته‌اند. بر اساس تناظر رابطهٔ نفس و بدن، شریعت و سیاست دو چیزند که هر دو به تکمیل دیگری کمک می‌کنند (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۶۴). نمونهٔ نحوهٔ دوم رابطهٔ شریعت و سیاست، برخی نظریه‌های خلافت اهل سنت است که از اندماجی بودن شریعت و سیاست برای تحمیل سلطه بر مردم بهره گرفته شده است و نمونهٔ نحوهٔ سوم، دیدگاه‌های برخی دانشوران عمدتاً غربی است که میان سیاست و شریعت تفکیک می‌کنند و برای دین صرفاً نقش ابزاری در شرایط اضطراری قائل شده‌اند که برای مثال در فرونشاندن آشوب‌ها به‌کار می‌آید. توضیح مبسوط انحصار چهارگانه و ارزیابی آنها، به‌مجال دیگر نیازمند است.

دومین مطلبی که در راهبرد ساختاری دربارهٔ آن بحث می‌شود، تنظیم نهادهای دولت و روابط میان آنهاست. در فلسفهٔ سیاسی اسلامی، رهبر و مردم اصلی‌ترین عنصر در ساختار دولت است. فیلسوفان سیاسی مسلمان افزون بر رهبری و مردم، نهادهای دولت را در نظر گرفته‌اند که نیروهای تصمیم‌گیر و اجرایی آنها، یا به‌نهاد رهبری وابسته‌اند

یا به نهاد مردم. یکی از نهادهای دولت، نهاد وزارت یا صناعات است که کارویژه اجرایی دارد. البته در برخی دیدگاه‌ها، برای وزارت کارویژه تصمیم‌سازی هم در نظر گرفته شده که معمولاً جمع میان کارویژه تصمیم‌سازی و اجرای تصمیمات را برای وزیر اعظم ثابت دانسته‌اند. کارویژه اجرایی با اجرایی کردن تصمیم‌های کلان و خرد در قلمرو سرزمین دولت معنا می‌یابد. برای نمونه، فارابی هنگام سخن دربارهٔ مدینهٔ فاضله، اجزای آن را نام می‌برد و آنها را در پنج دسته جای می‌دهد. افاضل، سخنوران، مقدران، مجاهدان و مالیان، اجزای پنج‌گانهٔ مدینهٔ فاضله در دیدگاه فارابی هستند (فارابی، ۱۹۹۳، ص ۶۵). با نظر در بیان فارابی، در چیستی و احکام هر کدام از اجزای مدینهٔ فاضله به‌آسانی می‌توان آنها را با نهادهای وزارتی امروزمین مقایسه کرد. دانشوران معاصر نیز کلام فارابی را بر سازمان سیاسی و تشکیلات و نهادهای دولت حمل کرده‌اند (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱).

از دیگر مباحث مهم در راهبرد ساختاری، بیان مناسبات نهادها با یکدیگر است. چه‌سا نهادهایی با عناوین مشابه در دیدگاه‌های هر کدام از فیلسوفان سیاسی مسلمان موجود باشد، ولی این دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها، در زمینهٔ اتحای مناسبات میان نهادهای دولت که فیلسوفان بیان می‌کنند، از یکدیگر تفاوت و تمایز می‌یابند. اگر هر کدام از نهادهای دولت را یک نقطه در نظر بیاوریم و مجموعهٔ نقاط را یک مجموعهٔ کامل و منسجم و گردهم‌آمده براساس یک نظم مشخص بدانیم، تنظیم مناسبات میان نهادهای دولت به‌منزلهٔ کشیدن خطوط میان این نقطه‌هاست. همان‌طور که میان دو نقطه می‌تواند هیچ خطی کشیده نشود یا میان دو نقطه رابطه‌ای خطی برقرار باشد، دو نهاد از نهادهای دولت نیز می‌توانند بی‌ارتباط با یکدیگر یا برخوردار از یک رابطهٔ ویژه باشند. بنابراین در راهبرد ساختاری دولت‌سازی نباید به ذکر نهادهای دولت و کارویژه‌های هر کدام بسنده شود و باید مناسبات میان نهادها نیز ترسیم گردد.

۲-۳. راهبرد کارکردی دولت‌سازی

راهبرد کارکردی دولت‌سازی که با راهبرد معرفتی ارتباط دارد، به کارویژه‌های کلان دولت گفته می‌شود که دولت‌ها می‌توانند آنها را کارکرد خود بدانند یا از تولی آنها سر باز زنند. برای دولت‌ها دو دسته کارکرد می‌توان تصور کرد: کارکردهای حیاتی و اصلی که بدون تأمین آنها فلسفهٔ وجودی دولت از میان می‌رود. مهم‌ترین یا تنها کارکرد حیاتی دولت‌ها محافظت از جان شهروندان در برابر تجاوز خارجی و هرج‌ومرج داخلی است. افزون بر آن، برخی کارکردهای دیگر برای دولت‌ها می‌توان در نظر گرفت که دولت می‌تواند در آنها با مردم شریک شود یا از هرگونه مداخله در آنها به‌نفع مردم خودداری کند. مقصود از راهبرد کارکردی، کارکردهای دستهٔ دوم است که آنها را کارکردهای فرعی می‌نامیم؛ وگرنه در ضرورت کارکرد حیاتی برای دولت‌ها تردیدی نیست.

در خصوص کارکردهای دستهٔ دوم، به‌طور کلی دو دیدگاه در فلسفه و اندیشهٔ سیاسی طرح شده است: یکی دیدگاهی که کارکرد دولت‌سازی را فقط به امور مادی محدود می‌کند؛ و دیدگاه دیگری که کارکردهای دولت‌سازی را اعم از تأمین غایات مادی و معنوی می‌داند. دیدگاه نخست، دیدگاه اغلب متفکران مدرن و معاصر غربی است که اشارات صریحی به تهی بودن دولت از کارکردهای معنوی دارند و برای دولت صرفاً کارکرد اقتصادی در نظر می‌گیرند (هابز، ۱۳۹۳، ص ۱۳۸؛ لاک، ۱۳۸۳، ص ۵۶-۶۱). بررسی ادلهٔ دیدگاه نخست، مفید و ضروری است؛ ولی به مجال دیگر نیازمند است؛ دیدگاه

دوم که دیدگاه فلاسفهٔ اسلامی است، کارکردهای دولت را مادی و معنوی می‌داند و فیلسوفان مسلمان در خصوص هر دو کارکرد دولت مجموعه‌ای از راهبردهای کلان را ارائه کرده‌اند. با تعیین کارکردهای دولت، همهٔ سیاست‌های کلان و خرد دولت باید مطابق با آنها تنظیم شود. اگر دولت مجموعه‌ای از غایات مادی و معنوی دارد، رفتارها و سیاست‌گذاری‌های دولت نیز باید برای نیل به هر دو دسته غایات باشد. کارکردهای فرعی‌ای را که فلاسفهٔ اسلامی برای دولت در نظر گرفته‌اند، می‌توان در دو بخش فرهنگ و اقتصاد دسته‌بندی کرد.

دربارهٔ فرهنگ و اقتصاد از منظر فلسفی بحث‌های مختلفی می‌توان ارائه کرد و متون فلسفهٔ سیاسی آینده از گزاره‌های فرهنگی و اقتصادی است، ولی آنچه در بحث دربارهٔ راهبرد دولت‌سازی به کار می‌آید، اصل دخالت دولت در فرهنگ و اقتصاد و کیفیت آن است. فرهنگ در معنای عام به‌عنوان یک کل مرکبی در نظر گرفته می‌شود که مشتمل بر دانش، اعتقادات، هنر، حقوق، اخلاق، رسوم و همهٔ توانایی‌ها و عاداتی است که یک فرد به‌عنوان عضوی از جامعه کسب می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۰۳-۳۰۴). بر این اساس، فارابی کلام مهمی دارد که در این بحث راهگشایی می‌کند. وی مدینهٔ فاضله را بر خوردار از برخی آرا و افعال مشترک و اختصاصی می‌داند: «وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها، وأشياء آخر من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم. انما يصير كل واحد في حدّ السعادة بهذين، أعنى بالمشترك الذى له ولغيره معاً، وبالذی يخصّ أهل المرتبة التى هو منها» (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص ۱۳۰). می‌توان از کلام فارابی چنین استظهار کرد که آرای اختصاصی به خود مردم واگذار می‌شود و دولت در آرای مشترک نقش اساسی دارد. تدبیر امور فرهنگی کلان یا همان آرا و افعالی که عامهٔ مردم باید آنها را تصدیق کنند تا جامعه‌ای بسامان شکل گیرد، ناگزیر باید به نهاد فراگیر دولت واگذار شود. گفتنی است که در دیدگاه فارابی، نهاد فرهنگ اعم از نهادهای دینی و دیگر نهادهای متجانس است. در واقع فارابی در کنار نهاد دین، مجموعه‌ای از نهادهای متجانس با آن را نیز در نظر گرفته است. در دیدگاه وی، عده‌ای از مردم مسئولیت تعلیم و ترویج فضایل را بر عهده دارند و در راستای اغراض و اهداف رئیس اول و با شیوه‌های اقناعی، تمثیلی، تخیلی و خطابی مردم را ارشاد می‌کنند. فارابی آنان را «ذوو الالسنه» می‌نامد و معتقد است که آنان از ابزارهایی همچون شعر، خطابه، نویسندگی، ادبیات و موسیقی استفاده می‌کنند و فضایل را به مردم تعلیم می‌دهند (فارابی، ۱۹۹۳، ص ۶۵).

از مجموع مباحث فلاسفهٔ اسلامی به‌دست می‌آید که آنان دخالت دولت در اقتصاد را نیز پذیرفته‌اند و مداخلهٔ دولت یک مداخلهٔ حمایتی است. در این خصوص، شواهد متعددی می‌توان ارائه کرد. از جملهٔ آنها، تلاش مدبر مدینه برای محافظت از خیرات عمومی است. مدبر مدینه باید از اتلاف خیرات عمومی جلوگیری کند و در صورت تلف شدن سهم هر فرد از خیرات عمومی که در دست داشته است، باید اقدام‌های جبرانی به کار گیرد تا آنان دچار ضرر و خسران نشوند و بتوانند خیر مساوی با سهمی را که توسط دیگران یا عوامل طبیعی تلف شده است، دریافت کنند. بنابراین سیاست‌های بیمه و تأمین اجتماعی ضرورت می‌یابد. البته فارابی تذکر می‌دهد و می‌گوید: اگر چیزی از ملک فرد خارج شود و در ازای آن به اهل مدینه منفعتی برسد، چنین موردی از موارد لزوم جبران برای فرد، خارج است (فارابی، ۱۹۹۳، ص ۷۱-۷۳).

یکی از آشکارترین شواهد برای مداخله دولت در امور اقتصادی، دیدگاه‌های اقتصادی ابن‌سیناست. ابن‌سینا مجموعه‌ای از سیاست‌های اقتصادی را پس از بیان راهبرد معرفتی دولت‌سازی و در ضمن بحث درباره راهبرد ساختاری دولت‌سازی بیان می‌کند؛ از جمله اینکه می‌گوید: دولت باید یک «وجه مال مشترک» ایجاد کند که درآمدهای آن از راه جرایم و مالیات تأمین گردد و در مصارف عمومی هزینه شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۹۶). به نظر می‌رسد، «وجه مال مشترک» در کلام ابن‌سینا همان است که در تعبیر دینی، از آن به «بیت‌المال» و در تعبیر امروزی، به «خزانه دولت» یاد می‌شود. ابن‌سینا نهاد اقتصادی دیگری را در قالب عنوان «عده» طرح می‌کند و در کتاب «خطابه ثفا آن را یکی از موضوعات مشورت در امور حیاتی و خطیر در نظر می‌گیرد. می‌توان نهاد عده را معادل «سازمان برنامه و بودجه» امروزی در نظر گرفت. خطیب که در امور اقتصادی مشورت می‌دهد، باید برخی آگاهی‌ها از مقدار و قیمت اجناس در هر منطقه و میزان درآمدها و مخارج برای همگام‌سازی آنها را کسب کرده باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۸).

نتیجه‌گیری

دولت‌سازی در نظر فلاسفه سیاسی متقدم فرایندی است که از درون جامعه و از افکار و اذهان مردم آغاز می‌شود و با تشکیل و تکوین سازه‌های دولت و ترسیم کارکردهای اصلی و فرعی آن پایان می‌یابد. بنابراین دولت‌سازی تحت تأثیر هیچ‌گونه عامل بیرونی نخواهد بود. ساخت دولت، متشکل از سه راهبرد است: راهبرد معرفتی، راهبرد ساختاری و راهبرد کارکردی. فلاسفه اسلامی در راهبرد معرفتی، برای دو مسئله «الزام سیاسی» و «عناصر مشروعیت‌ساز حاکم» توجیهاتی ارائه کرده‌اند. الزام‌های سیاسی مسبوق به اختیار شهروندان است و آنان برای رسیدن به غایاتشان حاکمی را مشروع می‌دانند که از تأیید الهی برخوردار بوده و فضایل نظری و عملی را در خود جمع کرده است. آنان در راهبرد ساختاری دو بحث طرح کرده‌اند: رابطه شریعت و سیاست؛ و سپس شمارش اجزا و نهادهای دولت و ترسیم روابط میان آنها. در خصوص رابطه شریعت و سیاست، که بر تنظیم نهادهای دولت و روابط میان آنها اثر می‌گذارد، فلاسفه متقدم دو دیدگاه دارند و آن را به‌نحو «انداماجی - راهبری» یا «غیرانداماجی - مکملی» در نظر گرفته‌اند. نهادهای دولت در سه دسته کلی «رهبر»، «وزیران» و «مردم» قرار می‌گیرند و طبق دو دیدگاه درباره رابطه شریعت و سیاست، روابط میان نهادها تغییر می‌کند. از آنجاکه فلاسفه اسلامی برای دولت دو کارکرد فرعی فرهنگی و اقتصادی در نظر گرفته‌اند، در راهبرد کارکردی دولت‌سازی، اصل مداخله دولت در دو مقوله فرهنگ و اقتصاد را پذیرفته‌اند و درباره حدود آن دیدگاه‌هایی ارائه کرده‌اند که در این مقاله فقط در خصوص اصل مداخله دولت سخن گفته شد.


منابع

- ابن‌ابی‌الریبع، شهاب‌الدین احمد بن محمد، ۱۴۰۳ق، *سلوک المالك فی تدبیر الممالک*، چ سوم، بیروت، دارالاندلس.
- ابن‌یاجه، ۱۹۹۱، *تدبیر المتوحّد*، چ دوم، بیروت، دارالنهار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء: الخطابیه*، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی رحمته.
- _____، ۱۳۷۶، *الشفاء: الالهیات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____، ۱۳۸۳، *الهیات دانشنامهٔ علایی*، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- امیدی، مهدی، ۱۴۰۰، «نشست علمی اقتضانات و الزامات حکمت متعالیه برای ساخت دولت اسلامی»، *برگزارشده در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی*، آدرس بازیابی: <http://radio.isca.ac.ir>
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *ادب فنای مفریان*، قم، مرکز اسراء.
- حاتمی، عباس، ۱۳۹۰، «نظریه‌های مختلف دولت‌سازی؛ به سوی چهارچوب‌بندی نظری»، *علوم سیاسی*، ش ۲۳، ص ۷-۴۴.
- دوانی، محمد بن اسعد، ۱۳۹۱، *اخلاق جلالی*، تهران، اطلاعات.
- شیرازی، صدرالمآلهین محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۸۱، *کسر اصنام الجاهلیه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرا، علی‌رضا، ۱۳۹۶، *خوانش سیاسی متون حکمت متعالیه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- _____، ۱۴۰۱، *مبادی علم سیاست متعالی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۱۳ق، *اخلاق ناصری*، تهران، علمیه اسلامی.
- عالم، عبدالرحمن، ۱۳۹۱، *بنیادهای علم سیاست*، چ بیست و چهارم، تهران، نشر نی.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد، ۱۹۹۵ق، *آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت، دارالهدی و مکتبه الهلال.
- _____، ۱۹۹۵ب، *تحصیل السعادة*، بیروت، دارالهدی و مکتبه الهلال.
- _____، ۱۹۹۳، *فصول متزعه*، چ دوم، بیروت، دارالمشرق.
- _____، ۱۹۷۰، *کتاب الحروف*، چ دوم، بیروت، دارالمشرق.
- _____، ۱۴۲۱ق، *السیاسة الملئیه*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- فوکویاما، فرانسیس، ۱۳۸۲، «القبای دولت‌سازی و زمامداری»، ترجمه مجتبی امیری وحید، *اطلاعات سیاسی اقصادی*، ش ۱۹۷ و ۱۹۸، ص ۴-۹.
- لاک، جان، ۱۳۸۳، *نامه‌های در باب تساهل*، ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم، تهران، نشر نی.
- لکزایی، شریف، ۱۳۹۸، «رویکرد حکمت سیاسی متعالیه به دولت»، *تحقیقات بنیادین علوم انسانی*، دوره ۵، ش ۳، ص ۸۳-۱۰۰.
- _____، ۱۳۹۹، «نشست علمی تجربه دولت‌سازی در چهار دهه پس از انقلاب اسلامی»، *برگزارشده در مجمع عالی حکمت اسلامی*، آدرس بازیابی: <http://hekmateislami.com/?p=13542>
- مسکویه، ابوعلی، ۱۴۲۶ق، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم، طلیعة النور.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۸، *مشکات: جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
- مک‌کالوم، جerald کوشینگ، ۱۳۸۳، *فلسفه سیاسی*، ترجمه بهروز جندقی، قم، کتاب طه.
- مهاجرنیا، محسن، ۱۳۸۰، *دولت در اندیشهٔ سیاسی فارابی*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشهٔ معاصر.
- نیوتون، کنث و جان ون‌دث، ۱۳۹۰، *مبانی سیاست تطبیقی؛ دموکراسی‌های دنیای نوین*، ترجمه خلیل‌اله سردارنیا، شیراز، دانشگاه شیراز.
- وینسنت، اندرو، ۱۳۸۹، *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، چ هفتم، تهران، نشر نی.
- هابز، تامس، ۱۳۹۳، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

تفسیر سیاسی امام خمینی علیه السلام از انانیت و رسالت انبیای الهی در قرآن

مهدی فاتحی نیا/ دانشیار گروه ریاضی، دانشکده علوم ریاضی، دانشگاه یزد

fatehiniam@yazd.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-8965-9359

دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۹

چکیده

امام خمینی علیه السلام از جمله اندیشمندان اسلامی متأثر از افکار صدرالدین شیرازی است که معتقدند یکی از مراحل تکوین عرفان اسلامی ورود به حوزه سیاست است و در عمل نیز این دیدگاه را به منصفه ظهور رساندند. با عنایت به تأکید توأمان بر مسئله انانیت و رسالت انبیای الهی در آثار عرفانی و سیاسی امام خمینی علیه السلام، این پرسش مطرح می‌شود که تفسیر سیاسی ایشان از انانیت و رسالت انبیا در قرآن چیست؟ رجوع مستقیم به آثار امام خمینی علیه السلام و کنکاش در دیدگاه‌های ایشان براساس روش توصیفی - تحلیلی نشان می‌دهد که ضرورت خروج از ظلمات و حرکت به سمت نور، یکی از حلقه‌های اتصال اندیشه‌های عرفانی و سیاسی امام خمینی علیه السلام است. کنار زدن انانیت در وجود انبیا سبب می‌شود که اهداف اصلی رسالت، از جمله مبارزه با سرمنشأ فساد، بیدار کردن مردم و خروج از ظلمات به سمت نور، ممکن شود. در اندیشه قرآنی امام خمینی علیه السلام پیروزی واقعی پیامبران در کنار زدن همه پرده‌های ظلمت ناشی از انانیت و رسیدن به فتح مطلق است و این، غایت عروج کمال و نماندن هیچ بقیتی از انانیت در انسان است تا زمینه ایجاد یک نظام عادلانه اجتماعی نیز فراهم شود.

کلیدواژه‌ها: انانیت در قرآن، امام خمینی علیه السلام، حضرت موسی علیه السلام، حجاب ظلمانی و نورانی، فتوحات در قرآن.

مطالعه تاریخ اندیشه سیاسی در ایران مؤید این مدعاست که اندیشه سیاسی در ایران، برخلاف اندیشه سیاسی غرب، تنها بر عقلانیت محض متکی نبوده و بر مبنای اندیشه عرفانی استوار شده است. برخی صاحب‌نظران اندیشه سیاسی در اسلام معتقدند که یکی از مراحل ضروری تکوین عرفان اسلامی ورود به حوزه سیاست است. اثرپذیری امام خمینی^۱ از افکار صدرالدین شیرازی و تسلط حکمت متعالیه صدرایی بر اندیشه سیاسی شیعه در ایران، سبب شد که ایشان نیز از عرفان به حوزه سیاست ورود کنند (فیرحی و فدائی، ۱۳۸۶، ص ۴۸ و ۶۹). نفی خودپرستی، خودخواهی و خودبینی، از ویژگی‌های عرفان اسلامی است که بر دو اصل توحید نظری و توحید عملی استوار است. از طرفی، از دیرباز بخش بزرگی از عارفان با گوشه‌گیری و بی‌تعهدی در قبال جامعه، رسیدن به سعادت فردی را هدف غایی خود قرار داده‌اند که این رویه مرتبه‌ای از خودبینی و خودخواهی است. امام خمینی^۲ معتقدند که همه گرفتاری‌های بشر از حب نفس و انانیت انسان است. چنانچه سالک راه حق از خود گذشت و تسلیم ذات مقدس الهی شد و هر چه جز او را محو کرد، عنایت ازلی شامل حال او می‌شود و ایمان را در قلبش می‌نگارد و چنین است که با استعانت از فیض الهی، خلق را به سلوک الی الله فرا می‌خواند و شرایطی فراهم می‌کند تا خلق امکان یابند به یاری حق سالک طریق شوند و به لقاءالله رسند (قدسی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۴). این انانیت ممکن است یک حجاب ظلمانی از نوع طغیان فرعون باشد که فریاد «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» سر داد، و ممکن است یک حجاب نورانی مانند عبادت، توحید و عرفان باشد؛ چنان که حضرت موسی^۳ در وادی طور با ندای «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ» مواجه شد.

توجه امام خمینی^۴ به موضوع انانیت در عرفان اسلامی و شخصیت سیاسی ایشان این سؤال را به ذهن متبادر می‌کند که مسئله انانیت در عرفان اسلامی چگونه بر اندیشه سیاسی و کنش سیاسی امام خمینی^۵ تأثیر گذاشته است. برای درک اهمیت این سؤال، لازم است مرور کوتاهی بر اندیشه‌های عرفانی و سیاسی حضرت امام^۶ داشته باشیم.

امام خمینی^۷ انسان را یک موجود نامحدود می‌دانند و به تبع آن معتقدند که رسالت پیامبران را نمی‌توان به بعضی وجوه خاص محدود کرد. یک فیلسوف یا یک عارف یا یک فقیه، هر کدام از یک دیدگاه دنیا را درک می‌کنند، اما از درک کامل حقیقت عاجزند. بیرون آوردن انسان‌ها از ظلمات و هدایت به سمت نور، یکی از اهداف بعثت انبیاست که می‌تواند هر انسانی با هر پیش‌زمینه فکری را به راه درست هدایت کند و به سرمنزل مقصود برساند. انسان با تلاوت قرآن و ایمان به آن، تزکیه نفس پیدا می‌کند و از ظلماتی که در وجود اوست، مصفا می‌شود و روح و ذهنش آماده پذیرش حکمت و معرفت الهی می‌گردد و به دنبال آن، زمینه برای ایجاد یک نظام عادلانه اجتماعی فراهم می‌شود (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۴۳۴-۴۳۵).

موانع بیرون آمدن از ظلمت و حرکت به سمت نور، وجود حجاب‌های ظلمانی و نورانی است که در اولی، وجه عصیان و شوائب نفسانی، و در دومی، وجه رقت و لطافت حکم‌فرماست. حجاب‌های نورانی امور کمالی و معرفتی‌اند که به قلب و روح سالکان مربوط می‌شوند؛ از یک سو نقش خارق و کاشف حجاب‌های ظلمانی دارند و از سوی دیگر، چنانچه به‌عنوان هدف و غایت تصور شوند، سالک در آنها متوقف می‌شود (مستجاب‌الدعواتی و مازوجی، ۱۳۹۵،

ص ۱۴). از این رو مشغول شدن به علوم و اصطلاحات دینی، حتی توحید و عرفان، اگر برای غیر خدا باشد، حجاب ظلمانی است و اگر صرفاً به منظور انباشتن اصطلاحات و متوقف شدن در آن علم باشد، جز حجاب نورانی چیزی نخواهد بود و بسیار خطرناک‌تر از حجاب ظلمانی است (خمینی، ۱۳۸۷، ص ۲۵).

همه پیامبران الهی قبل از بعثت و حتی بعد از آن، از طرف خداوند متعال با امتحان‌ها و سختی‌های زیادی مواجه شدند تا از حجاب خودبینی و انانیت بیرون آیند و فقط خدا را ببینند. از جمله پیامبران بزرگ الهی که در قرآن به کرات از او یاد شده است و امام خمینی^ع نیز در تألیفات و بیانات خود بسیار به آن اشاره می‌کند، حضرت موسی^ع است. این پیامبر عظیم‌الشأن دچار امتحان و بلاهای زیادی شدند که در قرآن از آن به «فَتَنَّاكَ فُتُونًا» یاد شده است. همه این بلاها و فتنه‌ها برای این بوده است که آن حضرت به مقام «وَاصْطَلَعْتَكَ لِنَفْسِي» برسند.

با توجه به مقدمات ذکر شده، فرضیه اساسی این پژوهش این است که اندیشه‌های عرفانی و سیاسی امام خمینی^ع متأثر از نگاه ایشان به رسالت انبیا، به‌ویژه در آیات قرآن درباره حضرت موسی^ع و مسئله انانیت حتی در وجود پیامبران است.

پژوهش‌های متعددی با محوریت نقش اندیشه‌های عرفانی امام خمینی^ع در رویکرد سیاسی ایشان انجام شده، اما چگونگی تأثیر مفهوم انانیت در اندیشه‌های عرفانی - قرآنی امام خمینی^ع بر اندیشه سیاسی ایشان کمتر مورد توجه قرار گرفته است. با توجه به تأکید حضرت امام^ع بر کنار زدن حجاب‌های ظلمانی و نورانی، که ناشی از انانیت است، به‌عنوان اولین و مهم‌ترین گام مبارزه با طاغوت و سیر الی الله، بررسی نقش مفهوم انانیت در اندیشه‌های سیاسی ایشان ضرورت دارد.

این پژوهش از نوع توصیفی - تحلیلی است که سعی در تبیین موضوع محوری تحقیق دارد. به‌منظور نیل به این هدف، با روش کتابخانه‌ای و رجوع مستقیم به آثار امام خمینی^ع چگونگی اثرپذیری اندیشه سیاسی ایشان از توجه به انانیت و رسالت انبیای الهی بررسی شده است. منابع اصلی مورد استفاده در این پژوهش، آثار عرفانی امام^ع مانند *سّر الصلوة*، شرح حدیث عقل و جنود، و *چهل حدیث* و نیز بیانیه‌ها، آثار و مواضع سیاسی ایشان است.

پیشینه تحقیق

مقدادیان و همکاران (۱۴۰۱) در پژوهشی استعاره «بت» در اشعار عرفانی حافظ و امام خمینی^ع را معنایی کرده و نتیجه گرفته‌اند که هرچند بت‌کده و صنم‌خانه در ادبیات عرفانی بیشتر به‌معنای افق وحدت در وادی عشق‌اند، گاهی در اشعار حافظ و امام خمینی^ع به‌معنای حجاب ظلمانی و نورانی نیز ذکر شده‌اند. علی‌پور (۱۳۹۹) بر مبانی حکمت متعالیه به تبیین امام خمینی^ع از تکامل نفس گنهکاران پرداخته و بیان داشته است که از سخنان امام^ع چنین برمی‌آید که حرکت عقل از عالم غیب‌الغیوب به عالم شهادت و عکس آن، یعنی سیر صعودی انسان از عالم ماده و نفسانیت و خروج از انانیت به‌سوی عالم عقل، بر اقبال عقل اطلاق می‌شود. مهاجرنیا (۱۳۸۷) در پژوهشی مبانی عرفانی اندیشه سیاسی امام خمینی^ع را مورد مطالعه قرار داده و نتیجه گرفته است که بر مبانی اعتقاد امام^ع در کتاب *مصباح‌الهدایه*، شایسته‌ترین فرد برای ولایت جامعه اسلامی در عصر غیبت کسی است که در مسیر انسان کامل حرکت می‌کند؛ کسی که با چشم شهود، نابودی انانیت خود را می‌بیند

و نیروهای جامعه را در راستای کمالات معنوی آنها تربیت می‌کند و هماهنگ می‌سازد. آرمین (۱۳۹۴) در مقاله‌ای، اخلاق تفسیر امام خمینی* را بررسی کرده است که بر اساس آن، از نظر امام* هدف از مواجهه با قرآن باید کشف هدایت‌های قرآنی باشد، نه یافتن شواهد و مؤیداتی بر نظر و رأی خود.

در اندیشه سیاسی امام خمینی* والاترین هدف دنیوی مبارزه سیاسی، برقراری یک نظم عادلانه اجتماعی است و قدم اول رسیدن به این هدف نیز «قیام» است. برای موفقیت در این مسیر باید به رسالت انبیا در قرآن، مفهوم خروج از ظلمات به سمت نور، اخلاق در مبارزه و دعوت، تبیین درست ارتباط دین با توده‌ها، و مفهوم فتح و نصرت الهی توجه کرد. در ادامه می‌کشیم که تفسیر سیاسی امام خمینی* از انانیت در مسیر قیام تا فتح مطلق را تبیین کنیم.

۱. ضرورت قیام برای خدا و نه قیام برای نفس

اصطلاح «قیام» از دیدگاه قرآن و سیره ائمه* دارای مفهومی عام و گسترده است که شامل هر نوع برخاستن و بر پای ایستادن و استقامت (مانند قیام برای نماز و قیام در مقابل ظلم و ستم) است. در وادی اخلاق و عرفان، قیام به معنای اطاعت، بندگی، عبودیت حق، آراسته شدن به اخلاق خدایی و پیمودن راه سیر و سلوک است. مفهوم سیاسی قیام نیز به‌طور کلی به معنای ایستادگی در راه خدا، مقابله با ظلم و فساد، و احقاق حق است (جمشیدی، ۱۳۸۵). امام خمینی* قیام را اولین منزل، و بالاتر از آن، مقدمه سیر و سلوک می‌داند و شروع هر حرکتی برای رسیدن به کمال را «قیام لله» می‌داند. در بُعد سیاسی نیز در اولین بیانیه سیاسی خود در سال ۱۳۳۳ با استناد به آیه «قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَشِيًّا وَفِرَادَى» (سبأ: ۴۶)، قیام برای خدا را بهترین موعظه خداوند می‌داند که تنها راه اصلاح دو جهان است. در این بیانیه، عامل اصلی در پیروزی حضرت موسی* با یک عصا بر تاج و تخت فرعون و پیروزی خاتمه‌النبیین* بر همه عادات و عقاید جاهلی را قیام برای خدا و نه قیام برای نفس می‌داند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۱).

به همان میزان که قیام در راه خدا باعث اصلاح در دین و دنیای مردم خواهد شد، قیام برای نفس باعث تفرقه در جامعه اسلامی و ایجاد زمینه برای حکمرانی طاغوت و تباه کردن دین و دنیای مردم می‌شود. خودخواهی و ترک قیام برای خدا، کشورهای اسلامی را زیر نفوذ دیگران درآورده و قدرتهای طاغوتی را بر آنها چیره کرده است. قیام برای منافع شخصی است که روح برادری و وحدت را در ملت اسلامی تضعیف کرده است (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۲).

کنار زدن حجاب‌های ظلمانی و نورانی که ناشی از حب نفس است، قیام لله و سلوک الی الله را امکان‌پذیر خواهد کرد. حتی پیامبران الهی نیز از این قاعده مستثنا نیستند و ایشان نیز با پشت سر گذاشتن ریاضت‌ها و بلاهای گوناگون و طلب نور و هدایت از خداوند، توانستند به درجه‌ای برسند که تنها خدا را ببینند و تنها از او یاری بجویند. امام خمینی* هجرت از خود به خدا و هجرت از نفس به دنیا در بین مردم ایران را یکی از عوامل مهم نهراسیدن از دشمن و پیروزی انقلاب می‌داند. توجه و اقبال به خود به معنای فراموشی و روی گردانی از خداست که مسبب همه مصیبت‌هاست. در انقلاب اسلامی این‌گونه نبود و ملت از آمال و آرزوهای شخصی خود دست کشیدند و رو به خدا آوردند. توجه به خدا و هجرت از خود به سوی خدا بزرگ‌ترین هجرت‌هاست و این هجرت جوانان را تقویت کرد تا بدون هراس در برابر استبداد و استکبار بایستند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۶۹).

۱-۱. اهمیت شخصیت و قیام حضرت موسی^{علیه السلام} نزد امام خمینی^{علیه السلام}

بدیهی است که انبیای الهی پرچمداران قیام برای خدا بوده‌اند و بدون روشن شدن جایگاه و شأن اصلی و حقیقی آنها هرگونه حرکت و قیام در راه خدا ناکام می‌ماند. در کتاب شرح حدیث جنود و عقل به ظرافت و زیبایی آمده است که فهماندن ریشه‌های اخلاق و نشان دادن راه علاج، یک نفر را به مقصد نزدیک نکند و یک قلب ظلمانی را از ظلمت بیرون نیاورد و یک خلق فاسد را اصلاح نکند. طیب روحانی کسی است که کلامش صرفاً نسخه‌پیچی نباشد و حکم دوا داشته باشد. پیامبران الهی به‌عنوان طیبیان روحانی در جامعه بشری باید حرف و کلامشان حکم دوا داشته باشد و مردم را مجذوب خود کنند و آنها را متحول سازند.

در بیش از سی سوره قرآن کریم به تفصیل سرگذشت حضرت موسی^{علیه السلام} و ماجراهای فرعون و قوم بنی اسرائیل بیان شده است. دلایل متعددی برای برجسته بودن قیام حضرت موسی^{علیه السلام} در قرآن ذکر شده که یکی از مهم‌ترین آنها این است که چون مردم سرزمین مصر در آن دوران دارای تمدن پیشرفته بودند و دستگاه فرانعه هم مقاوم بودند، قیام حضرت موسی^{علیه السلام} اهمیت خاصی داشته است و نکات عبرت‌انگیز بیشتری را دربردارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۱). در واقع دستگاه حکمرانی فرعون یکی از مصادیق بارز و روشن «کانوا اشد منهنم قوه» است که در سوره‌های روم آیه ۹، فاطر آیه ۴۴ و غافر آیه ۲۱ ذکر شده است. از این رو مطالعه و بررسی ابعاد مختلف قیام حضرت موسی^{علیه السلام} و چگونگی مواجهه وی با فرعون و دعوت او به یکتاپرستی، کمک زیادی به چرایی و چگونگی قیام در راه خدا در دنیای امروز می‌کند.

یکی از جنبه‌های مهم و تأثیرگذار سرگذشت حضرت موسی^{علیه السلام}، سیر تحولات روحی این پیامبر بزرگ است که در مکالمه و تجلی نور خداوند در موقعیت‌های مختلف نمایان می‌شود. از جمله، آیه ۱۴۳ سوره اعراف به درخواست حضرت موسی^{علیه السلام} برای رؤیت الهی و تجلی خداوند در طور سینا اشاره دارد که الهام‌بخش بسیاری از عرفا در طی طریق معرفت الهی است. حب نفس و تعلقات دنیوی یکی از قوی‌ترین و اصیل‌ترین غریزه‌هایی است که انسان را از حقیقت متعالی خود غافل می‌کند و مانعی بزرگ برای رسیدن انسان به کمال حقیقی است. این مقوله آن قدر مهم است که اولین دستور خداوند به حضرت موسی^{علیه السلام} در وادی طور و قبل از ابلاغ رسالت وی، «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ» بود.

در اندیشه امام خمینی^{علیه السلام} نیز علاج قطعی اکثر مفاسد، به علاج حب دنیا و نفس است؛ زیرا با علاج آن، انسان دارای طمأنینه می‌شود و قلب او آرامش می‌یابد و دارای قوه و ملکه اطمینان می‌شود (خمینی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۴). سالک راه حق نباید انتظار داشته باشد که در ابتدای امر ریشه این ماده فساد و مرض مهلک را بکند، ولی با صرف وقت و استعانت از خدای متعال و ریاضت و مجاهدت می‌تواند به مقصود نزدیک شود. امام خمینی^{علیه السلام} به کرات در سخنرانی‌ها و تألیفات و دیوان اشعار خود به تحولات روحی حضرت موسی^{علیه السلام} توجه ویژه دارند و این تحولات روحی را از ملزومات بریدن از خود و دعوت مردم به سوی حق می‌دانند (خمینی، ۱۳۹۲، ص ۲۸۹).

۱-۲. آماده‌سازی انبیا برای قیام

ابتلا و آزمایش الهی یک قانون طبیعی و سنت همگانی است و تمام افراد متناسب با شرایط و استعداد خود، در بوته آزمایش قرار می‌گیرند. حجاب‌هایی که بر سر راه سلوک انسان قرار داده شده‌اند و مانع یاد خدا و حرکت انسان به سوی اویند، برای امتحان انسان هستند (حمزئیان و اسدی، ۱۳۹۵، ص ۸۳). مواجه شدن پیامبران بزرگ الهی با بلاهای متعدد و زندگی سراسر

رنج و مشقت آنها، شاهدی بر این حقیقت است که هر انسانی تا دچار ابتلا نشود، به کمال نخواهد رسید و شایستگی رسیدن به مقام قرب الهی را پیدا نخواهد کرد. همان گونه که در آیه ۱۲۴ سوره بقره ذکر شده است، حضرت ابراهیم علیه السلام بعد از سربلند بیرون آمدن از آزمایش‌های متعدد به مقامی می‌رسد که خدا او را به پیشوایی خلق برمی‌گزیند.

وقتی که پیامبران بزرگ الهی از این فراز و نشیب‌ها به‌خوبی عبور می‌کنند، به درجه‌ای می‌رسند که وجود آنها سراسر «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» است. امام خمینی علیه السلام بارها سرگذشت حضرت موسی علیه السلام را ذکر می‌کنند. از دیدگاه ایشان، خداوند به‌واسطه رحمت خود، متواضع‌ترین و کامل‌ترین نوع بشر، یعنی حضرت موسی علیه السلام را انتخاب فرمود و او را برای خود تربیت کرد و علم و حکمت عطا نمود؛ چنان که در قرآن آمده است: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (قصص: ۱۴) و در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ» (طه: ۱۳). خداوند در این آیه می‌فرماید: «فاستمع» و نه «فاسمع»؛ یعنی با جان و دل گوش فراده (قرآتی، تفسیر سوره طه). بدون شک کسی می‌تواند با گوش دل به ندای خداوند گوش فراده که از آزمایش‌های متعدد گذشته باشد و جز خدا را نبیند. در این آیه و آیات مشابه با بیان‌های مختلف به انتخاب حضرت موسی علیه السلام برای یک هدف مقدس و ابتلا به امتحان‌ها و سختی‌های فراوان به‌منظور ساخته شدن و آماده شدن برای این هدف مقدس و بزرگ اشاره شده است. به‌ویژه آیه‌های «وَوَلِّتُنَّ عَلَيَّ غَيْبِي» و «وَأَصْطَلَعْتُكَ لِنَفْسِي» به این معنایند که خداوند او را برای خود اختصاص داد و او را برای خود خالص کرد؛ یعنی ای موسی! همه نعمت‌هایی که در اختیار توست، از من و از ناحیه احسان من است و جز من کسی در آن شراکت ندارد؛ پس تو خالص برای من هستی (طباطبائی، ۱۳۶۰، ج ۱۴، ص ۲۱۱).

یکی از انگیزه‌های الهی از امتحانات، بریدن انسان از خود و تسلیم محض شدن او در برابر پروردگار است. فرمان قربانی کردن حضرت اسماعیل علیه السلام نمونه‌ی اعلاّی این هدف است. تربیت و پرورش استعداد‌های نهفته، از دیگر انگیزه‌های الهی برای ابتلاّی انسان است. در نظر امام خمینی علیه السلام، همه امتحان‌ها و سختی‌هایی که حضرت موسی علیه السلام دید، از آن روی بود که برای دعوت و ارشاد مردم و قیام در برابر ظغیان فرعون - که فریاد «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» سر می‌داد - آماده شود؛ چنان که خداوند می‌فرماید: «وَقَتْنَاكَ فُتُونًا» و او را نزد شعیب پیر علیه السلام، مرد راه هدایت و ورزیده‌ی عالم انسانیت، فرستاد و سال‌ها در خدمت او گماشت؛ پس از آن، برای اختبار و افتتان بالاتر، او را به بیابانی در طریق شام فرستاد و در آنجا گمگشته کرد و باران بر او فروریخت و تاریکی و سختی سفر را بر او و عیالش چیره فرمود؛ و چون جمیع درهای طبیعت به روی او بسته شد و قلب شریفش از کثرات منضجر شد و به جبلت فطرت صافیه منقطع به حق شد و سفر روحانی الهی در این بیابان ظلمانی بی‌پایان به آخر رسید، در وادی طور ندای «مُوسَىٰ أَيْ أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص: ۳۰) رسید. این همه امتحانات و تربیت‌های روحانی، برای دعوت و هدایت و ارشاد و نجات دادن فرعون بود که طغیان کرده بود و در زمین ظلم و فساد می‌کرد (خمینی، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۳۹).

۲. انانیت در انسان

در اندیشه امام خمینی علیه السلام توجه به عزّ ربوبیت و ذلّ عبودیت، از جمله منازل مهم سالک طریق آخرت است که نقص و کمال انسان از این امر تبعیت می‌کند و در آداب قلبیه و اعمال باطنیه باید به آن توجه شود. هرچه خودبینی و خودخواهی در انسان غالب باشد، وی از کمال انسانیت دور و از مقام قرب ربوبیت مهجور است (خمینی، ۱۳۹۴ الف،

ص ۱۲). اکثر قریب به اتفاق علما و عرفا نیز به این امر اذعان دارند که انانیت حجاب اصلی در دریافت نور معرفت الهی و منشأ همه فسادهای عالم است. پس هر بنده‌ای که با خودخواهی و انانیت در پی طی منازل سلوک باشد، ریاضت و اعمالش باطل شده، در زمره گمراهان قرار خواهد گرفت.

در تفسیر *المیزان* عامل سرکشی ابلیس از فرمان خداوند به سجده بر انسان، اسیر نفس شدن و خود را مستقل به ذات دیدن توصیف شده است؛ زیرا تمام معاصی به ادعای خودخواهی و انانیت و منازعه با کبریایی خدای متعال بازمی‌گردد؛ درحالی که همه مخلوقات در برابر او ذلیل و خاضع‌اند و ردای کبریایی تنها شایسته اوست، اما ابلیس در برابر پروردگاری که منبع همه کمال و جمال و جلال است، ادعای آئیت کرد و در مقام کبریایی منازعه نمود و گفت: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» و با استمرار و ثبات در تکبرش، از امر خدای سبحان سرپیچی کرد و این کلام در واقع تکبر در برابر خداست (طباطبائی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۲۸).

۲-۱. حجاب انانیت در فهم قرآن

آیه شریفه «فَأَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» بیانگر آن است که ریشه همه انحرافات و کوردلی‌ها در این است که انسان خودش و هوای نفسش را معبود خود قرار دهد. مضمون این آیه نشان می‌دهد که اساساً هر نوع گناهی در مرتبه‌ای از «انانیت» ریشه دارد و کسی که از هوای نفس خود پیروی کند، چشم و گوشش بسته و دلش کور می‌شود و از هدایت خداوند محروم می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۸). در سه سوره قرآن این آیه آمده است که «جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا» (انعام: ۲۵؛ اسراء: ۴۶؛ کهف: ۵۷)؛ ما بر دل‌های اینها پرده‌هایی افکنده‌ایم تا (قرآن را) نفهمند و در گوش‌هایشان سنگینی قرار داده‌ایم (تا صدای حق را نشنوند). تکرار این آیه در سوره‌های مختلف قرآن نشان از اهمیت موضوع دارد. با توجه به معنای این آیه، قرآن در حجاب نیست و در آن ابهامی وجود ندارد، اما پرده‌هایی که بر دل‌ها می‌افتد و سنگینی گوش‌ها مانع فهم حقیقت آن می‌شود. براساس انسان‌شناسی عرفانی امام علیه السلام آدمی در عالم ملکوت صورتی متناسب با اعمال شایسته و ناشایسته خود دارد. عمل صالح موجب نورانیت ملکوت نفس و پاکی و زلالی قلب و انعکاس حقایق در آن می‌شود. متقابلاً گناه و تبهکاری به تیرگی ملکوت نفس و تیرگی آیین دل و محرومیت آن از کشف حقایق الهی می‌انجامد (آرمین، ۱۳۹۴، ص ۲۳۶).

دو راه برای سلوک الی الله وجود دارد: یکی از حق به بنده و دیگری از بنده به حق. راهی که بنده به طرف حق می‌پیماید، خود یک حجاب و انانیت است که بنده را به ضلالت می‌برد و راه هدایت، همان راه حق به بنده است (حمزئیان و اسدی، ۱۳۹۵، ص ۸۵). تاییدن نور قرآن بر قلب انسان، از مصادیق راه حق به بنده است. نور را کسانی که در پس حجاب‌های متعدّدند، نمی‌توانند ادراک کنند و انسانی که در حجاب خود هست، قادر به ادراک قرآن نیست. تا انسان گرفتار هواهای نفسانی و خودبینی‌هاست و تا گرفتار چیزهایی است که در باطن نفس خود ایجاد کرده است، از ظلماتی که «بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ» خارج نمی‌شود و لیاقت و امکان تاییدن نور الهی بر قلبش را پیدا نمی‌کند. کسانی که بخواهند قرآن را به گونه‌ای درک کنند که هرچه قرائت کنند، بالا بروند و به مبدأ نور و مبدأ اعلی نزدیک شوند، باید حجاب «خود» را بردارند تا لایق ادراک او شوند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۲۴۹).

یکی از آفات سلوک الی الله، اشتباه گرفتن منزل با مقصد است؛ زیرا منازل راه خدا بسیار است؛ درحالی‌که مقصد یکی است، که آن هم وصول به حق و فنا فی الله است. برای رسیدن به مقام فنا گذر کردن از نفس لازم است و سالک گرفتار نفس نمی‌تواند با همت و اراده برآمده از نفس خود، خویشتن را فنا کند؛ به همین دلیل نیاز سالک به استاد کامل در مراحل پایانی سیر الی الله، به مراتب از نیاز او در مراحل آغازین بیشتر است (رضایی تهرانی، ۱۳۹۳، ص ۶۶۰-۶۷۱). بنابراین حضرت موسای کلیم علیه السلام به مقام بزرگ نبوت قناعت نکرد و به مقام شامخ علم خود وقوف نفرمود و به مجرد آنکه شخص کاملی مثل خضر علیه السلام را ملاقات کرد، با آن تواضع و خضوع گفت: «هَلْ أَتَبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا» (کهف: ۶۶)؛ و ملازم خدمت او شد تا علومی را که مورد نیازش بود، فراگیرد. حضرت ابراهیم علیه السلام نیز به مقام بزرگ ایمان قناعت نکرد و عرض کرد: «رَبِّ اَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّبُ الْمَوْتَىٰ» (بقره: ۲۶۰)، تا از ایمان قلبی به مقام اطمینان شهودی برسد. بالاتر آنکه خدای - تبارک و تعالی - جناب ختمی مرتبت را به «قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» دستور می‌دهد (خمینی، ۱۳۲۱، ص ۱۹۶).

به‌طور کلی از این آیات این‌گونه برداشت می‌شود که انسان کامل در قوس صعودی و حرکت معنوی باید به مبدأ قوس نزول برسد تا دایره وجود کامل شود و تکرار در تجلی لازم نیاید. وجود انسان، خود گناه است که هیچ گناهی با آن برابری نمی‌کند. حرکت موجودات متحرک به حرکت ذاتی پایان نمی‌پذیرد، مگر پس از رسیدن به عز قدس و بعد از پوشیدن جامه جویی، که باقی به بقای خداوند متعال است (خمینی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۲۰).

۲-۲. انانیت حضرت موسی علیه السلام و ضرورت وجود راهنما

هر انسانی در مقیاس و ابعاد مختلف دچار خودبینی و انانیت است. در وجود پیامبران الهی هم بقایایی از انانیت وجود داشته است. تکیه بر عبادات و ریاضات و در یک کلام تکیه بر خود برای عبور از این انانیت، خود مرتبه‌ای بالا از غرور و خودبینی است. در هیچ علمی بدون استاد و راهنما نمی‌توان به آگاهی و دانش رسید. پیچیدگی‌های سیر و سلوک الی الله هم باعث می‌شود که برای نجات از ظلمات و گمراهی، وجود یک استاد و راهنما ضروری باشد. تا سالک را بقایایی از انانیت است، تجلی حق بر سر او نگردد. ممکن است به مقتضای سبق رحمت، دستگیری غیبی از سالک شود و با جذبۀ الهیه بقایایی اگر از انیت مانده، بسوزد. شاید در کیفیت تجلی حق برای جبل و مندک نمودن آن و صق حضرت موسی علیه السلام، اشارتی به آنچه ذکر شد، باشد (خمینی، ۱۳۲۱، ص ۷۸).

به‌طور قطع، اولین و بهترین راهنما ذات مقدس الله است. بدون لطف و عنایت خداوند و دستگیری او، بیرون آمدن از این حجاب و ادامه سلوک الی الله ممکن نیست. بعد از خداوند - تبارک و تعالی - هر انسانی که داناتر و آشناتر به پیچ و خم‌ها و فراز و نشیب‌های سیر الی الله است، می‌تواند یک راهنما و استاد برای سالک الی الله باشد.

هنگامی که حضرت موسی علیه السلام و بنی اسرائیل بر فرعون و فرعونیان پیروز شدند و آن حضرت زمام رهبری و هدایت بنی اسرائیل را بر عهده گرفت، در یک اجتماع بزرگ سخنرانی کرد. از میان جمعیت یک نفر از حضرت پرسید: آیا عالم تر از تو نیز کسی هست و تو او را می‌شناسی؟ حضرت در جواب گفت: من کسی را عالم‌تر از خودم نمی‌شناسم (طبرسی، ۱۴۲۵ ق، ج ۶ ص ۳۶۴). این جواب حضرت موسی علیه السلام نشان‌دهنده وجود انانیت و خودبرتربینی در وجود وی، حتی بعد از رسیدن به مقام نبوت و ایمان و یقین قوی در مواجهه با فرعون است.

امام خمینی^ع در کتاب *مصباح‌الهدایه* معتقدند، تا زمانی که از انیت و خودبینی بقیتی مانده است، شیطانی که در جان انسان است، به صفت ربوبیت ظهور می‌کند و شطح از او سر می‌زند. این شطحیات که از دیگران سر زده، همه از نقصان سالک و سلوک به جهت وجود انیت بوده است. از اینجاست که اهل سلوک معتقدند سالک را چاره‌ای نیست از اینکه باید معلم و رهبری داشته باشد تا او را به راه سلوک رهبری کند. آن رهبر باید به کیفیات سلوک عارف باشد و از مسیر ریاضات شرعی خارج نشود که راه‌های سلوک باطنی بی‌شمار و به تعداد انفاس مخلوقات است (خمینی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۵).

۲-۳. رسالت انبیا از نگاه امام خمینی^ع و ارتباط آن با انانیت

فلسفه بعثت انبیا جایگاه ویژه‌ای در اندیشه دینی دارد و همواره کانون گفت‌وگوی اندیشمندان و فلاسفه بوده است. برخی متکلمان، مانند شیخ طوسی، دلایل ضرورت بعثت و فواید آن را در قاعده لطف، که بر پایه حسن و قبح عقلی بنا شده است، می‌دانند و ضرورت نبی را تنها در تشریح قوانین می‌دانند و برای جنبه اجرایی و رهبری سیاسی، ضرورتی قائل نیستند. در نگاه برخی حکمای دیگر، از جمله ملاصدرا، فلسفه نبوت تنها در انذار و هدایت انسان‌ها خلاصه نمی‌شود، بلکه «نبی» رکنی از عالم هستی است که قوام و دوام هستی بدون او ممکن نیست. در این دیدگاه، غایت وجود «نبی» در تحقق کمال و وصول به حق است که از مسیر ایجاد مدینه فاضله در حیات دنیوی میسر است (نژادتبریزی و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۱۱۵-۱۱۹).

امام خمینی^ع که متأثر از افکار و اندیشه‌های صدر المتألهین هستند، با اشاره به آیه شریفه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) معتقدند: هدف کلی بعثت این است که با تشکیل حکومت و اجرای احکام دین، نظمی مبتنی بر روابط اجتماعی عادلانه بین مردم ایجاد شود. ممکن است که خود نبی موفق به تشکیل حکومت شود، مانند پیامبر گرامی اسلام^ص، یا پیروانش پس از وی توفیق به تشکیل حکومت و برقراری نظام عادلانه اجتماعی را پیدا کنند. بدون شک، در خودبینی و انانیت، ظرفیت پذیرش عدالت و بسط و گسترش آن در جامعه وجود ندارد (خمینی، ۱۳۹۴، ب، ص ۷۰).

۳. خروج از ظلمات به نور

عارفان مسلمان، از جمله ابن عربی، نور حقیقی را همان حقیقت وجود می‌دانند که منحصر به ذات الهی است و سایر موجودات در ظل و پرتو آن ذات قرار دارند (شمس و مقدادیان، ۱۳۹۳، ص ۴۰). در حکمت اشراق سهروردی، «نور» امری ظاهر و بی‌نیاز از شرح و تعریف است. ظلمت نیز چیزی جز عدم نور نیست. نسبت نور و ظلمت، مانند نسبت وجود و عدم است. ملاصدرا «نور» و «وجود» را دو مفهوم مترادف برای یک حقیقت می‌داند و معتقد است که در حکمت اشراق، تمام احکامی که برای وجود صادق است، بر نور تطبیق داده شده است (کمالی‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۱۰۶). در آیه‌های متعدد قرآن، از اصطلاح «خروج از ظلمات به نور» استفاده شده است. واژه «ظلمت» در همه جای قرآن به صورت جمع آمده و برای مصادیق ظلمات هم موارد متعددی در تفاسیر قرآن کریم ذکر شده است. ظلمات همان تاریکی‌هایی است که انسان گرفتار آنها می‌شود و در آیات قرآن با تعبیری مانند «وما کانوا مهتدین»، «یخادعون الله»، «ونذرهم فی طغیانهم یعمهونم»، «فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً»، «إنما نحن مصلحون»، «کما آمن

السفهاء»، «إنا معكم إنما نحن مستهزؤون» و «بمدهم فی طغیانهم یعمهون» ذکر شده است (خمینی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۳). در اندیشه امام خمینی^ع، تقابل اصلی در دنیا تقابل ظلمات و نور است. ایشان در تألیفات و بیانات خودشان بارها به این نکته مهم اشاره می‌کنند که کار طاغوت را مطابق آیه شریفه «يَخْرِجُهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» (بقره: ۲۵۷)، خارج کردن مردم از نور و هدایت و استقلال به‌سوی ظلمات است.

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید که ما موسی را به‌سوی قومش فرستادیم: «أَنْ أَخْرِجَ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ» (بقره: ۵). خدای - تبارک و تعالی - دو مأموریت به حضرت موسی^ع می‌دهد: اول اینکه مردم را از ظلمات به‌سمت نور خارج سازد؛ دوم اینکه مردم را به ایام خدا متذکر کند. همه انبیا مبعوث‌اند به اینکه مردم را از ظلمات به نور خارج کنند. با توجه به آیه «اللَّهُ وَلى الَّذِينَ آمَنُوا يَخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...»، خدای - تبارک و تعالی - طاغوت را در مقابل خودش قرار می‌دهد. همان‌طور که خداوند ولی مؤمنین است و مؤمنین را از همه انواع ظلمات و تیرگی‌ها به‌سوی نور می‌برد، طاغوت نیز ولی کفار است و آنها را از نور به ظلمات می‌کشاند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۴۵۹).

از نظر امام خمینی^ع، خروج از ظلمات و حرکت به‌سمت نور در سیاست‌ورزی اجتماعی، دارای الزامات و مراحل است که در ادامه به آنها اشاره می‌شود.

۱-۳. لزوم مبارزه با سرمنشأ فساد

مبارزه با منشأ و ریشه فساد، در کلام و رفتار سیاسی و انقلابی امام خمینی^ع مشهود و برجسته است. هر انسانی که نیت پاک دارد، ابتدا باید مانند انبیای الهی حجاب انانیت را در دل خود کنار بزند؛ سپس برای مبارزه با فساد در جامعه سراغ کسانی برود که در حد اعلای خودبینی و انانیت قرار دارند؛ چنان‌که خداوند متعال به حضرت موسی^ع امر می‌کند که به‌سمت فرعون برو که طغیان کرده است؛ زیرا انانیت و طغیان فرعون به حدی رسیده بود که فریاد «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» سر می‌داد. در قرآن کریم به‌صراحت درباره فساد فرعون و امثال او و اعمالی که مصداق فساد در زمین هستند، اشاره شده است. امام خمینی^ع عقیده دارند که در شرایط سیاسی و اجتماعی حاصل از حکومت طاغوت، انسان مؤمن قادر نیست در جامعه زندگی کند و بر ایمان و رفتار صالحش باقی بماند؛ یا اجباراً اعمالی مرتکب می‌شود که شرک‌آمیز و ناصالح است یا تسلیم اوامر و قوانین «طواغیت» نمی‌شود و برای از بین بردن آن شرایط فاسد با آنها به مخالفت و مبارزه برمی‌خیزد (خمینی، ۱۳۹۴، ب، ص ۳۵).

بنابراین انسان مؤمن راهی جز مبارزه با طاغوت و منشأ اصلی فساد ندارد؛ چنان‌که ابراهیم^ع سراغ نمرود رفت؛ موسی^ع به‌سراغ فرعون و امام حسین^ع در مقابل یزید ایستاد. در اندیشه سیاسی امام خمینی^ع، رها کردن منشأ فساد در زمین و اکتفا به عبادت‌های شخصی و نصیحت کردن و مسئله‌گویی هرگز نمی‌تواند باعث اصلاح جامعه شود. حضرت موسی^ع به مسئله‌گویی در بازار مشغول نمی‌شود و به‌سراغ فرعون می‌رود؛ چراکه خداوند به او مأموریت می‌دهد که به‌سراغ خود فرعون برود و با قول لبین او را به حق دعوت کند. اگر قول لبین جواب نداد، آن‌گاه قیام لازم است. تمام انبیا برای اصلاح جامعه و تحقق «لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ» آمده‌اند و همه آنها این مسئله را داشتند که فرد باید فدای جامعه شود. امام حسین^ع روی همین میزان، خود و اصحابش را فدا کرد تا جامعه اصلاح شود (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۵، ص ۲۱۷).

۲-۳. نفی افیون بودن دین برای توده‌ها

شرط ابتدایی و لازم برای بیرون آوردن انسان‌ها از ظلمات به‌سمت نور، بیدار کردن و آگاه ساختن آنهاست. یکی از ابزارهای مؤثر مستبدین و طاغوت‌ها در سلطه بر مردم، انحراف و اغفال مردم از خودآگاهی فردی و اجتماعی است که اصطلاحاً به آن «استعمار» هم می‌گویند. سوءاستفاده از مذهب و آیات الهی نیز یکی از این ابزارهای اغفال مردم و غارت آنهاست؛ چنان‌که در آیه ۳۴ سوره توبه هم آمده است: «ای اهل ایمان! بسیاری از علما و راهبان اموال مردم را به باطل طعمه خود کرده، (خلق را) از راه خدا منع می‌کنند». برخی اندیشمندان غربی و همچنین غرب‌گرایان داخلی نیز با استناد به پاره‌ای شواهد تاریخی ادعا می‌کنند که دین عامل اغفال مردم و افیون توده‌هاست. در نقطه مقابل، امام خمینی^ع اعتقاد دارند که هدف اصلی رسالت پیامبران، نه خواب کردن مردم، که بیدار کردن آنها بوده است. چنین نبوده که فرعون حضرت موسی^ع را برای خواب کردن مردم علم کرده باشد، بلکه این پیامبر بزرگ از بین مردم برخاست و با توکل بر قدرت خدا، مردم را بیدار کرد تا از زیر سلطه طاغوت فرعون بیرون آورد (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۲۳۸).

امام خمینی^ع همچنین خواب کردن ملت‌ها را یکی از توطئه‌های دنیای غرب برای تاراج منابع ملل شرق و استعمار آنها برمی‌شمرد و ضمن رد ادعای برخی غرب‌گرایان که روحانیت را عامل خواب کردن مردم می‌دانند، از روحانیت به‌عنوان ادامه‌دهندگان راه انبیا و عامل بیداری مردم یاد می‌کنند. وقتی تاریخ انبیا را ملاحظه کنیم، می‌بینیم قضیه کاملاً برعکس آن است که برخی نویسنده‌های خائن ما و نویسنده‌های خائن‌تر خارجی‌ها می‌گویند که دین افیون جامعه است؛ چنان‌که سران همه ادیان که انبیا بودند، از طبقه مستضعف قیام کردند و طبقه مستضعف را بر ضد قدرت‌ها شوراندند. حضرت ابراهیم^ع از طبقه پایین بود و در مقابل نمود قیام کرد و آن بت‌ها را که مظاهر اشرافیتشان بود، شکست. حضرت موسی^ع هم یک شبان از طبقه مستضعف بود و این طبقه را بر ضد فرعون و بر ضد دستگاه طاغوتی برانگیخت؛ یعنی در هر عصری که طاغوت‌ها بر مردم غلبه کرده بودند، خداوند یک نفر را از همین قشر پایین، از همین طبقه مستضعف، برانگیخت و این طبقه مستضعف را بیدار کرد و بر ضد طاغوت‌ها قیام کرد و فرعون را غرق کرد و از بین برد (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۴۰۱).

۳-۳. اخلاق در مبارزه و دعوت حق

امام خمینی^ع بر این عقیده‌اند که رفق و مدارا، چه در باب انجام امور دنیوی و معاشرت با مردم و چه در امر هدایت و ارشاد خلق و حتی ریاضت نفس و سلوک الی الله، در اولویت نخست قرار دارد. رفق و دوستی، دل را رام و باعث فتح قلوب می‌شود که از فتح ممالک بالاتر است. به‌طور کلی در زمینه پیشرفت مقاصد، رفق و مدارا از هر چیز مؤثرتر است. همان‌گونه که در مقاصد دنیایی چنین است، در مقاصد دینی از قبیل ارشاد و هدایت مردم نیز رفق و مدارا از مهمات است که بدون آن این مقصد شریف عملی نخواهد شد (خمینی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۶).

دستور خداوند به داشتن نیت خیر و رعایت اخلاق و خوش‌زبانی در امر هدایت، حتی در مقابل فرعون، نشان‌دهنده اهمیت قدرت کلام و نوع برخورد در دعوت به‌سوی خداوند است. از جمله دستورهایی که خدای - تبارک و تعالی - پس از آنکه حضرت موسی و هارون^ع را مأمور به رفتن نزد فرعون و دعوت وی فرمود، این است: «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (طه: ۴۳ و ۴۴)؛ زیرا حتی دل سخت فرعون را که انانیتش او را به جایی رسانده بود که ادعای خدایی می‌کرد، با رفق و مدارا بهتر می‌توان به‌دست آورد (خمینی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۶).

امام خمینی علیه السلام در کتاب *آداب الصلوة* در باب تفسیر این آیه، بر ضرورت اجتناب از خودبینی در فریضه امر به معروف و نهی از منکر تأکید کرده‌اند: باب امر به معروف و نهی از منکر از وجهه رحمت رحیمیه است و بر امر به معروف و ناهی از منکر لازم است که به قلب خود از رحمت رحیمیه بچشاند تا نیتش در امر و نهی، خودنمایی و خودفروشی و تحمیل امر و نهی خود نباشد؛ زیرا که اگر با این نظر مشی کند، منظور از امر به معروف و نهی از منکر حاصل نشود (خمینی، ۱۳۲۱، ص ۲۳۷).

در سوره نازعات نیز بر نوع مواجهه حضرت موسی علیه السلام با فرعون تأکید شده و آمده است: «فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَىٰ أَنْ تَزَكَّىٰ؛ وَأَهْدِيكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ» (نازعات: ۱۸ و ۱۹)؛ و بگو آیا می‌خواهی پاک شوی؟ و من تو را به‌سوی پروردگارت هدایت کنم تا از او ترسی؟ استفاده از عبارت «آیا می‌خواهی» (هل لك) و «دعوت به پاکی» (أَنْ تَزَكَّىٰ) نشان‌دهنده اهمیت به‌کار بردن مفاهیمی است که با فطرت انسان‌ها سازگار است. همچنین به حضرت موسی علیه السلام دستور داده شده است که به فرعون بگوید: «تو را به‌سوی پروردگارت دعوت می‌کنم». نمی‌گوید: «به‌سوی پروردگار یا پروردگار من»، که ناخواسته تقابل ایجاد شود، بلکه می‌گوید: «پروردگارت» تا فرعون به خود بیاید و به ترس و خشیت از پروردگارش برگردد.

امام خمینی علیه السلام در توصیف اهمیت مدارا و ملایمت در دعوت به‌سوی حق می‌فرماید: دستور کلی مهربانی و حسن خلق از آن روست که راه فتح قلوب را برای هدایت‌کنندگان باز می‌کند؛ چنان که خدای تعالی پیامبر بزرگ را به داشتن خُلق بزرگ ستایش می‌فرماید. البته برای چنین مقصد بزرگی خُلق بزرگ لازم است که توان مقاومت با تمام ناملازمات را داشته باشد و با هیچ چیز از میدان ارشاد خُلق عقب ننشیند. بزرگ‌ترین زحمت و سخت‌ترین رنج هادیان راه حق، معاشرت با جاهلان و دعوت بی‌خردان بوده و هست؛ و از این جهت باید دارای والاترین اخلاق حسنه باشند و قوه رفق و مدارا و هم‌زیستی در آنها به‌گونه‌ای باشد که با تمام جهالت جاهلان و بی‌خردان مقاومت کنند. زودرنجی و کدورت و نداشتن سعه صدر، به کلی با این شغل شریف منافات دارد (خمینی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۷).

حضرت موسی علیه السلام هدف خود از پیروی خضر نبی علیه السلام را یادگیری و بهره بردن از علم ایشان ذکر می‌کند. بنابراین آخرین توصیه‌های خضر نبی علیه السلام به حضرت موسی علیه السلام قطعاً حاوی نکات ارزشمندی است و رفق و مدارا با بندگان اصلی‌ترین توصیه این پیامبر عظیم‌الشأن به حضرت موسی علیه السلام است. بنا به روایت خصال شیخ صدوق، آخرین کلام حضرت خضر علیه السلام در هنگام جدایی از حضرت موسی علیه السلام این بود که رأس حکمت، ترس از خدای - عزوجل - است و کسی را به گناهش سرزنش مکن. محبوب‌ترین امور نزد خداوند متعال سه چیز است: میانه‌روی و اقتصاد در وقت بی‌نیازی؛ عفو و بخشش در حال قدرت؛ و رفق و مدارا با بندگان خدا. هر کس با دیگری در دنیا مدارا کند، خداوند متعال با او در آخرت مدارا خواهد کرد (خمینی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۷).

۳-۴. فتح و نصرت واقعی از نگاه امام خمینی علیه السلام

در اندیشه امام خمینی علیه السلام نصرت و فتح نهایی، در پیروزی موسی علیه السلام بر فرعون یا فتح مکه توسط پیامبر اکرم علیه السلام نیست. هرچند این فتوحات در نوع خود مهم‌اند، اما فتح مطلق و تمام نیستند. در نظر ایشان، فتوح رسول‌الله صلی الله علیه و آله سه «فتح» متفاوت با یکدیگر است: ابتدا «فتح قریب» است که به‌معنای ترقی انسان از مقام نفس به مقام عقل منور به نور شرع و مطیع اوامر حق شدن و قبول تجلیات نوری و مکاشفات غیبی خاص مقام قلب است. این فتح، مقدمه است برای عبور از مقام «قلب» به مقام «روح». سالک

تا وقتی در این مرتبه قرار دارد، باب اسما و صفات بر او بسته است و پس از آنکه تجلیات اسما و صفات خدا بر دل او گشوده شود، «فتح مبین» روی می‌دهد و آیه «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا» (فتح: ۱) اشاره به آن است، که قسم دوم فتوحات است. سالک وقتی از حجاب کثرت اسما و تعینات صفات درآید، تجلیات ذات احدی بر او حاصل شود و این «فتح مطلق» است که آیه «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ» (نصر: ۱) اشاره به این فتح است (محدثی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۰).

«فتح قریب» و «فتح مبین» را برای انبیا و اولیا و اهل معارف عام می‌دانند، اما «فتح مطلق» از مقامات خاص ختمیه است و غایت عروج کمال موجود است و در این مقام، موت و فنای تام دست دهد (خمینی، ۱۳۹۴ الف، ص ۳۴۲). بنابراین می‌توان بالاترین مرتبه خروج از ظلمات به سمت نور را در کنار زدن همه پرده‌های ظلمت ناشی از انانیت دانست که در مقام «فتح مطلق» پیامبر گرامی اسلام^ع تجلی می‌یابد.

نتیجه‌گیری

از نظر امام خمینی^ع «قیام لله» مقدمه سیر و سلوک و آغاز هر حرکتی برای رسیدن به کمال است و کنار زدن حجاب‌های ظلمانی و نورانی، از جمله الزامات ممکن بودن قیام در راه خداست. در اندیشه سیاسی امام خمینی^ع نیز هر قیامی که برای خدا نباشد و برای نفس باشد، باعث تفرقه در جامعه اسلامی و ایجاد زمینه برای حکمرانی طاغوت و تباه کردن دین و دنیای مردم می‌شود. قیام انبیای الهی در برابر طاغوت، از نمونه‌های کامل قیام برای خداست. در بین پیامبران بزرگ الهی، سرگذشت حضرت موسی^ع دارای ابعاد مهم و آموزنده‌ای است که به دفعات در قرآن کریم ذکر شده است. تحولات روحی این پیامبر بزرگ الهی جایگاه والایی در اندیشه‌های عرفانی و سیاسی امام خمینی^ع دارد. ایشان تأکید دارند که بعثت پیامبران و سپردن رسالت هدایت جامعه به آنها یک‌شبه و بدون مقدمه نبوده است. همه پیامبران بزرگ الهی قبل از بعث دچار امتحان‌ها و فتنه‌های متعدد شده‌اند تا برای مأموریت بزرگ خود آماده شوند.

اولین و سخت‌ترین مانع در برابر انسان برای سیر الی الله، وجود حجاب خودبینی و انانیت است. در نظر امام خمینی^ع ریشه همه فسادها در انیت و خودبینی است که باعث ایجاد یک پرده ظلمانی بر قلب و عدم دریافت نور الهی می‌شود. نور کامل الهی در قرآن است و حجاب انانیت باعث می‌شود که انسان از درک و فهم قرآن و دریافت نور آن محروم شود. انانیت در همه انسان‌ها با درجات مختلف وجود دارد؛ حتی در وجود حضرت موسی^ع هم انانیت وجود داشته است. برای خروج از انانیت و سلوک الی الله، نیاز به استاد و راهنماست که داستان حضرت موسی و خضر^ع مصداق کاملی از این ضرورت است.

امام خمینی^ع از زاویه انانیت نگاه ویژه‌ای به رسالت انبیا دارند. از جمله محورهای مهم رسالت انبیا در نگاه امام خمینی^ع می‌توان به بیرون آوردن مردم از ظلمات به نور و ایجاد یک نظام اجتماعی عادلانه اشاره کرد. لزوم مبارزه با سرمنشأ فساد، بیدار کردن مردم و رساندن آنها به خودآگاهی، ضرورت مدارا و حسن خلق در دعوت به سوی حق، از دیگر محورهای رسالت انبیاست که امام خمینی^ع با استناد به آیات قرآن بر آنها تأکید می‌کنند. در همه این موارد، مانع اصلی، خودبینی و خودخواهی است و بدون عبور از انانیت، حرکت به سمت هدف غایی ممکن نیست. با همه اینها، فتح و نصرت نهایی در پیروزی انبیا و استقرار حکومت الهی نیست؛ هر چند این مرحله از فتح و نصرت نیز مهم است. می‌توان بالاترین مرتبه خروج از ظلمات به سمت نور را در کنار زدن همه پرده‌های ظلمت ناشی از انانیت و غایت عروج کمال دانست که در مقام فتح مطلق پیامبر گرامی اسلام^ع تجلی می‌یابد.

منابع

- آرمین، محسن، ۱۳۹۴، «اخلاق تفسیر در تفسیر امام خمینی»، در: *همایش نامه قرآن و امام خمینی*، تهران، سنا.
- جمشیدی، محمدحسین، ۱۳۸۵، «مفهوم و ماهیت «قیام» در اندیشه سیاسی امام خمینی»، حضور، ش ۵۶، ص ۱۶-۳۴.
- حمزئیان، عظیم و سمیه اسدی، ۱۳۹۵، «بررسی حجاب‌های عرفانی از دیدگاه ابوعبدالله نقری»، *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر دریا)*، ش ۳۱، ص ۶۵-۹۰.
- خمینی، سیدمصطفی، ۱۳۹۱، *تفسیر قرآن کریم*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رضایی تهرانی، علی، ۱۳۹۳، *سیر و سلوک: طرحی نو در عرفان عملی شیعه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شمس، محمدجواد و مقدادیان، عادل، ۱۳۹۳، «مفهوم عرفانی نور و ظل در قرآن و سنت»، *پژوهشنامه عرفان*، ش ۱۴، ص ۳۹-۵۹.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۰، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، ۱۴۲۵ق، *مجمع البیان*، بیروت، مؤسسه علمی.
- علی‌پور، فاطمه، ۱۳۹۹، «تبیین امام خمینی از تکامل نفس گنهکاران بر مبنای حکمت متعالیه»، *پژوهشنامه متین*، ش ۸۹، ص ۸۵-۱۰۳.
- فیرحی، داود و مهدی فدائی مهربانی، ۱۳۸۶، «پیوند عرفان و سیاست از منظر عزیزالدین نسفی»، *پژوهش سیاست نظری (پژوهش علوم سیاسی)*، ش ۴، ص ۴۴-۷۴.
- قدسی، محمد، ۱۳۷۷، «امام خمینی پیش‌تاز عرفان متعهد»، *ارتباطات فرهنگ*، ش ۸، ص ۱۲۹-۱۵۰.
- قرائتی، محسن، ۱۳۷۶، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- کمالی‌زاده، طاهره، ۱۳۹۱، «قاعده مشرقیه «نور و ظلمت» و نظریه اشراقی «معاد»»، *مطالعات اسلامی، فلسفه و کلام*، ش ۸۸، ص ۱۰۳-۱۲۵.
- مازوجی، حسین و سیدعلی مستجاب‌الدعواتی، ۱۳۹۵، «چیستی و چگونگی حجاب‌های سلوکی نورانی در عرفان اسلامی»، در: *همایش بین‌المللی تشرق‌شناسی، تاریخ و ادبیات پارسی*، ارمستان، ایروان.
- محدثی، جواد، ۱۳۹۴، *بر کوهانه شرح چهل حدیث امام خمینی*، تهران، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، *به سوی او*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مقدادیان، عادل و همکاران، ۱۴۰۱، «معنایی استعاره «بت» در اشعار عرفانی حافظ و امام خمینی»، *پژوهشنامه متین*، ش ۹۴، ص ۱۵۵-۱۸۲.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۵، *قصه‌های قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۲۱، *آداب الصلوة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۷، *ره عشق: نامه عرفانی حضرت امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸، *شرح حدیث جنود و عقل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲، *دیوان اشعار*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴ الف، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۴ ب، *ولایت فقیه: حکومت اسلامی: تقریر بیانات امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۵، *مصباح الهدایه الی الخلفاء و الولاة*، ترجمه ح. مستوفی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- مهاجرنیا، محسن، ۱۳۸۷، «مبانی عرفانی اندیشه سیاسی امام خمینی بر مبنای مصباح الهدایه»، *مطالعات انقلاب اسلامی*، ش ۱۵، ص ۵۵-۷۴.
- نژادتبریزی، زهرا سادات و همکاران، ۱۴۰۰، «فلسفه نبوت از دیدگاه شیخ طوسی و ملاصدرا»، *الهیات تطبیقی*، ش ۲۶، ص ۱۱۳-۱۲۴.

ضوابط اعتراض در نظام اسلامی

sajjadizady@yahoo.com

سیدسجاد ایزدهی / استاد گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران

روح‌اله روزبهانی / دانشجوی دکتری فقه سیاسی جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران

dr.rroozbehani@gmail.com

 orcid.org/0009-0008-2776-9537

دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۰۸

چکیده

امروزه شناسایی حق اعتراض و تضمین آن، یکی از مؤلفه‌های دموکراسی در یک کشور تلقی می‌شود. حق اعتراض می‌تواند نقش اساسی در احقاق سایر حقوق مدنی، سیاسی، اقتصادی و صنفی داشته باشد. از این رو چهارچوب‌بندی و شناخت محدودیت‌های این حق می‌تواند از تبدیل اعتراض به شکلی از خشونت جلوگیری کند. این پژوهش بر آن است که با شیوه استنباطی و روش کتابخانه‌ای از منابع فقه، به ضوابط و معیارهای تحدید و تضییق اعتراض بپردازد. فرضیه این تحقیق که یافته‌های ما آن را تأیید می‌کند، از این حکایت دارد که حکومت اسلامی حق/تکلیف اعتراض شهروندان را در قبال تخلف و خطای کارگزاران، مورد شناسایی و تضمین قرار داده است؛ درعین حال در پاره‌ای از موارد که اعتراضات، به اختلال نظام اجتماعی، تضعیف دولت اسلامی و اضرار به غیر بینجامد و موجب به‌خطر افتادن امنیت ملی و منافع عمومی شود، حکومت اسلامی با توجه به چنین پیامدهایی می‌تواند محدودیت‌هایی را برای برگزاری تظاهرات و اجتماعات اعتراضی قرار دهد. از این رو لازم است که حکومت بین اعتراضات مردمی و عناوین یادشده تفکیک قائل شود و ضوابط هریک از عناوین مذکور را ملاحظه کند و هر اعتراضی را جرم و هر معترضی را مجرم قلمداد نکند.

کلیدواژه‌ها: ضوابط، اعتراض، مشروعیت، محدودیت، نظام اسلامی.

راهبردها و اقدامات حاکمیت، نهادها و دستگاه‌های حکومتی که در اداره جامعه و حفظ اقتدار سیاسی نقش ایفا می‌کنند، ممکن است به‌علی منشأ مخالفت یا نارضایتی بخشی از بدنه اجتماعی شوند. این مخالفت‌ها یا نارضایتی‌ها ممکن است با آشکال و ابزارهای مختلفی در جامعه ظهور پیدا کنند و در برخی موارد نیز این نارضایتی‌ها - موجه یا غیرموجه - به‌واسطه تحریکات عواملی تشدید شوند و به سطوح فراگیرتری از اعتراضات بینجامند؛ به‌گونه‌ای که به درگیری‌های خیابانی، آشوب، ناامنی و به‌تبع آن اتلاف اموال عمومی و اضرار به جان، ناموس و اموال شخصی مردم منجر شوند. از سویی، مردم هر جامعه دارای اندیشه‌ها، تفکرات و تمایلات متفاوتی هستند که با در نظر گرفتن انگیزه و چرایی اعتراضات و شیوه اقدامات اعتراضی، معترضین گونه‌های مختلفی پیدا می‌کنند و طیف‌های متعددی را شامل می‌شوند؛ به‌طوری که برخورد و مواجهه با هر گروهی الزامات خاص خود را می‌طلبد. از این‌رو بررسی و تبیین ضوابط اعتراض و محدودیت‌های حاکم بر آن، ضرورتی انکارناپذیر است؛ چراکه با روشن شدن ضوابط اعتراضات، معترضینی که برای رسیدن به خواسته‌های خویش راهی جز اقدام به اجتماعات اعتراضی در قالب‌هایی چون تظاهرات و راهپیمایی و... نمی‌یابند، این اقدام را در چهارچوب و ضوابط مشروع تحقق می‌بخشند تا در عین اینکه نظر خود را به گوش دولتمردان می‌رسانند، از ثمرات و فواید احتمالی آن نیز بهره‌مند شوند؛ و از سویی، اقدام اعتراضی آنان زمینه بی‌ثباتی و ناآرامی در جامعه را فراهم نمی‌آورد و حتی تحت شرایطی می‌تواند به ثبات و پایداری نظام حاکم نیز بیفزاید، اما چنانچه اقدام اعتراضی آنان بر طبق ضوابط و حدود مصرح در قانون و شرع شکل نگیرد، ممکن است زمینه انطباق عناوینی چون اغتشاش، آشوب یا خروج و بغی بر اقدام اعتراضی آنان فراهم آید که در این حالت با برخورد سرسختانه حاکمیت مواجه خواهند شد؛ زیرا اعتراضات به‌نوعی به‌چالش کشیدن تصمیمات، برنامه‌ها و اقدامات حاکمیتی است و چنانچه شرایط مشروع و موجه آن رعایت نشود و از حیث کمی رو به فزونی گذارد، ممکن است به بی‌ثباتی سیاسی، تضعیف نظام اسلامی و... بینجامد. به همین دلیل تبیین ماهیت اعتراض و حکم فقهی آن نیازمند پژوهشی دقیق است تا مبانی، قلمرو، موارد مجاز، موارد غیرمجاز و ضوابط آن روشن شود و مسئولیت حکومت در قبال اعتراضات اجتماعی مشخص گردد. با توجه به ظهور اعتراضات با شیوه‌ها و روش‌های گوناگون و عوامل متعدد بروز نارضایتی مردمی نسبت به وضع موجود یا نسبت به رفتار و عملکرد مسئولان و برنامه‌های آنان یا موضوعات اجتماعی خاص، پژوهش در این عرصه و ملاحظه تأثیرگذاری آن در حوزه تقنین، اجرا و سایر حوزه‌ها، همواره از ضرورت‌هاست. این مقاله ضمن درک این ضرورت، بر آن است که علاوه بر تبیین ماهیت و اشاره به مبانی مشروعیت اعتراض، به‌روش استنباطی و به‌شیوه گردآوری کتابخانه‌ای به بررسی مشروعیت و ضوابط محدودیت اعتراضات مشروع بپردازد.

۱. چهارچوب نظری پژوهش

«اعتراض» واژه‌ای عربی از ماده «عرض» و از باب افتعال به‌معنای «منع کردن» و «مانع شدن» آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۷۱؛ طریحی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱۹۴). در زبان فارسی نیز واژه «اعتراض» در معانی «عیب گرفتن»، «انتقاد کردن»، «ایراد گرفتن»، «منع کردن» و «خرده گرفتن» به‌کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۲۹۰۸؛ معین، ۱۳۷۱، ص ۳۰۱). در ساحت مباحث علمی و در مقام ارائه نظر، مقصود از «اعتراض»، کلامی است که برای باطل کردن

استدلال و اقوال دیگران به کار می‌رود (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۶۳) و در عمل عبارت است از اقامه دلیل بر خلاف دلیلی که رقیب یا شخص مقابل اقامه کرده است (الرواحنه، ۲۰۱۵، ص ۸۵۳). بنابراین احتجاج و عدم موافقت با قول یا فعل یا حکم یا غیر آن، «اعتراض» قلمداد می‌شود (فتح‌الله، بی تا، ص ۶۰). بنابراین واژه «اعتراض» بر بیان عقیده و ابراز نظر به‌ضمیمه مخالفت کردن با دیگری تمرکز دارد.

در عرصه جامعه و سیاست نیز تعاریف متعددی از «اعتراض» صورت گرفته است. برای نمونه، اعتراض «به اقداماتی گفته می‌شود که حکایت از نشان دادن نارضایتی، بدون مداخله و رویارویی با نیروهای نظامی، داشته باشد» (مرکز پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹، ص ۴۶). همچنین گفته شده است: «اعتراض ستیزه عمومی علیه اقدامات و یا نقشه‌های دول یا سازمان‌های محلی است که توسط حزب‌ها، اتحادیه‌ها و یا گروه‌های اجتماعی مختلف انجام می‌شود» (آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۸۶، ص ۵۵۲). برخی نیز اعتراض را به ابراز مخالفت با یک واقعه، سخن، سیاست یا وضعیت تعریف کرده‌اند (هاشمی خاتون‌آبادی، ۱۳۹۸، ص ۱۰) و برخی اعتراض را به مخالفت و اقدامی انفرادی یا جمعی به‌منظور جلوگیری از ادامه و استمرار یک اندیشه، تصمیم یا حرکتی خطا از نگاه معترض، که به‌حسب موقعیت و شرایط به‌شبهه‌های مختلف محقق می‌شود، تعریف می‌کنند (لطفی، ۱۳۹۷، ص ۵)؛ برخی دیگر اعتراض را شیوه‌ای از کنش سیاسی با هدف اشکال وارد کردن به سیاست‌ها و شرایط آن در نظر می‌گیرند (دیتراپ، ۱۳۹۵، ص ۷۷).

به‌هرروی، مقصود از اعتراض عبارت است از ابراز نارضایتی و مخالفت گروهی از توده مردم به‌هدف اثرگذاری سلبی یا ایجابی بر تصمیمات و اقدامات حکومت و نهادهای حکومتی درباره مشکلات و وضعیت موجود.

اعتراض دارای گستره مفهومی وسیع و مصادیق فراوانی است که در یک تقسیم‌بندی به دو دسته کلی براندازانه (معاندانه) و غیربراندازانه (غیرمعاندانه) تقسیم می‌شود (منتظری، ۱۳۷۱، ص ۳۵۲) که هر یک مصادیق مختلفی را پوشش می‌دهد. مقصود از اعتراض براندازانه اعتراضی است که به‌هدف سرنگونی نظام سیاسی شکل می‌گیرد (اعتراض بر)، اما اعتراض غیربراندازانه اعتراضی است که به‌هدف اصلاحگری، بیان نارضایتی، تغییر رفتار و تأثیرگذاری بر تصمیمات و اقدامات حاکمیت شکل می‌گیرد و به‌تعبیری اعتراض در نظام سیاسی است (اعتراض در)، که امکان توصیف به اعتراض موجه و مشروع در حکومت اسلامی را تحت شرایط و ضوابطی پیدا می‌کند. آنچه از اعتراضات در اینجا مدنظر است، اعتراضات قسم دوم است.

«اعتراض» در فضای جامعه بشری به‌عنوان یک حق مطرح است؛ حقی که واجد صفات حقوق بشری است و حقوق بشر در کلی‌ترین وجه آن به حقوقی اطلاق می‌شود که به شخص انسان در نتیجه انسان بودنش تعلق دارد (هاشمی خاتون‌آبادی، ۱۳۹۸، ص ۱۱-۱۳).

با ملاحظه آموزه‌های فقهی می‌توان رویکرد اسلام به مقوله اعتراض را رویکردی دوگانه و توأمان و به‌مثابه حق/تکلیف دانست؛ یعنی آنچه در نظام‌های بشری صرفاً حق تلقی می‌شود، در نظام اسلامی صبغه تکلیفی نیز دارد که گویای توجه شریعت اسلامی به سرنوشت جامعه و اهتمام به حفظ سلامت و امنیت آن است.

اعتراض حق است؛ زیرا با قطع نظر از مکلف بودن انسان، او به موازات فطرت پاک و کرامت ذاتی‌ای که خداوند به وی عطا کرده (اسراء: ۷۰، بقره: ۳۰)، برخوردار از آزادی بیان و اندیشه (یوسف: ۲)، روی گردان از پذیرش ظلم و تعدی (بقره: ۲۷۹) و دارای حق تعیین سرنوشت خویش در راه رشد و شکوفایی و قرب الی الله است (رعد: ۱۱)؛ پس چنانچه سد و مانعی در مسیر رشد او قرار گیرد، این حق را دارد که ابراز مخالفت کند.

اعتراض در عین حال تکلیف است؛ زیرا بر فرض مُحَق بودن انسان، خداوند بر او تکلیف کرده است که از این حق بهره‌برداری کند و آن را ضایع نسازد. اساساً برخی امور از آن جهت الزام می‌شوند که تنها راه تحقق‌یابی «حق» اند و بدون آنها استیفای حقوق غیرممکن است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۵۱). اعتراض نیز چنین است. اگر انسان به وضعیت نابسامان یا به تخلف‌ها و تخطی دولتمردان و صاحبان قدرت و کارگزاران اعتراض نکند، رشد فردی و اجتماعی او ضایع می‌شود و در مسیر انحطاط قرار می‌گیرد. پس اعتراض حقی است که با ماهیت و هستی انسان تناسب دارد و اگر دین تکلیفی درباره اعتراض به دوش انسان می‌گذارد، برای استیفای حق انسان است.

رهنمودها و فرامینی چون «اعطای ولایت به عموم مؤمنان در خصوص امر به معروف و نهی از منکر» (توبه: ۷۱)، «نکوهش تولی طاغوت و پیروی از آن» (نساء: ۶۰؛ نحل: ۳۶)، «محکومیت ستمگری و ستم‌پذیری» (نساء: ۱۴۸)، «نهی از پیروی گنهکاران» (انسان: ۲۴)، «پرهیز از میل به ظالمان» (هود: ۱۱۳)، «قیام به قسط» (حدید: ۲۵؛ نساء: ۱۳۵)، «نصیحت زمامدار مسلمین» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۰۳؛ نهج‌البلاغه، ص ۳۶) و...، اجمالاً مثبت و حکایتگر تکلیفی همچون مخالفت و اعتراض است.

بنابراین در اندیشه اسلامی با توجه به کرامت ذاتی و مخلوق برتر بودن انسان، همچنین با تأکیدی که همواره بر ضرورت مبارزه با ظلم و لزوم مشارکت آحاد مردم در امر به معروف و نهی از منکر شده است، می‌توان قائل به وجود مبانی مناسبی برای شناسایی حق/تکلیف اعتراض شد.

۲. مشروعیت اعتراض و اعتراض مشروع در نظام اسلامی

بی‌تردید تبعیت و فرمان‌بری از حاکمان و لزوم پایبندی به قوانین در حکومت اسلامی، به مقتضای ادله عقلی و نقلی امری مسلم است (ورعی، ۱۴۰۱، ص ۱۶۲-۱۶۳)، لکن این تبعیت و فرمان‌بری منوط به عدم تخطی حاکمان از ضوابط شرعی و قانونی است (همان، ص ۱۶۶-۱۶۸). اساساً در نظام سیاسی اسلام، مردم موظف به اطاعت و وفاداری هستند، اما از سوی دیگر، نصیحت به زمامداران نیز نه تنها حق، بلکه تکلیف آنان در قبال حاکمان است (ایزدهی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۴).

اسلام «اعتراض»، بلکه «نافرمانی» را در صورتی که دولتمردان و کارگزاران از مسیر حق و عدالت خارج شوند، حق و تکلیف مسلم برای افراد جامعه اسلامی و امری مشروع تلقی می‌کند. امیرالمؤمنین علیه السلام به هنگام نصب مالک اشتر، ضمن تکریم فراوان او، از مردم مصر می‌خواهد تا جایی که سخنان وی مطابق حق است، او را اطاعت کنند (نهج‌البلاغه، ص ۳۵۲). آن حضرت در جای دیگر می‌فرماید: «نمی‌توان مخلوقی را اطاعت کرد که اطاعتش معصیت خالق را در پی داشته باشد. خداوند فقط دستور اطاعت از رسولش و صاحبان امر را داده است؛ چون آنان به نافرمانی دستور نمی‌دهند» (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۲).

از آنجا که زمامدار و کارگزاران حکومت اسلامی به منظور اجرای شریعت و برپا داشتن عدل در جامعه و تحقق منافع عمومی منصوب شده‌اند، هرگونه خروج آنان از دایره شریعت، عدالت و مصالح مردم، منکر است و امت وظیفه دارد که از راه‌های گوناگون مانع سوءاستفاده از قدرت شود و آن منکر را دفع کند (الغنوشی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۸). بنابراین در نظام اسلامی و حکومت برآمده از آن، مقولاتی چون بی‌عدالتی، نابرابری، خطا در تصمیم‌گیری، عدم شایستگی‌هایی که در سطوح کارگزاران و احیاناً در ساختارهای نامناسب و نامتوازن پدید می‌آید، می‌تواند اصل اعتراض را از حیث هدف و انگیزه توجیه و مشروع کند؛ چراکه اقامه دین، عدالت، حق محوری، حرکت در جهت ارزش‌ها و ارتقای جامعه اسلامی از اموری هستند که جامعه اسلامی عقلاً و شرعاً مأمور به تحقق آن است، لکن چگونگی رفتار اعتراضی و تناسب چنین رفتاری با موضوع اعتراض و همچنین روشی که معترضان در قالب آن روش به رفتار اعتراضی اقدام می‌کنند، در مشروعیت و حکم شرعی آن بسیار مهم و تعیین‌کننده خواهد بود.

اقداماتی همچون تظاهرات، تجمعات و... هرچند از پدیده‌های نوظهور محسوب می‌شوند، اما با اصلی به‌نام «اصالة الاباحه» مشروعیت آن تضمین می‌گردد؛ زیرا اگر از جانب شریعت دلیلی بر منع از قضیه‌ای وارد نشده باشد، آن قضیه در ذیل اصالت جواز یا اباحه قرار می‌گیرد. این اصل، مقبول فقیهان است و ادله بسیاری از آیات و روایات بر آن دلالت دارد (نجفی، بی‌تا، ص ۱۶۳). فرهنگ نقدپذیری و اصلاحگری در شریعت اسلامی نیز گویای آن است که تا وقتی انتقادات و اعتراضات با شیوه‌های گوناگون آن، بنیان جامعه، نظام سیاسی و امنیت عمومی شهروندان را مورد تعرض قرار ندهد، آمادگی برای پذیرش آن وجود دارد (محمدی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۹). البته اقدام به اعتراض و تشکیل تظاهرات، از حساسیت ویژه‌ای برخوردار است. از همین رو شرایط و ویژگی‌های مشروع آن باید به‌درستی رعایت شود تا این رفتار و اقدامات اعتراضی در ورطه آشوب، اغتشاش، بغی و محاربه نیفتد و نظم و امنیت جامعه را با آسیب مواجه نسازد و معترضان نیز بتوانند مخالفت و سخن خویش را به گوش مسئولان برسانند. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز در اصل ۲۷ برخی شیوه‌های اعتراض دسته‌جمعی را پذیرفته و مجاز بودن آنها را تأیید کرده است (فتحی، ۱۳۹۷، ص ۲۰).

به‌هرروی، اعتراض به‌هدف اصلاح در نظام اسلامی امری مشروع قلمداد شده است و مبتنی بر خاستگاه‌های دینی و مبانی منطقی است و درواقع لازمه حیات مسئولانه در جامعه اسلامی به‌شمار می‌رود. از این منظر، هرچند جامعه وظیفه دارد که از قدرت مشروع اطاعت کند، اما درعین‌حال اقتضای پاسخگو بودن قدرت مشروع نیز این است که هر نقد یا اعتراض منصفانه‌ای را بشنود و از آن بهره‌گیرد (فضل‌الله، ۱۳۷۷، ص ۳۱).

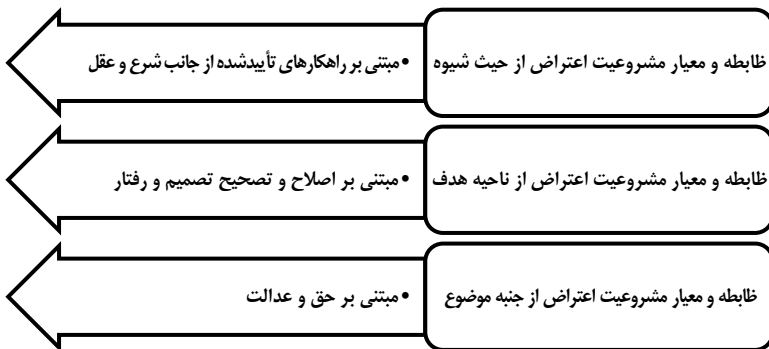
اما در نظام اسلامی، خصوصیات و سازوکارهای اعتراض مشروع (مانند نقد و نظارت)، همچون دیگر امور، با استفاده از دو منبع معرفتی وحی و عقل‌شناسایی می‌شود. در نتیجه، عناوینی نظیر «امر به معروف»، «نهی از منکر» و «نصح الائمة» که با دو منبع معرفتی یادشده اصطیاد شده‌اند، می‌توانند در تکوین بنیادهای اعتراض نقش اساسی ایفا کنند (پارسانیا، ۱۳۸۳، ص ۱۳)؛ زیرا این دو عنوان، از مهم‌ترین خاستگاه‌ها و مبانی انتقادورزی و اعتراض‌پیشگی در برابر تخلفات و کج‌روی‌های حاکمیت در نظام اسلامی هستند.

در شریعت اسلامی، «نظارت همگانی» در اصلی همچون امر به معروف و نهی از منکر، که از مهم‌ترین ارکان نقد و نظارت در نظام دینی است، گنجانده شده که به‌گونه‌ای روشمند و علمی تا برترین مراحل، حتی تا مرحله براندازی

نظامی که از الگوی متعالی مشروعیت فاصله می‌گیرد، با حفظ هویت قدسی خود ادامه می‌یابد (همان، ص ۱۴). نصیحت زمامداران نیز در مقام ارزیابی اعمال حکومت و در راستای بهبود بخشیدن به مدیریت جامعه و حفظ انتظام آن، یکی از وظایف امت و از شیوه‌های مطلوب و مؤثر برای گوشزد کردن خطاهای زمامداران و رفع نواقص دولت دانسته شده است (محمدی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۷)؛ بنابراین با توجه به آشکال بسیار متنوع اعتراض، نمی‌توان هر نوع ابراز مخالفت را به‌عنوان یک حق/تکلیف مورد شناسایی قرار داد و آن را مشروع دانست؛ زیرا اعتراض به‌عنوان یک حق و تکلیف، دارای مؤلفه‌ها، ویژگی‌ها و اهدافی است که آن را از مفاهیمی چون آشوب، انقلاب، کودتا و امثال آن متمایز می‌سازد (هاشمی خاتون‌آبادی، ۱۳۹۸، ص ۱۳).

در اعتراض مشروع، هدف دستیابی به منافع عمومی و مصالح جامعه یا دفع مفاسد و آسیبی است که بخشی از جامعه یا همه آن را تهدید می‌کند. از این رو نباید بین اعتراض اجتماعی و مواردی چون قیام برضد حاکم، تلاش برای مشروعیت‌زدایی، منزوی کردن او، انقلاب یا شورش و نافرمانی مسلحانه خلط کرد (الرواحنه، ۲۰۱۵، ص ۸۵). به‌هرروی، اگرچه نظام سیاسی شیعه اهمیت زیادی برای حوزه نقد، اعتراض، امر به معروف و نهی از منکر، و نصیحت قائل شده و آن را وظیفه مردم برشمرده است، ولی این امور در چهارچوب نظارت صحیح بر قدرت و در قالبی عقلانی به‌منظور حفظ و اصلاح نظام قابل ارزیابی است (ایزدهی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۶).

درحقیقت، اعتراض مشروع در پرتو رعایت اصول و ضوابطی که برگرفته از مبانی دینی و فرهنگی جامعه مسلمین است، می‌تواند کارویژه خود را به‌سامان رساند؛ چراکه اعتراض با صرف‌نظر از مؤلفه‌هایی چون موضوع، هدف و شیوه، قابلیت ارزش‌گذاری یا اتصاف به حکم را نخواهد داشت. بر این اساس، ضابطه و معیار مشروعیت اعتراض، از جنبه‌های مختلف قابل بررسی است که در شکل زیر قابل نمایش است.



بنابراین اعتراض مشروع اعتراضی است که به‌هدف احقاق حق و جلوگیری از تصمیمی نادرست، بر معیار عقل و شرع شکل می‌گیرد که در چهارچوب شریعت و قانون از ضوابط و آموزه‌های دینی تخطی نمی‌کند. نهادی چون امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت ائمه مسلمین، الگوی مناسبی برای استفاده از اصول و ضوابط مشروعیت‌بخش اعتراضات نوپدید و بومی‌سازی آن خواهد بود. البته توجه به ماهیت و احکام مقولاتی همچون بغی، محاربه و جرم‌هایی از این دست، در شناسایی حدود و قیود سلبی اعتراض نیز تأثیرگذار است.

۳. شرایط اعتراض مشروع

وجاهت اعتراض و اثرگذاری آن در مسیر مطلوب، مبتنی بر شرایطی است که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

۳-۱. علم و آگاهی به مسئله

مهم‌ترین شرط لازم برای اقدام اعتراضی، داشتن علم و آگاهی دربارهٔ موضوع، مسئله و زمینه‌های پیرامونی آن است. بالطبع تا مشکل و مسائل پیرامونی آن شناسایی نشود، واکنش متناسب و معقول به آن ممکن نخواهد بود. بنابراین علم و آگاهی به مسئله در کنار واقع‌بینی موجب می‌شود که از سویی ظرفیت‌ها و محدودیت‌ها به‌طور یکسان و متناسب ملاحظه گردد و از سوی دیگر، کارایی دولت براساس توانمندی آن محاسبه شود؛ آن‌گاه در صورت کوتاهی کارگزاران می‌توان به آنان انتقاد یا اعتراض کرد (محمدی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴).

از همین روست که اندیشوران فقه نخستین شرط از شروط امر به معروف و نهی از منکر را علم و آگاهی دانسته‌اند. این شرط از آن روست که فرد جاهل به دلیل عدم آگاهی، ممکن است به مقولهٔ منکر امر کند و از معروف بازدارد (نجفی، بی‌تا، ص ۳۶۶). بنابراین پیش از ابراز مخالفت باید اصل موضوع محرز بوده و عیب و اشکال قطعی باشد؛ نه آنکه مبتنی بر شایعات و اخبار غیرقابل اعتماد یا براساس حدس و گمان و بدون تحقیق، مطلب ناحقی نسبت داده شود؛ آن‌گاه مورد اعتراض و انتقاد قرار گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۶۹).

۳-۲. حسن نیت (واکنش ناصحانه)

بی‌تردید حسن نیت و قصد خیرخواهی در طرح انتقاد و اعتراض به‌منظور افزایش کارآمدی حکومت اسلامی، مؤلفهٔ پراهمیتی در تشخیص و تمایز اعتراض وجهی از خرده‌گیری‌ها و بهانه‌جویی‌های بی‌دلیل و مغرضانه است و نمی‌توان از جایگاه چنین مؤلفه‌ای غفلت کرد. اساساً در فرهنگ اسلامی، اعتراض به‌هدف اصلاح، تصحیح رفتار، مانع شدن از انحراف و بیان کاستی‌ها، وجاهت و مشروعیت می‌یابد. در مقابل، چنانچه واکنش اعتراضی همراه با سوءنیت یا صرفاً بهانه‌جویی و خرده‌گیری بی‌مورد باشد، مستلزم ستیزه‌جویی و آشوب‌طلبی خواهد بود.

از منظر اسلام، شهروند جامعهٔ اسلامی در تمام رفتارهای اجتماعی دغدغهٔ اصلاح جامعه را دارد؛ چراکه در یک حکومت دینی، همگان در فرایند اصلاح و رشد جامعه مؤثرند: «هیچ کس کمتر از آن نیست که بتوان از کمک وی مستغنی بود و هرکس هرقدر هم که بزرگ باشد، بی‌نیاز از کمک دیگران نیست» (نهج‌البلاغه، ص ۳۳۴). بنابراین فلسفهٔ صحیح نقد و اعتراض در حکومت دینی، اصلاح حکومت است، نه میدان دادن به خودخواهی‌ها، خودنمایی‌ها و قدرت‌طلبی‌ها. بر این مبنا می‌توان نقد و اعتراض سازنده و مشروع را از اعتراض نامشروع و مخرب تفکیک کرد. بنابراین افراد بنا بر وظیفهٔ شرعی موظف به امر به معروف و نهی از منکر و همچنین نصیحت مشفقانهٔ دیگر اعضای جامعه‌اند. دیگر اعضای جامعه، در محور افقی، مردم، و در محور عمودی، حاکمان و کارگزاران خواهند بود.

قرآن کریم پیامبران را که به انتقاد خیرخواهانه از وضع مردم و حاکمان می‌پرداختند، «ناصح» می‌خواند (اعراف: ۶۸) و عیب‌جویان را شدیداً نکوهش می‌کند (قلم: ۱۱). در روایات نیز «نصیحت» یکی از وظایف مردم شمرده شده است.

علاوه بر انگیزهٔ درونی افراد، اثر اجتماعی نصیحت نیز مدنظر شارع حکیم بوده است تا با رعایت کردن چنین شرطی، تخریب شخص یا شخصیت، یا تضعیف جایگاه و منزلت اجتماعی شخص در خطر قرار نگیرد. این مسئله، به‌ویژه وقتی که شخص از منصب حقوقی برخوردار است، ابعاد پیچیده‌تری پیدا می‌کند؛ چراکه در نقد یک جایگاه حقوقی، آبروی یک صنف، یک گروه، یک ملت و گاه آبروی اسلام در میان است. در این گونه موارد، البته اصلاح همچنان ضرورت دارد، اما انجام آن، ظرافت‌های بیشتری را می‌طلبد تا نقد عملکرد آن شخص موجب نشود که آن موقعیت صنفی یا جایگاه حقوقی‌ای که فعلاً وی نمایندهٔ آن موقعیت شناخته می‌شود، آسیب ببیند.

۳-۳. عدم تعیبه راه‌های قانونی در ساختار نظام

با توجه به آنکه هدف از امر به معروف و نهی از منکر رواج معروف و جلوگیری از رواج منکر و هدایت و اصلاح کسی است که معروفی را ترک یا منکری را مرتکب می‌شود، عقل حکم می‌کند که برای رسیدن به این هدف، از آسان‌ترین و کم‌هزینه‌ترین راه‌ها استفاده شود (ورعی، ۱۳۹۴، ص ۲۲۱). در اعتراض نیز چون هدف اصلاح امور و جلوگیری از اجرای قانون یا تصمیمی است که منافع و مصالح جامعه را تهدید می‌کند، به حکم عقل باید از روش‌های آسان و کم‌هزینه و راه‌هایی که حکومت برای شنیدن صدای مخالفان تعیبه کرده است، استفاده کرد و تا ضرورت اقتضا نکرده باشد، نباید به روش‌های پرهزینهٔ اعتراضی روی آورد.

رعایت مراتب و مراحل در این عرصه از آسان به سخت، اصلی عقلی، عقلایی و مورد تأیید شرع است. بنابراین انجام اعتراض و بیان مخالفت در قالب تجمعات، منوط به پیمودن همهٔ راه‌های قانونی و یأس از به نتیجه رسیدن راهکارهای قانونی است (همان، ص ۲۲۳-۲۲۶).

اگر معترضان روشی سخت را انتخاب کنند و با بی‌توجهی به راهکارهای تعیبه‌شده در ساختار، اعتراض خود را در قالب تظاهرات و تجمعات خیابانی و... شکل دهند، چنین اقدامی گاه از مشروعیت لازم برخوردار نخواهد بود. بر این اساس، در نظام جمهوری اسلامی نهادهای متعددی همچون سازمان بازرسی دیوان عدالت اداری، وزارت اطلاعات قوهٔ قضائیه و نهادهایی از این دست به‌منظور نظارت بر کارگزاران نظام تعیبه شده است که هرکدام نظارت بر بخشی خاص از عملکرد و افراد خاصی را عهده‌دارند. نهادهای نام‌برده و نهادهای مشابه، هرکدام به نظارت بخشی از قدرت و حیثیتی خاص از عملکرد کارگزاران می‌پردازند (ایزدهی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۵). پس تا زمانی که راه‌های قانونی وجود دارد و امکان شکایت و بیان ناراستی تصمیم یا رفتار مسئولین از این طرق امکان‌پذیر است، صورت‌بندی اعتراض در قالب تجمعات و تظاهرات توجیه منطقی و شرعی نخواهد داشت؛ هرچند در صورتی که چنین نهادهایی که محل رجوع شکایت‌اند، خود به‌سبب کوتاهی یا عملکرد بد موضوع اعتراض قرار گیرند، اعتراض از وجاهت برخوردار می‌شود.

۴. محدودیت اعتراض در نظام اسلامی

اعتراض، به هر شیوه‌ای صورت گیرد، گونه‌ای ستیزه و پیکار سیاسی است که به‌منظور تأثیرگذاری بر قدرت انجام می‌گیرد. از این رو در کلیهٔ حکومت‌ها، اعم از دموکراسی و غیر آن، پیکار سیاسی علنی محدود است (دورژه، ۱۳۷۸، ص ۲۲۵). اساساً اکثر حقوق و آزادی‌های بنیادین، در برخورد با مفاهیمی چون نظم عمومی یا سود همگانی، یا در مقام تعارض با یک حق یا آزادی دیگران، از قابلیت نسبی شدن برخوردارند (گرچی، ۱۳۸۳، ص ۱۷). پس حقوق و آزادی‌ها در عین جهان‌شمولی، مطلق

نیستند، بلکه مقید به قیودی همچون نظم عمومی، امنیت ملی، سلامت عمومی، اخلاق عمومی و حقوق و آزادی‌های دیگران هستند (قاری سیدقاسمی، ۱۳۸۱، ص ۱۳). بنابراین رفتار اعتراضی در قالب‌های مختلف آن، با وجود مشروعیت، از محدودیت‌هایی نیز برخوردار است که می‌توان مؤلفه‌هایی را به‌عنوان ضابطه این محدودیت‌ها مطرح کرد.

ادعا این است که حکومت اسلامی افزون بر شناسایی حق/تکلیف اعتراض، و حفاظت و صیانت از حقوق و آزادی افراد و گروه‌ها، و مشروعیتی که برای آن قائل است، براساس معیارهایی محدودیت‌هایی را برای اعتراضات لحاظ می‌کند؛ اما آن معیارها چیست؟

به‌اعتقاد برخی، در نظام اسلامی ضوابطی همچون «عدم مخالفت با مبانی اسلام»، «عدم مخالفت با نظم عمومی»، «موافقت با اخلاق اسلامی» و «رعایت احکام شرعی»، اعتراضات را محدود می‌کنند (داودی، ۲۰۱۶، ص ۱۷۵-۲۰۱). بر این اساس، چنانچه اعتراضات مستلزم عناوین یادشده باشند، از مسیر اصلاحی خود خارج می‌شوند و از منظر دین، مبارزه و پیکاری منفی و خطا خواهند بود.

به‌هرروی به‌نظر می‌آید که ملاحظه عناوین ثانویه، که مبتنی بر مبانی و قواعد فقهی است، در تقیید و ضابطه مندی اعتراضات، بسیار حائز اهمیت است. بنابراین با وجود پذیرش حق اعتراض، فقها بر رعایت قیود و ضوابطی در اِعمال این حق تأکید دارند که در ادامه به بیان آنها می‌پردازیم.

۴-۱. اختلال نظام اجتماعی

«اختلال نظام، برهم زدن نظم عمومی و هرج و مرج، یکی از موانع جدی در زمینه حق/تکلیف اعتراض به‌شمار می‌رود. مقصود از اختلال نظام، هر اقدامی است که انسجام، هماهنگی و یکپارچگی یک جمعیت نظام‌مند را مخدوش سازد و گسست، پراکندگی و بی‌نظمی در آن ایجاد کند. اختلال نظام، هر نوع بحران‌آفرینی و ایجاد خلل و وقفه را در همه ساحت‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... فراهم می‌آورد و به‌دنبال آن، جامعه گرفتار هرج و مرج می‌شود و روند عادی زندگی مردم به‌هم می‌ریزد و در نتیجه آنان دچار عسر و حرج می‌شوند (باقی‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۷۳).

به‌گفته برخی، مقوله نظم عمومی و امنیت، در زمینه تنظیم اعتراضات در قالب آزادی تظاهرات و راهپیمایی نقش فعالی دارد؛ زیرا مرحله نهایی شکل‌گیری بحران‌های سیاسی و امنیتی، به‌صورت اجتماعات به‌ظهور می‌رسد و سوءاستفاده از تجمع، خطری به‌مراتب قریب‌الوقوع‌تر از سوءاستفاده از هر نوع آزادی دیگر دارد. بنابراین نظم عمومی می‌تواند ملاک و عامل تحدیدی در مورد نحوه به‌کارگیری حق آزادی تظاهرات باشد. بر این اساس، معترضان باید به محتوای زمینه سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی جامعه توجه داشته باشند (غریب نواز، ۱۳۹۵، ص ۲۵۸).

از جمله عناوین ثانوی که در فقه مورد توجه فقیهان قرار گرفته و ایشان در مباحث مختلف فقهی بدان استناد کرده‌اند، عنوان «اختلال نظام» است که در موارد متعددی تحت عنوان «حفظ نظام» از آن یاد کرده‌اند. گرچه «اختلال نظام» به‌مثابه عنوان ثانوی بر احکام اولیه حاکم است، اما در مواردی چنین قاعده‌ای فراتر از یک عنوان ثانوی، مبنای بسیاری از اقدامات ضروری، احکام فقهی و حتی حقوق اجتماعی قرار گرفته است (ورعی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۷-۱۶۸).

به‌هرروی، «نظام» در این معنا در برابر ازهم‌گسیختگی و هرج و مرج به‌کار می‌رود که فارغ از شریعت افراد جامعه و نوع حکومت، زندگی اجتماعی و عمومی مردم نباید مختل شود. بنابراین حق اعتراض و استیفای چنین حقی، هرچند

به‌هدف و انگیزه اصلاح خواهد تحقق یابد، چنانچه محل به انسجام جامعه اسلامی شود، به‌طوری که عمل به چنین تکلیفی به هرج‌ومرج در جامعه اسلامی بینجامد، استفاده از آن ممنوع است و قانون‌گذار می‌تواند این ضابطه و شرط را در قانون وضع کند و اعتراضات را برطبق این ضابطه تحدید نماید.

مستند چنین معیاری برای محدودیت اعتراضات، عقل، بنای عقلا و برخی روایات است. توضیح اینکه برطبق دلیل عقل، «پرهیز از اختلال نظام» از مسلمات فقه است و دارای وجوب عقلی است (بحر العلوم، ۱۴۰۳ق، ص ۲۹۰). برطبق بنای عقلا، اموری که موجب اختلال معاش و قوام زندگی می‌شوند، جایز نیستند؛ لذا اگر کسی خلاف این قاعده عمل کند، مستحق نکوهش و مجازات است. این سیره عقلایی را شارع ردع نکرده؛ بلکه آن را تأیید کرده است. از همین‌رو این سیره به‌طور قطع حجت است (باقی‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۸۱). این سیره از بناهای شایع عقلاست و سکوت شارع، خود دلیل بر امضای آن است.

البته در مواردی هم می‌توان از روایات، امضای صریح شارع را کشف کرد. از جمله می‌توان به روایت دال بر قاعده «بید» اشاره کرد که امام علیه السلام در بیان وجه دلالت ید بر ملکیت، چنین می‌فرماید: «لو لم یجز هذا لم یقُم لِلْمُسْلِمِینَ سُوْقٌ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۹۳)؛ اگر این [قاعده] نباشد، قوام بازار از بین می‌رود. و اساساً معامله با کسی ممکن نخواهد بود. ظاهراً در این روایت، قوام بازار و برپایی آن، از باب مصداق یا نمونه مطرح شده است. ولی هدف و قصد اساسی، حفظ نظام و عدم اختلال در آن است. این تعلیل نشان می‌دهد که شارع این بنای عقلا را تأیید می‌کند؛ زیرا بازار خصوصیت خاصی ندارد و تنها از باب مثال ذکر شده است؛ از این نظر که اختلال در آن موجب مختل شدن زندگی عمومی است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ص ۷۲۰). به‌عبارتی، احتمال فرق بین بازار و سایر اموری که زندگی عمومی مختل می‌شود، پذیرفته نیست.

بنابراین از آنجا که «نظم» و «امنیت» به‌منزله حیات یک جامعه است، حاکمیت به‌حکم وظیفه ذاتی خود یا به‌نمایندگی از جامعه، در وهله اول می‌بایست چنین ضابطه و تحدیدی را در عرصه تقنین در قوانین خود وضع کند و در وهله دوم، در صورتی که اجتماعات و اعتراضاتی شکل گیرد که به بحران آفرینی و اختلال در نظم عمومی بینجامد، دولت وظیفه دفاع از نظم و امنیت و برقراری آن را بر عهده دارد. درواقع انتظار مشروع جامعه از دولت، حفظ نظم و امنیت است؛ بنابراین اگر حادثه‌ای حیات جامعه را به‌خطر اندازد، دولت صلاحیت هرگونه تصمیم و عملیات برضد اقداماتی که جامعه را از حیات ساقط می‌کند، دارد. از این‌رو، چنانچه اعتراض شهروندان در قالب‌هایی صورت پذیرد که به اختلال نظام، هرج‌ومرج و ایجاد بحران در روند زندگی عادی مردم بینجامد، دارای حرمت شرعی خواهد بود.

۴-۲. تضعیف اسلام و هویت جمعی مسلمین

از جمله مؤلفه‌ها و معیارهای تحدید اعتراض، «تضعیف نظام اسلام و مسلمین» است. مقصود از چنین عنوانی این است که حفظ اصل اسلام و مملکت اسلامی واجب است؛ یعنی اسلام به‌عنوان یک دین و شریعت، که دارای ساختار و هویتی متشکل از مجموعه قوانین و احکام است، باید حفظ شود. با این توضیح، مشخص می‌شود که حفظ شریعت بدون حفظ صاحبان و عاملان به آن، یعنی مسلمانان، ممکن نخواهد بود. بنابراین یکی از مصادیق حفظ نظام، حفظ مملکت مسلمانان یا حفظ جان یا حتی قدرت و اتحاد آنان است.

امیرالمؤمنین علیه السلام در جریان جنگ جمل علت جنگ با اصحاب جمل را خوف از بین رفتن نظام مسلمانان دانسته‌اند. ایشان فرمودند:

گروه بر دشمنی بر حکومت من اتفاق کرده‌اند و همدیگر را کمک می‌کنند. من بر آنها صبر خواهم کرد؛ البته تا جایی که دربارهٔ جماعت و اتحاد شما بیم نداشته باشم. اگر آنها بر این نظر ضعیف و اشتباه خود اصرار ورزند، نظام مسلمانان از بین خواهد رفت (نهج البلاغه، ص ۲۰۱).

بنابراین حفظ نظام مسلمانان واجب است؛ به این معنا که حتی در زمان حکومت جور، حفظ جان مسلمانان و مرزهای اسلامی و احکام اسلام واجب است؛ پس به طریق اولی حفظ نظام اسلامی که حاکم مشروع بر آن حکومت می‌کند، واجب خواهد بود. بر این اساس، فارغ از اهداف و انگیزهٔ معترضان، چنانچه اعتراضات و اجتماعاتی که از ناحیهٔ آنان شکل می‌گیرد، به تضعیف اسلام و مسلمانان منجر شود، چنین اعتراضاتی با محدودیت و ممنوعیت مواجه خواهد شد و حکومت اسلامی می‌تواند یکی از شروط و ضوابط تحدید اعتراض را «عدم لزوم تضعیف اسلام و مسلمین» قرار دهد. این امر از مسلمات فقه است. هر چند ممکن است در مصادیق آن اختلافاتی باشد، اما اصل آن مورد اتفاق همهٔ فقهاست. علاوه بر آن، می‌توان به برخی ادلهٔ نیز اشاره کرد:

در روایتی از امام رضا علیه السلام دربارهٔ وظیفهٔ کسی که از طرف حکومت جور به مرزها اعزام شده است، سؤال شد که در مقابل دشمن چه کند؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمودند که دفاع از سرزمین مسلمانان و اساس اسلام لازم است، اما جنگ برای منافع حکومت ظالم جایز نیست (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۰). فقها عموماً با استناد به این روایت، دفاع را واجب دانسته‌اند. مورد این روایت، اگرچه مرزبانی از کشور اسلامی است، اما تعلیل امام علیه السلام اطلاق دارد و دفاع از مرز، خصوصیت ندارد، بلکه مقابله با هر چیز که موجب نابودی اسلام می‌شود، لازم است.

یکی دیگر از ادلهٔ این قاعده، واجب حسبی بودن حفظ نظام است. محقق نائینی در این باره می‌فرماید:

چون عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضهٔ اسلام و بلکه اهمیت وظایف راجعه به حفظ و نظم ممالک اسلامی از تمام امور حسبیه، از اوضاع قطعیات است، لهذا ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامهٔ وظایف مذکوره، از قطعیات مذهب خواهد بود» (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۶).

طبق این تقریر، حفظ اسلام و حفظ نظم کشور اسلامی از اموری است که شارع راضی به ترک آن نیست و اعتراضات و تظاهراتی که به وارد شدن خدشه به کیان اسلام و مسلمانان منجر شود، مبعوض شارع خواهد بود.

۳-۴. تضعیف حکومت اسلامی

در فقه سیاسی، مراد از حفظ نظام، حفظ حکومت اسلامی است که مشروعیت این حکومت، مفروض است. در دو معیار قیل، نظام و حکومت موجود مدنظر نیست؛ بلکه حفظ نظام معیشت یا کیان کشور اسلامی و هویت جمعی مسلمانان معیار است که این معیار با مشروعیت حکومت و حاکم از دید فقها، مقرون است؛ زیرا تا فقیهی حکومت و حاکم را مشروع نداند، به دنبال حفظ آن نیست (شریعتی، ۱۳۹۳، ص ۲۵۵). چنانچه حکمت تأسیس حکومت را اجرای احکام، احقاق حق مظلوم، اجرای عدالت و دفع ظلم بدانیم و آن را منحصر در رفع اختلال معاش یا حتی حفظ اساس اسلام ندانیم، طبق قاعدهٔ حفظ نظام، تشکیل و حفظ حکومت اسلامی واجب است و متقابلاً تضعیف چنین حکومتی حرام خواهد بود. بنابراین، این مؤلفه را می‌توان به مثابهٔ معیاری مستقل از دو معیار پیش‌گفته مطرح کرد.

گفتنی است که وجوب حفظ نظام به معنای حفظ حکومت، تابع ضرورت تشکیل حکومت است. فقها بر ضرورت تشکیل حکومت در عصر غیبت، استدلال‌های مختلفی مطرح کرده‌اند که در ادامه ذکر می‌شود.

- یکی از ادله وجوب تشکیل حکومت، واجب حسبی بودن آن است؛ یعنی اداره امور مسلمانان و تشکیل حکومت، از اموری است که قطعاً شارع راضی به ترک آن نیست. این استدلال را محقق نائینی (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۵-۷۶) و محقق تبریزی (خوئی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۶۲) مطرح کرده‌اند.

- انسان موجودی اجتماعی است و عقلاً و عقلاً هر جامعه بشری به نظام اداره امور و تشکیل حکومت نیاز دارد (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۵۴۸)؛ چنان که در کلام ائمه علیهم‌السلام نیز اصل این حکم عقلی تأیید شده است؛ از جمله، امیرالمؤمنین علیه‌السلام در رد خوارج که شعار می‌دادند: «لا حکم الا لله»، به همین حکم عقلی اشاره کرده و ضرورت وجود حکومت در هر زمان را بیان فرموده‌اند.

براساس معیار سوم می‌توان گفت: موقعیت سیاسی و بین‌المللی نظام اسلامی در طرح اعتراض به عملکردهای دولتمردان، خصوصاً در عصر کنونی، از اهمیت فراوانی برخوردار است. بنابراین انتقاد و مخالفت باید هوشمندانه طراحی شود تا موجب سوءاستفاده دشمنان نشود (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۷۰) و به تضعیف حکومت اسلامی و ناکارآمد نشان دادن آن در انظار دشمنان نینجامد.

نتیجه آنکه طبق معیار اول، اختلال در نظام اجتماعی و عمومی مردم ممنوع است؛ برطبق معیار دوم، حفظ موجودیت و کبان اسلام و حدود و ثغور کشور و شوکت مسلمانان واجب و تضعیف آن حرام است؛ و برطبق معیار سوم، تضعیف حکومت اسلامی ممنوع است. پس سه معیار یادشده، مبنای تقیید و تضییق در انجام اعتراضات اجتماعی است.

بنابراین اعتراض در قالب‌هایی چون تجمعات و تظاهرات و مخالفت عملی در برابر یک قانون، سیاست یا برنامه دولت اسلامی، چنانچه یکی از پیامدهای ذکرشده را داشته باشد، با محدودیت مواجه خواهد شد. ملاحظه این ملاک‌ها، از طرفی تکلیفی بر دوش مردم جامعه قرار می‌دهد تا مخالفت‌های خود را مشروط به این قیود بدانند و از سویی این اختیار را به حاکمیت اسلامی می‌دهد که ضوابط و شروطی را برای نحوه اعتراضات مردمی قرار دهد.

۴-۴. اضرار به غیر

چهارمین مانعی که می‌تواند اعتراضات را محدود کند، اضرار و تعرض به حقوق دیگران است؛ زیرا به موازات برگزاری اجتماعات اعتراضی، ممکن است حقوق و آزادی‌های مشروع دیگران مورد تعرض قرار گیرد. چنانچه برگزارکنندگان و افراد شرکت‌کننده در اعتراضات، با وجود فراهم بودن شرایط جلوگیری از نقض آزادی‌های مشروع دیگران، از این امر خودداری ورزند و بدون توجه به آزادی‌های مشروع دیگران به اعتراضات خود ادامه دهند، چنین اقدامی سوءاستفاده از حق و غیرقانونی تلقی شده، موجب ایجاد مسئولیت می‌شود (غریب نواز، ۱۳۹۵، ص ۲۳۸).

بی‌تردید «اضرار به غیر» به حکم عقل قبیح، و به حکم شرع حرام و موجب ضمان است. کسی که از روی علم و عمد با گفتار یا رفتار خود به دیگری ضرر و زیان مالی، جانی یا آبرویی وارد کند، مرتکب حرام شده و ضامن است و باید جبران کند؛ چنان که اگر از روی سهو و خطا نیز به دیگری ضرر بزند، هر چند تکلیفاً حرامی مرتکب نشده، اما از نظر حکم وضعی، ضامن است و باید ضرر و زیان واردشده را جبران کند.

عنوان «اضرار به غیر» از آیات و روایات متعددی به دست آمده و به قدری در فقه بدان استناد شده است که شاید نتوان باری از ابواب فقه را یافت که در آن به این حکم عام استناد نشده باشد. به هر تقدیر، اهمیت «حقوق مردم» و «حرمت اضرار به غیر» و «ثبوت ضمان»، از مسلمات فقهی است.

بنابراین اعتراض به یک قانون، سیاست یا برنامه دولت، چنانچه مستلزم اضرار به غیر باشد، ممنوع است. البته در موارد جواز یا وجوب، چنانچه اعتراض به قانونی که خلاف شرع، حق و عدالت است، با حرمت اضرار به غیر تراحم پیدا کرد، تابع قواعد باب تراحم است.

در مواردی که معترضان در چهارچوب معین اقدام به اعتراض می کنند و قصد اضرار به غیر ندارند و نمی دانند که اقدامشان موجب ضرر و زیان و خسارت به دیگران می شود، حکم جواز یا وجوب اعتراض به قوت خود باقی است، ولی معترضان در خصوص ضرر و زیان وارد شده ضامن خواهند بود و لازم است که ضرر و خسارت وارد شده بر زیان دیدگان جبران شود. گاهی نیز با آنکه معترضان خود موجب اضرار به غیر شده اند، اما دولت به دلیل مقاومت و عدم تمکین در برابر خواست مشروع آنان - در صورت اثبات مشروع بودن آن - مقصر اصلی در این زمینه است و به عنوان «سبب اقوی از مباشر»، ضامن ضرر و زیان وارد شده است (ورعی، ۱۳۹۴، ص ۱۹۲-۱۹۳).

با توجه به مطالب یاد شده، حکومت اسلامی این اختیار و وظیفه را دارد که براساس معیارهایی چون «اختلال در نظام اجتماعی»، «تضعیف نظام اسلامی» و «اضرار به غیر»، به تضییق و تحدید اعتراضات بپردازد. به گفته برخی، اساساً محدودیت ها در صورتی قابل توجیه اند که در جهت تضمین و حمایت از نظم و امنیت عمومی، تضمین حقوق، آزادی و سلامت شهروندان و امنیت ملی باشد (هاشمی خاتون آبادی، ۱۳۹۸، ص ۱۲۸).

البته گاه اعتراض شهروندان در شرایط خاصی می تواند مصداقی از عناوینی چون جرم سیاسی، بغی و محاربه قرار گیرد. چنین قیود و مؤلفه هایی قابلیت جرم انگاری درباره برخی اقسام اعتراضات را به حکومت اسلامی خواهد داد. بر این اساس، اعتراضاتی که به «اختلال نظام اجتماعی» می انجامند و برضد «امنیت عمومی شهروندان» هستند، زمینه تحقق «جرم امنیتی»، همچون «محاربه»، «افساد فی الارض» و... را ایجاد می کنند؛ و اعتراضاتی که منجر به «تضعیف نظام سیاسی» و «حکومت اسلامی» شوند، این قابلیت را دارند که عناوینی چون «جرم سیاسی» یا «بغی» را محقق سازند؛ از سوی دیگر، اعتراضاتی که منجر به «زیان و خسارت به غیر» شوند، قابلیت تحقق «جرم عادی» را خواهند داشت؛ و تا زمانی هم که عمل اعتراضی محقق هیچ یک از عناوین یاد شده نباشد، جرم نخواهد بود.

به هر روی، لازم است که حکومت بین اعتراضات مشروع و عناوین ثانویه یاد شده تفکیکی روشن قائل شود و ضوابط هریک از آن عناوین را ملاحظه کند و هر اعتراضی را جرم و هر معترضی را مجرم، باغی یا محارب و مفسد فی الارض قلمداد نکند؛ زیرا هریک از این عناوین یاد شده بار معنایی خاص خود را دارند و از ویژگی های خاصی به لحاظ ماهیت، شرایط و احکام برخوردارند؛ بر این اساس، در نوع مواجهه و برخورد و تعامل با معترضان، می باید تفکیک روشنی را در نظر بگیرد.

بر همین اساس لازم است که حکومت در مرحله جعل قانون، در زمینه جرم انگاری هریک از موارد یاد شده و کیفر مختص به هریک، دقت لازم را داشته باشد و در هنگام مواجهه با موارد ذکر شده، با جمع آوری اطلاعات، به شناسایی انگیزه، هدف و نوع اعتراض و رفتار معترضان بپردازد و با آنان برخوردی صحیح طبق موازین شرعی و قانونی داشته باشد. بنابراین، تفکیک بین عناوین یاد شده، از چند جهت ضروری می نماید:

- نفس اعتراض و مخالفت با برنامه‌ها، سیاست‌ها و تصمیمات و مشی کارگزاران، تا زمانی که همراه و مقارن با عناوین مجرمانه نباشد، جرم محسوب نمی‌شود.

- به صرف اعتراض و مخالفت شهروندان، حکومت نمی‌تواند به داعی حفظ امنیت نظام سیاسی یا امنیت عمومی، به برخورد سخت‌گیرانه و سرکوبگرانه با معترضان بپردازد؛ بلکه می‌باید حدود و ثغور عناوین یادشده را ملاحظه و احراز کند.

- کسانی هم که به‌هدف اصلاح، امر به معروف و نهی از منکر به ابراز مخالفت با سیاست‌ها، برنامه‌ها و تصمیمات حکومت یا مشی کارگزاران اقدام می‌کنند، باید ضوابط اعتراض مدنی و اجتماعی را رعایت کنند و از ورود در حیطة جرم پرهیزند و مرتکب جرم نشوند.

نتیجه‌گیری

- به ابراز مخالفت برآمده از ناراضی‌جمع و گروهی از مردم در عین پذیرش نظام موجود، که به‌هدف تأثیرگذاری سلبی یا ایجابی بر تصمیمات و اقدامات حکومت و نهادهای حکومتی در خصوص مشکلات و وضعیت موجود شکل می‌گیرد، «اعتراض» گویند که شکل و نوع آن، در حکم شرعی و نوع مواجهه حکومت تأثیرگذار خواهد بود.

- اعتراض مشروع، به‌هدف احقاق حق و جلوگیری از تصمیمی نادرست، بر معیار عقل و شرع شکل می‌گیرد و از ضوابط و آموزه‌های دینی تخطی نمی‌کند.

- رویکرد اسلام به مقوله اعتراض، رویکردی دوگانه به‌مثابه حق/تکلیف قلمداد می‌شود.

- اعتراض در قالب تکالیفی چون «نصحیت ائمه مسلمین» و «امر به معروف و نهی از منکر» نسبت به عملکرد حاکمان و زمامداران تحقق می‌پذیرد که گویای به‌رسمیت شناختن این حق برای مردم است.

- مقولاتی چون بی‌عدالتی، نابرابری، اشتباه و خطا در تصمیم‌گیری یا عدم شایستگی‌هایی که در سطوح کارگزاران و احیاناً در ساختارهای نامناسب و نامتوازن وجود دارند، می‌توانند اصل اعتراض را از حیث هدف و انگیزه توجیه و مشروع کنند.

- شرایط و ویژگی‌های مشروع اعتراض باید به‌درستی رعایت شود تا این رفتار و اقدام اعتراضی در ورطه آشوب، اغتشاش، بغی و محاربه داخل نشود و نظم و امنیت جامعه را با آسیب مواجه نسازد.

- وجاهت اعتراض و اثرگذاری آن در مسیر مطلوب، مبتنی بر شرایطی چون علم و آگاهی به مسئله، حسن نیت، موقعیت‌شناسی و عدم تعبیه راهکارهای ابراز شکایت در ساختار نظام اسلامی است.

- اعتراض مقید به قیود و موانعی است که مستلزم محدودیت در اجرای اعتراضات خواهد بود. عناوینی چون «اختلال نظام اجتماعی»، «تضعیف نظام اسلامی» و «اضرار به غیر» قیودی هستند که می‌توانند جواز و استیفای حق تکلیف اعتراض را تحدید و ضابطه‌مند کنند.

- قیود یادشده قابلیت جرم‌انگاری برخی اقسام اعتراضات را فراهم می‌کنند؛ زیرا اعتراضاتی که «اختلال نظام اجتماعی» و «سلب امنیت عمومی شهروندان» را فراهم می‌آورند، زمینه تحقق «جرایم امنیتی» همچون «محاربه» و «فساد فی الارض» و... را ایجاد می‌کنند؛ و اعتراضاتی که به «تضعیف نظام سیاسی» و «حکومت اسلامی» می‌انجامد، این قابلیت را دارند که عناوینی چون «جرم سیاسی» یا «بغی» را محقق سازند؛ از سوی دیگر، اعتراضاتی که منجر به «زیان و خسارت به غیر» شوند، قابلیت تحقق «جرم عادی» را خواهند داشت؛ و تا زمانی که عمل اعتراضی محقق هیچ یک از عناوین یادشده نباشد، جرم نخواهد بود.

منابع


- نهج البلاغه، (للصالحی الصالح)، ۱۴۱۴ق، قم، هجرت.
- آقایخشی، علی و مینو افشاری راد، ۱۳۸۶، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، چاپار.
- اسلامی، رضا و محمدمهدی کمالوند، ۱۳۹۴، آزادی اجتماعات در نظام بین‌المللی حقوق بشر و سیستم حقوقی ایران، تهران، مجد.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۱۶ق، فرائد الاصول، چ پنجم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- ایزدهی، سیدسجاد، ۱۳۸۹، نظارت بر قدرت در فقه سیاسی، چ دوم، قم، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.
- باقی‌زاده، محمدجواد و عبدالله امیدی فرد، ۱۳۹۳، «ضرورت حفظ نظام و منع اختلال در آن در فقه امامیه»، *شبیعه‌شناسی*، ش ۴۷، ص ۱۷۰-۲۰۰.
- بحرالعلوم، محمدین محمدتقی، ۱۴۰۳ق، *بلغة الفقیه*، چ چهارم، تهران، مکتبه الصادق.
- پارسانی، حمید، ۱۳۸۳، «ولایت فقیه نظارت، مشروعیت»، *علوم سیاسی*، ش ۲۵، ص ۷-۱۴.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، «حق و تکلیف»، *حکومت اسلامی*، ش ۲۹، ص ۳۱-۷۰.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۶ق، *صراط النجاة (المحتسبی للخوانی)*، قم، منتخب.
- داودی، مخلوف، ۲۰۱۶، *المعارضة السياسية فی الفقه السياسي الاسلامی و فی النظم الدستورية المعاصرة*، رساله مقدّمه لنیل دکتوراه علوم فی العلوم الاسلامیه، جامعه وهران، کلیه العلوم الانسانیة و العلوم الاسلامیة.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- دورژه، موریس، ۱۳۷۸، *بایسته‌های جامعه‌شناسی سیاسی*، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، دادگستر.
- دیتراپ، کارل، ۱۳۹۵، *جنبش اجتماعی و اعتراض سیاسی، نظریه‌ها و رویکردها*، ترجمه مجید عباسی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- الرواحنه، علی جمعه، ۲۰۱۵، «مرکزات المعارضة السياسية وأحكامها فی الفقه الإسلامی»، *دراسات، علوم الشریعة و القانون*، ش ۴۲، ص ۸۵۱-۸۷۰.
- سیدمرتضی، علی بن حسین، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دارالقرآن الکریم.
- شریعی، روح‌الله، ۱۳۹۳، *قواعد فقه سیاسی*، چ دوم، قم، پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.
- طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۶ق، *مجمع البحرين*، چ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- حر عاملی، محمدین حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت.
- _____، ۱۴۱۲ق، *هدایة الأمة إلی أحكام الأئمة - منتخب المسائل*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- غریب نواز، ایمان، ۱۳۹۵، *مسئولیت مدنی اشخاص در اعتراض‌های عمومی*، تهران، دادگستر.
- الغنوشی، راشد، ۱۳۸۱، *آزادی‌های عمومی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، تهران، علمی و فرهنگی.
- فتح‌الله، احمد، بی‌تا، *معجم ألفاظ الفقه الجعفری مصطلحات و مفردات فقهی، مطابع المدوخل - الدمام*، بی‌جا، بی‌تا.
- فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت.
- فضل‌الله، محمدحسین، ۱۳۷۷، «ولایت فقیه، شورا و دموکراسی»، *علوم سیاسی*، ش ۲، ص ۲۳-۳۸.
- فیومی، احمدبن محمد، بی‌تا، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم، دارالرضی.
- قاری سیدفاطمی، سیدمحمد، ۱۳۸۱، «قلمرو حق‌ها در حقوق بشر معاصر، جهان شمولی در قبال مطلق‌گرایی»، *نامه مفید*، ش ۳۳، ص ۵-۲۰.
- فتحی، محمد و کاظم کوهی اصفهانی، ۱۳۹۷، *قانون اساسی جمهوری اسلام ایران*، تهران، پژوهشکده شورای نگهبان.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

- گرچی، علی‌اکبر، ۱۳۸۳، «مبنا و مفهوم حقوق بنیادین»، *حقوق اساسی*، ش ۲، ص ۸-۲۶.
- لطفی، عارف و محمد لطفی، ۱۳۹۷، *اعتراض سیاسی در حکومت اسلامی از منظر فقه شیعه*، اصفهان، کنکاش.
- محمدی، عبدالعلی، ۱۳۸۷، «تقدیر حکومت و انتقادورزی جامعه در نگرش دینی»، *مجله علوم سیاسی*، ش ۴۲، ص ۱۴۳-۱۷۲.
- مرکز پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی (صدرا)، ۱۳۸۹، *فرهنگ‌نامه جنگ نرم*.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۷، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ولایت فقیه و خبرگان*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- معین، محمد، ۱۳۷۱، *فرهنگ فارسی معین*، تهران، امیر کبیر.
- منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی، ۱۳۷۱، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه محمود صلواتی و ابوالفضل شکوری، قم، مؤسسه کیهان.
- ____، ۱۴۰۹ق، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه*، قم، تفکر.
- نائینی، محمدحسین، ۱۴۲۴ق، *تنسیب الأئمة و تنزیه الملة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- نجفی، محمدحسن، بی‌تا، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، چ هفتم، بیروت - لبنان، دار إحياء التراث العربی.
- ورعی، سیدجواد، ۱۳۹۴، *بررسی فقهی فرمانبرداری و نافرمانی مدنی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- ____، ۱۴۰۱، *درسنامه فقه سیاسی*، چ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- هاشمی خاتون‌آبادی، امید، ۱۳۹۸، *شناسایی، تضمین و محدودیت‌های حق بر اعتراض در نظام بین‌المللی حقوق بشر و نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده حقوق.

بررسی اخلاقی توسعه لیبرالی

حمزه علی وحیدی منش / استادیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

vahidimanes@gmail.com

 orcid.org/0009-0002-6388-5507

دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۶ - پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۰۴

چکیده

اخلاقی بودن، یکی از ویژگی‌های برجسته انسان است. حضور اخلاقیات در جوامع انسانی، همانند نیاز به هوای تنفس، از ضروریات به‌شمار می‌رود. تداوم حیات برای جوامع انسانی بدون صنعت، فناوری‌های پیچیده و لوازم آنها، ممکن است، ولی بدون اخلاق و اخلاقیات، بسیار سخت و حتی شاید ناممکن باشد. توسعه لیبرالی که امروزه جوامع غربی به آن دست یافته‌اند و بسیاری از جوامع غیرغربی آرزوی رسیدن به آن را دارند، از نظر اخلاقی چه وضعیتی دارد؟ آیا موفقیت‌های این توسعه در زمینه تسهیل زندگی و تأمین نیازهای مادی و زیستی انسان، در عرصه نیازهای اخلاقی انسان هم تکرار شده است؟ آیا در این توسعه به نیازمندی‌های اخلاقی انسان توجه شده است؟ یافته‌های این مقاله که با استفاده از روش انتقادی و تحلیلی تدوین شده، نشان می‌دهد که توسعه لیبرالی در این خصوص با مشکل اساسی مواجه است. توسعه لیبرالی توسعه‌ای نامتوازن و ناهماهنگ با نیازهای انسان است. در این توسعه، در زمینه توجه به نیازهای زیستی انسان افراط و در زمینه توجه به نیازهای اخلاقی انسان تقریباً صورت گرفته است. محرومیت جوامع غربی از داشتن زندگی انسانی، محصول همین افراط و تقریب است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق لیبرالی، توسعه لیبرالی، اومانیزم، فردگرایی، عقل ابزاری، سودمندگرایی.

مقصود از توسعه، مجموعه تحولات رو به پیشرفتی است که یک جامعه در عرصه‌های مختلف فردی و اجتماعی، و نظری و عملی به خود می‌بیند. توسعه مستلزم حرکت روبه‌جلو در ابعاد گوناگون است. هرچه ابعاد و میزان حرکت بیشتر باشد، آن جامعه پیشرفته‌تر خواهد بود. دربارهٔ اینکه بررسی و نظریه‌پردازی راجع به «توسعه» از چه زمانی آغاز شده و دارای چه مشخصه‌ها و مؤلفه‌هایی است، بحث‌های زیادی وجود دارد. اعضای مکتب نوسازی، توسعه را پدیدهٔ مدرن و تک‌خطی می‌دانند. آنها تحت تأثیر نظریه‌های «تکامل اجتماعی» و «تغییر اجتماعی» اندیشمندانی نظیر هربرت اسپنسر، امیل دورکیم و ماکس وبر، با تقسیم جوامع به دو دستهٔ سنتی و نوین، جوامع غربی را با مشخصهٔ نو بودن، ذیل جوامع توسعه‌یافته جای می‌دهند و در مقابل، جوامع غیرغربی را در ذیل جوامع سنتی قرار می‌دهند. جوامع اخیر همچنان سنتی فکر می‌کنند و همچنان سنتی عمل می‌کنند. طبق این تحلیل، نوшدگی و عبور از سنت عنصر اصلی توسعه‌یافتگی به‌شمار می‌رود (ساعی، ۱۳۷۷، ص ۲۲). فوکویاما نیز در کتاب *فرجام تاریخ و انسان واپسین* - چنان‌که از نامش پیداست - تصورش از توسعه تک‌خطی است. به‌باور وی، در این کتاب، «لیبرالیسم» به‌ویژه لیبرالیسم آمریکایی، اوج قلّه توسعه‌یافتگی است و جوامع برای رسیدن به این قلّه باید همان راهی را طی کنند که جامعهٔ آمریکا طی کرده است (فوکویاما، ۱۳۹۳). در مقابل، جمعی دیگر از صاحب‌نظران تک‌خطی بودن توسعه را برنمی‌تابند. باور آنها بر این است که راه‌های وصول به توسعه متنوع است. هر فرهنگ و حتی هر جامعه‌ای ممکن است توسعهٔ متناسب با خود را داشته باشد. بنابراین درحالی‌که طبق نگرش نخست، توسعه غربی شدن و لیبرال شدن را معنا می‌دهد، در نگرش دوم، غربی شدن تنها یکی از مصادیق توسعه است؛ نه اینکه تمام معنا و مصداق توسعه باشد (همیلتون، ۱۳۷۹، ص ۵۸-۶۷ ساعی، ۱۳۷۷، ص ۲۳-۲۴).

صرف‌نظر از اینکه توسعه مقوله‌ای تک‌خطی باشد یا چندخطی، به‌اذعان عموم صاحب‌نظران غربی، جوامع صنعتی غربی مصادیق بارز توسعه‌یافتگی هستند؛ توسعه‌ای که به‌لحاظ فکری از لیبرالیسم تغذیه کرده است و عنوان توسعهٔ لیبرالی را می‌توان به آن اطلاق کرد. توسعهٔ لیبرالی از منظرهای مختلف قابل مطالعه و بررسی است؛ مثلاً می‌شود آن را از منظر زیستی و پیامدهایی که این نوع از توسعه برای محیط زیست و حیات وحش بر جای گذاشته است، مورد بررسی و مطالعه قرار داد. همچنین می‌توان آن را از منظر اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی بررسی کرد؛ چنان‌که این امکان وجود دارد که توسعهٔ لیبرالی را از منظر دینی یا اخلاقی به بحث گذاشت. در این میان، مسئلهٔ مورد نظر این مقاله بررسی توسعهٔ لیبرالی از منظر اخلاقی است. توسعهٔ لیبرالی ماهیت اومانستی دارد. محوریت انسان در این توسعه ایجاد می‌کند که به تمام خواستها و نیازهای انسان به‌طور مناسب و شایسته توجه شود. توجه به نیازمندی‌های مادی و زیستی لازم است، ولی آیا کافی هم هست؟ داشتن نگرش و زیست اخلاقی نیز از نیازمندی‌های جامعهٔ انسانی است. آیا در توسعهٔ لیبرالی به این دست از نیازها توجه شده است؟

۱. چپستی توسعهٔ لیبرالی

ایده‌پردازی دربارهٔ توسعه به‌عنوان یک مسئلهٔ مستقل، بعد از جنگ دوم جهانی و پس از استقلال کشورهای مستعمره کلید خورد. مسئله‌ای که مطرح شد، این بود که چگونه می‌توان جوامع عقب‌مانده، مستعمره و توسعه‌نیافته را به جوامع

توسعه یافته تبدیل کرد. این جوامع که به ظاهر مستقل شده بودند، برای اینکه توسعه یابند، باید چگونه بیندیشند و چگونه عمل کنند؟ چه اهدافی را دنبال نمایند؟ از چه راه‌هایی حرکت کنند و به چه شیوه‌هایی متوسل شوند؟

پیش فرض ضمنی و گاه تصریحی این مسئله، تقسیم‌بندی جوامع به لیبرال توسعه یافته، مدرن و جهان اولی از یک سو و عقب مانده، سنتی، توسعه نیافته، جهان سومی و غیر لیبرالی از سوی دیگر است. ملاک‌های عینی و ذهنی، در این دسته‌بندی دخالت دارند. از بُعد عینی، جوامع توسعه یافته جوامع صنعتی با فناوری برترند؛ مدیریت و ساختار اداری و حاکمیتی کارآمدی دارند؛ نظام اجتماعی آنها شهری و غیر روستایی است؛ از نظر اقتصادی، جوامع برخوردار، مرفه و با مصرف انبوه به‌شمار می‌روند (ساعی، ۱۳۷۷، ص ۱۹-۲۰). از بُعد ذهنی، در این جوامع نگرش مادی و این جهانی حاکم است؛ تصور می‌شود که انسان هویت مادی و این جهانی صرف دارد و با مرگ، زندگی‌اش به سرانجام می‌رسد و نابود می‌شود؛ اهداف پیش روی انسان و نیز راه‌ها و روش‌های پیش روی او همه مادی است. در این جوامع، همچنین به صورت خاص ارزش‌ها و ضدارزش‌ها معنای جدیدی پیدا کرده‌اند؛ سود و زیان و لذت و الم، در تعیین ارزش‌ها و ضدارزش‌های اخلاقی جایگاه مهم و معیاری یافته‌اند. این تغییرات، پس از رنسانس و نهضت اصلاح دینی در اثر انقلاب‌های بزرگ فکری، اجتماعی، سیاسی، علمی و صنعتی طی قرون متمادی به وجود آمده‌اند. در اثر این انقلاب‌ها، انسان مدرن، خودمختار و خودآیین شده و از آسمان منقطع شده است؛ زمینی می‌اندیشد و زمینی هم عمل می‌کند (صفی، ۱۳۸۰، ص ۱۱ و ۲۷-۳۱؛ عالم، ۱۳۹۱، ص ۱۰۹).

با این حساب باید توسعه لیبرالی را مقوله پیچیده فکری و عینی بدانیم. جلوه عینی این توسعه ملموس است و همگان بدون نیاز به تأمل و تفکر و صرفاً با مشاهده می‌توانند آن را ببینند، ولی جلوه فکری این توسعه ناپیداست؛ تنها افراد خاص و صاحب نظران و اهل تحقیق و تأمل می‌توانند آن را ببینند. این بُعد از توسعه اهمیت بیشتری دارد؛ چراکه مولد فکر است و امر شناخت اهداف، روش‌ها و ابزارها را بر عهده دارد. برای اینکه فهم روشنی از جهت گیری توسعه لیبرالی داشته باشیم و بدانیم که توسعه لیبرالی چه نسبتی با ارزش‌های اخلاقی دارد و به چه میزان با این ارزش‌ها در ارتباط است، باید به مبانی لیبرالی رجوع کنیم. با در نظر داشت مبانی، عقلانیت حاکم بر توسعه و اهداف و روش‌های آن مشخص می‌شود و بالاخره در پرتو همین شناخت‌های بنیادین می‌توانیم به پاسخ مسئله خود دست پیدا کنیم.

۱-۱. مبانی معرفت‌شناختی

معرفت‌شناسی تلاشی است در جهت فهم شناخت‌های انسان و ارزشیابی انواع شناخت و تعیین ملاک صحت و خطای آنها (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۱). معرفت دروازه ورود انسان به فهم و تحلیل عالم واقع و رودررو شدن با آن و ساختن و پرداختن آن است. به دنبال شناخت، باور و نگرش و در پی آن، حرکت و اقدام شکل می‌گیرد. از این رو توسعه لیبرالی به عنوان اقدام و کنش جمعی، وابستگی تامی به معرفت‌شناسی لیبرالی دارد. معرفت‌شناسی لیبرالیسم تحت تأثیر مکاتب، ایده‌ها و اتفاقات متفاوت مثبت و منفی شکل گرفته است. قرون وسطی به عنوان قرون حاکمیت اسمی مسیحیت در عالم غرب، تا رنسانس و نهضت اصلاح دینی و نیز شورش‌ها، اعتراض‌ها و انقلاب‌ها و بسیاری از عوامل دیگر، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم در شکل‌گیری شناخت‌شناسی غربی، از جمله در شناخت‌شناسی لیبرالی تأثیرگذار بوده‌اند. بررسی مفصل این مسئله، نه جایش اینجاست، نه مسئله ماست و نه ما تخصصش را داریم. اجمالاً آنچه در اینجا گفتنی است،

این است که باید توجه داشته باشیم، لیبرالیسم به‌عنوان یک ایدئولوژی اجتماعی مؤثر در ساختن غرب، از رویکردهای شناختی عقل‌گرایانه و تجربه‌گرایانه و نیز از مکاتب ایدئالیسم و پراگماتیسم آثار مستقیم و اساسی دریافت کرده است. لیبرالیسم از نظر معرفت‌شناختی، عقل‌گراست و درعین‌حال تجربه‌گرا هم هست؛ به‌دلیل اینکه معرفت‌شناسی لیبرالی از تلفیق عقل‌گرایی دکارتی و تجربه‌گرایی هابزی، جان لاک و هیومی، که توسط کانت به هم رسیده‌اند، شکل گرفته است. عقل‌کانتی، در برابر تجربه - به‌دلیل نیازی که به آن دارد - کاملاً متواضع است. این عقل مواد خامش را از تجربه دریافت می‌کند و بدون تجربه دستش از هرگونه شناخت اساسی خالی است. اصلاً خود کانت توسط هیوم تجربه‌گرا از خواب جزمیت بیدار شده است و اگر هیوم نبود، کانت به‌اسم عقل‌گرایی در جزمیت و جهالت باقی می‌ماند. او توسط هیوم به این درک می‌رسد که «تعقل هیچ امری فراتر از تجربه ممکن نیست» (کانت، ۱۳۷۰، ص ۱۸).

ایدئالیسم (اصالت معنا) نیز با تلفیق عقل و تجربه، در شکل‌گیری نظام معرفتی توسعه لیبرالی اثرگذار بوده است. ایدئالیسم تحت تأثیر کانت، خارج از «من» را غیرقابل اثبات و التزام به واقعیات ناشناختی را نامعقول می‌داند و پراگماتیسم با اصالت دادن به واقع، «سودمندی» را ملاک صدق و معناداری معرفی می‌کند (معلمی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۷ و ۱۹۷) و لیبرالیسم تحت تأثیر همین شناخت‌ها، اهداف و روش‌های سودمندگرایانه و فردگرایانه را برای توسعه در نظر می‌گیرد. به همین جهت گفته می‌شود که عقل در هویت‌بخشی به توسعه لیبرالی نقش داشته است، اما عقلی که هویتش را از منفعت‌گرایی و عمل‌گرایی دریافت کرده است؛ عقلی که مواد خامش را صرفاً از تجربه دریافت می‌کند؛ عقلی که از جایگاه رهبری ساقط شده و در نقش ابزاری منجمد شده است. این عقل، دیگر به‌دنبال فهم حقایق، به‌ویژه حقایق متعالی نیست، بلکه تمام همت این عقل معطوف به این است که خدمات شناختی به نفس ارائه دهد و کاری کند که نفس بتواند به‌شکل مطلوب‌تر، آسان‌تر و ارزان‌تر تمایلاتش را ارضا نماید. این عقل به‌عنوان عقل در خدمت نفس، موظف است به مطالبات نفس در عرصه‌های مختلف پاسخ بگوید؛ صرف‌نظر از اینکه این پاسخ‌ها عادلانه باشند یا ظالمانه؛ اخلاقی باشند یا غیراخلاقی؛ دینی باشند یا غیردینی. این عقل را فیلسوف شهیر لیبرال با بیان کوتاه و روشن تعریف کرده است. او گفته است: «عقل برده عواطف است» (هیوم، ۱۳۷۷، ص ۵۴ و ۱۷۲؛ وینسنت، ۱۳۷۸، ص ۵۶).

۱-۲. مبانی هستی‌شناختی

هستی‌شناسی تعیین‌کننده مبدأ، غایت و روش توسعه لیبرالی است و البته هستی‌شناسی لیبرالی خود متأثر از معرفت‌شناسی لیبرالی است. لیبرالیسم هستی را محدود به عالم ماده و طبیعت می‌داند؛ عالمی که نه غایتی پیش رویش هست و نه مبدأ و آفریننده‌ای آن را ایجاد کرده است؛ عالمی که در اثر حادثه و تصادف به‌وجود آمده و به‌سمت نابودی و فنا هم در حال حرکت است. لیبرالیسم اعتقاد مابعدالطبیعه را اعتقاد سنتی و متعلق به دوران نابالغی بشر می‌داند و عمل بر اساس آن را غیرعقلانی و غیرعلمی ارزیابی می‌کند. کانت براساس مبانی معرفت‌شناختی‌اش معتقد است که دوران توجه به مابعدالطبیعه به‌پایان رسیده است؛ چراکه چنین توجهاتی تأییدات تجربی ندارد. وی می‌نویسد: «هر فن کاذب و هر حکمت باطلی سرانجام روزگارش به‌سر می‌رسد و در نهایت خود موجب فناى خود می‌شود و همان نقطه اوج آن، آغاز انحطاط آن است... چنین لحظه‌ای برای مابعدالطبیعه فرارسیده است» (کانت، ۱۳۷۰، ص ۲۲۲). وی دوران مدرن را دوران دانش و خردورزی و دوران خواری مابعدالطبیعه می‌داند: «اکنون مابعدالطبیعه به

خواری افتاده و همچون هکویا موبه کنان ناله سر می‌دهد...» (کانت، ۱۳۸۷ الف، IX). البته کانت با وجود تأکید بر عقل و تجربه و در عین خواری‌انگاری مابعدالطبیعه به بن می‌رسد و نمی‌تواند از قبول خداوند صرف‌نظر کند. وی در عین آنکه امکان اقامهٔ برهان عقلی بر وجود خداوند را منکر می‌شود، اعتقاد به وجود او را به‌عنوان تصویری وحدت‌بخش در نظام عقل نظری و همچنین اصل موضوعی در نظام اخلاقی، لازم و ضروری می‌داند (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۲۰). او می‌نویسد: «اینکه روح آدمی روزی یک‌سره روی از تحقیقات مابعدالطبیعی بگرداند، همان اندازه دور از انتظار است که ما برای آنکه هوای آلوده تنفس نکنیم، روزی ترجیح دهیم به کلی از نفس کشیدن دست برداریم. بنابراین قانون بی‌چون و چرای "ضرورت" توجیه‌گر مابعدالطبیعه است» (کانت، ۱۳۷۰، ص ۲۲۳).

معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی کانت، نه‌تنها اعتقاد به وجود خدای هستی‌بخش را هموار نکرد، بلکه باعث شد مسیر برای ضدیت با خدا هموارتر شود. تابعان کانت، به‌عنوان پیش‌برندگان توسعه لیبرالی، ادلهٔ ایجابی کانت بر ضرورت مابعدالطبیعه را کنار گذاشتند و ادلهٔ سلبی وی را تقویت کردند و مبنای نظریه‌پردازی خویش قرار دادند. بنابراین با آرای کانت و تابعان، مدرنتیبه به‌طور عام و توسعه لیبرالی به‌شکل خاص، بیش از پیش در وادی بی‌اعتقادی به خدا فرو رفت. ژیلسون می‌نویسد:

وضعیت امروزی مسئلهٔ وجود خدا کاملاً تحت سیطرهٔ تفکر ایمان‌نفل کانت و آگوست کنت است. فلسفهٔ این دو در این مشترک‌اند که در هر دو، مفهوم «معرفت» به معرفت علمی تنزل یافته و خود مفهوم معرفت علمی نیز به‌نوعی معقولیت که فیزیک نیوتن فراهم آورده، نزول کرده است. بدین‌سان فعل «دانستن» به‌معنای شرح نسبت‌های محسوس میان حقایق مفروض برحسب نسبت‌های ریاضی است؛ لذا هرطور که بنگریم، هیچ واقعیت مفروضی مابازای تصور ما از خدا نیست. از آنجاکه خدا متعلق معرفت تجربی نیست، پس تصویری از او نداریم. در نتیجه خدا موضوع معرفت نیست و امر موسوم به الهیات عقلی صرفاً بیهوده‌گویی است (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۷۸).

بر این اساس، توسعه لیبرالی توسعه‌ای کفرآمیز است؛ توسعه‌ای است که در آن اعتقاد به خدا هیچ جایی ندارد. به‌تبع همین نگرش، در توسعه لیبرالی، اعتقاد به معاد و زندگی پس از مرگ نیز پایه و اساسی ندارد. تمام هویت این توسعه را ماده و ماده‌گرایی و دنیا و دنیاگرایی تشکیل می‌دهد. در این توسعه، انسان مدرن احساس می‌کند که بالغ شده است و دیگر به خدا احتیاجی ندارد (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۲۰۷). در این توسعه، حتی اعتقاد به خدا لغو و بیهوده تصور می‌شود. هیوم می‌نویسد: «در سراسر آیین کفر باستان، اندیشه‌ای از اعتقاد به حضور حقیقی خدا خنده‌آورتر نیست؛ زیرا این اندیشه چنان لغو است که درخور هیچ‌گونه بحث نیست» (هیوم، ۱۳۴۸، ص ۹۱). راسل نیز اذعان می‌کند: «عبارت "خدا وجود دارد" بیان بی‌معنایی است» (راسل، ۱۳۴۹، ص ۲۳۷). براساس حاکمیت اندیشه بی‌خدایی و ماده‌گرایی صرف، نیچه با صدای بلند و با اعتقاد راسخ «مرگ خدا» را اعلام می‌کند (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۳۹۴).

۳-۱. مبانی انسان‌شناختی

ماهیت و جهت‌گیری توسعه لیبرالیستی به‌صورت آشکارتری از نوع نگرش به انسان تأثیر پذیرفته است. توسعه لیبرالیستی بر پایهٔ اومانیزم بنا شده است. نگاه اومانیزمی به انسان، یک نوع نگاه شورشی در برابر قرون وسطی محسوب می‌شود. از آنجاکه انسان غربی در طول قرون وسطی به اسم حاکمیت دین به شکل افراطی تحقیر شده بود، تحت انواع ظلم‌ها و

بی‌عدالتی‌ها قرار گرفته و دانایی‌ها و توانایی‌هایش سرکوب شده بود، وقتی در پی رنسانس از بند قرون وسطی خلاص شد و احساس رهایی کرد، متقابلاً به شکل افراطی به مقابله با دین و اعتقادات دینی پرداخت. در این تقابل، همانند اسلاف خود در یونان باستان، در بازتعریفی که از انسان به دست داد، برای او هویتی در عرض خدا و حتی در ستیز با خدا تعریف کرد.

انسان شناسی لیبرالیستی علاوه بر برخورداری از بن‌مایه‌های اومانیستی، به شکل قوی‌تر و مؤثرتر بر فردگرایی متکی است و عقیده بر این است که فرد، هم از نظر فلسفی و هم از نظر حقوقی و اخلاقی، مقدم بر جامعه است. «من» محور همه چیز است: هم فاعل است، هم غایت و هم هدف (پوپر، ۱۳۶۶، ص ۲۷۷). در مقابل، جامعه وجود مصنوعی و اعتباری دارد و بدون اینکه اصالتی داشته باشد، تنها بستری است برای تأمین آرزوها و اهداف فرد. فردگرایی ایجاب می‌کند که همه در خدمت «من» باشند؛ همه ابزارهایی باشند در اختیار «من» برای وصول به مقاصد «من». «فرد اساساً و ذاتاً مالک شخص خویش و توانایی‌ها خویش تصور می‌شود که از بابت آنها هیچ دینی به اجتماع ندارد. فرد، نه به صورت بخشی از یک کل اجتماعی بزرگ‌تر، بلکه همچون مالک خویش در نظر گرفته می‌شود... فرد تا جایی که مالک شخص خویش و توانایی‌های خویش است، آزاد است» (لسناف، ۱۳۷۸، ص ۱۴۹).

فردگرایی لیبرالی مستلزم نگرش مادی به انسان و تک‌ساختی دیدن انسان است (سارتر، ۱۳۴۸، ص ۱۸)؛ مستلزم این معناست که انسان نه مبدائی داشته باشد و نه غایتی؛ زندگی‌اش از زیست طبیعی فراتر نرود و همانند حیوانات با مرگ نابود شود (راسل، ۱۳۴۹، ص ۷۱).

جایگاه بی‌بدیل فردگرایی در توسعه لیبرالی ایجاب می‌کند که کلیه خصوصیات فرد، از قبیل جدایی او از جهان طبیعت و هموعانیش، خودپرستی او، غریز و امیال او، نفرت و انزجار او، آرزوهایی که به او حیات می‌بخشد و خودمختاری عقل و اراده او، همگی به درون توسعه لیبرالی نفوذ داشته باشند (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۱۹). با وجود این عنصر در درون توسعه لیبرالی، به طور طبیعی این توسعه ذات غیراخلاقی و حتی ضداخلاقی پیدا می‌کند.

ممکن است تصور شود که جایگاه برجسته اومانیسم در توسعه لیبرالی ایجاب می‌کند که این توسعه در خدمت انسان باشد و از این ناحیه ماهیت اخلاقی به خود بگیرد. این سخن در صورتی درست است که تصور لیبرال‌ها از انسان، تصور متعالی و اخلاقی باشد؛ درحالی که وضعیت هرگز چنین نیست. درست است که به موجب اومانیسم، لیبرالیسم برای انسان جایگاه محوری قائل است، اما این جایگاه پس از آن صورت می‌گیرد که انسان به سطح حیوانات تنزل داده می‌شود. در پی همین تنزل و تصویر است که جمعی از نظریه‌پردازان این سؤال را پیش می‌کشند که آیا ماهیت انسان متمایز از ماهیت شامپانزه است؟ در پاسخ به این پرسش، ادوارد تیسن انگلیسی کتابی تأثیرگذار تحت عنوان *کالبدشکافی شامپانزه در مقایسه با کالبدشکافی یک میمون، یک بوزینه و یک انسان* (۱۶۹۹) می‌نویسد و به عدم تمایز ماهوی میان انسان و شامپانزه استدلال می‌کند (حلبی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۹). همچنین در راستای همین نگرش حیوان‌انگاری انسان است که نظریه «تحول انواع» داروین، از زیست‌شناسی به علوم اجتماعی منتقل و نظریه داروینیسم‌های اجتماعی به وجود می‌آید.

ممکن است گفته شود که فردگرایی لیبرالی، منطبق با فردگرایی کاتلی، ماهیت اخلاقی دارد و از همین رو توسعه لیبرالی هم توسعه اخلاقی است، ولی واقعیت این است که فردگرایی لیبرالی - به قول مکفرسون - فردگرایی هابزی و مالکانه است.

این قرائت از فردگرایی، در پیوند با سودگرایی به وجود آمده است (لسناف، ۱۳۷۸، ص ۱۴۷). فردگرایی مالکانه ایجاب می‌کند که ارزشمندی افراد به میزان دارایی‌شان متکی باشد؛ نه به شخصیت وجودی و انسانی‌شان. هابز می‌نویسد:

ارزش یک انسان، مثل هر چیز دیگر، قیمت اوست؛ یعنی مبلغی که باید برای استفاده از قدرت و نیروی او پرداخت شود و بنابراین مطلق نیست، بلکه چیزی است که بستگی به نیاز و ارزیابی دیگری دارد... در مورد انسان نیز مثل هر چیز دیگری، این فروشنده نیست که قیمت را معین می‌کند، بلکه قیمت را خریدار تعیین می‌کند (لسناف، ۱۳۷۸، ص ۱۵۳).

دیدرو براساس همین فردگرایی مالکانه، برای تشکیل مجلس مشورتی به شاه توصیه می‌کند که تنها مالکان را طرف مشورت خود قرار دهد.

مالکیت است که هم‌وطن را هم‌وطن می‌کند. هر کس در قلمرو دولت ملک دارد، به دولت دلبستگی دارد. به اقتضای رسوم معمولی، هر مقامی داشته باشد، باز این موضوع به عنوان مالک بودن او بستگی دارد...؛ حق بحث کردن و حق نمایندگی او مستقیماً از مالک بودن می‌آید (رندال، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۷۵).

۱-۴. مبانی ارزش‌شناختی

مقصود از مبانی ارزش‌شناختی مجموعه اصولی است که براساس آنها و در راستای آنها ارزش‌ها و ضد ارزش‌های اخلاقی شناسایی می‌شوند و براساس آنها داورهای اخلاقی انجام می‌پذیرد. اخلاقیات، مقولات فردی و اجتماعی هستند؛ از همین رو با توسعه که مقوله‌ای اجتماعی است، از ناحیه اجتماعی بودن تلاقی می‌کنند و در همدیگر تأثیر و تأثر مثبت یا منفی بر جای می‌گذارند. بنابراین مبانی ارزش‌شناختی لیبرالی اصول تعیین‌کننده اخلاقیات لیبرالی هستند. این اصول ترسیم‌کننده اخلاقیات لیبرالی به‌شمار می‌روند. این اصول، جهت‌گیری اخلاقی فرد، جامعه و حکومت را مشخص می‌کنند. این اصول تعیین می‌کنند که توسعه لیبرالی در نسبت با ارزش‌های انسانی و متعالی چه وضعیتی داشته باشد؛ به آنها متعهد باشد یا در قبال آنها بی‌تفاوت باشد. این اصول، اهداف و راه‌های وصول به آن اهداف را مشخص می‌کنند. مبانی ارزش‌شناختی، خود تحت تأثیر مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسانی‌شناختی قرار دارند. در اینجا با مفروض گرفتن این اثرپذیری و عبور از آنها، به «خودمختاری اخلاقی» و «سودگرایی»، به‌عنوان مهم‌ترین مبانی قریب ارزش‌شناختی توسعه لیبرالی، می‌پردازیم که اثر مستقیمی در جهت‌گیری و روند توسعه لیبرالی دارند.

۱-۴-۱. خودمختاری اخلاقی

عقلانیت لیبرالی ایجاب می‌کند که افراد، دولت‌ها و نظام‌های سیاسی در عرصه اخلاقی خودمختار باشند. از عناصر عقلانیت لیبرالی، مشخصاً فردگرایی هستی‌شناختی مبنای فلسفی لازم را برای فردگرایی اخلاقی به‌وجود آورده است. فردگرایی، از یک سو رابطه انسان با عالم بالا را قطع کرده، او را به موجود صرفاً مادی و طبیعی تبدیل می‌کند و از سوی دیگر زمینه انقطاع افراد از هم‌نوعانش را فراهم می‌سازد و باعث می‌شود که وجوه افتراق و تمایز میان انسان‌ها پررنگ و نقاط اشتراک کمرنگ دیده شود یا به‌طور کلی دیده نشود. در پرتو فردگرایی، نگرش افراد به جامعه و جهان نیز تغییر می‌کند؛ باعث می‌شود که همه چیز ابزاری در خدمت فرد دیده شوند. درحالی‌که نگرش اخلاقی مستلزم از خودگذشتگی، ایثار و مقدم داشتن دیگران بر خود است، فردگرایی در جهت عکس، مستلزم استیلاخواهی، سلطه‌گری و خودمختاری فراگیر اقتصادی، سیاسی و اخلاقی است.

براساس خودمختاری اخلاقی، هرگونه باید و نباید اخلاقی خارج از خود منتفی می‌شود. افراد، خود متولی تعیین ارزش‌ها و ضدارزش‌های اخلاقی می‌شوند. آنها حق پیدا می‌کنند؛ حتی تفسیر عدالت و ظلم، که اصول ارزش‌هاست، به خود افراد سپرده می‌شود. بله، درست است که لیبرالیسم آزادی مطلق را به‌دلیل ضد آزادی بودن برنمی‌تابد و بر لزوم وجود قوانین برای حراست از آزادی تأکید می‌کند، ولی این را هم باید توجه داشت که قانون در نگرش لیبرالیستی به‌هیچ‌وجه ماهیت اخلاقی ندارد. قانون‌گذاری، در راستای اجرای ارزش‌های اخلاقی یا در جهت مبارزه با ضدارزش‌ها و به‌طور کلی در جهت عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی انجام نمی‌شود، بلکه در راستای حراست از آزادی و تأمین منافع فردی و جمعی صورت می‌گیرد. به همین دلیل ممکن است که خود قوانین ماهیت ظالمانه و غیراخلاقی داشته باشند (آریلاستر، ۱۳۷۷، ص ۲۰-۲۴).

۲-۴-۱. سودگرایی

فردگرایی لیبرالی ایجاب می‌کند که افراد به‌عنوان موجود اصیل و صاحب حق، در حوزه‌های مختلف زندگی، از جمله در حوزه اخلاق و ارزش‌ها، نقش تعیین‌کننده داشته باشند و از نظر اخلاقی خودمختار باشند. خودمختاری اخلاقی ایجاب می‌کند که افراد منبع و تعیین‌کننده ارزش‌ها و ضدارزش‌ها باشند. اما افراد چگونه این کار را انجام می‌دهند؟ ملاک آنها در داورهای اخلاقی چیست یا چه باید باشد؟ در پاسخ به این مسئله، یکی از مهم‌ترین پاسخ‌های لیبرالی که توسط فیلسوفان لیبرال، همانند هابز، جان لاک، هیوم، بنتام، جان استوارت میل و دیگران ارائه شده، ارجاع افراد به اصل سود و زیان است. این اصل می‌گوید: هر عمل سودآوری شایسته انجام، و هر عمل زیان‌آوری شایسته ترک است. بنتام می‌نویسد:

طبیعت، آدمیان را تحت سلطه دو خداوندگار مقتدر به‌نام «لذت» و «الم» قرار داده است. این تنها لذت و الم‌اند که برای ما مشخص می‌کند چه کاری را انجام دهیم و یا اینکه در آینده چه کاری را انجام خواهیم داد. معیار درست و خطا و همچنین سلسله علل و معالیل، به پایه‌های سریر سلطنت این دو بسته شده است. این دو بر همه اعمال و اقوال و اندیشه‌های ما سایه افکنده‌اند و هرگونه تلاش برای رهایی از سلطه آنها به تأیید و تثبیت و تسجیل بیشتر آنها می‌انجامد. انسان ممکن است به‌زیان منکر سلطه لذت و الم بر افکار و اندیشه‌ها و اعمالش باشد، اما اگر چشم واقع‌بین خود را باز کند، خواهد دید که همواره و در همه جا تحت سلطه آن دو قرار دارد (لنگستر، ۱۳۷۶، ص ۱۲۳۶).

شایان توجه است که مقصود بنتام و همفکران وی از سود و زیان، مفهوم فلسفی و پیچیده فرامادی نیست که برای درک آنها تأملات عمیق فلسفی لازم باشد، بلکه مقصود، مفهومی مادی، حسابی و همه‌فهم از سود و زیان است. بنتام می‌نویسد: «در این باب به نازکاندیشی و متافیزیک نیازی نداریم. لازم نیست به آثار افلاطون یا ارسطو مراجعه و استناد کنیم. لذت و الم همان چیزهایی هستند که هر کس احساسشان می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۷۸، ص ۲۴).

سودگرایی با در اختیار گرفتن زمام امور ارزش‌ها و ضدارزش‌ها، عملاً در تعیین اهداف توسعه و در روش‌های منتهی به توسعه نقش برجسته‌ای ایفا می‌کند. اصل سود، ایده ماکیاوول مبنی بر جدایی سیاست از اخلاق و دین و پیگیری سیاست و اهداف سیاسی صرفاً براساس منافع مادی را تئوریزه می‌کند. اصل سود ایجاب می‌کند که برای رسیدن به اهداف توسعه، توسل به هر وسیله‌ای مجاز و حتی الزامی باشد. اصل سود، عدالت و ظلم را بی‌معنا می‌کند

یا معنای انحرافی به آنها می‌بخشد. چرخش معنایی عدالت در اندیشه لیبرالی بر اساس اصل سود، هم در آثار لیبرالی و هم در رفتار و اعمال لیبرال‌ها به‌خوبی مشهود است. هیوم در تحلیل معنای عدالت ابراز می‌کند:

قوانین مساوات و عدالت کاملاً به شرایط و حالات خاصی بستگی دارند که انسان‌ها در آن قرار دارند. این قوانین منشأ و وجود خود را به "سودمندی" مرهون‌اند؛ همان سودی که از حفظ دقیق و منظم این قوانین نصیب جامعه می‌شود. هر جنبه مهمی از وضعیت زندگی انسان را که برعکس کنیم... با این کار عدالت را کاملاً بی‌فایده کرده‌ایم و ذات آن را نابود کرده‌ایم و انسان‌ها را از قید متابعت از آن رها کرده‌ایم (هیوم، ۱۳۷۷، ص ۳۸).

۲. کاستی‌های اخلاقی توسعه لیبرالی

در نگاه مدرنیستی و لیبرالیستی، اقتصاد عنصر اصلی توسعه به‌شمار می‌رود و متولیان بحث درباره توسعه، بیشتر، صاحب‌نظران اقتصادی‌اند، اما واقعیت این است که توسعه با تمام ابعاد زندگی انسان ارتباط دارد و از همین رو مقوله‌ای با ابعاد بسیار متعدد و متکثر شمرده می‌شود. توسعه، حتی اگر مقوله اقتصادی هم باشد، آثار و پیامدهای آن از اقتصاد فراتر می‌رود و تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به‌عبارت‌دیگر، توسعه فراتر از اینکه مقوله اقتصادی باشد، مقوله انسانی است؛ مقوله‌ای است با ابعاد بسیار متنوع و درهم‌تنیده فکری و رفتاری، سیاسی و فرهنگی، اجتماعی و حقوقی، و اخلاقی و دینی.

اخلاق یکی از مهم‌ترین ابعاد وجود انسان است. از همین رو توسعه مطلوب و انسانی توسعه توأم با اخلاق است. توسعه بدون اخلاق، حرکت قهقریایی و ضدتوسعه است. سوگمندان به‌دلیل استیلائی نگرش مادی در نظام دانایی مدرنیستی، اخلاقیات از دایره توجهات خارج شدند یا تفاسیر مادی به خود گرفتند. توسعه لیبرالیستی نیز در چنین شرایطی - درحالی که هیچ‌گونه توجهی به اخلاقیات نداشت - شکل گرفت و بسط یافت. چنین شد که جوامع لیبرالی، درحالی که در ساحت‌های علمی، صنعتی، معماری، مدیریتی و اداری و در تولید ثروت، رفاه و قدرت به‌سرعت روبه‌جلو حرکت می‌کردند، از نظر اخلاقی حرکت انحطاطی را در پیش گرفتند. این شد که توسعه لیبرالی وجهه دوگانه متعارض سفید و سیاه به خود گرفت.

از میان مفاهیم گوناگون اخلاق (وحیدی‌منش، ۱۳۹۷، ص ۱۹-۲۶)، در اینجا مفهوم فطری اخلاق مدنظر است. مفهومی از اخلاق که خداوند در فطرت و ذات انسان تعبیه کرده است؛ به‌گونه‌ای که عموم انسان‌ها بدون اینکه تعلیم دیده باشند و بدون اینکه هماهنگ شده باشند، تصویر مشترکی از ارزش‌ها و ضارزش‌های اخلاقی دارند. عموم انسان‌ها عدالت‌خواه و ظلم‌ستیزند؛ عموم انسان‌ها در راستای عدالت‌خواهی، ارزش‌هایی همچون راستی، صداقت، وفای به عهد، نوع‌دوستی، ایثار، گذشت، انفاق، احترام و محبت به انسان‌ها و... را می‌پسندند و آنها را تحسین می‌کنند؛ متقابلاً عموم انسان‌ها در راستای ظلم‌ستیزی، ضارزش‌هایی همچون نفاق، دورویی، عهدشکنی، دروغ‌گویی، خودخواهی، بهره‌کشی، و تضییع و نادیده گرفتن حقوق و حرمت انسان‌ها را ناپسند می‌شمارند و آنها را تقبیح می‌کنند. این تحسین و تقبیح هماهنگ و فراگیر، از یک واقعیت ذاتی انسانی حکایت می‌کند؛ واقعیتی به‌نام فهم فطری و ذاتی از ارزش‌ها و ضارزش‌های اخلاقی. علامه مصباح یزدی در این خصوص می‌نویسد:

احکام اخلاقی یعنی احکامی که عقل انسان یا فطرت آدمی یا وجدان بشر - برحسب اختلاف تعبیرها - ادراک می‌کند و با قطع نظر از دستور خدا یا انسان دیگری، برای آنها ارزش و اعتبار قائل است؛ مانند: حُسن راست‌گویی و قبح ستم به دیگران (مصباح، ۱۳۷۷، ص ۱۸ و نیز ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۴).

این برداشت از اخلاق، در فلسفه اخلاق مدرن نیز طرفدارانی دارد. رویبژک می‌نویسد: «اخلاق را می‌توان به‌مثابه الگویی رفتاری که مبتنی بر ارزش‌های مطلق ناظر بر خیر و خوبی است، وصف کرد» (رویبژک، ۱۳۷۷، ص ۲۵).

در قسمت مربوط به مبانی ارزشی اخلاق لیبرالی مشخص شد که لیبرالیسم در حوزه ارزش‌ها طرحی نو در انداخته و ارزش‌ها و ضدارزش‌ها را متناسب با جهان‌بینی و انسان‌شناسی خاص خودش بازتعریف کرده است. در این بازتعریف، هوای نفسانی آزادی عمل پیدا کرده‌اند و حتی به منابع و ملاک‌های شناسایی ارزش‌ها تبدیل شده‌اند. در این جابه‌جایی، انسان هویت جدیدی به خود گرفته است؛ هویتی که در آن همانند حیوانات، نه بر محور عقل، بلکه بر محور خواست‌های نفسانی عمل می‌کند. در این نگرش، خواست‌های نفسانی دارای اصالت‌اند و باید با آنها به‌عنوان نیازهای طبیعی برخورد شود؛ باید تا حد ممکن به آنها پاسخ مثبت داد. باید تلاش شود که بهترین، جامع‌ترین و ارزان‌ترین شکل پاسخی به نیازهای طبیعی کشف و به مرحله اجرا گذاشته شود. این کاری است که باید عقل انجام دهد. عقل با ماهیت ابزاری‌ای که به خود می‌گیرد، از طریق جست‌وجو، محاسبه و ارزیابی، مناسب‌ترین راه‌های تأمین خواست‌های نفسانی را شناسایی می‌کند و در اختیار نفس قرار می‌دهد. در این میان، تمام محاسبات و ارزیابی‌های عقل بر اساس هزینه و فایده و لذت و الم مادی و بدون توجه به ارزش‌های فطری انجام می‌شود.

محوریت یافتن هوای نفسانی در وجود انسان، ایجاب می‌کند که انسان هویت حیوانی پیدا کند و متناسب با آن، توسعه لیبرالی هم «توسعه حیوانی» و در خدمت خواست‌های نفسانی باشد. در توسعه حیوانی، بعد حیوانی انسان به‌دلیل دریافت توجهات افراطی تقویت شده، فربه‌تر می‌شود؛ در مقابل، بعد انسانی به‌دلیل کم‌توجهی و بی‌توجهی، ضعیف و ضعیف‌تر می‌گردد. نتیجه اخلاقی چنین توسعه‌ای، عدم رشدیافتگی بعد انسانی اعضای جامعه و تنزل جامعه از مرتبه انسانی به مرتبه حیوانی است. قرآن در خصوص این جوامع می‌فرماید: «ذَرَّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَمْتَعُوا وَيُلْهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» (حجر: ۳)؛ بگذار آنها بخورند و بهره‌گیرند و آرزوهای آنان را غافل سازد، ولی به‌زودی خواهند فهمید! و نیز می‌فرماید: «الَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ» (محمد: ۱۲)؛ کافران از متاع زودگذر دنیا بهره می‌گیرند و همچون چهارپایان می‌خورند؛ و سرانجام آتش دوزخ جایگاه آنهاست!

ماکیاول نماد اخلاق‌گریزی در دنیای مدرن است. او کسی بود که به‌صورت آشکار و صریح جدایی اخلاق و سیاست را نظریه‌پردازی کرد. او با استناد به تاریخ حکمرانی اثبات کرد که برای حفظ، تداوم و تکثیر قدرت، باید از دو اهرم زور و فریب استفاده کرد. لیبرالیسم با درس‌آموزی از ماکیاول، در عین آنکه خود را منتقد و مخالف ماکیاول نشان می‌دهد، از هر دوی این اهرم‌ها به قوی‌ترین وجه استفاده کرده و در حال استفاده است. لیبرال‌ها به‌شکل کاملاً حرفه‌ای متوسل به جنگ و کشتار می‌شوند و در همین حال با توسل به فریب، خود را ضدجنگ و صلح‌دوست جا می‌زنند. دولت‌های لیبرال به‌شکل کاملاً هماهنگ، هم‌بزرگ‌ترین و پرتلفات‌ترین جنگ‌های تاریخ را راه انداخته و از مخرب‌ترین سلاح‌های کشتار جمعی استفاده کرده‌اند و با ایجاد بزرگ‌ترین زرادخانه‌های تسلیحات متعارف و غیرمتعارف، بیولوژیکی، اتمی و شیمیایی همچنان آمادگی جنگی خود را حفظ کرده‌اند و هم‌درعین‌حال خود را

بزرگ‌ترین مدعیان و منادیان آزادی خواهی، برابری خواهی، دموکراسی خواهی، حقوق بشر خواهی و عدالت طلبی و طرفدار تساهل و تسامح نیز می‌شمارند. این دولت‌ها، هم منادی دموکراسی و آزادی‌اند و هم با حکومت‌های مردمی مستقل و نهضت‌های آزادی‌بخش مخالفت می‌کنند و در جهت شکست آنها اقدامات و برنامه‌های هماهنگ دارند. آنها، هم ضدیتشان با استبداد و دیکتاتوری را ابراز می‌نمایند و هم درعین حال در راستای منافعشان از کودتاگران و از دیکتاتورها حمایت می‌کنند (حائری، ۱۳۶۷، ص ۵۱-۸۳).

سودمندگرایی مبنای اخلاقی توسعه لیبیرالی به‌شمار می‌رود. طبق این نگرش، سود و زیان پایه و اساس خوبی‌ها و بدی‌ها، باید‌ها و نباید‌ها، ارزش‌ها و ضد ارزش‌هاست (کاپلستون، ۱۳۷۰، ص ۲۱). این مبنا، عدالت را از پایه و اساس ساقط می‌کند. به همین دلیل در توسعه لیبیرالی، عدالت هیچ جایگاهی ندارد. مخالفت لیبیرال‌های کلاسیک و نتولیبرال‌ها با عدالت، کاملاً آشکار و بدون پرده‌پوشی است. «سراب عدالت اجتماعی» عنوان یکی از فصل‌های کتاب *قانون، قانون‌گذاری و آزادی* است. هایک، برنده نوبل اقتصاد (۱۹۷۴)، در این کتاب عدالت اجتماعی را اسب تروای سوسیالیسم در جوامع آزاد معرفی می‌کند. معتقد است که سوسیالیست‌ها قصد دارند با این اسب، آزادی را نابود کنند. (هایک، ۱۹۷۶، ص ۱۱۹ و ۱۲۱) او در راستای ضدیت با عدالت، با گسترش برنامه‌های تأمین اجتماعی و برابر سازی امکانات آموزشی مخالفت می‌کند (لسناف، ۱۳۸۵، ص ۲۵۹).

محوریت سود در توسعه لیبیرالی، نه تنها به عدالت‌زدایی در عرصه اقتصادی و اجتماعی انجامیده، بلکه باعث شده است که خانواده به‌عنوان پایگاه اصیل مولد اخلاق و تربیت نیز دچار آسیب‌های ویرانگر شود. در جوامع لیبیرالی، «خانواده» دیگر نهادی مقدس، واحد و قابل احترام نیست، بلکه شرکتی انتفاعی با اشکال مختلف است. درحالی‌که ارتباط جنسی دو همجنس از نظر ادیان الهی گناه نابخشودنی و مستوجب اشد مجازات است، در توسعه لیبیرالی از شاخصه‌های آزادی و حقوق بشر شناخته می‌شود. بسیاری از نظام‌های سیاسی لیبیرال قوانین محکمی در دفاع از حقوق همجنس‌بازان به تصویب رسانده‌اند.

توسعه لیبیرالی حتی مسیحیت را هم در جوامع لیبیرالی دچار آسیب ویرانگر کرده است. درحالی‌که رسالت ادیان الهی هدایت انسان‌ها به سوی الله و فرامین الهی است، توسعه لیبیرالی این رسالت را از مسیحیت سلب و آن را کاملاً منفعل کرده است. وضعیت به‌گونه‌ای بغرنج است که باعث شده است پاپ، پیشوای مذهبی کاتولیک‌ها، با پشت کردن آشکار به آموزه‌های مسیحیت به دفاع از همجنس‌بازی روی آورد. با این وضعیت، توسعه لیبیرالی، نه تنها اخلاق، بلکه تدین را هم در جوامع لیبیرالی از مسیر خود خارج ساخته است. واقعاً شرم‌آور است که وقتی مشاهده می‌کنیم پاپ در یک مستند ویدیویی، خانواده همجنس و همجنس‌گرایی را به رسمیت می‌شناسد و همجنس‌بازان را فرزندان خدا می‌خواند:

همجنس‌گرایان حق عضویت تحت یک خانواده را دارند. آنها فرزندان خدا هستند و حق داشتن یک خانواده را دارند. هیچ کس نباید به‌خاطر آن بیرون رانده شود و یا بدبخت شود. ... زوج‌های همجنس‌گرا شایسته شناخت روابط قانونی خود هستند و آنچه ما باید ایجاد کنیم، یک قانون اتحادیه مدنی است. به این ترتیب آنها از نظر قانونی تحت پوشش قرار می‌گیرند. من پای آن ایستاده‌ام! (https://www.mashreghnews.ir/news/1134239).

۳. توسعه لیبرالی، توسعه‌ای ناکام و روبه‌زوال

توسعه لیبرالیستی به‌طور یک‌سویه و نامتناسب با فطرت انسان شکل گرفت و پیش رفت. توسعه پایدار و انسانی توسعه‌ای است که تمام ابعاد وجودی و تمام نیازهای انسان را پوشش دهد؛ درحالی‌که توسعه لیبرالیستی توسعه‌ای محدود و تک‌بعدی است (گنون، ۱۳۷۲، ص ۸۳)؛ توسعه‌ای که در آن به نیازهای معنوی و شناخت‌های و گرایش‌های متعالی فطری انسان توجه نمی‌شود.

اصالت‌بخشی به عالم ماده و دنیا لیبرالیسم را به‌سوی بی‌اعتبارسازی ارزش‌های اخلاق فطری (اندرو وینست، ۱۳۷۸، ص ۵۴) و پی‌ریزی اخلاق سودگرایانه مبتنی بر تمایلات نفسانی کشاند. با این نظام ارزشی، جوامع لیبرال هرچند به‌صورت شتابان وارد عرصه کار، کوشش، خلاقیت و تولید ثروت و قدرت شدند، ولی به‌دلیل عدم توجه لازم به اخلاقیات و ارزش‌های انسانی، بلکه به‌دلیل مخالفت با این ارزش‌ها، با بن‌بست اخلاقی و بی‌معنایی زندگی مواجه شدند.

افراط در مادی‌گرایی و دنیاخواهی و تفریط در معنویت‌گرایی و عدالت‌خواهی باعث شده است که توسعه لیبرالی به توسعه‌ای نامتوازن و ناهماهنگ با نیازهای انسان تبدیل شود. ایالات متحده به‌عنوان پیشرفته‌ترین جامعه لیبرالی، خود گویای پیروزی و شکست هم‌زمان توسعه لیبرالی در دو جبهه سودگرایی و اخلاق‌گرایی است. آمریکا درحالی‌که از نظر علمی، صنعتی، دانشگاهی، نظامی، اقتصادی، فرهنگی، تولیدی و مصرفی در اوج قله‌های ترقی قرار گرفته، به دلیل کاستی‌های شدید اخلاقی در حال طی مسیر زوال و انحطاط است.

درواقع می‌توان گفت که برآیند کلی توسعه لیبرالی برای جوامع غربی، نه یک حرکت روبه‌جلو، بلکه حرکتی در جهت انحطاط و سقوط بوده است. توسعه متناسب با شأن انسان، توسعه‌ای انسان‌ساز است؛ توسعه‌ای همه‌جانبه است که به رشد تمام ابعاد وجودی انسان کمک می‌کند و به همه نیازهای او پاسخ مناسب می‌دهد؛ درحالی‌که توسعه لیبرالی به نیازهای مادی بیش‌ازحد توجه کرده، نیازهای معنوی را سرکوب می‌کند. این عکس آن چیزی است که در طول قرون وسطی از مسیحیت سر زده بود. محوریت دنیاخواهی و ثروت‌اندوزی در توسعه لیبرالی باعث تحول در بینش‌ها، گرایش‌ها و رفتارها شده است: عواطف انسانی به سردی گراییده و اخلاقیات بی‌معنا شده؛ حرص در قدرت‌طلبی و ثروت‌اندوزی فزونی یافته و در ذیل این تحولات، روابط انسانی نیز به روابط حیوانی تبدیل شده است. باز گویا «وضع طبیعی» هابز (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۵۷) زنده شده است؛ گویا انسان‌ها به گرگ همدیگر تبدیل شده‌اند؛ افراد دیگر نوع‌دوستی لازم را ندارند؛ فکر استخدام و استثمار، همه را به خود مشغول کرده است؛ دولت‌های قدرتمند استثمار جوامع ضعیف را در سر می‌پروراند؛ افراد نیز استثمار و بهره‌کشی از دیگر افراد را دنبال می‌کنند. می‌توان گفت که «وضع طبیعی» هابز، این بار به‌شکل مدرن احیا شده است. این وضعیت، به‌ویژه در عرصه روابط بین‌الملل، به‌شکل مشهودتری خود را نمایان کرده است؛ عرصه‌ای که در آن، «قدرت» حرف اول را می‌زند. هرچند قوانینی وضع شده است، اما این قوانین را قدرتمندان وضع کرده‌اند؛ نه برای برقراری عدالت، بلکه برای سلطه‌گری و بهره‌کشی.

توسعه لیبرالی توسعه علم‌پایه است، ولی توسعه انسانی و اخلاقی نیست. این توسعه با خود برای انسان غربی علم، فناوری، صنعت، لذت و رفاه را به‌همراه آورده، اما در عین حال انسان را از ذات انسانی‌اش، از فطرتش، از عدالت و اخلاق دور ساخته است. در اثر این توسعه، ابعاد متعالی و اخلاقی انسان‌ها تضعیف شده؛ در مقابل، ابعاد حیوانی و نفسانی انسان‌ها به‌شکل افراطی تقویت شده است. در اثر این توسعه، انسان‌ها انسان‌تر نشده‌اند؛ تکامل پیدا نکرده‌اند، بلکه تنزل یافته و از ماهیت انسانی خود منسلخ شده‌اند. گویا عصر جاهلیت یک بار دیگر احیا شده است. ثروت‌پرستی، قدرت‌طلبی، شهرت‌جویی، تبرج، تکاثر، تفاخر، خودنمایی، بی‌رحمی، ظلم، بی‌عدالتی، جنگ، خون‌ریزی، غارت و خشونت، دوباره از وضعیت صدارزشی خارج شده و به مقولات ارزشمند تبدیل شده‌اند. تعبیر «الجاهلیة الأولى» در قرآن کریم (احزاب: ۳۳) نشان می‌دهد که جاهلیت دیگری نیز در آینده وجود خواهد داشت. پیامبر گرامی اسلام ﷺ می‌فرمایند: «من بین دو جاهلیت که دومین آن سخت‌تر از اولی است، برانگیخته شده‌ام». امام باقر علیه السلام نیز در تفسیر آیه شریفه، از وجود جاهلیت دیگر در آینده خبر داده‌اند. برخی از مفسرین هم در تفسیر آیه شریفه، تمدن مدرن را مصداق جاهلیت ثانی دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱۷، ص ۲۹۰ و ۳۰۵). گویا مقام معظم رهبری هم با این ایده موافق باشند. ایشان تمدن مدرن را تمدن وحشی با ذات ظلمانی دانسته‌اند و صریحاً عبارت «جاهلیت مدرن» را درباره آن به‌کار گرفته‌اند:

...این کارها نشانه ذات ظلمانی تمدن غرب است. این نشان‌دهنده آن است که این تمدن و این فرهنگ در ذات خود، این جاهلیت مدرن در حقیقت خود، این قدر ظلمانی است و این قدر وحشی است. البته پنهان می‌کنند این وحشیگری را؛ چون از علم و دانش و فناوری برخوردار هستند، ظاهر علم و فناوری را [به آن] می‌پوشانند و آن وحشیگری را در ذیل آن پنهان می‌کنند؛ با تعبیرات آدم‌وار، با چهره به‌ظاهر انسان‌وار، با کراوات و ادکلن و مانند اینها ظاهر می‌شوند؛ آن وحشیگری حقیقی‌ای را که در اینها وجود دارد، به این وسیله‌ها پنهان می‌کنند... این تمدن واقعاً تمدن وحشی‌ای است. این تمدن تمدنی است که ملت‌های خودش را هم بیچاره کرده. الان هم بعد از چند قرن که از شروع این تمدن و از رنسانس می‌گذرد، وضع نابرابری را، وضع فقر را، وضع بی‌عدالتی را، وضع افسارگسیختگی خجالت‌آور اخلاقی را در کشورهای اروپایی و در آمریکا و کسانی که دنباله‌رو اینها هستند، شما دارید مشاهده می‌کنید. طبیعت این تمدن و این فرهنگ این است (https://farsi.khamenei.ir/keyword-content?id=6669).

باید توجه داشت، این سنت قرآنی است که ظلم، ظلمت و جاهلیت پایدار نخواهد ماند. همان‌گونه که تمدن‌های جاهلی و جاهلیت‌های پیشین ساقط شدند و از صحنه روزگار محو گشتند، جاهلیت مدرن نیز چنین سرنوشتی خواهد داشت. بسیاری از متفکران و صاحب‌نظران توسعه مدرنیستی و حاصلش، تمدن مدرن را در سراسی ساقط می‌بینند (گارودی، ۱۳۷۶؛ کاظمی، ۱۳۷۷)؛ حتی هانتینگتون که از مدافعان سرسخت لیبرالسم است، در کتاب *برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی*، ضعف اخلاقی را عامل سقوط جوامع لیبرالی می‌داند و می‌نویسد:

در غرب چیزی که از مسائل اقتصادی و جغرافیایی مهم‌تر است، مسائل مربوط به سقوط اخلاقی، خودکشی فرهنگی و عدم وحدت سیاسی، افزایش رفتارهای ضداجتماعی از قبیل جنایت، مصرف مواد مخدر، خشونت به‌طور عام و فساد در خانواده شامل افزایش طلاق، فرزندان نامشروع، افت عمومی اخلاقیات فردی و شکل‌گیری طغیان فردی... است (هانتینگتون، ۱۳۷۸، ص ۴۹۸).

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از مقاله از این قرار است:

توسعه مقوله‌ای دارای ابعاد مختلف اقتصادی، سیاسی، حقوقی، فرهنگی، دینی و اخلاقی است. توسعه مطلوب در صورتی محقق می‌شود که در آن تمام ابعاد وجود انسان و همه نیازهای جامعه به‌شکل متناسب پوشش داده شود. لیبرالیسم انسان را موجود مادی و طبیعی صرف می‌داند؛ از همین رو توسعه لیبرالی توسعه‌ای تک‌بعدی است و تنها به نیازهای مادی فرد، آن‌هم نه همه، بلکه به بخشی از آنها، توجه کرده است.

لیبرالیسم بر فردگرایی استوار است. برای لیبرالیسم، فرد، هم مبدأ است و هم غایت. بنابراین توسعه لیبرالی علاوه بر اینکه تک‌بعدی است، در راستای خدمت به فرد سامان یافته است.

لیبرالیسم از نظر ارزشی بر سودگرایی استوار است. سودگرایی در ترکیب با فردیت و مادیت، ایجاب می‌کند که افراد حق پیدا کنند براساس سود و زیان مادی، هم اهداف را تعیین کنند و هم روش‌های وصول به اهداف را خود برگزینند. اختیار مطلق افراد در تعیین ارزش‌ها و ضدا ارزش‌ها، نتایج مخرب اخلاق فراوانی دارد. در اثر این اختیار، تمام ارزش‌های اخلاقی، حتی عدالت و ظلم، بی‌معنا می‌شوند یا معانی شخصی پیدا می‌کنند و این البته معنایی جز نابودی اخلاق ندارد.

فردگرایی و سودگرایی در عرصه حکمرانی ایجاب می‌کند که دولت‌ها نیز در پیشبرد اهداف حکومت خویش به میل خود براساس سود و زیان عمل کنند، بدون اینکه لازم باشد حتی به اصول ارزش‌ها متعهد باشند. در این صورت، استعمار، استثمار، جنگ‌افروزی و بسیاری از سیاست‌های غیراخلاقی دولت‌ها با استناد به سودآور بودن یا دافع ضرر بودن آن رفتارها، موجه و مثبت تلقی شوند.

توسعه لیبرالی با ویژگی‌های یادشده توسعه‌ای ناقص و نامتوازن است. با این توسعه، درحالی‌که جامعه از نظر مادی و رفاهی - البته نه به‌شکل عادلانه - توسعه می‌یابد و پیش می‌رود، از نظر اخلاقی و ارزش‌های انسانی، نه تنها حرکت روبه‌جلویی را تجربه نمی‌کند، بلکه گرفتار حرکت نزولی و قهقراپی می‌شود.

توسعه لیبرالی توسعه‌ای حیوانی است. کلیه برنامه‌های این توسعه در راستای تقویت بُعد حیوانی و تضعیف بُعد متعالی انسان تدارک دیده شده است. به همین دلیل این توسعه، با اینکه در بُعد مادی و تأمین نیازهای مادی به دستاوردهای شگرفی نایل شده و در عرصه‌های مختلف موجبات آسایش انسان را فراهم ساخته، هیچ‌گاه نتوانسته است موجبات آرامش را برای انسان غربی فراهم کند. اینکه انسان غربی با وجود برخورداری حداکثری از ثروت و قدرت، احساس پوچی و ناامنی می‌کند، دلیلش این است که با توسعه لیبرالی هویت انسانی‌اش را از دست داده و از خود بیگانه شده است. از خودبیگانگی دردی است که توسعه لیبرالی خود عامل آن است و این دو از هم جدایی‌ناپذیرند.

- اوریت، نیکلاس و فیشر الک، ۱۳۸۹، *نگاهی انتقادی به معرفت‌شناختی جدید*، ترجمه و نقد حسن عبدی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- آریلاستر، آتونی، ۱۳۷۷، *لیبرالیسم غرب ظهور و سقوط*، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز.
- آیر، آلفرد جولز، ۱۳۶۵، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی.
- بارکلی، جرج ۱۳۵۰، *فلسفه نظری*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، علمی و فرهنگی.
- بایر، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پوپر، کارل، ۱۳۶۶، *جامعه باز و دشمنانش*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- تودارو، مایکل، ۱۳۶۸، *توسعه اقتصادی در جهان سوم*، جاول، ترجمه غلامعلی فرجادی، تهران، سازمان برنامه و بودجه.
- حائری، عبدالهادی، ۱۳۶۷، *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران، امیرکبیر.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۰، *معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- حلبی، علی‌اصغر، ۱۳۷۴، *انسان در اسلام و مکاتب غربی*، تهران، اساطیر.
- راسل، برتراند، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز.
- _____، ۱۳۴۹، *چرا مسیحی نیستیم؟*، تهران، کتابخانه ملی.
- رنдал، هرمن، ۱۳۷۶، *سیر تکامل عقل نوین*، جاول، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی.
- روبیژک، پل، ۱۳۷۷، «اخلاق نسبی است یا مطلق»، ترجمه سعید عدالت‌نژاد، *نقد و نظر*، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۳۰۰-۳۲۳.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۷۴، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، حقیقت.
- _____، ۱۳۷۵، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران، حکمت.
- سارتر، ژان پل، ۱۳۴۸، *اکزیستانسیالیسم یا مکتب انسانیت*، تهران، مؤسسه مطبوعاتی فرخی.
- ساعی، احمد، ۱۳۷۷، *مسائل سیاسی، اقتصادی جهان سوم*، تهران، سمت.
- شهریاری، حمید، ۱۳۸۵، *فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیر مک‌پیتنایر*، تهران، سمت.
- صفی، لو آی. م. ۱۳۸۰، *چالش مدرنیته*، ترجمه احمد موثقی، تهران، دادگستر.
- عالم، عبدالرحمن، ۱۳۹۱، *نیادهای علم سیاست*، تهران، نشر نی.
- فریدمن، میلتون و رز، ۱۳۶۷، *آزادی انتخاب*، ترجمه حسین حکیم‌زاده جهرمی، تهران، پارسی.
- فوکویاما، فرانسس، ۱۳۹۳، *فرجام تاریخ و انسان واپسین*، ترجمه عباس عربی و زهره عربی، تهران، سخنکده.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۷۰، *تمهیدات*، ترجمه غلامرضا حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۸، *تاریخ فلسفه، از بنیام تا راسل*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۷۰، *تاریخ فلسفه، از هابز تا هیوم*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
- کاظمی، علی‌اصغر، ۱۳۷۷، *بحران جامعه مدرن: زوال فرهنگ و اخلاق در فرآیند نوگرایی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کانت، ایمانوئل ۱۴۰۲، *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، تهران، ققنوس.
- گارودی، روژه، ۱۳۷۶، *آمریکا پیشتر انحطاط*، ترجمه قاسم صبوری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- گنون، رنه، ۱۳۷۲، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، امیرکبیر.

لاریجانی، محمدجواد، ۱۳۸۱، *مدرنیته، پرست مدرنیسته و عقلانیت*، (در کتاب مدرنیته، رو شنفکری و دیانت)، گردآورنده مجید ظهیری، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

لسناف، مایکل ایچ، ۱۳۷۸، *فلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهمی، تهران، کوچک.
لنگستر، لین و، ۱۳۷۶، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، تهران، علمی و فرهنگی.
مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

—، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *فلسفه اخلاق*، قم، صدرا.

معلمی، حسن، ۱۳۸۰، *نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه غرب*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۸۱، *تفسیر نمونه*، قم، دارالکتب اسلامیه.

نیچه، فریدریش ویلهلم، ۱۳۷۷، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه مسعود انصاری، تهران، فکر روز.

وحیدی منش، حمزه‌علی، ۱۳۹۷، *اخلاق؛ لیبرال دموکراسی و مردم‌سالاری دینی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

وینست، اندرو، ۱۳۷۸، *ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن*، ترجمه مرتضی ناقبفر، تهران، ققنوس.

هایز، توماس، ۱۳۸۰، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.

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

هلد، دیوید، ۱۳۸۴، *مدل‌های دموکراسی*، ترجمه عباس مخبر، تهران، روشنگران.

همیلتون، پیتر، ۱۳۷۹، *تالکوت پارسونز*، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس.

هیوم، دیوید، ۱۳۴۸، *تاریخ طبیعی دین*، ترجمه حمید عنایت، تهران، خوارزمی.

—، ۱۳۷۷، *تحقیق در مبادی اخلاق*، ترجمه رضا تقیان ورزنده، بی‌جا، گویا.

هیوود، اندرو، ۱۳۸۳، *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، قومس.

Harrison, W. 1948, *A Fragment on Government with an Introduction to the principles of the Morals and legislation*, Oxford,

Rostow, w.w, 1960, *The Stage of Economic Growth: Anon Communist Maifesto*, Cambridge University Press.

Hayek, F. A. von, 1976, *Law, Legislation and Liberty*, Vol. 2, The Mirage of Social Justice, London, Rutledge & Kean Paul.


بررسی پدیده اعتراض به حجاب در ایران ۵۷ در بازخوانی نظریه تضاد دارندورف

کرم موسی مهدوی نژاد / دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم ☞

soheil14@chmail.ir

fotoohrahdar@yahoo.com

shana151@yahoo.com

 orcid.org/0009-0009-7887-3657

احمد رهدار / استادیار گروه مطالعات سیاسی دانشگاه باقرالعلوم ☞

قاسم شبان نیا رکن آبادی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞

دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۳

چکیده

انسجام جامعه ایرانی در امر سیاسی برضد رژیم پادشاهی به رهبری امام خمینی ☞ در فرایند وقوع انقلاب اسلامی، اقتدار مشروع امام ☞ در صحنه سیاسی جامعه پسانقلاب را نشان می‌دهد، اما ظهور پدیده اعتراض به قانون حجاب در ۱۷ اسفندماه ۱۳۵۷، یعنی تنها ۲۵ روز پس از وقوع انقلاب اسلامی نشانه‌هایی از کارکردهای متضاد سیاسی در جامعه پسانقلابی را آشکار کرد. این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش است که پدیده اعتراض به حجاب از چه شاخص‌هایی برخوردار بود که توانست در فاصله اندکی از انقلاب، تضاد سیاسی ایجاد کند. از آنجاکه تضادها در چهارچوب نظریه‌های همکاری قابل تبیین نیستند، پرسش‌های مرتبط با پدیده اعتراضی با استفاده از نظریه تضاد دارندورف پاسخ داده می‌شوند. فرض این است که اعتراض سیاسی به قانون حجاب، مردم‌پایه، خودجوش، خیابانی، تصادفی و با هدف لغو قانون حجاب پدید آمده است. داده‌ها در بازخوانی اعتراض نشان می‌دهند که این رخداد در نتیجه تعارض میان گروهی برای تقابل با اقتدار مشروع گروه اسلامی پدید آمده است. مدل تحلیلی دارندورف با روش داده‌بنیاد استخراج شده، که به علت محدودیت فضای مقاله، از ذکر جدول داده‌ها خودداری شده است. سایر داده‌ها به روش کتابخانه‌ای جمع‌آوری و به روش تفسیری و جانمایی در مدل تحلیل شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: گروه تضاد، دارندورف، اعتراض به قانون حجاب، ۱۳۵۷، انقلاب اسلامی.

نقش‌پذیری امام خمینی^۱ در جایگاه رهبری سیاسی - مذهبی، نقش‌پذیری متقابل قاطبه مردم در جایگاه اعضای یک گروه سیاسی در مکتب همبسته‌ساز اسلام را پدید آورد. تمرین این نقش‌پذیری به‌مدت پانزده سال در قالب مبارزه سیاسی، التزام به قواعد گروهی را تقویت کرد. ریسک‌پذیری مردم ایران در تحمل هزینه نافرمانی مدنی در برابر رژیم سیاسی مستقر در ایران، در حمایت از فرامین امام خمینی^۲ اقتدار بی‌مانند او در عرصه سیاسی اجتماعی ایران را نشان داد (منصوری، ۱۳۷۷). این اقتدار پس از بازگشت امام^۳ به ایران تقویت شد و عزل حاکمیت دولت بختیار و انتصاب دولت موقت بازرگان با یک فرمان در بدو ورود به ایران و با پشتوانه مردمی، برتری اقتدار امام خمینی^۴ را تثبیت کرد. این اقتدار مشروع در حدی بود که گروه‌های سیاسی غیراسلامی نیز برای کسب سرمایه سیاسی، میان شعارها، نمادها و آمل اعلامی خود، با جایگاه اقتداری امام پیوند برقرار می‌کردند (پناهی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۰، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۸ و مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۸، ۲۷۰، ۲۷۵). مشروعیت حداکثری گروه اسلامی و اقتدار امام خمینی^۵ ایجاب می‌کرد که مردم حتی نخست‌وزیری بازرگان از گروه لیبرال راه از آن روی که وی عنوان «نخست‌وزیری امام» را دارد، مشروع بدانند (پناهی، ۱۳۹۲، ص ۹۴، ۹۵، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۷۲، ۲۱۱ و مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۴، ۲۵۵). با این تصویر از وقایع اجتماعی پسانقلاب و مشروعیت اقتدار حداکثری امام خمینی^۶ آنچه سؤال ایجاد می‌کند، ظهور تضادهای آشکار در عرصه سیاست و تنها پس از گذشت ۲۵ روز از انقلاب اسلامی در قالب اعتراض به حکم امام خمینی^۷ مبنی بر الزامی بودن حجاب اسلامی در ادارات و معابر عمومی است. ظهور دو پدیده متناقض همکاری و تضاد سیاسی در کنار یکدیگر، پژوهشگر را به کشف شاخص‌های این دو پدیده در اعتراض یادشده واداشته است. از این رو این پژوهش به دنبال کشف شاخص‌هایی است که چپستی، چرایی و چگونگی تضاد (اعتراض به قانون حجاب) در اوج هماهنگی سیاسی موجود در فرایند انقلاب را نشان دهد.

با توجه به چالش‌های امنیتی اعتراضات سیاسی - اجتماعی برای نظام جمهوری اسلامی در دهه‌های متمادی و همچنین با توجه به عزم اپوزیسیون داخلی و خارجی در سوءاستفاده آنها از ناآرامی‌های سیاسی - اجتماعی، به نظر می‌رسد که شناسایی چپستی، چرایی و چگونگی عوامل تضاد سیاسی (علاوه بر ضرورت زمانی)، کمک شایانی در اتخاذ راهبرد بهتر در مواجهه با اعتراضات در ایران خواهد داشت. از آنجاکه این پژوهش درصدد بررسی یک تضاد اجتماعی است، به نظر می‌رسد تحلیل پدیده در قالب یک نظریه تضاد، منطقی‌تر باشد. رویکرد سیاسی پژوهش مؤلف را از نظریات تضاد با محوریت اقتصاد، فرهنگ و شاخص‌های خرد روان‌شناسی دور می‌سازد و به نظریه «تضاد اقتدار» دارنورف در عرصه سیاست نزدیک می‌کند. پراکندگی نظریه و عدم دسترسی به مدل، پژوهشگر را بر آن داشته است تا در بخش نخست به‌روش زمینه‌ای مؤلفه‌های اصلی نظریه را منسجم کند و در پایان به یک مدل نظری دست یابد. در بخش بعدی، اطلاعات کتابخانه‌ای در مؤلفه‌های مدل جانمایی می‌شوند و به‌روش تحلیلی پردازش خواهند شد.

پیشینه پژوهش

آثار متعددی در زمینه رخداد اعتراض سیاسی به حجاب در اسفند ۵۷ نگاشته شده است. کلهر در کتاب مدیریت حجاب در جمهوری اسلامی، مواجهه این نظام سیاسی در ادوار مختلف با بی‌حجابی را بررسی کرده است. فصل اول این کتاب،

تقابل گروه‌های سیاسی با پدیدهٔ بی‌حجابی پس از وقوع انقلاب را به‌صورت ایجاز مد نظر قرار می‌دهد. مطالعات کمی نشان می‌دهند که حجاب اسلامی یک هنجار سیاسی - اجتماعی با اکثریت آرا بوده و انتساب آن به نظر شخصی امام^ع غیرواقعی است. او شواهدی را ارائه می‌کند که کذب بودن اصرار امام خمینی^ع بر چادر به‌عنوان تنها مدل حجاب اسلامی را مشخص می‌کند. در این کتاب به مخالفت دولت موقت با تثبیت فرهنگ سیاسی دینی در قالب نهاد عفاف و حجاب و مقاومت برای عدم اجرای آن اشاره شده است. احمدی خراسانی (۱۳۹۰) در فصل چهارم کتاب حجاب و روشنفکران، معترضان به حجاب در اسفند ۵۷ را زنان خودجوش و فاقد گرایش سیاسی معرفی می‌کند. او در عین حال ادعان می‌کند که معترضان اغلب کارمندان و دانش‌آموزان بودند. علت سرد شدن اعتراض سیاسی را عقب‌نشینی سیاسی امام^ع در پیش نهادهای نظام دینی و صرف‌نظر نمودن از حکم حجاب و آزاد اعلام کردن آن می‌داند.

ساناساریان در کتاب جنبش حقوق زنان در ایران، آن سوی احیای دین (۱۳۸۵)، گروه چپ را معترض سیاسی، و در کتاب نهضت نسوان شرق (۱۳۸۴)، مارکسیست‌ها را مخالف اعتراض سیاسی به حجاب معرفی کرده است. به‌نظر می‌رسد که او ریشهٔ این تناقض موضع‌گیری در مسئلهٔ حجاب را در نماد سیاسی بودن آن دنبال می‌کند. وی علت این عدم همراهی گروه چپ با اعتراض به حجاب را مخالفت با نظام پادشاهی و سبک زندگی امپریالیستی، که با برهنگی درآمیخته بود، عنوان می‌کند؛ از این رو نوع پوشش اسلامی گروه چپ صرفاً یک نماد سیاسی تعبیر می‌شود. در آثار دو نویسندهٔ اخیر می‌توان شواهدی از همکاری دوجانبهٔ سیاسی میان دو گروه سلطنت‌طلب و لیبرال پیش از انقلاب یافت که از رشد جامعهٔ زنان سکولار حمایت می‌کند و این می‌تواند حضور کارمندان دولت و دانش‌آموزان در اعتراضات ضدحجاب پس از انقلاب و همچنین دادخواهی معترضان از امام^ع به بازرگان را روشن‌تر سازد. علاوه بر کتاب‌ها، مطالعهٔ روزنامه‌های اسفند ۱۳۵۷ وقایع پراکندهٔ این رخداد را به مخاطب ارائه می‌کند، اما تحلیل آنها نیازمند اشراف بر راهبرد گروه‌های تضاد است. برخی از صفحات فضای مجازی، مانند انصاف‌نیوز، قجرتایم و ویرگول‌مدیا نیز با مصاحبه با برخی شخصیت‌های حاضر در واقعه با زاویهٔ دید نزدیک به اپوزیسیون، این موضوع را تجزیه و تحلیل کرده‌اند.

چهار چوب نظری

نظریات تضاد بر وجود یک نابرابری سیاسی - اجتماعی مشروع یا نامشروع، که متأثر از آن گروه‌های سیاسی ناراضی از وضع موجود پدیدار می‌شوند، تأکید دارند (دارندورف، ۱۹۵۹، ص ۲۳۷). در این نظریات، روابط بر پایهٔ این نابرابری سامان‌دهی شده و ساختار غیرمتوازن، همه یا برخی از ابعاد سیاسی - اجتماعی را دربر می‌گیرد (همان). دارندورف پدیده‌های سیاسی - اجتماعی را مانند نمایش‌ها، کنشگران را مانند بازیگران نمایش، و کنش‌ها را مانند نقش‌های نمایشنامه تجزیه و تحلیل می‌کند (دارندورف، ۱۳۷۷، ص ۳۷-۴۷). وی تعامل‌ها و تقابل‌های سیاسی - اجتماعی را به‌طور هم‌زمان در نظر می‌گیرد و از رویکرد همکاری پارسونزی که تضادها را نادیده می‌گیرد، فاصله دارد (همان). در دیدگاه دارندورف، مجموعهٔ تعامل‌ها و تقابل‌های اجتماعی، در واقع یک نمایش واقعی‌اند. همان‌طور که بازیگران در یک نمایشنامه خودِ حقیقی‌شان را بازی نمی‌کنند و از دستورالعمل‌ها و قواعد مندرج در نقش‌هایی که در نمایشنامه برایشان تعیین شده است تبعیت می‌کنند، کنشگران سیاسی - اجتماعی نیز در نقش‌های تعیین‌شدهٔ خود گم می‌شوند و کنش‌ها و تصمیمات

خود را مطابق با نقش‌های تعیین‌شده در گروه سیاسی انجام می‌دهند (همان، ص ۳۴). متناسب با این گفتار، کوچک‌ترین جزء و همچنین کنشگر واقعی در جامعه، «گروه سیاسی» است (ریترز، ۱۳۸۰، ص ۱۶۰-۱۶۱). گروه‌ها، هم قواعد رفتاری درون‌گروهی هر نقش، خصوصاً «جایگاه اقتدار» را تعیین می‌کنند و هم تقابل سیاسی در جامعه را به سطح میان‌گروهی سوق می‌دهند. در این تصویرسازی از جامعه، اقتدار به اشخاص و شخصیت آنها بازمی‌گردد، بلکه اقتدار در نقش‌ها و جایگاه‌های برتر نهفته است. همین جانمایی اقتدار در جایگاه‌هاست که رقابت و تقابل سیاسی برای دسترسی به آن را منطقی می‌سازد (دارندورف، ۱۳۷۷، ص ۳۴).

هر کنشگر متناسب با نقشی که در گروه دریافت کرده است، وظایف، اختیارات و فشارهای محیطی متناسب با خود را دارد. در این میان، کنشگری که در یک گروه بیشترین مسئولیت را داراست، در نقش مقتدر بروز خواهد کرد. در واقع فقط او اقتدار دارد و دیگران فاقد آن خواهند بود، که اصطلاحاً به چنین وضعیتی «دوگانگی اقتدار» می‌گویند (البرزی، ۱۳۹۵، ص ۸۳۸۲؛ روشه، ۱۳۸۰، ص ۹۰). حال این تصدی نقش و جایگاه اقتدار می‌تواند مشروع یا نامشروع باشد. در وضعیت «دوگانگی اقتدار»، علاوه بر اینکه همه از رئیس گروه انتظار دارند اقتدار خود را برای حفظ انسجام سیاسی - اجتماعی اعمال کنند اعضا از یکدیگر انتظار تبعیت دارند و خاطیان را مستحق اعمال زور و اقتدار می‌شمارند (البرزی، ۱۳۹۵، ص ۸۴). اقتدار سیاسی یک‌طرفه نیست، بلکه جایگاه اقتدار علاوه بر اعطای حق به مقتدر برای نظارت بر دیگران، وی را ملزم به پیروی از قواعد نقشی می‌کند که اصطلاحاً به آن «فشار مشروعیت» گفته می‌شود. در هر گروه، چه تصدی جایگاه اقتدار، ریاست را مستبدانه به‌دست گرفته باشد و چه مشروع یا کاریزماتیک، اعضای آن تبعیت از مقتدر را در مفهومی به‌نام «منفعت مشترک» جست‌وجو می‌کنند. منفعت مشترک معمولاً شامل یا برگرفته از ارزش‌های سیاسی - اجتماعی، بر ساخت‌های هنجاری و آمال سیاسی است که توسط مرجع سیاسی - اجتماعی در گروه تعیین، تبلیغ و بازتعریف می‌شوند. در یک ساختار سیاسی، چنانچه جایگاه اقتدار تأمین‌کننده منفعت مشترک گروه باشد، اقتدار، مشروعیت خود را حفظ می‌کند و در غیر این صورت، در خطر سلب مشروعیت گرفتار می‌شود. به چنین اهرمی «فشار مشروعیت گروهی» گفته می‌شود که در تناظر با «مشروعیت منفعتی» است. در صورتی که مشروعیت دچار چالش شود، تضاد درون‌گروهی شکل می‌گیرد.

جامعه، متشکل از «گروه‌ها» و مجموعه‌هایی به‌نام «شبه‌گروه‌ها» است. شبه‌گروه مجموعه‌ای از افراد است که منافع مشترک دارند، ولی در خصوص آن آگاهی، انسجام و سازمان‌دهی ندارند (دارندورف، ۱۹۵۹، ص ۲۳۷-۲۳۸). گروه‌ها معمولاً در میان «شبه‌گروه‌ها» ارزش‌ها و منافع سیاسی خود را تبلیغ کرده، از طریق ایجاد آگاهی به منافع مشترک در اذهان آنان، عضو جدید متعهد به منافع و اقتدار گروهی جذب می‌کنند (البرزی، ۱۳۹۵، ص ۸۲). در واقع مراحل وقوع تضاد سیاسی عبارت‌اند از: شبه‌گروه، گروه ذی‌نفع و گروه تضاد. عوامل مختلفی فرایند تبدیل گروه ذی‌نفع به گروه تضاد را تقویت و تسریع می‌کنند. عوامل سیاسی مانند برخورداری از منصب‌های حکومتی و آزادی فعالیت سیاسی، آزادی‌های اجتماعی - ارتباطی مانند ارتباط آزاد با شبه‌گروه‌ها، عوامل فنی مانند بهره‌مندی از نیروی متخصص سیاسی، ایدئولوژی و رهبر سیاسی ماهر، و همچنین عوامل هویتی، تقابل را تشدید کرده، فرایند تقابل سیاسی و تبدیل گروه ذی‌نفع به گروه تضاد را تسریع می‌کند (همان).

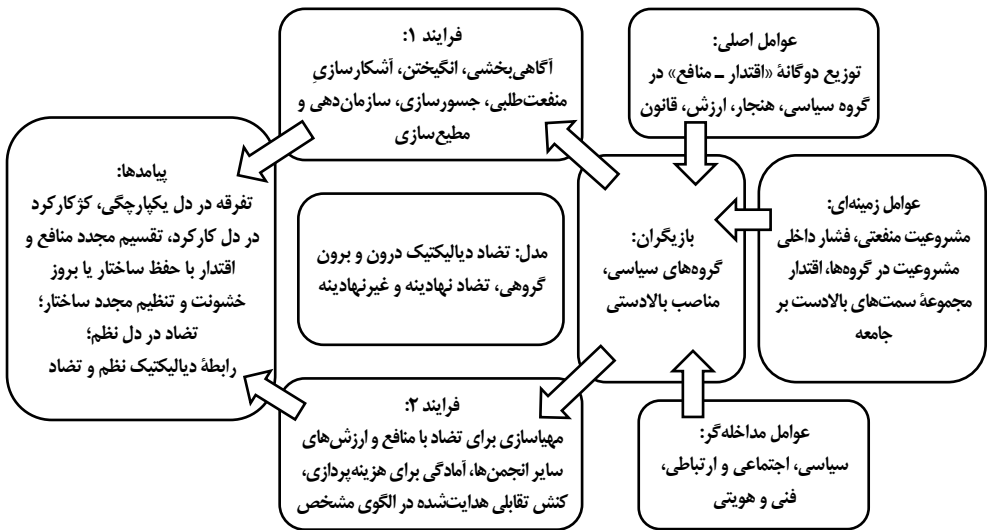
در صورتی که مشروعیت اقتدار در یک گروه شکسته شود، به صورت دیالکتیک، افرادی در درون گروه با تعریف منافع سیاسی، ترویج و ایجاد آگاهی دربارهٔ منافع، گروه ذی‌منفعت جدیدی را در دل گروه قبلی سامان می‌دهند. حرکت گروه ذی‌نفع به سمت آماده کردن اعضا برای ورود به کشمکش و ارتقای ریسک‌پذیری و هزینه‌پردازی جهت درگیری و حمله به ارزش‌ها و منافع سیاسی گروه مقابل، گروه تضاد را پدیدار می‌سازد. اگر تضاد میان دو گروه داخلی نهادینه باشد، یعنی تضاد در نهاد قانون به رسمیت شناخته شده و ابزار آن مشخص شده باشد، تعارض به سمت میانجی‌گری معین شده در قانون پیش می‌رود و از خشونت جلوگیری می‌شود (دارندورف، ۱۹۵۹، ص ۲۲۹؛ البرزی، ۱۳۹۵، ص ۸۳). در این صورت، ساختار سیاسی، قانون، ارزش‌ها و منافع، در فرایند تضاد، تحول زیربنایی نخواهند داشت، ولی اگر تضاد غیرنهادینه باشد، در این صورت، تعارض، همهٔ سطوح گروه از جمله جایگاه اقتدار، قانون، ارزش‌ها، هنجارها، مرجع اجتماعی و منافع تعریف‌شدهٔ گروهی را دربر خواهد گرفت و چون در قانون ابزار تفاهمی تعریف نشده است، تضاد سیاسی به خشونت می‌انجامد و متناسب با میزان خشونت، ساختارها، قانون، ارزش‌ها و منافع دگرگون می‌شوند (دارندورف، ۱۹۵۹، ص ۲۳۸). حال، همین وضعیت در خصوص تضاد سیاسی میان گروهی قابل تصور و تعمیم است.

ارزش‌های گروهی تعیین‌کنندهٔ تضاد سیاسی‌اند. ارزش‌ها توسط مرجع سیاسی - اجتماعی‌ای که در هر گروه وجود دارد، تعیین می‌شوند (همان). این ارزش‌ها هنجارهای سیاسی را که اعضای گروه به آن ملتزم می‌شوند، پدید می‌آورند. فشار مشروعیت گروهی، مطالبهٔ عمومی برای التزام همگانی به هنجارها را پدید می‌آورد و به دنبال آن سطوح مختلفی از احساس نیاز به کنترل رفتار اجتماعی، وضع نظارت و قوانین به عنوان نیاز اجتماعی بروز می‌کند. قوانین نیز سطوحی از اقتدار، جایگاه و نقش‌های برخوردار از نظارت و اقتدار را رسمیت می‌دهند (ریترز، ۱۳۸۰، ص ۱۶۰). از این‌رو می‌توان گفت که قوانین نشئت‌گرفته از هنجارها، منشأ نابرابری سیاسی - اجتماعی‌اند؛ چراکه پیش از وضع قانون، همهٔ انسان‌ها مساوی‌اند، ولی بعد از وضع قوانین، دیگر برابر نیستند. کنترل رفتار سیاسی - اجتماعی افراد فاقد اقتدار توسط نقش‌های دارای اقتدار از طریق تأسیس نظام تنبیه و پاداش، نابرابری سیاسی - اجتماعی ایجاد می‌کند (ملک، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳). با این بیان، زنجیره‌ای از ارزش‌ها، هنجارها و مطالبات عمومی، از مسیر قانون به مقولهٔ «اقتدار» متصل می‌شوند. بنابراین عامل تضاد سیاسی (دوگانگی اقتدار) را می‌توان در چند حلقه عقب‌تر، یعنی ارزش، هنجار و قانون، جست‌وجو کرد.

اقتدار در یک جامعه به مجموع اقتدار توزیع‌شده میان جایگاه‌های مقتدر در گروه‌ها گفته می‌شود. به وضعیتی که یک نفر در بیشتر یا همهٔ گروه‌ها دارای اقتدار باشد، «ناباشنگی اقتدار» یا «تراکم گروه‌های منفعت» می‌گویند (البرزی، ۱۳۹۵، ص ۸۲-۸۳). اما به طور معمول، اقتدار یک جامعه در دست مجموعهٔ سمت‌های بالادست در آن جامعه است (دارندورف، ۱۹۵۹، ص ۲۳۸؛ سلیمی و داوری، ۱۳۸۵، ص ۳۵۹-۳۶۰؛ البرزی، ۱۳۹۵، ص ۸۲-۸۴). از این‌رو مشروعیت اقتدار، گاه درون گروهی بررسی می‌شود، گاه میان گروهی و گاه مشروعیت مجموعی اقتدار در یک جامعه مورد بحث قرار می‌گیرد. بنابراین تضاد سیاسی نیز یا درون گروهی است یا میان گروهی و گاه کل جامعه را دربر می‌گیرد و همکاری را در سطح وسیعی دچار چالش می‌کند (دارندورف، ۱۹۵۹، ص ۲۳۸). هریک از سطوح تضاد با سطحی از همکاری همراه است و تا جایی که مشروعیت اقتدار مجموعی یک نظام اقتضای کشمکش داشته باشد، در محیط همکاری پیش می‌روند. در

صورتی که نسبت تضاد سیاسی به همکاری غلبه یابد و کنترل نشود، مشروعیت اقتدار مجموعی در جامعه از بین خواهد رفت و نوعی تضاد سیاسی عمومی در تقابل با مجموعه گروه‌های موجود پدیدار می‌شود، اما در چهارچوب مشروعیت اقتدار مجموعی، گروه‌های تضاد در رویارویی سیاسی مشروع (مورد حمایت اکثریت) یا نامشروع (کنش اقلیت) تلاش می‌کنند تا مزیت‌های قدرت‌ساز و جایگاه‌های اقتداری گروه مقابل را در اختیار و انقیاد خود درآورند (البرزی، ۱۳۹۵، ص ۸۴). البته در کنار این تضاد، نظم مستولی بر روابط، همکاری را تحمیل می‌کند و تنها تغییر ساختار (متأثر از انقلاب در ارزش و مرجع سیاسی - اجتماعی) می‌تواند جایگاه طبقات سیاسی را دگرگون سازد (دارندورف، ۱۹۵۹، ص ۲۳۷). دگرگون‌سازی نظم سیاسی می‌تواند با کژکارکردهای مستمر یک گروه سیاسی برضد مشروعیت اقتدار مجموعی از مسیر غلبه دادن نسبت تضاد به حدنصاب همکاری واقع شود.

نمودار ۱. مؤلفه‌های نظریه دارندورف در بررسی تضادهای اجتماعی



۱. جانمایی پدیده اعتراض به قانون حجاب در نظریه تضاد دارندورف

۱-۱. بازیگران

قبل و بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، گروه‌های مختلف سیاسی در ایران در ترابط با شبه‌گروه‌ها فعالیت داشتند. ساختار سیاسی - مذهبی اجتهاد و ولایت شرعی، ساختار احزاب لیبرال و همچنین احزاب چپ‌گرا در کنار ساختار سیاسی سلطنت طلب، چهار گروه اصلی را در جامعه ایران تشکیل می‌دادند. با توجه به رابطه ریشه‌دار مردم با نهادها، آموزه‌ها و رجال دینی، شبه‌گروه اسلام‌خواه قدیمی‌ترین، ریشه‌دارترین و بزرگ‌ترین شبه‌گروه در جامعه ایرانی را شکل می‌داد که نقطه قوتی برای گروه اسلامی ایجاد می‌کرد. این گروه به‌ندرت به مسائل سیاسی وارد می‌شد. فتوای جهاد با روس‌ها، حرمت استعمال توتون و تنباکو و پدیده مشروطه و ملی‌سازی صنعت نفت، مصادیقی است که ورود نهادهای مقتدر این گروه در عرصه سیاست را نشان می‌دهد. ظهور امام خمینی^ع در جایگاه رهبری و آگاهی بخشی او این گروه را به‌تدریج درباره منافع مشترک سیاسی و

اجتماعی خود آگاه‌تر کرد و به سمت مطالبهٔ آشکار منافع مادی و معنوی و تشکیل گروه تضاد گسترده برضد ساختار استبداد شاهنشاهی سوق داد. این گروه بعد از پیروزی انقلاب جایگاه مقتدرترین گروه جامعهٔ ایران را به خود اختصاص داد.

ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی جامعهٔ ایران فعالیت گروه چه را، حتی در روابط درون گروهی، با سختی و تضاد روبه‌رو می‌کرد. تعدد مرجع سیاسی - اجتماعی گروه (اسلام و مارکسیسم) موجب بروز تناقضات، تضاد ارزشی، خشونت و طرد شدن اعضای اسلام‌گرای گروه شد که این واقعیت بعدها زمینهٔ هم‌گرایی آنها در جناح چپ اسلام‌گرا در موازات با چپ سکولار را پدید آورد. در واقع چپ سکولار (که سازمان مجاهدین خلق نمونهٔ بارز آن بود)، از آن روی که به عضوگیری از میان شبه‌گروه‌های موجود در یک جامعهٔ دینی مشغول بود، ناگزیر بود از مسیر دین وارد شود و عقاید دینی را تفسیر ماتریالیستی کند (شاهی، ۱۳۸۵، ص ۴۹۳-۴۹۷)، اما چپ اسلام‌گرا اعتقاد به مبانی غیبی اسلام را اظهار می‌کرد، ولی آن را در چهارچوب بینشی، روایی، روشی و غایی مارکسیسم تبیین می‌نمود.

تفسیر قرآن حجت‌الاسلام موسوی خوئینی‌ها، مشهور به «تفسیر تفنگی» (محمدی، ۱۳۹۷، ص ۴۲۲-۴۲۵؛ ناطق نوری، ۸ تیرماه ۱۳۹۹؛ مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۹ خرداد ۱۳۹۵)، تحریک مردم به رفتار مسلحانه برضد رژیم شاه توسط هادی غفاری، برخلاف مشی مبارزاتی امام خمینی* (لاجوردی، ۲۵ اردیبهشت ۱۳۹۰)، همچنین حمله به سفارت آمریکا در تهران و هم‌زمان تهدید نمایندگان مجلس به ترور و القای برچسب دیکتاتوری به مردم‌سالاری دینی مورد نظر امام خمینی* توسط خوئینی‌ها و غفاری (اطلاعات، ۲۰ اسفند ۱۳۵۸، ۱)، اعدام‌های بدون محاکمهٔ خلخالی که مورد توییح امام* قرار گرفت (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۸) و حتی از سوی امام* به دلیل تندروی در خشونت تهدید به اعدام شد (عطریانفر، ۳۰ آبان ۱۳۹۸) و نهایتاً عزل خلخالی توسط امام* و دستور به قوهٔ قضائیه برای رسیدگی مجدد به همهٔ پرونده‌هایی که خلخالی مسئول رسیدگی به آنها بود (رازینی، ۹ مرداد ۱۳۹۸)، همه نشان از تفاوت‌های بینشی، روشی و غایی چپ اسلامی با گروه اسلامی به‌رهبری امام خمینی* داشت.

این توهم که گروه چپ متأثر از ادبیات چپ‌گرایانه در دانشگاه بدنهٔ اجتماعی زیادی داشت، ناشی از یک خلط و اشتباه بزرگ تاریخی است. هرچند مردم اسلام‌خواه ایران در نتیجهٔ ظلم رژیم شاهنشاهی به انتقام‌جویی و خشونت روی آورده بودند یا در تقابل دینی با دخالت‌های آمریکا رویکرد ضدامپریالیستی داشتند، اما این بدان معنا نیست که آنها بدنهٔ اجتماعی گروه چپ بودند. در واقع هر دو شاخص «خشونت برضد استبداد» و «ضدیت با امپریالیسم» یک واکنش طبیعی در تریابط با محیط (نظام سیاسی مستبد و ادارهٔ استعماری کشور) و مقابله با این شرایط، متأثر از آموزه‌های دینی تبیین شده از سوی امام خمینی* بوده است. در این میان، جناح‌های چپ در تلاش بودند تا خشونت انقلابی و مبارزه با امپریالیسم را که هر دو نتیجهٔ آموزه‌های دینی بودند، به نفع ایدئولوژی مارکسیست و گروه چپ (که آن هم عنصر خشونت و ضدیت با امپریالیسم را داشت) تمام کنند. به عبارت دیگر، گروه چپ در تلاش بود تا خشونت دینی مردم برای برقراری حکومت اسلامی را به سمت مبارزهٔ مسلحانه و استمرار آن به نفع بلوک شرق استمرار دهد و تقابل با امپریالیسم برآمده از آیهٔ «نفی سبیل» را در جهت منافع بلوک شرق در طرد آمریکا از منطقه و تشکیل حکومت مارکسیستی در ایران به استخدام درآورد. بنابراین گروه‌های چپ با اکثریت مردم انقلابی (بدنهٔ گروه اسلامی) در دو محتوای خشونت و ضدیت با امپریالیسم مشترک بودند، ولی رویکرد بینشی، روایی، روشی و غایی مشترکی نداشتند. تضاد بینشی، روایی، روشی و غایی رهبران دو جناح چپ با امام خمینی* در پیش

برد انقلاب اسلامی یا مبارزه با آمریکا قابل انکار نیست. این در حالی است که اگر مردم بدنهٔ اجتماعی گروه چپ اسلام‌گرا بودند، حتماً در پیروی از بینش، روش و غایت انقلابی امام^ع دچار چالش می‌شدند؛ حال اینکه این اتفاق هرگز رخ نداد و هرگاه امام خمینی^ع نظر خود را در مخالفت با رهبران این گروه اعلام می‌کردند، مردم پیروی از امام را ترجیح می‌دادند.

گروه آمرانهٔ سوم و چهارم، به‌ترتیب لیبرال‌ها و سلطنت‌طلبان بودند. دین‌ستیزی رژیم شاهنشاهی نه‌تنها گروه لیبرال را قادر می‌ساخت تا در بستر سکولاریسم ارزش‌های لیبرالی را راحت‌تر منتشر کند، بلکه این گروه در دوران حکومت پهلوی در انتشار ارزش‌های غیرسیاسی لیبرالیسم از حمایت سلطنت‌طلبان برخوردار بود (ساناساریان، ۱۳۸۴، ص ۱۱۵ و ۱۱۷؛ پیرنیا، ۱۳۷۴، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ احمدی خراسانی، ۱۳۹۰، ص ۴۲-۴۳، ۴۵، ۷۰، ۱۰۱، ۱۴۱-۱۴۲). از این‌رو لیبرال‌ها (هرچند دچار تضادهای داخلی شدند، ولی طرف‌های درگیر در این گروه، چه در کابینهٔ بختیار و چه در حزب نهضت آزادی) خواستار حفظ ساختار شاهنشاهی یا دست‌کم نافی ساختار دینی (به‌عنوان جایگزین نظام سلطنتی) ارزیابی می‌شوند (فوزی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۷۸ و ۳۸۰). از این‌رو می‌توان گفت که اوج تضاد سیاسی لیبرال‌ها با سلطنت‌طلبان بر سر تبدیل پادشاهی مطلقه به پادشاهی مشروطه بود. انباشتگی منفعت در ساختار گروه آمرانهٔ شاهنشاهی به‌شکل اقتدار استبدادی و سکولار، علاوه بر متزلزل شدن مشروعیت اقتدار درون‌گروهی، شکاف اقتدار میان‌گروهی را نیز فعال کرد. از این‌رو سه گروه تضاد اسلامی، چپ‌گرا و لیبرال، برضد گروه آمرانهٔ سلطنتی پیش و پس از انقلاب فعالیت سیاسی داشتند.

۱-۲. عوامل زمینه‌ای

«مشروعیت اقتدار» و «مشروعیت منفعتی» در همهٔ گروه‌های سیاسی پس‌انقلاب حاکم بود. ارزش‌ها و منافع مادی و معنوی معرفی‌شده توسط مرجع سیاسی - اجتماعی گروه اسلامی (مانند: فرهنگ و نظام سیاسی اسلام، حاکمیت پابرهنگان و عزت اسلامی، استقلال و آزادی)، رهبر گروه را در کنار تمایل باطنی خودش به تحقق ارزش‌ها، تحت فشار قرار می‌داد تا در پیگیری ارزش‌های سیاسی - مذهبی و منافع برآمده از آن قاطع‌تر باشد (همان، ص ۲۰۱). امام خمینی^ع در سخنرانی‌های اسفند ۵۷ ارزش‌های سیاسی - اجتماعی اسلام، همچون حاکمیت وحی، جمهوری اسلامی، و قانون سیاسی - اجتماعی اسلام، خصوصاً حجاب را مطرح کرد (خمینی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۱-۲۸۹، ۲۹۴-۲۹۶، ۲۹۹-۳۰۲ و ۳۰۸-۳۱۶). «مشروعیت اقتدار» گروه اسلامی (تعلق اکثریت مردم به گروه اسلامی)، در واقع «مشروعیت منفعتی» آن را تشدید می‌کرد و فشار مشروعیت داخلی این گروه را به بالاترین حد خود رسانده بود. از این‌رو اعضای گروه از امام^ع انتظار داشتند که با سرعت بیشتر زمینهٔ تحقق اهداف سیاسی را تأمین کند و موانع را از سر راه بردارد.

علاوه بر گروه اسلامی، «فشار مشروعیت» در گروه لیبرال سران آن را برای تأمین زمینهٔ استمرار ارزش‌های لیبرالی (فضای سیاسی سکولار) تحت فشار قرار داده بود. همهٔ تلاش‌های بازرگان، از جمله تلاش برای حفظ جایگاه اقتداری شاه در ساختار قدرت، مخالفت با تأسیس مجلس خبرگان قانون اساسی، تأکید بر مجلس مؤسسان سکولار، مخالفت با نام و شکل جمهوری اسلامی، استعفای مکرر و همچنین پدیدهٔ اعتراض به قانون حجاب، مجموعهٔ واحد رفتاری متأثر از فشار مشروعیت درون‌گروهی برای اعمال فشار میان‌گروهی جهت تحصیل منافع سیاسی ارزیابی می‌شوند (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۳۸؛ مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳ آذر ۱۴۰۱ و ۲۰ مرداد

۹۷). در مقابل، گروه چپ نیز با فشار مشروعیت داخلی روبه‌رو بود. شعارهای تند گروه چپ‌گرا نیز متأثر از اصالت ارزش‌ها و هنجارهای سیاسی مارکسیستی، هرچند در برخی جناح‌های چپ در قالب ارزش‌های اسلامی عرضه می‌شد، ولی مجموعهٔ گروه چپ را برای فشار بر محیط و ایجاد نظام سیاسی کمونیستی یا دست‌کم نظامی با رفتار مارکسیستی تحت فشار قرار می‌داد. مخالفت با ظهور ارزش‌های گروه لیبرال، از جمله بی‌حجابی، که با سبک زندگی امپریالیستی سلطنتی پیوند خورده بود، نوعی دفاع ایدئولوژیک شرق در قبال گسترش لیبرالیسم غربی ارزیابی می‌شد (احمدی خراسانی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۶ و ۱۹۸)، اما از سوی دیگر، تثبیت قانون حجاب به‌معنای تثبیت اقتدار گروه متضاد دیگر به‌نام اسلام‌خواهان بود. این موقعیت، تزلزل و دوگانگی در تصمیم‌گیری را برای گروه چپ تشدید می‌کرد که در نهایت مستلزم بروز رفتارهای دوگانه شد و زمینه را برای بهره‌برداری سیاسی برخی احزاب، مانند حزب توده، فراهم کرد. در سوی دیگر، اعضای گروه سلطنت‌طلب نیز از سران بازماندهٔ این گروه انتظار بازگردادن قدرت به ساختار شاهنشاهی، بازگرداندن نهادهای قدرت، مناصب، منافع و اقتدار ازدست‌رفته را داشتند. شرکت اعضای این گروه سیاسی در اعتراض به حجاب، تضعیف ایدهٔ دولت اسلامی و تحلیل اقتدار تازه‌تحصیل گروه اسلامی و تلاش برای بازگرداندن ساختار سیاسی پیشین ارزیابی می‌شود.

افزون بر عوامل زمینه‌ای درون‌گروهی (مشروعیت منفعتی و فشار مشروعیت)، عوامل زمینه‌ای میان‌گروهی را نیز باید مد نظر داشت. از این‌رو تعامل رهبران سیاسی که به مدیریت و کنترل تضاد در کل جامعه و اقتدار در آن بازمی‌گردد، به دو مقولهٔ «کنترل گروه مخالف از طریق کنترل نقشی» (رهبر مخالف) و همچنین «ارضای فشار مشروعیت درون‌گروهی توسط رهبر آن» بازگشت دارد. مجموعهٔ کنترل متقابل رهبران و ارضای فشار مشروعیت داخلی می‌تواند به کنترل نظم و مدیریت تضاد منجر شود. از این‌رو زمینه‌سازی گروه اسلامی برای مشارکت سیاسی شخصیت‌های دارای اقتدار از گروه‌های چپ و لیبرال در ساختار سیاسی جدید، به‌منظور به حداقل رساندن تضاد سیاسی میان گروهی و حرکت از تضاد به سمت همکاری بیشتر ارزیابی می‌شود. پیشنهاد شهید بهشتی، از رهبران میانی گروه اسلامی، به امام خمینی^{۱۱} برای پذیرش شخصیت‌های لیبرال در جایگاه ریاست دولت و همچنین پیشنهاد جایگاه شهرداری به چپ سکولار، در همین راستا ارزیابی می‌شود (غفاری، ۱۷ تیر ۱۳۹۹).

۱-۳. عوامل اصلی

توزیع دوگانهٔ اقتدار، انباشتگی منفعت (یا تراکم گروه‌های منفعت)، و هنجارهای قانون‌ساز، عوامل اصلی اولین تضاد سیاسی میان‌گروهی پس از پیروزی انقلاب به‌شمار می‌آیند. در فرایند انقلاب، گروه اسلامی با طیف گسترده‌ای از شبه‌گروه‌ها ارتباط برقرار کرده بود. علاوه بر این، گروه اسلامی سخت‌بایوری بسیار نزدیکی با مردم مذهبی ایران داشت و این واقعیت، درک متقابل از منافع مشترک را تشدید می‌کرد. از این‌رو گروه اسلامی توانست بیشترین عضوگیری از شبه‌گروه‌ها و بزرگ‌ترین پشتوانهٔ سیاسی - اجتماعی را فراهم کند. ارزش‌های سیاسی اسلام انقلابی ارزش‌های پرافتخار در جامعهٔ ایرانی شمرده می‌شدند و عضویت در نهادهای سیاسی این گروه، همچون حزب جمهوری اسلامی، احترام اجتماعی ایجاد می‌کرد (یابنده، ۱۳۹۲، ص ۲۸۳). احترام ارزش‌های اسلامی در جامعه

به‌شکلی بود که حتی گروه چپ‌گرا و لیبرال برای کسب مشروعیت و اقتدار، خود را به امام منسوب می‌کردند و اقتدار بازرگان در منصب نخست‌وزیری به‌دلیل انتصاب او به‌عنوان «نخست‌وزیر امام» پذیرفته بود (پناهی، ۱۳۹۲، ص ۹۴، ۱۰۳، ۱۴۰، ۱۷۲، ۲۱۱؛ مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۴، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۷۰، ۲۷۵). فشار احترام ارزش‌های اسلامی از سوی قاطبه جامعه ایرانی، اقتدار امام خمینی^۳ را، حتی به گروه‌های مقابل تسری می‌داد و آن گروه‌ها را به منافع گروه اسلامی متظاهر می‌ساخت که نوعی انباشت گروه‌های منفعت را پدید می‌آورد.

مقبولیت حداکثری هنجارهای اسلامی مانند حجاب، ارزش‌های سیاسی مانند عفاف را پدیدار می‌ساخت و زمینه مطالبات عمومی برای جامعه‌پذیری آن را از طریق قانون دینی فراهم می‌کرد. تصویب قانون دینی، نظام سیاسی متناسب برای التزام به آن را مطالبه می‌کرد که قطعاً این قانون نحوه تقسیم اقتدار و مرجعیت سیاسی را به‌سمت خواست اکثریت و نهادهای دینی سوق می‌داد. از این‌رو مطرح شدن جمهوری اسلامی به‌عنوان نوع و ماهیت نظام سیاسی آینده و همچنین طرح قانون اسلامی در سخنرانی‌های امام خمینی^۳ در قالب قوانینی مانند حجاب، تقابل سیاسی گروه‌های لیبرال و چپ‌گرا با گروه اسلامی را تشدید کرد. هرچند اقتدار گروه اسلامی مشروعیت حداکثری داشت، عدم پایبندی گروه‌های تضاد، از جمله گروه‌های لیبرال، چپ و سلطنت‌طلب به ارزش سیاسی «مردم‌سالاری و قانون اکثریت»، فضای رویارویی را در حیطة عمل توجیه می‌کرد.

۱-۴. عوامل مداخله‌گر در بروز تضاد

شرایط و سطح کنشگری گروه‌ها پس از انقلاب در ابعاد سیاسی، اجتماعی - ارتباطی، فنی و هویتی ارتقا یافت. تقویت کنشگری سیاسی در این ابعاد، زمینه ظهور و بروز گروه‌های تضاد از میان گروه‌های ذی‌منفعت را تشدید کرد. پس از پیروزی انقلاب و در وضعیت انباشتگی اقتدار در گروه اسلامی، شورای انقلاب برای تقلیل یافتن شکاف اقتدار سیاسی میان گروهی، با ارائه پیشنهاد خود به امام خمینی^۳ برای پذیرش حضور شخصیت‌های لیبرال، فضای بازیگری و کسب منصب را برای دو گروه فاقد پشتوانه اجتماعی و کم‌برخوردار از اقتدار باز کرد. انتصاب مهدی بازرگان از گروه لیبرال (یک گروه اقلیت) با پشتوانه اجتماعی اندک به بالاترین مقام اجرایی، یعنی نخست‌وزیری، و حضور چپ‌گرایان اسلامی در مناصب مختلف، از جمله مسئول دادگاه انقلاب، مانند آیت‌الله خلخالی (عضو گروه پیروان خط امام و یکی از زیرمجموعه‌های گروه چپ‌گرا)، بزرگ‌ترین حد از تفویض سیاسی میان گروهی اقتدار به‌شمار می‌آمد (بصیرت‌منش و دمیرچی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۹-۱۱۰). بازرگان در این انتصاب، بدون رأی‌گیری و صرفاً با انتقال اقتدار از نهاد ولایت فقیه، به نقش نخست‌وزیری دست یافت (فوزی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۷۵). در این انتصاب، امام خمینی^۳ قسمتی از اقتدار گروهی خود را به بازرگان و خلخالی (از سایر گروه‌ها) انتقال داد تا به‌پشتوانه اقتدار گروهی اسلام‌گرایان، صاحب منصب شوند؛ مناصبی که هیچ‌گاه بدون تفویض این اقتدار، حتی در صورت حمایت تمام اعضای گروه لیبرال و چپ‌گرا نمی‌توانستند به‌دست آورند. در این میان، هرچند جناح چپ سکولار نتوانست اعتماد اسلام‌گرایان را برای تصدی پست جلب کند، ولی همانند جناح چپ اسلامی از آزادی فعالیت‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی برخوردار

بود؛ تاجایی که این آزادی گاه به سمت افراط میل کرد و به کشمکش‌های سیاسی در قالب درگیری خیابانی با مردم (اعضای گروه اسلامی) کشیده شد (شاهی، ۱۳۸۵، ص ۴۸۹؛ انصاف‌نیوز، ۲۴ شهریور ۱۴۰۱). حضور گروه لیبرال و چپ سکولار (دو جناح گروه چپ) در پدیده اعتراض به قانون حجاب و حضور خشونت‌بار چپ اسلام‌گرا در مواجهه با معترضان و تمرد از شیوه گروه اسلامی در مدت کوتاهی از انتصاب در جایگاه‌های برخوردار از اقتدار، در واقع نشان می‌دهد که برخورداری از مناصب و آزادی در فعالیت سیاسی، نه تنها تضاد میان گروهی را تقلیل نمی‌دهد، بلکه زمینه حرکت گروه ذی‌نفع به سمت کشمکش و ظهور گروه تضاد را تشدید می‌کند.

شرایط اجتماعی - ارتباطی و فنی به ترتیب دومین و سومین مقوله از شرایط مداخله‌گر در تضاد سیاسی به‌شمار می‌آیند. شرایط باز ارتباطی پدیدآمده پس از انقلاب، ظرفیت ارتباط سیاسی مؤثر گروه‌ها با شبه‌گروه‌ها را تقویت کرد. آزادی ارتباط‌گیری با بدنه اجتماعی و جذب افراد از شبه‌گروه‌ها یا حتی جذب میان‌گروهی، ظرفیت عضوگیری و شرایط ارتباطی منسجم‌کننده‌ای را برای گروه‌های اقلیت پدید آورده بود. در همین فضا، احزاب چپ سازمان‌دهی سیاسی پرنفوذی را با عضوگیری متنوعی از روحانیون، نظامیان و سیاست‌مداران پدید آوردند (احمدی حاجیکلائی، ۱۳۸۷، ص ۳۷۰-۳۸۰). توانمندی لیبرال‌ها در کنار گروه چپ در بسیج جمعیت در خیابان، ظرفیت ارتباط سیاسی این گروه با شبه‌گروه‌ها را پس از به‌دست آوردن منصب نخست‌وزیری نشان می‌دهد (انصاف‌نیوز، ۲۴ شهریور ۱۴۰۱). شرایط فنی نیز در کنار شرایط ارتباطی، تضاد را تشدید می‌کند. گروه لیبرال از فارغ‌التحصیلان دانشگاهی و ماهر برخوردار بود که ظرفیت سیاسی گروه را برای تصدی جایگاه‌های اقتدار، سنگین جلوه می‌داد. متلاشی شدن دولت بختیار و دستگاه‌های اداری پس از انقلاب، اداره کشور را به نیروهای کارآموده و پرسنل متخصص نیازمند کرده بود و شرایط خوبی برای گروه لیبرال ایجاد کرد که بتواند با استفاده از نیروهای متخصص، اقتدار بیشتری را در دست بگیرد و بتواند در چانه‌زنی بر سر منافعش، تضاد سیاسی پیچیده‌تری را ایجاد کند. ایدئولوژی یکی از عوامل فنی در توسعه تضاد سیاسی ارزیابی می‌شود. ایدئولوژی‌های منسجم لیبرالیسم و مارکسیسم، در واقع مؤلفه‌هایی چون اقتدار درون‌گروهی، مرزهای هویتی، ارزش‌ها، هنجارها، منافع و رهبران مجزایی از اسلام‌گرایان ایجاد می‌کرد و مانع از آمیختگی، انسجام سیاسی و همچنین یکدست‌شدگی ارزش‌ها، هنجارها و منافع در عرصه سیاسی می‌شد.

برخلاف سیاست حزب جمهوری اسلامی و شورای انقلاب در عضوگیری باز (علی‌اشرفی، ۱۷ اسفند ۱۴۰۰) از گروه‌های مختلف سیاسی، گروه‌های اقلیت به خالص‌سازی در عضوگیری، تطبیق حداکثری اعضا بر ارزش‌های سیاسی و ایجاد آمادگی در اعضا برای تضاد با هنجارها و منافع سایر گروه‌ها روی آوردند. یکدستی کابینه دولت موقت شاهی بر این گفتار است (فوزی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۹۱-۱۹۲). خانه‌های تیمی و هسته‌های سری و مخفیانه گروه چپ با تحریک شدید احساسات اعضا و انبار کردن سلاح، گروه را در آستانه تشدید تقابل با سایر گروه‌ها قرار می‌داد (طلوعی، ۱۳۷۰، ص ۲۶۴؛ مرکز اسناد انقلاب اسلامی، اردیبهشت ۱۳۹۹؛ احمدی حاجیکلائی، ۱۳۸۷، ص ۳۴۸؛ راعی گلوجه، ۱۳۸۳). این خالص‌سازی‌ها تضاد سیاسی افراطی میان گروهی را در گروه‌های اقلیت بازتولید می‌کرد. از این رو می‌توان گفت که فضای باز سیاسی، اجتماعی، ارتباطی و برخورداری از تخصص، نه تنها به احساس تقرب هویتی میان گروهی منجر نشد، بلکه مرزهای هویتی را در راستای تضاد سیاسی تقویت کرد.

۲. فرایند

امام خمینی* در اسفندماه ۱۳۵۷ دربارهٔ ارزش‌های سیاسی اسلام، خصوصاً نظام سیاسی اسلامی، حاکمیت وحی از طریق نظارت قوانین دینی و همچنین سبک زندگی اسلامی از جمله حجاب، سخنرانی‌های متعددی داشت (خمینی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۷-۲۸۹، ۳۰۸-۳۱۶، ۳۰۰-۳۰۱، ۳۲۴-۳۲۹، ۳۳۱، ۳۴۸، ۳۵۳). هم‌زمان با سخنرانی امام خمینی* در ۱۳ اسفند ۱۳۵۷، تقابل گروه‌های اقلیت، از جمله لیبرال، چپ‌گرا و سلطنت‌طلب، در مقولهٔ هنجارهای سیاسی - اجتماعی و قانون آغاز شد. اطلاعات منتسب به جریان لیبرال شواهدی را نشان می‌دهد که یک هستهٔ مرکزی از گروه‌های متعارض، قرار قبلی و هماهنگی پیشینی برای ایجاد تجمعی از زنان معترض به قانون حجاب در مقابل کاخ دادگستری و هدایت آنها به معابر را بر عهده داشت (انصاف‌نیوز، ۲۴ شهریور ۱۴۰۱). حمایت سلطنت‌طلبان از گروه لیبرال در عصر حاکمیت پهلوی، ساخت اجتماعی (گروه اقلیت سکولار و لیبرال غیرسیاسی) را پدید آورد. این ساخت اجتماعی جامعهٔ خوبی برای دستگاه‌های دولتی جهت گزینش و جذب نیروی انسانی در ادارات پهلوی شکل داده بود که از ظرفیت ارتباط، نظارت و قابلیت بسیج کردن برخوردار بود (احمدی خراسانی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۵). از این‌رو کارمندان زن بازمانده از ادارات رژیم پهلوی (جامعهٔ اقلیت زنان سکولار تحت امر دو گروه سلطنت‌طلب و لیبرال) در میان معترضان نقش پررنگی داشتند (کیهان، ۱۸ اسفند ۱۳۵۷، ص ۱؛ احمدی خراسانی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۴). علاوه بر کارمندان زن، قسمتی از شبه‌گروه‌های دانش‌آموزان و دانشجویان دختر که تحت آموزش رسمی این دو گروه قرار داشتند، با سطحی از درک و آگاهی از منافع مشترک سکولار وارد اعتراض شدند (انصاف نیوز، ۲۴ شهریور ۱۴۰۱). این دو شبه‌گروه در آن زمان تحت تأثیر وزارت‌خانه‌های دولت موقت قرار داشتند و حاکمیت ارزش‌های لیبرال بر آنان پس از انقلاب همچنان استمرار داشت.

شعار سیاسی لیبرالیسم جهانی، یعنی «آزادی»، اعضای گروه سیاسی لیبرال و سلطنت‌طلب را در اعتراض به قانون حجاب قابل شناسایی و از دیگر گروه‌ها متمایز می‌کرد. شعار «آزادی» در میان گروه‌های سیاسی خسته از استعمار در فرایند انقلاب، تنها یک برداشت داشت و آن‌هم آزادی از سلطهٔ کشورهای خارجی بود (احمدی خراسانی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۵)، ولی تعبیر دو گروه لیبرال و سلطنت‌طلب از آزادی با تعریف سایر گروه‌های حاضر در عرصهٔ سیاسی ایران پس‌انقلاب متفاوت بود. آنها شعار آزادی را به‌سمت رهایی از قیود دینی منحرف کرده بودند. نشانهٔ دیگر از حضور سازمانی این دو گروه در اعتراض به حجاب، تقای درخواست ملاقات با بازرگان به معترضان بود (همان، ص ۱۸۵-۱۸۶). آنها با این درخواست به‌نوعی فشار داخلی گروه بر بازرگان را تشدید می‌کردند و از سوی دیگر با تبدیل کردن بازرگان به یک منجی یا میانجی علاوه بر نمایش اقتدار گروهی، امام* و ارزش‌های گروه اسلامی را مظهر استبداد جلوه می‌دادند. آنها حتی صراحتاً با شعارهای سیاسی تلاش داشتند که آگاهی و انگارهٔ استبدادی بودن ارزش‌های اسلامی را در اذهان عمومی ایجاد کنند. استفاده از شعارهایی مانند «استبداد به هر شکلش محکوم است» در تظاهرات برضد حجاب‌گویی این واقعیت است که احکام دینی از منظر گروه لیبرال استبداد قلمداد می‌شوند (انصاف‌نیوز، ۲۴ شهریور ۱۴۰۱) و تکرار آن در ملاء عام در راستای ایجاد آگاهی و منفعت مشترک برضد هنجارها و گروه اسلامی ارزیابی می‌شود.

گروه چپ متفاوت‌تر از گروه لیبرال به میدان تضاد سیاسی با گروه اسلامی آمد. ورود جناح چپ اسلامی (با ظواهر دینی و عناوین سیاسی‌ای همچون «پیروان خط امام») به صحنهٔ اعتراض سیاسی و اعمال خشونت برضد معترضان به حجاب و همچنین معرفی چادر به‌عنوان تنها مصداق حجاب، گروه‌ها و جناح‌هایی را که حجاب (در حوزهٔ سیاست) مسئلهٔ اول آنان نبود نیز تحریک کرد. تندروی و رادیکالیسم سیاسی جناح اسلام‌گرای چپ سبب شد که شبه‌گروه‌ها و گروه‌های محجبه با روسری، مانند جناح چپ سکولار، معرفی چادر به‌عنوان مدل حجاب را نوعی تحمیل و استبداد قلمداد کرده، بدنهٔ سازمان‌دهی‌شده و آمرانهٔ خود را وارد اعتراضات ضدحجاب کنند (ناطق، انصاف‌نیوز، ۲۴ شهریور). هم‌زمان با این تحریک، گروه چپ‌گرای اسلامی با رهبری روحانیونی مانند هادی غفاری، تقابل خود با معترضان را شدت بخشید و برای ایجاد درگیری خشونت‌بار با معترضان وارد میدان شد (طالقانی، انصاف‌نیوز، ۲۴ شهریور ۱۴۰۱). زدو خورد نیروهای چپ با ظواهر و هویت اسلامی - انقلابی، شبه‌گروه‌های خسته از استبداد شاه را تحریک می‌کرد و اسلام را در نظر مردم همانند نظام سیاسی پیشین، مستبد نشان می‌داد؛ تاجایی که حتی عده‌ای از زنان چادری را به پیوستن به معترضان تحریک کرد. در راستای پاسخ به تحریک ایجادشده، برخی از معترضان صرفاً برای نفی مدل اجباری چادر و همچنین محکوم کردن خشونت علیه زنان به خیابان آمدند، نه برای نفی اصل حجاب (مرتاضی، انصاف‌نیوز، ۲۴ شهریور ۱۴۰۱). این زنان معتقد بودند که روحانیون می‌توانند در مورد اصل مسئلهٔ حجاب حکم کنند؛ ولی در مورد مصداق آن نباید اجبار حاکمیتی در کار باشد (احمدی خراسانی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۴). تجمع زنان موافق با اصل حجاب در اعتراض به حجاب نشان می‌داد که نمایش فریب گروه چپ موفقیت‌آمیز بود و آنان توانسته بودند جریان اسلامی را فاقد منطق سیاسی و مدنی و فاقد صلاحیت حاکمیت معرفی کند. درواقع خشونت‌گرایی جناح‌های چپ تحت هدایت حزب توده، هم گروه‌ها و شبه‌گروه‌ها را برضد گروه اسلامی متحد می‌کرد و هم اجتماع خیابانی آنها را به زدو خورد و آشوب متمایل می‌ساخت.

حزب توده با حزب رنجبران برای به‌دست آوردن مدیریت یکپارچهٔ گروه‌های پراکندهٔ چپ در ایران رقابت داشت (نادری، ۱۳۹۷؛ احمدی حاجیکلایی، ۱۳۸۷، ص ۳۴۶ و ۳۷۰-۳۷۱). تلاشی شدن حزب توده در رژیم پهلوی، بروز شکل جدیدی از این حزب به‌شکل مخفیانه و تحت عنوان «چریک‌های فدائیان خلق ایران» و «سازمان مجاهدین» را منطقی می‌نمود (بهرروز، ۱۳۸۰). علاوه بر تقابل با استبداد پهلوی، آرمان‌های مشترک بین‌المللی مانند فلسطین، چپ اسلامی را بیشتر به‌سمت جریان جهانی بلوک شرق سوق می‌داد (غفاری، ۲۴ بهمن ۱۳۹۵)، اما پدیدار شدن شرایط انقلابی و کاهش اقتدار دولت مرکزی سبب شد که حزب توده در سال ۱۳۵۷ پیش از وقوع انقلاب، دوباره فعالیتش را علنی کند و برای حفظ نفوذ خود بر ساختار گروه‌های خلقی، اما این‌بار در نقاب حمایت از جمهوری اسلامی، تلاش کند (احمدی حاجیکلایی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۷ و ۳۴۶). این حزب که تحت نفوذ ک.گ.ب قرار داشت، پس از انقلاب رفتار دوگانه‌ای از خود نشان داد و مترصد سقوط جمهوری اسلامی و کسب اقتدار حداکثری بود (احمدی حاجیکلایی، ۱۳۸۷، ص ۳۴۳ و ۳۴۸؛ مؤسسهٔ مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۴-۲۰۳). رابطهٔ اعضای حزب توده با دو جناح سکولار و اسلامی گروه چپ در ایران نشان‌دهندهٔ توان مدیریتی این حزب برای سامان‌دهی آگاهانه یا ناآگاهانهٔ آنها به‌سمت غایتی مشخص بود. تأسیس کرسی تفسیر قرآن و تفسیر حروف مقطعهٔ

«الم» در قرآن به انگلس، لنین و مارکس در «تفسیر تفنگی» (موحد، ۱۴ تیرماه ۱۳۹۹)، رابطه فرخ نگهدار با هادی غفاری (غفاری، ۲۴ بهمن ۱۳۹۵) و برنامه حزب توده برای تحریک چپ‌های اسلام‌گرا مانند صادق خلخالی به خشونت، فضای تندروی را مدیریت می‌کرد (کاتوزیان، ۱۲ مهر ۱۳۹۰). رفتار سیاسی متناقض دو گروه چپ اسلامی و چپ سکولار، حزب توده را (که در آنها نفوذ داشت) قادر ساخته بود تا با استفاده از جریان‌های درون‌گروهی متضاد، صحنه نمایش سیاسی - اجتماعی خاصی برضد گروه اسلامی تدارک ببیند. در نمایش خیابانی حزب توده، بدنه سازمان‌دهی شده جناح چپ سکولار در نقش مردم معترض به قانون حجاب و جناح اسلام‌گرای چپ با چهره خشن در نقش گروه اسلامی منسوب به امام خمینی^۳ (جبهه پیروان خط امام) وارد عمل شدند. در واقع، حزب توده با مدیریت جناح‌های سیاسی متضاد در گروه چپ، ظرفیتی را فراهم دید تا این آگاهی سیاسی کاذب را در اذهان اعضای گروه‌ها و شبه‌گروه‌ها به‌اشتراک بگذارد که جریان اسلامی که قرار است در قالب «جمهوری اسلامی» حکومت و حاکمیت را به‌دست گیرد، دارای هنجارها و قوانین خشونت‌آمیز و منطقی متحجرانه است و آینده سیاسی - اجتماعی همه شبه‌گروه‌ها در اقتدار خشونت‌بار این گروه و قانونی شدن هنجارهای آنها مبهم خواهد بود.

۳. پیامدها

گروه اسلامی برای کنترل تضاد سیاسی و حفظ همکاری میان‌گروهی با کمترین کشمکش وارد عمل شد. مقابله هم سطح با گروه‌های تضاد، بارزترین راهبرد امام خمینی^۳ در مواجهه با اعتراض سیاسی به قوانین اسلامی قرار گرفت. در همین راستا، ایشان دولت موقت را موظف کرد تا با چپ‌گرایان خشن که متعرض نوامیس مردم شده بودند، با خشونت برخورد کند (انصاف‌نیوز، ۲۴ شهریور ۱۴۰۱؛ بهشتی، انصاف‌نیوز، ۲۰ تیر ۱۴۰۱). در این راستا، دادستان کشور اعلام کرد که متعرضان به معترضان را به‌شدت مجازات می‌کند و تحت پیگرد قرار می‌دهد (اطلاعات، ۲۰ اسفند ۱۳۵۷، ص ۱). کنترل جنگ روانی پس از سرکوب خشونت‌ها، در اولویت قرار گرفت. بنابراین دومین کنش رهبران گروه اسلامی برای کنترل تضاد سیاسی، خارج کردن شبه‌گروه‌ها و گروه‌های موافق اصل حجاب و درعین‌حال مخالف تعیین مصداق آن از تجمعات اعتراضی بود. مصاحبه امام خمینی^۳ در پاریس نشان می‌دهد که مواضع امام قبل از انقلاب نیز تأکید بر وجوب حجاب و آزادی در انتخاب شیوه حجاب بوده است و ادعای گروه‌های تضاد مبنی بر عقب نشینی امام متأثر از اعتراضات، یک تحریف تاریخی است (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۵۹). برای تحقق این امر، آیت‌الله طالقانی در مصاحبه‌های خود بر پیام امام^۳ که «حجاب به‌معنای چادر نیست»، انحصار حجاب اسلامی در مدل چادر را رد کرد (طالقانی، اطلاعات، ۲۰ اسفند ۱۳۵۷، ص ۲؛ کیهان، ۲۰ اسفند ۱۳۵۷، ص ۲ و اطلاعات ۱۷ اسفند ۱۳۵۷، ص ۲). در واقع این مصاحبه‌ها برای خنثی کردن آگاهی سیاسی کاذبی بود که حزب توده توسط جناح اسلام‌گرای گروه چپ پدید آورده بود تا با تعیین مصداق حجاب، موافقان اصل حجاب و مخالفان مصداق آن را وارد اعتراض کند. به‌دنبال این مصاحبه، جناح سکولار گروه چپ و شبه‌گروه‌های تحریک‌شده، به‌تدریج از ۲۱ اسفند به خروج از اعتراض متقاعد شدند و روزنامه کیهان که در دست جناح چپ سکولار بود، زنان را به خروج از اعتراض فراخواند (ناطق، انصاف‌نیوز، ۲۴ شهریور ۱۴۰۱ و احمدی خراسانی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۳-۱۹۴). با خروج تدریجی گروه چپ و شبه‌گروه‌های

تحریک شده، تنها حمایت گروه‌های لیبرال و سلطنت‌طلب از معترضان باقی ماند که بعد از مدتی بدون داشتن رقیب در نمایش خیابانی، اعتراض سیاسی به سردی گرایید. مواجههٔ مسالمت‌آمیز امام^۳ با راهبرد فشار سیاسی خیابانی که از سوی گروه‌های تضاد تدارک شده بود، ایران پسانقلاب را به سمت رقابت قانونی، نرم و بدون خشونت در ۱۲ فروردین ۱۳۵۸، یعنی ۲۴ روز بعد، سوق داد.

درواقع امام خمینی^۴ در این تقابل سیاسی، ابزارها و شرایط ساخت آگاهی کاذب (اتهام و اهریمن‌سازی در نمایش اجتماعی) دربارهٔ ارزش‌های سیاسی و هنجارهای اسلامی را کنترل کرد و مسیر تضاد و تقابل خشونت و فریب را به سمت ابزار مشروع، آرام و میانجی‌گرانه هدایت کرد. همه‌پرسی نظام سیاسی در ۱۲ فروردین ۱۳۵۸ ممکن‌ترین مدل میانجی‌گری سیاسی میان گروه‌های تضاد بود. انتخاب «جمهوری اسلامی» به عنوان مدل حاکمیت، درواقع رأی میانجی‌گرانهٔ مردم بود که توانست مسیر تثبیت قانون اساسی اسلامی و نهادهای سیاسی آن را هموار سازد و دولت لیبرال راه با وجود مخالفت با تشکیل مجلس خبرگان قانون اساسی، به تدارک زمینهٔ آن وادار کند (معمدی‌مهر، ۱۲ بهمن ۱۳۹۴). آرام کردن فضای سیاسی برای سرد شدن آگاهی کاذبی که دو گروه لیبرال و چپ‌گرا برضد گروه اسلام‌گرا پدید آوردند، صبر راهبردی برای فرارسیدن ۱۲ فروردین و پیروزی قالب حاکمیت «جمهوری اسلامی» بر «جمهوری‌های سکولار»، و پیگیری قوانین اسلامی پس از اثبات اقتدار مجدد گروه اسلامی، ابعاد مواجههٔ مؤثر در کنترل تضاد سیاسی در پدیدهٔ اعتراض به قانون حجاب از سوی امام خمینی^۵ ارزیابی می‌شوند.

۴. مدل

نقش‌های مکمل میان گروهی و رویکردهای دوگانه، فریبنده و مستبدانه برضد گروه اسلامی در واقعهٔ اعتراض، قابل توجه است. گروه‌های تضاد ابتدا سعی کردند که اعتراض را با اتهام و خشونت، به یک فشار سیاسی - اجتماعی بر گروه اسلامی در خیابان تبدیل کنند و مردم را برضد گروه اسلامی وارد درگیری کنند و از سوی دیگر برای رفع آن فشار در هویت بی‌طرف و در نقش میانجی، عقب‌نشینی از منافع اکثریت (گروه اسلامی) را به امام^۶ القا کنند. از این رو گروه لیبرال که خود یکی از طرف‌های تضاد بود، در نقش میانجی وارد شد و تلاش داشت تا با تحریف سخنان امام^۷ و آیات قرآن، هنجارهای دینی را مستحب، غیرضروری و فروکاسته از قانون جلوه دهد و گروه اسلامی را به عقب‌نشینی در عوض بازگشت آرامش وادارد (طالقانی، انصاف‌نیوز، ۲۴ شهریور ۱۴۰۱؛ شفیعی سروستانی، ۱۳۸۷، ص ۷۳). این در حالی است که میانجی‌گری در چهارچوب قانون محقق می‌شود، نه یک نمایش خیابانی مستبدانه و فریبنده. درواقع تضاد نهادینه‌شده تضادی است که در قانون از سوی قانون‌گذار دیده و لوازم آن محاسبه شده است. در این نوع از تضاد، میانجی‌گری قانون بهترین نوع از تقابل، شناسایی می‌شود. مواجههٔ معقول با رویکرد کنترل تضاد از سوی امام خمینی^۸ و حفظ آرامش تا زمان برگزاری همه‌پرسی توانست تضاد فریبنده، خشونت‌آمیز و میانجی‌گری مستبدانه را به سمت یک میانجی‌گری قانونی و در چهارچوب یک خرد جمعی سوق دهد و بزرگ‌ترین میانجی‌گری عمومی را در ۱۲ فروردین ۱۳۵۸ رقم بزند.

نتیجه‌گیری

برخلاف فرضیه پژوهش، تظاهرات برضد قانون حجاب در اسفندماه ۱۳۵۷ یک حرکت مردمی و با انگیزه تقابل با هنجارهای سیاسی اسلام (خصوصاً حجاب) و قوانین اسلامی نبود. این پدیده سیاسی - اجتماعی، متأثر از تقابل گروه‌های تضاد، از جمله گروه‌های لیبرال، جناح‌های گروه چپ‌گرا و همچنین گروه سلطنت‌طلب، برای ممانعت از تثبیت اقتدار گروه اکثریت اسلام‌گرا پدید آمد. تضاد بر سر ارزش‌های سیاسی هنجارساز، هنجارهای سیاسی قانون‌ساز و قانون‌به‌عنوان عامل توزیع نهادهای سیاسی و نقش‌های دارای اقتدار و تثبیت‌کننده ساختار اقتدار، شکل گرفت. حمایت گروه اسلامی (اکثریت مردم) از نوع حاکمیت جمهوری اسلامی، نهادهای اقتدار اسلامی و ساختار اقتداری در این گروه، زمینه تثبیت اقتدار این گروه را فراهم می‌کرد. در واقع گروه‌های اقلیت به‌علت نداشتن مزیت قانونی (پشتوانه اکثریت) درصدد بودند تا این ضعف را از طریق به‌خیابان کشاندن اعضای خود، ایجاد نمایش خیابانی و اهریمن‌سازی گروه اسلامی و ایجاد تضاد خشونت‌بار و غیرنهادی جبران کنند. ساخت آگاهی کاذب درباره قانون اسلامی و تشکیل تصور ذهنی از منافع مشترک سکولار در میان شبه‌گروه‌ها، و نهایتاً برانگیختگی افراد جذب‌شده برضد هنجارهای سیاسی اسلام، از مهم‌ترین کارکردهای پدیده اعتراض به حجاب ارزیابی می‌شوند. تشدید تضاد سیاسی گروه‌های اقلیت در ضمن برخورداری از امتیازهای سیاسی و ارتباطی در کنار امتیازات فنی و هویتی، این واقعیت را نشان داد که برخورداری از این امتیازات، نه تنها گروه‌های ذی‌منفعت را از تقابل منصرف نمی‌سازد، بلکه روند حرکت آنها به سمت گروه تضاد را تشدید و تسریع می‌کند. هرچند تضاد در میان گروه‌ها در کنار درصدی از همکاری واقع می‌شود، اما آنچه اهمیت دارد، حفظ نسبت میان تضاد و همکاری است. حفظ اقتدار مجموعی گروه‌ها در یک جامعه برای جلوگیری از سرایت تضاد به کل جامعه، از سوی متعهدترین گروه به نظام سیاسی انجام می‌پذیرد. رویکرد گروه اسلامی در توزیع اقتدار میان گروهی و تحمل کژکارکردهای گروه‌های تضاد برخورداری از آزادی و اقتدار و کنترل تضاد غیرنهادی به سمت یک تضاد نهادی شده، تلاش گروه اسلامی برای حفظ نسبت غالب همکاری بر تضاد و همچنین نجات اقتدار مجموعی گروه‌ها در بستر اجتماعی ایران را نشان می‌دهد.

منابع


- احمدی حاجیکلایی، حمید، ۱۳۸۷، *جریان‌شناسی چپ در ایران*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.
- احمدی خراسانی، نوشین، ۱۳۹۰، *حجاب و رؤسفنکران*، تهران، مولف.
- اطلاعات، ۲۰ اسفند ۱۳۵۸.
- _____، ۲۰ اسفند ۱۳۵۷.
- افاضاتی، علی، ۱۳۸۵، *انقلاب اسلامی در سیرجان*، تهران، مرکز انقلاب اسلامی.
- البرزی، رامین، ۱۳۹۵، «مفهوم اقتدار در آرای رالف دارندورف»، *سیاست*، ش ۱۲، ص ۷۹-۹۳.
- بصیرت‌منش، حمید و رسول صابر دمیرچی، ۱۳۹۷، «نقش شیخ صادق خلخالی در مواجههٔ جمهوری اسلامی با جریان موسوم به لیبرال»، *تاریخ‌نامهٔ انقلاب*، ش ۴، ص ۱۰۹-۱۳۶.
- پهروز، مازیار، ۱۳۸۰، *شورشیان آرمان‌خواه*، تهران، ققنوس.
- پهشتی، علیرضا، ۱۴۰۱، «مقابلهٔ آیت‌الله بهشتی با تندروها»، *انصاف‌نیوز*، دسترسی در: <https://ensafnews.com/357053> ۲۰ دی ۱۴۰۲.
- پژوهشکدهٔ تاریخ معاصر، ۱۳۸۸ و ۱۳۸۹، «بازخوانی کارنامهٔ فرقان و فرقان‌گویی در تاریخ انقلاب»، *یادآور*، ش ۶ و ۷، ص ۲-۳.
- پناهی، محمدحسین، ۱۳۹۲، *جامعه‌شناسی شعارهای انقلاب اسلامی*، تهران، علم.
- پیرنیا، منصوره، ۱۳۷۴، *سالار زنان*، واشنگتن، ایران.
- ترنر، جانانان و اچ. وال بیگلی، ۱۳۸۴، *ساخت نظریهٔ جامعه‌شناختی*، ترجمهٔ عبدالعلی لهسایی‌زاده، چ دوم، شیراز، نوید.
- حسینیان، روح‌الله، ۱۳۸۵، *یک سال مبارزه برای سرنگونی رژیم شاه، بهمن ۱۳۵۶ تا بهمن ۱۳۵۷*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- دارندورف، رالف، ۱۳۷۷، *انسان اجتماعی*، ترجمهٔ غلامرضا خدیوی، تهران، آگه.
- رازینی، علی، ۱۳۹۸، *ماجرای پرکناری صادق خلخالی توسط امام*، دسترسی در: <https://www.aparat.com/v/PGma6>.
- راعی گلوجه، سجاد، ۱۳۸۳، «شاهکار دولت موقت»، *زمانه*، ش ۲۶، ص ۳۹-۴۳.
- روشه، گی، ۱۳۸۰، *جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز*، ترجمهٔ عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، تیبان.
- ریترز، جورج، ۱۳۸۰، *نظریهٔ جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمهٔ محسن ثلاثی، چ هفتم، تهران، علمی.
- ساناساریان، الیز، ۱۳۸۴، *جنبش حقوق زنان در ایران، طغیان، اقوال و سرکوب*، ترجمهٔ نوشین احمدی خراسانی، تهران، اختران.
- سلیمی، علی و محمد داوری، ۱۳۸۵، *جامعه‌شناسی کجروی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- شاهی، عزت‌الله، ۱۳۸۵، *خاطرات عزت شاهی*، تدوین، محسن کاظمی، تهران، سورهٔ مهر.
- شفیعی سروستانی، ابراهیم، ۱۳۸۷، *حجاب مسئولیت‌ها و اختیارات دولت اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- صالحی، پریسا، ۱۴۰۱، «بازخوانی هشتت مارس ۵۷: اولین اعتراض عمومی به حجاب»، *انصاف‌نیوز*، دسترسی در: <http://www.ensafnews.com/220544> ۱۱ دی ۱۴۰۲.
- طالقانی، سیدمهدی، ۱۴۰۱، «بازخوانی هشتت مارس ۵۷: اولین اعتراض عمومی به حجاب»، *انصاف‌نیوز*، دسترسی در: <http://www.ensafnews.com/220544> ۱۱ دی ۱۴۰۲.
- طالقانی، سید محمود، *اطلاعات*، ۲۰ اسفند ۱۳۵۷، ص ۲.
- _____، *کیهان*، ۲۰ اسفند ۱۳۵۷، ص ۲.
- _____، *اطلاعات*، ۱۷ اسفند ۱۳۵۷، ص ۲.
- طباطبایی، صادق، ۱۳۸۷، *خاطرات سیاسی اجتماعی دکتر صادق طباطبایی*، تهران، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- طلوعی، محمد، ۱۳۷۰، *پیوستن و گسستن*، تهران، تهران.
- عطریانفر، محمد، ۱۳۹۸، «وقتی امام خمینی صادق خلخالی را تهدید به اعدام کرد»، دسترسی در: <https://www.aparat.com/v/9W6s2>
- علی اشرفی، محمدرضا، ۱۴۰۰، «وقتی تیر حزب خلق مسلمان برای تجزیهٔ آذربایجان به سنگ خورد»، *خبرگزاری مهر*، دسترسی در: <https://www.mehnews.com/news/5441578> ۲۰ دی ۱۴۰۲.

- غفاری، هادی، ۱۳۹۹، «ش‌هید بهشتی به رجوی پیش‌نهاد ش‌هرداری داد»، *فرارو*، دست‌ترسی در: <https://fararu.com/fa/news/446125>
- _____، ۱۳۹۵، «ماجرای هادی غفاری از سفر به فلسطین و هویت‌های جعلی‌اش»، دست‌ترسی در: <https://www.aparat.com/v/zqLnl>
- _____، ۱۳۹۵، هادی غفاری در خشت‌خام، *تارنمای مدومه*، دست‌ترسی در: <https://madomeh.com/1395/11/24>
- فوزی، یحیی، ۱۳۸۴، *تحولات سیاسی اجتماعی بعد از انقلاب اسلامی در ایران*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
- کاتوزیان، همایون، ۱۳۹۰، «حزب توده در آینه تاریخ»، *راديو فردا*، دست‌ترسی در: https://www.radiofarda.com/a/f3_todehparty_in_history/24348954.html
- گرب، ادوارد، ۱۳۷۳، *نابرابری اجتماعی*، ترجمه محمد سیاهپوش و احمد غزوی زاده، تهران، نشر معاصر.
- لاجوردی، سیدمحمّد، ۱۳۹۰، «هادی غفاری؛ به نام خط‌امام، به کام مشی مناقین»، *رجانیوز*، دست‌ترسی در: rajanews.com/news/72515 دی ۸ دی ۱۴۰۲.
- محمّدی، منوچهر، ۱۳۹۷، *انقلاب اسلامی در بوته آزمون*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- مرتاضی، مینو، ۱۴۰۱، «بازخوانی هشت مارس ۵۷: اولین اعتراض عمومی به حجاب»، *انصاف‌نیوز*، دست‌ترسی در: <http://www.ensafnews.com/220544> دی ۱۱ دی ۱۴۰۲.
- مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۹۰، *فرهنگ شعارهای انقلاب اسلامی*، چ دوم، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- _____، ۱۴۰۱، «روند طرح و تدوین قانون اساسی»، *مرکز اسناد انقلاب اسلامی*، دست‌ترسی در: <https://irdc.ir/fa/news/8220> دی ۲۰ دی ۱۴۰۲.
- _____، ۱۳۹۹، «خیانت بزرگ حزب توده علیه ملت ایران»، دست‌ترسی در: <https://irdc.ir/fa/news/5782/4> دی ۱۵ دی ۱۴۰۲.
- _____، ۱۳۹۷، «مروری بر اشتباهات تاریخی دایره المعارف بزرگ اسلامی»، دست‌ترسی در: <https://irdc.ir/fa/news/3090> دی ۲۵ دی ۱۴۰۲.
- _____، ۱۳۹۵، «تأثیر تقاسیر موسوی خوینی‌ها در شکل‌گیری گروهک فرقان»، دست‌ترسی در: <https://irdc.ir/fa/news/239>
- معمّدی‌مهر، مهدی، ۱۳۹۴، «حکایت قانون اساسی و مهندس بازرگان»، *مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی*، دست‌ترسی در: <https://psri.ir/?id=7muvgzd6> دی ۲۰ دی ۱۴۰۲.
- ملک، حسن، ۱۳۸۱، *جامعه‌شناسی قشرها و نابرابری‌های اجتماعی*، تهران، دانشگاه پیام نور.
- منصوری، جواد، ۱۳۷۷، *تاریخ قیام پانزده خرداد به روایت اسناد*، تهران، مرکز انقلاب اسلامی.
- موجد، حسن، ۱۳۹۹، «خوینی‌ها به محض پیروزی انقلاب نوار تفسیر هایش را جمع کرد»، *فارس‌نیوز*، دست‌ترسی در: <https://farsnews.ir/news/13990414000797>
- مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۷۰، *سیاست و سازمان حزب توده از آغاز تا فروپاشی*، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۹، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
- نادر، محمود، ۱۳۹۷، *ماتویسم در ایران: سازمان انقلابی حزب توده ایران، سازمان رهایی‌بخش خلق‌های ایران، حزب رنجبران*، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- ناطق نوری، علی‌اکبر، ۱۳۹۹، اعضای گروهک فرقان از آموزه‌های موسوی خوینی‌ها استفاده می‌کردند، *خبرگزاری مهر*، دست‌ترسی در: <https://www.mehnews.com/news/4960230>
- ناطق، هما، ۱۴۰۱، «بازخوانی هشت مارس ۵۷: اولین اعتراض عمومی به حجاب»، *انصاف‌نیوز*، دست‌ترسی در: <http://www.ensafnews.com/220544> دی ۱۱ دی ۱۴۰۲.
- یابنده، فاطمه، ۱۳۹۲، *خاطرات محمد هاشمی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

ملاحظات نظری و عملی نظام‌پردازی در روابط بین‌الملل اسلامی

محمد ملک‌زاده / استادیار گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

malekzadeh1350@gmail.com

 orcid.org/0000-0001-5629-793X

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۴

چکیده

نظام روابط بین‌الملل اسلامی مجموعه‌ای نظام‌مند، متشکل از مبانی بینشی، هنجاری و الگوهای رفتاری در روابط متقابل واحدهای حکومتی، نهادهای غیردولتی و همچنین روندهای سیاسی میان ملت‌ها و کشورهای جهان است که از مبانی دینی اسلام استنباط می‌شود. نظام‌پردازی در حوزه روابط بین‌الملل اسلامی را می‌توان ذیل نظام‌های مختلف، از کلان‌نظام گرفته تا خرده‌نظام، دسته‌بندی کرد. نظام‌های یادشده، هر کدام در بخش‌های مختلف روابط بین‌الملل، اعم از نظام‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی قابل تعریف‌اند. هدف از انجام تحقیق پیش رو، بررسی چپستی و چرایی نظام‌پردازی در حوزه روابط بین‌الملل اسلامی و برخی ملاحظات نظری و عملی درباره آن است. براساس یافته‌های این پژوهش، نظام‌پردازی در حوزه روابط بین‌الملل اسلامی مستلزم رعایت اقتضات دینی در سه عرصه حاکمیت، حکومت و حکمرانی جهانی است. این اقتضات در خلال پاسخ به مسائل یادشده با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکردی کاربردی جهت کشف نظام روابط بین‌الملل اسلامی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. این تحقیق، همچنین به بررسی مبانی معرفتی دین اسلام و قواعد مربوط به آن در نحوه تعامل با ملت‌ها و روابط با کشورهای مختلف جهان در چهارچوب نظام روابط بین‌الملل اسلامی می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: اندیشه اسلامی، روابط بین‌الملل، نظام اسلامی، نظام‌پردازی، نظام معرفتی اسلام.

مطالعه تاریخ اسلام میزان توجه نظام اسلامی به روابط بین‌الملل و هنجارهای حاکم بر آن را در قالب مجموعه‌ای نظام‌مند به‌خوبی نمایان می‌سازد. پیامبر اکرم ﷺ از ابتدای تأسیس حکومت اسلامی به برقراری ارتباطات بین‌المللی اهتمام خاصی داشت و بر پیروی از اصول معینی در سیاست بین‌المللی، که برگرفته از تعالیم الهی بود، تأکید می‌ورزید. ارسال نامه‌ها و سفیران به زمامداران آن عصر، به‌ویژه امپراتوران روم و ایران، از توجه آن حضرت به مسائل مربوط به روابط بین‌الملل در چهارچوب آموزه‌های جهانی اسلام حکایت دارد.

همان‌گونه که حاکمیت و حکومت در درون مرزهای جغرافیایی یک کشور مستلزم نظام‌مندی در سطوح مختلف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، امنیتی و سایر عرصه‌های حیات اجتماعی است، شناخت دقیق مسائل حوزه روابط بین‌الملل و نوع حاکمیت در آن نیز فارغ از نظام‌مندی عرصه‌های مختلف این حوزه و تأسیس ساختارها، نهادها و الگوهای متناسب با اهداف پیش‌بینی‌شده در سطوح بین‌المللی و جهانی، امکان‌پذیر نیست. نظام روابط بین‌الملل اسلامی مشتمل بر حوزه‌های مطالعاتی گوناگونی در نظام‌واره‌های مختلف جهان بشری - متناسب با نظام معرفتی اسلام و متمایز از نظام‌های غیراسلامی - است.

پژوهش حاضر درصدد بررسی مسئله نظام‌پردازی در روابط بین‌الملل در چهارچوب نظام معرفتی اسلام است. در بررسی این مسئله، فرضیه تحقیق این پژوهش بر این گزاره شکل گرفته است که نظام روابط بین‌الملل در اندیشه اسلامی به‌عنوان بخشی از نظام معرفتی اسلام دارای چهارچوبی نظام‌مند و با ضوابطی معین در نظام اسلامی است. این ضوابط در حوزه روابط بین‌الملل، نحوه تعامل با ملت‌ها و کشورهای جهان - اعم از اسلامی یا غیراسلامی - را براساس مبانی دین اسلام و قواعد آن مشخص می‌سازد.

نگارنده در مقاله پیش رو همچنین تلاش می‌کند که با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکردی پژوهشی - کاربردی به چهار مسئله درباره ماهیت و چیستی، چرایی و نیز برخی ملاحظات پیرامون مسائل نظری و عملی نظام‌پردازی در حوزه روابط بین‌الملل اسلامی پاسخ دهد.

۱. تبیین مفاهیم

موضوع نظام‌پردازی در حوزه روابط بین‌الملل، مانند بسیاری دیگر از موضوعات تحقیقی، مستلزم تعریف مفهومی برخی واژگان مرتبط با این موضوع است.

۱-۱. نظام

از «نظام»، تعاریف گوناگونی در لغت ارائه شده است. این واژه به نخی تعریف شده است که با آن اشیای پراکنده را به نظم می‌کشند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۶۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۴۳؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۱۲). معادل امروزی نظام در ادبیات علمی، واژه «سیستم» (System) است. واژه نظام یا سیستم در اصطلاح نیز تعاریف متعددی دارد. در این تعاریف که شامل یک نظام معرفتی یا غیر آن است، غالباً بر موضوع «روابط» میان یک مجموعه معین تأکید شده است. از جمله می‌توان به تعاریف زیر در مورد نظام اشاره کرد:

الف) بر اساس تعریف دیکشنری وبستر، «نظام» شامل مجموعه‌ای پیچیده و سازمان‌یافته است که از روابط تعاملی موجود بین عناصر، کنش‌ها یا اشخاص تشکیل می‌شود و این اجزا بر یکدیگر به‌طور پویا اثر می‌گذارند و برای به‌انجام رساندن کار یا دست یافتن به هدفی خاص سازمان یافته‌اند (دیکشنری وبستر، قابل دسترس در: <https://www.yourdictionary.com/system/websters>);

ب) بر اساس تعریف دیکشنری کمبریج، «نظام» مجموعه‌ای پیچیده و سازمان‌یافته از اجزای به‌هم‌وابسته است که در راه نیل به هدف‌های معینی با یکدیگر هماهنگی دارند (دیکشنری کمبریج، قابل دسترس در: <https://dictionary.cambridge.org/pl/dictionary/english/system>);

ج) هر مجموعه از عناصر که بتواند به‌نحوی به‌طور متداخل با یکدیگر عمل کند، می‌تواند به‌صورت یک سیستم نگریسته شود. کهکشانی‌ها، تیم‌های فوتبال، قوهٔ مقننه و احزاب سیاسی، هر کدام یک سیستم‌اند (ر.ک: دال، ۱۳۶۴);

د) «نظام» یک مجموعهٔ معرفتی از مفاهیم و گزاره‌های حاکی از واقعیت هستی‌آدمی است و حضور فعال فکری و عملی انسان را در صحنهٔ زندگی تأمین می‌کند (ر.ک: تیلیش، ۱۳۸۱).

از مجموعهٔ تعریف‌های یادشده دربارهٔ نظام یا سیستم می‌توان به چند عنصر مفهومی مشترک در میان آنها اشاره کرد که شامل «تکثر اجزای یک مجموعه»، «ارتباط مستمر میان اجزا و پویایی ارتباط» و «وجود هدفمندی و هماهنگی متقابل در روابط و اجزا» است؛ به‌گونه‌ای که وجود هر جزء برای بقای کل ضروری است و اختلال در این رابطه موجب اختلال در کل خواهد شد (وست چرچمن، ۱۳۶۹، ص ۵۰). همچنین در تقسیم‌بندی نظام‌ها می‌توان آنها را به دو نوع طبیعی (نظام خارج از ارادهٔ انسان) و غیرطبیعی (نظام انسان‌ساخت) تقسیم کرد. نظام غیرطبیعی یا انسان‌ساخت انواع گوناگونی از نظام‌های مکانیکی، فرهنگی، اجتماعی و... را شامل می‌شود.

۱-۲. تفاوت نظام با الگو

«الگو» در لغت به طرح، مدل و نمونه تعریف شده است (ر.ک: دهخدا، معین و عمید، ذیل واژهٔ الگو). برخی در زمینهٔ تبیین تفاوت مفهوم نظام با الگو، بر «وحدت و ثبات‌پذیری» نظام و «بی‌ثباتی و تکثر» الگو تأکید می‌ورزند:

الگو در جایگاه تحقق نظام است، نه خود نظام. اداره‌ها و نهادها نیز براساس آن نمونه‌ها و الگوها پیاده می‌شوند. تکنیک‌ها و شیوه‌های اجرایی نیز مطابق ابزارها و نهادها به‌وجود می‌آیند. بنابراین مهم‌ترین تفاوت این موارد با نظام در این است که برخلاف نظام که مهم‌ترین ویژگی آن ثبات است، این امور متغیر و گوناگون هستند؛ لذا اینها جزو ذات نظام نیستند. بر این اساس، بین نظام و الگو می‌توان این‌گونه تفکیک قائل شد که در نظام، تکثر وجود نداشته و نظام واحد است؛ برخلاف الگوها که برحسب شرایط، ممکن است تغییر کنند (رشاد، ۱۳۹۹، ص ۱۲).

چنین تفاوتی را شاید بتوان در خصوص نظام اسلامی در مقایسه با نظام‌های غیراسلامی پذیرفت و ادعا کرد که نظام اسلامی یک نظام واحد با مبانی و ویژگی‌های اساسی ثابت با وجود الگوهای متعدد است، اما این ادعا در خصوص مطلق نظام‌ها به‌نظر قابل اثبات نیست.

۱-۳. روابط بین‌الملل

روابط بین‌الملل در علم سیاست به مجموعه اقدامات و کنش‌های متقابل واحدهای حکومتی و نهادهای غیردولتی و همچنین روندهای سیاسی میان ملت‌ها اطلاق می‌شود (ر.ک: بوزان و لیتل، ۲۰۰۰). براساس این تعریف، روابط

بین‌الملل را می‌توان به روابط موجود میان ملت‌ها، دولت‌ها، حکومت‌ها و سازمان‌های بین‌المللی اطلاق کرد که در بردارنده تمامی دادوستدها و تعاملات - اعم از روابط سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی - بین واحدهای سیاسی (دولت‌ها) و سازمان‌های بین‌المللی، شرکت‌های چندملیتی و مؤسسات غیردولتی است. این روابط به‌طور مشخص می‌تواند شامل موارد زیر باشد:

الف) روابط سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی بین دولت‌ها و سازمان‌های بین‌المللی جهان؛
 ب) روابط سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و دفاعی بین سازمان‌های بین‌المللی، سازمان‌های ملل متحد و سازمان‌های وابسته به آن و سایر سازمان‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی جهان؛ و به‌طور کلی روابط و همکاری‌های متقابل بین تمام بازیگران صحنه بین‌المللی، اعم از دولتی یا گروه‌های اجتماعی.

۱-۴. روابط بین‌الملل اسلامی

با توجه به عدم رواج اصطلاح روابط بین‌الملل اسلامی در منابع دینی مسلمانان و جدید بودن این حوزه معرفتی، تبیین ماهیت این اصطلاح نیز دارای پیچیدگی‌های خاص خود است؛ تا آنجا که حتی برخی را به انکار چنین اصطلاحی در اسلام واداشته است. از این‌رو بررسی مبادی و مبانی این حوزه معرفتی جدید و تبیین شاخه‌های امروزی آن می‌تواند به رفع ابهام‌ها کمک کند و جایگاه این موضوع مهم در اندیشه سیاسی اسلام را روشن‌تر سازد.

برای فهم دقیق‌تر ماهیت روابط بین‌الملل اسلامی آن را می‌توان در مقایسه با مکاتب غیراسلامی شناخت. براساس فلسفه اسلامی، خیر و شر در روابط بین‌الملل در کنار یکدیگر قرار دارند و به‌طور کل در نظام آفرینش و هستی همواره جلوه‌ای از خیر و شر حاکم بوده‌اند. این در حالی است که از نگاه فلاسفه اسلامی، اگرچه شرها و بدی‌ها در کنار خیرها و خوبی‌ها در نظام هستی - و نه در هدف و غایت خلقت - وجود دارند، اما در نظام آفرینش، شر مطلق منتفی است (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۱۲۵). با وجود مجموعه‌ای از خیر و شر در نظام هستی از یک‌سو و منتفی بودن شر مطلق در رویکرد اسلامی از سوی دیگر، می‌توان در نظام روابط بین‌الملل اسلامی خیرها و ارزش‌ها را تقویت کرد.

از نگاه بسیاری از اندیشمندان روابط بین‌الملل، روند روبه‌رشد جایگاه دین در سیاست بین‌الملل در آینده نیز تداوم خواهد یافت و به تضعیف بیشتر سکولاریسم در جهان خواهد انجامید. یورگن مایر با ارائه پتج سناریو برای آینده دین و سیاست در جهان، «معالجه سیاست به‌وسیله دین» را پیش‌بینی می‌کند. او با اشاره به فساد اخلاقی دولت‌های مدرن و خلأ معنویت، از تعدیل سکولاریسم به‌وسیله دین و ارزش‌های آن سخن می‌گوید؛ زیرا از دیدگاه وی، برای نزدیک‌تر کردن دین و سیاست خطرات کمتری وجود دارد تا اینکه وضعیت فعلی در مورد سکولاریسم باقی بماند (هانسون، ۱۳۸۹، ص ۳۷۰).

بدین ترتیب طی سال‌های اخیر، اسلام‌گرایی به‌عنوان یک حرکت تأثیرگذار و قدرتمند در روند تحولات بین‌المللی نقش داشته است. در این میان، گرچه برخی گروه‌های تندرو و رادیکال نیز در جهان اسلام نمایان شده‌اند، اما نمی‌توان این گروه‌ها را در قالب اسلام سیاسی تجزیه و تحلیل کرد؛ زیرا اسلام سیاسی به جریان غیرخشونت‌آمیزی اطلاق می‌شود که خواهان شکل‌گیری نظام داخلی و بین‌المللی با توجه به ارزش‌های دینی - اسلامی و به‌شیوه مسالمت‌آمیز است (جانز و لاهود، ۱۳۸۹، ص ۴۸-۴۴).

بر این اساس، روابط بین‌الملل اسلامی را می‌توان به مجموعه‌ای از هنجارها و الگوهای رفتاری و عملی در روابط متقابل میان ملت‌ها، دولت‌ها، حکومت‌ها و سازمان‌های بین‌المللی - اعم از اسلامی یا غیراسلامی - اطلاق کرد که از کتاب و سنت پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ و عقل استنباط می‌شود.

۲. پیشینه

با آنکه همواره بخش عمده‌ای از بازیگران نظام بین‌الملل پیروان ادیان الهی بوده‌اند و دین همیشه در طول تاریخ حیات بشری از عوامل تأثیرگذار بر زندگی بشر، چه در سطح فردی و داخلی و چه در سطح بین‌المللی، بوده است، اما روابط بین‌الملل متکی به مبانی دینی در قالب یک مجموعه نظام‌مند در عرصه جهانی، سابقه چندانی در ادبیات دینی مسلمانان یا سایر ادیان آسمانی ندارد.

به دنبال پیروزی انقلاب اسلامی ایران و رشد فرایند جهانی شدن، پارادایم جدیدی در روابط بین‌الملل بر محوریت دین و معناگرایی در نظام بین‌الملل شکل گرفت که در آن، دین و معنویت در معادلات نظام جهانی و ابعاد مختلف اقتصادی، فرهنگی و سیاسی زندگی بشری جایگاه ویژه‌ای یافت (هانسون، ۱۳۸۹، ص ۳۲-۳۶). آثار پیروزی انقلاب اسلامی ایران که با تکیه بر ارزش‌های اسلامی خواستار ایجاد شکل جدیدی از روابط میان ملل در جهان بود، به سرعت کشورها و گروه‌های اسلامی را در منطقه و جهان با تفکر بازگشت به اسلام ناب تحت تأثیر قرار داد (سیمبر و قربانی شیخ‌نشین، ۱۳۸۹، ص ۲۶۲). در این دوره، حضور پررنگ دین در عرصه نظام بین‌الملل باعث شد که ابعاد مختلف این موضوع مورد مطالعه دقیق‌تر اندیشمندان و صاحب‌نظران در مراکز علمی و تحقیقاتی جهان قرار گیرد و رویکردها به نظام روابط بین‌الملل تحت تأثیر پارامترهای اسلامی تغییر یابد (جانز و لاهود، ۱۳۸۹، ص ۱۶). در این دوره تاریخی، اسلام سیاسی به عامل تأثیرگذار و مهمی در عرصه روابط بین‌الملل تبدیل شده و جایگاه خود را در حوزه سیاست بین‌الملل پیدا کرده است. امروزه موضوعات مهم حقوقی و سیاسی در رویکرد اسلامی، از جمله حقوق بشر اسلامی، نقش و جایگاه زنان، ماهیت تروریسم و... در سیاست بین‌الملل و در تقابل با دیدگاه غرب و مکاتب غیردینی مطرح شده‌اند (سیمبر و قربانی شیخ‌نشین، ۱۳۸۹، ص ۳۱). موضوعات یادشده هر کدام می‌تواند در مسئله نظام‌پردازی در روابط بین‌الملل اسلامی مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد.

در زمینه پیشینه تحقیق نیز گفتنی است، با توجه به جدید بودن موضوع نظام‌پردازی در عرصه مطالعات سیاسی اسلام، به‌ویژه در حوزه روابط بین‌الملل، و از آنجاکه هنوز تبیین جامع، کامل و کافی درباره نظام روابط بین‌الملل در اندیشه سیاسی اسلام انجام نشده است، این موضوع را در مجموع می‌توان فاقد پیشینه تحقیقی و بدیع به‌شمار آورد.

۳. چستی نظام‌پردازی در حوزه روابط بین‌الملل اسلامی

نظام اسلامی رویکرد مشخصی به ماهیت روابط بین‌الملل و نحوه تعامل با کشورهای مختلف اسلامی و غیراسلامی دارد که با سایر مکاتب و جریان‌های مادی‌گرا در این عرصه متفاوت است. رویکرد اسلامی به نظام روابط بین‌الملل رویکردی هنجاری و ارزشی است و در کنار توجه به نظم و مسائل مادی، به مسائل ارزشی و معنویات در راستای

تحقق روابط بین‌المللِ مطلوب توجه ویژه‌ای دارد. در چهارچوب این رویکرد، امکان شکل‌گیری یک جامعه جهانی براساس ارزش‌ها، مصالح و منافع مشترک بشری تحت حاکمیت واحد الهی وجود دارد که در قالب نظام‌پردازی در حوزه روابط بین‌الملل دست‌یافتنی خواهد بود.

نظام‌پردازی در حوزه روابط بین‌الملل را می‌توان در قالب چهار بخش کلان‌نظام، میان‌نظام، خرده‌نظام و زیرنظام دسته‌بندی کرد (تصویر شماره ۱). در این پژوهش، کلان‌نظام در محدوده نظام فراگیر جهانی تعریف می‌شود؛ میان‌نظام در چهارچوب مرزهای ملی یا نهادهای بین‌المللی است؛ خرده‌نظام و زیرنظام نیز ذیل میان‌نظام قرار می‌گیرند. نظام‌های یادشده هر کدام در بخش‌های مختلف نظام دینی و اعتقادی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی قابل تعریف‌اند و می‌توانند در عرصه روابط بین‌الملل نقش مؤثری داشته باشند.

تصویر ۱. طبقه‌بندی نظام‌ها در روابط بین‌الملل



۴. چرایی نظام‌پردازی در حوزه روابط بین‌الملل اسلامی

نظام معرفتی اسلام در فرایند انقلاب اسلامی ابعاد گسترده‌تری یافته و انتظارات جهانی برای پاسخگویی به نیازهای بشری، به‌ویژه نیازهای جوامع اسلامی، و چگونگی تعامل نظام اسلامی با جهان خارج را دوجندان کرده است. در این میان، نظام روابط بین‌الملل به‌عنوان بخشی از نظام معرفتی اسلام نیازمند شناخت دقیق و آگاهی از خرده‌نظام‌های مرتبط با آن در ساحت بین‌المللی است. در بررسی چرایی نظام‌پردازی در حوزه روابط بین‌الملل اسلامی، اجمالاً به دلایل زیر می‌توان اشاره کرد:

۴-۱. فراگیری و جهان‌شمولی نظام اسلامی

اسلام به‌عنوان یک دین جهان‌شمول، فراگیر و همگانی، به یک قوم و نژاد، منطقه، زمان و مکانی معین اختصاص ندارد. در قرآن کریم مکتب اسلام یک آیین بزرگ انسانی معرفی شده که توسط پیامبر اسلام ﷺ به‌عنوان آخرین فرستاده الهی، برای هدایت بشریت و سعادت تمام انسان‌ها آمده است (یونس: ۵۷؛ سبأ: ۲۸؛ اعراف: ۱۵۸؛ فرقان: ۱؛ ص: ۸۷). سیره سیاسی رسول خدا ﷺ نشان می‌دهد که از مهم‌ترین اولویت‌های سیاسی دولت اسلامی، ایجاد ارتباط با دولت‌ها و ملت‌های مختلف برای پدید آوردن دنیایی بدون‌دور از شرک و ظلم و ایجاد جامعه‌ای الهی در سایه عدالت بود (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۱۵-۵۰۸). از این رو نظام سیاسی اسلام، چه در سطح داخلی و چه در سطح بین‌المللی، یک بخش مهم در برنامه‌های راهبردی و راهبردهای عملی اسلام به‌شمار می‌آید. بر همین اساس، بسیاری

از اندیشمندان جهان تمایل عمومی پیروان دیگر ادیان الهی برای تدوین نظام سیاسی - حقوقی در روابط بین‌الملل در دوره جدید را تحت تأثیر آموزه‌های اسلامی و عملکرد مسلمانان دانسته‌اند. مارسل بوآزار با اشاره به نقش اسلام در چگونگی تعاملات بین‌المللی در دوره معاصر می‌گوید:

دیدگاه جهانی اسلام با دو امتیاز نیرومند درخشش ویژه‌ای داشت: یکی ایمان به خدا و دیگری انکار هرگونه برتری نژادی و قومی و تأکید بر برابری انسان‌ها... هیچ دیانتی به اندازه اسلام به بشر شخصیت نداده است... رفتار پیامبر با اقوام یهود و نصارا برادرانه بوده است... اسلام در صدد ساختن جهانی است که همه انسان‌ها با تفاهم و همکاری، برادری و برابری زندگی کنند (بوآزار، ۱۳۶۹، ص ۲۰۲-۲۰۴).

۴-۲. گسترش دامنه تحقیقات در علوم اسلامی

تحقیق و پژوهش درباره نظام روابط بین‌الملل اسلامی یکی از جلوه‌های تولید علم در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی است که به‌ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی و با پررنگ‌تر شدن نقش دین در عرصه جوامع بشری ضرورت اهتمام به آن مقوله نیز افزایش یافته است. در این برهه تاریخی ضروری است که چه شم‌انداز کلان مراکز و پژوهشگاه‌های علمی و تحقیقات محققان اسلامی، در مسیر تولید علوم اسلامی در شاخه‌های مختلف آن - به‌ویژه حوزه سیاست و روابط بین‌الملل - قرار گیرد.

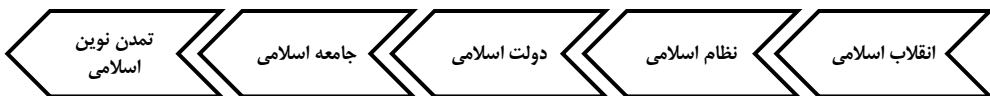
۴-۳. فقدان آثار علمی مناسب

در تحقیقات علمی همواره از مهم‌ترین دلایلی که ضرورت انجام یک پژوهش را نشان می‌دهد، کافی نبودن آثار علمی مناسب در موضوع پژوهش است. به‌رغم اهمیت شناخت اندیشه سیاسی اسلام درباره روابط بین‌الملل، تاکنون تحقیقات جامع و کاملی در این عرصه که نیاز محققان را برطرف کند، انجام نگرفته است. گرچه تحقیقات چندی درباره روابط بین‌الملل در اندیشه اسلامی انجام شده، اما همچنان خلاً آثار مناسب در خصوص نظام روابط بین‌الملل اسلامی و نظام‌پردازی در این زمینه به‌چشم می‌خورد.

۴-۴. حرکت در مسیر تکاملی انقلاب اسلامی

انقلاب اسلامی یک پدیده تاریخی متوقف در وقایع منتهی به ۲۲ بهمن سال ۱۳۵۷ ایران نیست، بلکه پیروزی این نهضت نقطه آغاز یک حرکت تکاملی به‌سمت شکل‌گیری تمدن بزرگ اسلامی، به‌عنوان مهم‌ترین هدف انقلاب اسلامی است. نظام‌سازی در حوزه روابط بین‌الملل اسلامی یکی از لوازم برای رسیدن به این هدف اساسی در فرایند تکاملی انقلاب اسلامی به‌شمار می‌رود. در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، مراحل تحقق تمدن نوین اسلامی شامل پنج مرحله است که در تصویر شماره ۲ نشان داده شده است.

تصویر ۲. مراحل تحقق تمدن نوین اسلامی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای



تأسیس نظام اسلامی در فرایند تحقق تمدن نوین اسلامی نیازمند شکل‌گیری خرده‌نظام‌های مرتبط در عرصه‌های مختلف، از جمله در حوزه روابط بین‌الملل، و ایجاد ساختاری نظام‌مند در تعامل نظام اسلامی با جهان خارج است.

۴-۵. نظام‌مند کردن آموزه‌های سیاسی اسلام در عرصه روابط بین‌الملل

از دیگر ضرورت‌های انجام پژوهش در حوزه روابط بین‌الملل اسلامی، نظام‌مند کردن آموزه‌های سیاسی اسلام در عرصه روابط بین‌الملل، لزوم پاسخگویی به نیازهای عصر کنونی در عرصه روابط بین‌الملل، و برنامه‌ریزی برای ارتقای اخلاقی و معنوی جوامع بشری است.

دلایل و ضرورت‌های یادشده، نظام‌پردازی در حوزه روابط بین‌الملل اسلامی را در اولویت پژوهشی این عصر قرار داده است، اما در این مسیر باید به مشکلات فراروی تحقیقات در این عرصه نیز توجه داشت. آموزه‌های اسلامی در خصوص روابط بین‌الملل، اگرچه بسیار غنی است، اما عدم تبویب و دسته‌بندی منابع این حوزه و نیز کمبود سوابق تحقیقی در این عرصه، کار پژوهش را با دشواری همراه کرده که نیازمند صرف زمان و تلاش دوچندان محققان در این زمینه است.

۵. ملاحظات نظری نظام‌پردازی در حوزه روابط بین‌الملل اسلامی

نظام‌پردازی و تدوین مراحل تحقق نظام روابط بین‌الملل، ابتدا مستلزم تعیین جایگاه بحث در عرصه‌های نظری است. در این زمینه سه دیدگاه قابل بررسی است:

۵-۱. فقدان نظام روابط بین‌الملل اسلامی

براساس یک دیدگاه، در اسلام نظام یا نظام‌های مرتبط با روابط بین‌الملل با چهارچوب و ضوابط معین و ویژگی‌های خاص و ثابت برای روابط میان ملت‌ها وجود ندارد و اساساً برخی معتقدند که شأن شارع نیز ساخت نظامی ثابت برای تعاملات بشری در ازمئه مختلف نیست. براساس این دیدگاه، در اندیشه اسلامی فقط مجموعه‌ای از شرایط و مبانی ثابت در کنار احکام متغیر تعیین شده است و در هر عصری بشر باید خود براساس آن مبانی و اصول ثابت در منابع معرفتی اسلام و با استفاده از عناصر متغیر، نظام روابط بین‌الملل و خرده‌نظام‌های مربوط به آن را متناسب با شرایط زمان و مکان موجود و به اقتضای عرف و تجربه عقلای عالم بسازد. براساس این دیدگاه، کلان‌نظام یا خرده‌نظام‌های موجود در روابط بین‌الملل دارای احکام امضایی یا تأییدی هستند؛ یعنی آنها اموری ساخته‌شده از سوی شارع نیستند، بلکه در میان عقلا و اهل عرف وجود دارند و توسط بشر در دوره‌های مختلف ساخته می‌شوند و شارع نیز آنها را با توجه به مصالحی که برای انسان‌ها دارند، بی‌کم‌وکاست یا غالباً با افزودن شرایطی امضا یا تأیید کرده است.

۵-۲. وجود نظام روابط بین‌الملل اسلامی

براساس دیدگاه دیگر، در متن شریعت اسلام نظام یا نظامات روابط بین‌الملل با چهارچوب و ضوابط معین و ویژگی‌های خاص و ثابت وجود دارد و قانون‌گذار اسلام چهارچوب آن را - مانند غالب احکام عبادات و بسیاری از احکام مربوط به حلال و حرام - از قبل معین کرده است. در این صورت، مسلمانان در هر عصری نظام روابط بین‌الملل اسلامی را نمی‌سازند؛ فقط آن را با رجوع به کتاب و سنت کشف می‌کنند. بنابراین براساس این دیدگاه، نظامات روابط بین‌الملل اسلامی اموری تأسیسی و ساخته‌شده از سوی شارع‌اند که باید آنها را کشف و در هر دوره با اجتهاد از منابع معرفتی اسلام، موجه‌سازی کرد.

۵-۳. پردازش و به‌روزرسانی نظام روابط بین‌الملل مطابق معیارهای اسلامی

دیدگاه سوم که مورد پذیرش مقاله پیش روست، به‌گونه‌ای تلاش می‌کند دو دیدگاه قائل به وجود یا عدم نظام روابط بین‌الملل اسلامی را با یکدیگر جمع کند. این دیدگاه معتقد است که نظام روابط بین‌الملل در اسلام مجموعه‌ای با احکام امضایی و تأسیسی مطابق اقتضائات هر عصر است.

براساس دیدگاه برگزیده این تحقیق، گرچه یک نظام یا نظامات کاملاً ثابت و تغییرناپذیر در حوزه روابط بین‌الملل اسلامی وجود ندارد، اما اسلام احکاماتی در حوزه روابط بین‌الملل و شیوه تعامل ملتها با یکدیگر معین کرده و درعین حال شیوه ساخت الگوهای متفاوت نظام روابط بین‌الملل اسلامی را به بنای عقلای عالم در هر دوره واگذار نموده است تا به‌حسب اقتضای عقل و تجربه خود آن را بنا گذارند. در این صورت، نظام روابط بین‌الملل در اندیشه اسلامی در عین آنکه دارای برخی احکام ثابت، فراگیر و تغییرناپذیر در طول ازمانه مختلف است، بخشی از آن نیز به‌تعبیر شهید صدر، به منطقه‌الفراغ اختصاص دارد (صدر، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۲) که بشر در دوره‌های مختلف با توجه به منابع معرفتی اسلام و با استفاده از تجارب و بنای عقلا و علوم روز، آن را پیوسته پردازش، بازخوانی و بازسازی می‌کند.

۶. ملاحظات عملی نظام‌پردازی در حوزه روابط بین‌الملل اسلامی

در حوزه روابط بین‌الملل باید با رویکرد عینی، پاره‌ای از ملاحظات عملی نظام‌پردازی در این حوزه را برای تحقق خارجی این نظامات نیز مورد بررسی قرار داد. در مسئله نظام‌سازی، نیازمند در نظر گرفتن ملاحظاتی برای تحقق نظامات در روابط بین‌الملل هستیم که در ادامه، برخی از مهم‌ترین آنها بررسی می‌شود.

۶-۱. ملاحظات در عرصه حاکمیت

حاکمیت در نظام اسلامی امری برآمده از آموزه‌ها، هنجارها و موازین دینی است؛ از همین رو مسائل مربوط به حاکمیت در نظام روابط بین‌الملل را نیز باید از متون دینی استنباط کرد. در این خصوص می‌توان به مباحث متعددی ورود کرد.

۶-۱-۱. مشروعیت «قدرت» در روابط بین‌الملل

حاکمیت در ادبیات علوم سیاسی و روابط بین‌الملل به قدرت برتر برای بالاترین مرجع قانون‌گذاری در یک سرزمین معین تعریف شده است (گیدنز، ۱۳۸۴، ص ۸۱). بر این اساس، قدرت به‌عنوان ابزار و یکی از الزامات برای حاکمیت تلقی می‌شود.

از مهم‌ترین حوزه‌های کاربرد قدرت، عرصه بین‌الملل است؛ به‌گونه‌ای که نظام بین‌الملل را می‌توان نهادی حاصل از نبرد و تعامل قدرت‌های سیاسی، اقتصادی، نظامی و فرهنگی جهان توصیف کرد. هر دولت و ملتی در برای استمرار حیات خویش در جامعه جهانی و برقراری رابطه کارآمد با سایر دولت‌ها باید سطح مؤثری از قدرت را دارا باشد. در اندیشه اسلامی، کسب قدرت در عرصه بین‌الملل دارای اهمیت فراوانی است، اما این مهم برای تحقق اهداف صرفاً مادی و دنیاطلبانه، مانند تصاحب سرزمین و اموال دیگران، و رسیدن به سایر اهداف استکباری نیست، بلکه هدف اصلی از کسب قدرت، دفاع از حق و مبارزه با دشمنان خداست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۲۵). اسلام خواهان قدرت مشروع جوامع برای مقابله با نظام سلطه و از میان رفتن زمینه‌های آن است (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۲۷۰).

۱-۲. ۶. نفی حاکمیت نامشروع (نظام سلطه) در روابط بین‌الملل

مشروع یا نامشروع بودن قدرت و حاکمیت، به چگونگی اعمال و به‌کارگیری آن بستگی دارد. نظام سلطه یکی از جلوه‌های حاکمیت نامشروع در روابط بین‌الملل است. در مقاطع مختلف تاریخی، نظام بین‌الملل در حاکمیت نظام سلطه و تحت تأثیر مستقیم ساختارها و تعاملات سلطه‌جویانه قدرت‌های استکباری قرار داشته است. در اندیشه اسلامی، پذیرش حاکمیت و سلطه استکبار بر جوامع بشری نفی و بر مبارزه با سلطه آنان تأکید شده است (ممتحنه: ۱ و ۹؛ توبه: ۷۳).

۱-۳. ۶. الگوی حاکمیت مشروع در روابط بین‌الملل اسلامی

حاکمیت مشروع در روابط بین‌الملل اسلامی در دوره‌های مختلف می‌تواند ساختاری متفاوت داشته باشد، اما به‌لحاظ میانی، در همه زمان‌ها بر اصول ثابت و میانی مشترک استوار است. در اندیشه اسلامی، حاکمیت مبتنی بر ظلم و استبداد و تحمیل سلطه بر مردم، حاکمیتی فاسد و نامشروع است (قصص: ۴). بنابراین حاکمیت نظام سلطه بین‌المللی پذیرفته نیست. در اسلام حاکمیتی مشروع است که با رضایت الهی و مقبولیت مردمی همراه باشد. الگوی چنین حاکمیتی را از نگاه قرآن کریم می‌توان در دولت مطلوب پیامبر اسلام ﷺ معرفی کرد (احزاب: ۲۱).

۲-۲. ۶. ملاحظات در عرصه حکومت

با توجه به آنکه حکومت در نظام اسلامی امری برآمده از هنجارها و موازین دینی است، مسائل مربوط به حکومت و عناصر و مؤلفه‌های آن در نظام روابط بین‌الملل را نیز باید از متون دینی استنباط کرد. درباره ساختار حکومت و عاملان و کارگزاران آن و نحوه تعامل حکومت‌ها با یکدیگر در نظام روابط بین‌الملل، موضوعات متعددی جهت پژوهش قابل طرح است.

۱-۲. ۶. ساختار حکومتی در نظام روابط بین‌الملل

ساختار حکومتی در روابط بین‌الملل ناظر به بُعد شکلی و صوری آن در قالب یک سیستم بین‌المللی است. این ساختار که توسط کارگزاران بین‌المللی ساخته می‌شود، با توجه به شرایط و فرایندهای بین‌المللی، همواره در معرض تغییر و تحول است. در رویکرد سیستمی به روابط بین‌الملل براساس دیدگاه مورتن کاپلان، این ساختار به‌صورت مجموعه‌ای از روابط متقابل میان اجزای یک سیستم در نظر گرفته می‌شود. کاپلان از شش نظام فرضی در سطح بین‌الملل نام می‌برد که در هریک از نظام‌های شش‌گانه، ساختار حکومتی مخصوص به همان نظام متصور است: ۱. نظام موازنه قدرت؛ ۲. نظام دوقطبی منعطف؛ ۳. نظام دوقطبی متصلب؛ ۴. نظام عالم‌گیر؛ ۵. نظام سلسله‌مراتبی؛ ۶. نظام دارای حق وتو (تئودور و کولومبیس، ۱۹۸۶، ص ۵۰-۵۸). کاپلان دو نظام اولی را واقعی و دارای شواهد تاریخی، و چهار نظام دیگر را فرضی می‌داند.

۲-۲. ۶. الگوی مطلوب حکومت در نظام بین‌الملل

بسیاری از نظریه‌پردازان تحقق نظم مطلوب جهانی و حاکمیت صلح و آرامش پایدار در جهان را در گرو حذف مرزهای ملی و تشکیل حکومت واحد جهانی دانسته‌اند. از دیدگاه طرفداران حکومت واحد جهانی، ناسیونالیسم، حس وطن‌خواهی و تعلق به خاک و سرزمین خاص با مرزهای تعیین‌شده، ریشه غالب جنگ‌ها و ناامنی‌ها در عرصه روابط بین‌الملل است. ویژگی تفکرات ناسیونالیستی، بیگانه‌ستیزی و احساس تفاوت میان خود و دیگر ملت‌هاست. از این‌رو از

دیدگاه این نظریه‌پردازان، تنها راه چاره حذف مرزهای ملی و نظام دولت‌های با حاکمیت ملی مستقل و جایگزینی آن با حکومت جهانی است. همان‌طور که دولت‌های ملی در عرصه سیاست‌گذاری داخلی با وضع قوانینی مشخص و یکدست و اطاعت مردم، نظم و امنیت را حفظ می‌کنند، با حاکمیت یک دولت واحد جهانی و وضع مقررات و قوانین الزام‌آور یکدست برای همه ملت‌ها و سرزمین‌ها نیز بهتر می‌توان صلح و ثبات و امنیت را در جهان مستقر کرد. در این شرایط، منافع ملی خاصی وجود ندارد تا به تشدید کشمکش‌های بین‌المللی منجر شود، بلکه به‌دلیل وجود منافع عام و همگانی در دولت جهانی، تقسیم عادلانه رفاه و امنیت برای تمامی جهانیان فراهم شده، از این رهگذر زمینه‌ها و محمل‌های مخاصمات از بین خواهد رفت (بوتول، ۱۳۶۸، ص ۳۳).

امروزه با گسترش پایداری به قوانین بین‌المللی و تضعیف حاکمیت‌های ملی در چهارچوب مرزهای مشخص‌شده کشورها، نظام بین‌الملل را می‌توان در قالب یک دولت جهانی یا کلان‌نظام بین‌المللی به‌عنوان یک کلیت واحد در نظر گرفت. در ادبیات سیاسی، دولت ملی یا ملت - دولت (Nation-State) یا با نام عمومی‌تر آن، «کشور» که نوع خاصی از دولت ویژه جهان مدرن است، از چهار عنصر شکل گرفته است: ۱. سرزمین؛ ۲. جمعیت؛ ۳. حاکمیت؛ ۴. حکومت (گیدنز، ۱۳۸۴، ص ۳۴۱؛ نقیب‌زاده، ۱۳۸۸). این چهار عنصر را می‌توان در قالب جهانی و بین‌المللی تعریف کرد. در این قالب، «جمعیت» و «سرزمین» انسان‌های ساکن کره زمین را شامل می‌شود؛ «حاکمیت» که در قالب دولت - ملت به‌معنای سیطره دولت در سراسر محدوده سرزمینی و مشروع بودن استفاده از زور برای اعمال قوانین است، امروزه می‌تواند در ذیل قوانین بین‌المللی مطرح شود. «حکومت» نیز به‌معنای گروهی از افراد که در چهارچوب دیوان‌سالاری، دولت را در محدوده سرزمینی مشخص اداره می‌کنند، می‌تواند در قالب یک حکومت جهانی طرح شود.

رویکرد فوق به نظام بین‌الملل سبب شده است که امروز مفهوم کشورها و مرزها به‌صورت واقعی مطرح نباشد؛ زیرا سخن از یک مجموعه بزرگ بین‌المللی یا کلان‌نظام بین‌المللی در میان است که اعضای آن پیوندی تنگاتنگ و بسیار مرتبط با یکدیگر دارند و از تعاملات و تجارب گوناگون یکدیگر در عرصه‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و... بهره می‌برند. امروزه این پیوندها و ارتباطات با گسترش فناوری و در پرتو ابزارها و توانایی‌های بسیار مدرن و پیشرفته، که با فراگیری رسانه‌های جمعی گسترش بیشتری نیز یافته است، دیگر محالی برای بشر جهت کناره‌گیری از خانواده بین‌المللی باقی نگذاشته است. چنین رویکردی قابل تطبیق با اندیشه اسلامی نیز هست. حکومت مورد نظر اسلام از چنان ظرفیتی برخوردار است که می‌تواند امکان زیست مشترک جهانی انسان‌ها را به‌صورت مسالمت‌آمیز در کنار یکدیگر فراهم سازد؛ چنان‌که قرآن کریم همه انسان‌ها را در ابتدا امت واحده‌ای توصیف می‌کند که از یک مرد و زن آفریده شده‌اند و سپس خداوند آنها را برای شناخته شدن در قالب گروه‌ها و نژادهای مختلف در کنار هم قرار داد (حجرات: ۱۳).

۳-۲-۶. کارگزاران نظام بین‌الملل

در رویکرد سیستمی به نظام روابط بین‌الملل براساس دیدگاه مورتن کاپلان، که به‌صورت مجموعه‌ای از روابط متقابل میان اجزای یک سیستم در نظر گرفته می‌شود (تئودور و کولومبیس، ۱۹۸۶، ص ۵۰-۵۸)، ساختار

حکومتی در روابط بین‌الملل در سطوح منطقه‌ای و جهانی را می‌توان برحسب نحوه توزیع قدرت میان کارگزاران و بازیگران نظام بین‌الملل مورد مطالعه و بررسی قرار داد. بر این اساس، ساختار نظام بین‌الملل با توجه به جایگاه و عملکرد کارگزاران نظام بین‌الملل به صورت تک‌قطبی، دوقطبی یا چندقطبی با ویژگی‌های مخصوص به هر قطب پدید می‌آید. رویکردهای غیردینی با محوریت کارگزاران، برخلاف بینش اسلامی مبتنی بر روش فردگرایی و اومانیستی است که در آن، توضیحات اساسی پدیده‌های اجتماعی صرفاً بر مبنای عقاید و اهداف افراد تبیین می‌شوند (مارش و استوکر، ۱۳۷۸، ص ۱۳۴؛ لیتل، ۱۳۹۲، ص ۳۱۲).

۴-۲-۶. روابط خارجی حکومت‌ها با یکدیگر در نظام روابط بین‌الملل اسلامی

اسلام ارتباط دولت اسلامی را با دولت‌های غیرمسلمان براساس منطق فطرت و اشتراکات عقیدتی پذیرفته و بر آن تأکید کرده است (آل عمران: ۶۴). خداوند به مسلمانان اجازه می‌دهد با غیرمسلمانانی که درصدد دشمنی با مسلمانان نیستند، ارتباط دوستانه و عادلانه برقرار کنند (ممتحنه: ۸). از این رو اصل چهاردهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز دولت را موظف کرده است که در مورد افراد غیرمسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نماید و حقوق انسانی آنان را رعایت کند.

در مجموع، از دیدگاه اسلام، روابط ملت‌ها و حکومت‌ها با یکدیگر بر مبنای قواعد زیر بنیان نهاده شده است:

الف) روابط حکومت‌های اسلامی با یکدیگر

در منابع اسلامی، روابط حکومت‌های اسلامی با یکدیگر دوستانه و برادرانه است. از این رو آیت‌الله خامنه‌ای با استناد به سیره پیامبر ﷺ، رابطه جمهوری اسلامی ایران با کشورهای اسلامی را دوستانه و برادرانه توصیف می‌فرماید (آیت الله خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۷/۲۸).

ب) روابط حکومت‌های اسلامی با حکومت‌های غیراسلامی

مطالعه و بررسی منابع اسلامی نشان می‌دهد که روابط حکومت‌های اسلامی با غیراسلامی به صورت یکدست نیست. این روابط را با توجه به مواضع و عملکرد حکومت‌های غیراسلامی می‌توان در قالب دو گروه از یکدیگر متمایز کرد:

گروه اول، حکومت‌های غیراسلامی غیرمتخاصم است. رابطه حکومت اسلامی با این دسته از حکومت‌ها با تکیه بر اصول مشترک به‌طور مسالمت‌آمیز تعریف شده است. خداوند خطاب به پیامبرش درباره رابطه با اهل کتاب می‌فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» (آل عمران: ۶۴)؛ به اهل کتاب بگو: بیایید به اصول مشترک برای روابط بین ما و شما عمل کنیم. از نظر اسلام، همه پیروان ادیان آسمانی امت واحدند: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون» (انبیاء: ۹۲). در روابط بین‌الملل، همواره اصول و مسائل مشترک میان کشورهای اسلامی و کشورهای غیراسلامی غیرمتخاصم وجود دارد که بر اساس آن می‌توان رابطه‌ای سالم و عادلانه برقرار کرد. قرآن کریم خطاب به مسلمانان می‌فرماید: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخَرِّجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ» (ممتحنه: ۸)؛ خداوند شما را از نیکی کردن و عدالت ورزیدن با آنان که با شما در دین

ن جنگیده‌اند و شما را از سرزمینتان بیرون نرانده‌اند، باز نمی‌دارد. بر این اساس، نظام جمهوری اسلامی ایران که پس از پیروزی دینی‌ترین و درعین‌حال مردمی‌ترین انقلاب معاصر، مبنای تعامل خود با جهان خارج را بر پایه آموزه‌های جهانی اسلام قرار داده است، در خصوص چگونگی رابطه با کشورهای جهان، آن را بر مبنای «احترام متقابل» و «عدم ظلم» تعیین کرد (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۳۱):

گروه دوم، حکومت‌های غیراسلامی متخاصم است. در اندیشه اسلامی، روابط حکومت اسلامی با حکومت‌های غیراسلامی متخاصم به صورت دوستانه و مسالمت‌آمیز نیست. در ارتباط با این حکومت‌ها، اصل بر اعلام براءت و بی‌بازی است. آیات ابتدایی سوره مبارکه توبه، که درباره اعلام براءت از مشرکین است، شامل مشرکان متخاصم و پیمان‌شکن می‌باشد (توبه: ۱-۳). قرآن کریم با عدم پذیرش ارتباط دوستانه میان مسلمانان و غیرمسلمانان متخاصم می‌فرماید: «إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (ممتحنه: ۹)؛ به درستی که خداوند شما را از دوستی ورزیدن با کسانی که با شما در دین جنگیده‌اند و شما را از سرزمین خود بیرون رانده‌اند یا در بیرون راندن شما همدستی کرده‌اند، بازمی‌دارد. هر که با آنان دوستی ورزد، از ستمکاران خواهد بود.

خداوند در آیه‌ای دیگر پیامد دوستی با این گروه از دشمنان را به رنج و تعب افتادن مسلمانان می‌داند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤًا مَا عَنَّتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَقْوَاسِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (آل عمران: ۱۱۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بیگانگان را دوست و همراز مسلمانان مگیرید. آنان از هیچ نابکاری در حق شما کوتاهی نمی‌ورزند. دوست دارند که در رنج بیفتید. دشمنی از لحن و سخنشان آشکار است و آنچه سینه‌هایشان پنهان می‌دارد، بزرگ‌تر است. در حقیقت، ما نشانه‌های دشمنی آنان را برای شما بیان کردیم؛ اگر تفکر می‌کردید.

حکومت اسلامی در برابر حکومت‌های متخاصم موظف به ایستادگی و مقاومت و نفی سلطه آنان است (نساء: ۱۴۱).

۳-۶. ملاحظات در عرصه حکمرانی

از مهم‌ترین ملاحظات و مسائل نظام‌پردازی در عرصه حکمرانی اسلامی در روابط بین‌الملل، توجه به اصول و مبانی دینی حکمرانی جهانی است. مبانی و اصول روابط بین‌الملل اسلامی برگرفته از متون دینی و احکام و قوانین الهی است که در تمام عرصه‌های زندگی بشر دارای حکمت و ناظر به مصالح و مفاسد انسان‌هاست. خداوند با احاطه به تمام جوانب زندگی بشر و نیازهای او، احکام و قوانینی برای انسان‌ها در تمام مکان‌ها و زمان‌ها قرار داده است که عمل به آنها به مصلحت انسان و موجب دفع مفاسد فردی و اجتماعی خواهد بود. هر نظام سیاسی در عرصه اجرا و حکمرانی نیازمند به قوانین است، اما قوانین حکمرانی اسلامی، از یک‌سو مبتنی بر مبانی برآمده از دین و معرفت دینی است و از سوی دیگر برای اجرا، به همراهی و پذیرش مردم وابسته است. توجه به این مهم در سطح کلان حکمرانی و روابط بین‌الملل، دارای اهمیت و مصلحت بیشتری است. بشر برای تحقق این مصالح

در سطح بین‌المللی نیز نیازمند شکل‌گیری نظاماتی است که زمینه عمل به قوانین الهی و تأمین مصالح بشری را فراهم سازد. با مطالعه و بررسی متون دینی می‌توان برای نظام حکمرانی اسلامی در حوزه روابط بین‌الملل و موفقیت عملی آن، مسائل و ملاحظات را تعیین کرد. برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱-۳-۶. حکمرانی براساس فطرت بشری

فطرت انسانی او را به زندگی اجتماعی سوق داده است تا در کنار هم‌نوع خویش، نیازهای خود را تأمین کند. از سوی دیگر، اسلام آیین مطابق فطرت و سازگار با سرشت انسانی است (روم: ۳۰). احکام اسلام برای تأمین نیازهای حقیقی انسان‌ها وضع شده است؛ از این‌رو در اسلام بر احکام عبادی جمعی، مانند حج، نماز جماعت و سایر احکام و عبادات جمعی تأکید شده و ارتباط انسان‌ها با یکدیگر، از هر نژاد و کیشی، در قالب «تعاون در کار خیر و نیک» مورد تشویق قرار گرفته است (مائده: ۲). اقتضای فطری بودن دین اسلام (روم: ۳۰)، در کنار ضرورت جاودانگی (حجر: ۹) و جهان شمولی (قلم: ۵۲؛ ص: ۸۷؛ تکویر: ۲۷) این دین آسمانی که اختصاص آن را به قوم یا منطقه خاص منتفی دانسته، این است که حکمرانی جهانی اسلام نیز بر مبنای فطرت می‌باشد.

رویکرد اسلام به حکمرانی بین‌المللی را می‌توان در قالب راهبرد «دعوت» توضیح داد. اسلام با دعوت از انسان‌ها به پذیرش حق، از راهبرد «دعوت» برای آگاه‌سازی و رهایی‌بخشی ملت‌ها و از میان بردن عوامل استکبار و آثار آن بهره‌می‌برد و از اندیشه تشکیل حکومت جهانی واحد و تأسیس یک نهاد عادلانه حقوقی بین‌المللی دفاع می‌کند. در این شرایط، زمینه برای اجرای طرح آرمانی اسلام، یعنی حکمرانی عادلانه جهانی و تشکیل امت همگون و شایسته، فراهم می‌شود.

۲-۳-۶. حکمرانی بر مبنای عدالت

از دیدگاه اسلام، عدالت یکی از اصول مهم در روابط اجتماعی انسان‌هاست. از این‌رو اسلام با هرگونه سلطه‌جویی و ستمکاری در صحنه روابط اجتماعی انسان‌ها و به تبع آن در روابط بین‌الملل، مخالف است. امروزه صحنه روابط بین‌الملل به محلی برای برتری‌طلبی قدرت‌های بزرگ تبدیل شده است؛ موضوعی که به ایجاد و استقرار ظلم در نظام بین‌الملل انجامیده است؛ درحالی که احکام اسلام به‌صراحت با این وضعیت مخالفت کرده و بر مقابله با ظالم و حمایت از مظلوم در هر نقطه از عالم تأکید نموده است. از دیدگاه اسلام، مسلمانان حق ندارند حتی در برابر دشمنان خود به ظلم و بی‌عدالتی روی آورند: «لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ آلَا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ»؛ (مائده: ۸)؛ دشمنی با گروهی دیگر، وادارتان نکند که عدالت نورزید. عدالت ورزید که به تقوا نزدیک‌تر است. بنابراین از دیدگاه اسلام، گسترش عدل در روابط میان افراد، نژادها و گروه‌ها، از اصول بنیادین به‌شمار می‌رود. اصول عدالت در اسلام، جهانی است و اسلام هیچ یک از حد و مرزها و فاصله‌های ساختگی توسط زمامداران و قدرت‌های بین‌المللی را به رسمیت نمی‌شناسد؛ زیرا در اسلام عدالت در همه سطوح، هم در روابط فردی و گروهی و هم در روابط بین‌الملل، گسترش دارد. بر این اساس، ذیل حکمرانی جهانی اسلام عدالت در روابط بین‌الملل، که از ضروریات و نیازهای نظام جهانی امروزی است، گسترش خواهد یافت.

امروزه یکی از مهم‌ترین اهرم‌هایی که توسط دشمنان اسلام برای ایجاد بدبینی به آموزه‌های اسلامی و جلوگیری از گسترش آن در مناطق مختلف جهان تبلیغ می‌شود، معرفی اسلام به جهانیان به‌عنوان دین جنگ و خشونت است؛ درحالی‌که ماهیت دین اسلام، رحمت، سلم و صلح و احترام به همه انسان‌ها با دیدگاه‌های متفاوت است. در اندیشه اسلامی، اهانت انسان‌ها به اعتقادات و ارزش‌های مورد قبول یکدیگر ممنوع است و خداوند مسلمانان را از بی‌احترامی به اعتقادات غیرمسلمانان نهی کرده است؛ زیرا از دیدگاه قرآن کریم، این عمل موجب گسترش اهانت به همه اعتقادات و مقدسات خواهد شد: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (انعام: ۱۰۸)؛ هیچ‌گاه بت‌ها و معبودهای مشرکان را دشنام ندهید؛ زیرا این عمل سبب می‌شود که آنها نیز در مورد ساحت قدس خداوند همین کار را از روی ظلم و ستم و جهل و نادانی انجام دهند.

در حکمرانی اسلامی بر روابط مسالمت‌آمیز و عادلانه همه ملت‌ها و دولت‌ها با یکدیگر تأکید شده است؛ تا آنجا که خداوند مسلمانان را از نیکی و عدالت ورزیدن به کفار غیرمحراب منع نکرده است (ممتحنه: ۸). در اندیشه اسلامی، مبارزه و جنگ تنها به‌عنوان وسیله‌ای برای مقاومت در برابر دشمنان و دفع ظلم و تجاوز و به‌هدف تأدیب مفسدین ضروری است؛ از این رو قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبُيُوتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا» (حج: ۴۰)؛ هرگاه خدا گروهی از اقوام بشری را به‌وسیله گروه دیگر دفع نمی‌کرد، بی‌گمان معابد و مساجدی که محل ذکر و عبادت خداست، توسط آن متجاوزان ویران می‌شد. همچنین می‌فرماید: «وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ» (بقره: ۲۵۱)؛ هرگاه خدا خطر گروهی از اقوام بشری را به‌وسیله اقوام دیگر برطرف نمی‌کرد، فساد زمین را فرامی‌گرفت، ولی خدا نسبت به مردم جهان بر سر فضل و احسان است.

بر این اساس می‌توان گفت که در حکمرانی اسلامی، گرچه جنگ و مبارزه پذیرفته شده، اما خشونت به‌عنوان یک اصالت نفی شده است؛ زیرا در فلسفه سیاسی اسلام مهم‌ترین و اصلی‌ترین هدف، هدایت، تکامل و تعالی اخلاقی انسان‌هاست و این امر با اصالت خشونت سازگار نیست. همچنین در حکمرانی اسلامی، امنیت جامعه، به‌ویژه امنیت معنوی و اخلاقی، مورد تأکید است. از دیدگاه اسلام، گسترش امنیت در سطوح مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی در روابط بین‌الملل بسیار حائز اهمیت است. در این میان، امنیت معنوی و اخلاقی انسان‌ها به‌طور ویژه از اهمیت بیشتری برخوردار است و زمینه حفظ امنیت در سایر حوزه‌ها شمرده می‌شود. از این رو بنیان‌گذار نظام جمهوری اسلامی، امام خمینی^ع، نامی اخلاقی و معنوی را زمینه سقوط همه انسان‌های عالم می‌دانست. از دیدگاه ایشان، نامی اخلاقی و معنوی بشریت امروز، نامی در سایر زمینه‌ها، از جمله گسترش جنگ و خونریزی و نظامیگری را برای بشریت به‌ارمغان آورده است:

آن چیزی که دارد این سیاره ما را در سراسیمگی انحطاط قرار می‌دهد، انحراف اخلاقی است. اگر انحراف اخلاقی نباشد، هیچ یک از این سلاح‌های جنگی به حال بشر ضرر ندارد. آن چیزی که دارد این انسان‌ها را و این کشورها را رو به هلاکت و رو به انحطاط می‌کشد، این انحطاط‌هایی است که در سران کشورها و این حکومت‌ها، از انحطاط اخلاقی، دارد تحقق پیدا می‌کند و همه بشر را دارد سوق می‌دهد به سراسیمگی انحطاط؛ و نمی‌دانیم که عاقبت امر این بشر چه خواهد شد (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۶، ص ۱۶۱).

۳-۴. حکمرانی براساس اشتراکات انسانی

امروزه اشتراکات زبانی، قومی، عقیدتی و... در زمره بهترین ابزارهای دیپلماسی در روابط بین‌الملل و حکمرانی جهانی شمرده می‌شود. اصل اولی از منظر قرآن کریم، تأکید بر ارتباط همه ملت‌ها با یکدیگر براساس اصول مشترک است: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران: ۶۴)؛ بگو ای اهل کتاب! بیایید از آن کلمه‌ای که مورد پذیرش ما و شماست، پیروی کنیم؛ آنکه جز خدای را نپرستیم و هیچ چیز را شریک او نسازیم و بعضی از ما بعضی دیگر را سوای خدا، به پرستش نگیرد. امروزه براساس این اصل دینی، در قالب حکمرانی بین‌المللی می‌توان روابط مسالمت‌آمیز با گروه‌ها و کشورهای مختلف برقرار کرد.

۳-۵. حکمرانی براساس احترام به تعهدات بین‌المللی

احترام به عهد و پیمان و پایبندی به آن از مهم‌ترین اصول در روابط بین‌الملل و حکمرانی اسلامی است. آیات متعددی در قرآن کریم درباره وفا به عهد و عمل کردن به پیمان میان انسان‌ها و دولت‌ها نازل شده و این اصل به‌عنوان عنصری مهم در سیاست خارجی و روابط بین‌الملل اسلامی دانسته شده است. خداوند درباره اهمیت و ضرورت وفا به عهد می‌فرماید: «وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلَهُمْ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَالًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (نحل: ۹۱-۹۲)؛ و چون با خدا پیمان بستید، به پیمان خود وفا کنید و سوگندهای [خود را] پس از استوار کردن آنها مشکنید؛ با اینکه خدا را بر خود ضامن [و گواه] قرار داده اید؛ زیرا خدا آنچه را انجام می‌دهید، می‌داند. و مانند آن [زنی] که رشته خود را پس از محکم بافتن، [یکی یکی] از هم می‌گسست، مباحثید که سوگندهای خود را میان خویش وسیله [فریب و] تقلب سازید؛ [به خیال این] که گروهی از گروه دیگر [در داشتن امکانات] افزون‌ترند. جز این نیست که خدا شما را بدین وسیله می‌آزماید و روز قیامت در آنچه اختلاف می‌کردید، قطعاً برای شما توضیح خواهد داد.

براساس آیات یادشده، قرآن کریم عهد میان انسان‌ها را در حقیقت، عهد با خدا و وسیله آزمایش انسان‌ها دانسته و خداوند را گواه و ضامن آن قرار داده است؛ از این رو تأکید می‌کند که احساس قدرت و برتری، شما را به عهدشکنی با یکدیگر سوق ندهد. در آیات بعد، ضمن تأکید مجدد بر وفا به عهد به‌عنوان «عهدالله» می‌فرماید:

«وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَالًا بَيْنَكُمْ فَفَزِلْ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَلَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا إِنَّمَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (نحل: ۹۴-۹۵)؛ پیمانی را که میان خود منعقد می‌کنید، وسیله خدعه و نیرنگ مسازید تا گامی بعد از استواری‌اش بلغزد و شما به [سزای] آنکه [مردم را] از راه خدا بازداشته‌اید، دچار عذاب شوید و برای شما عذابی بزرگ باشد؛ و پیمان خدا را به بهای ناچیزی مفروشید؛ زیرا آنچه نزد خداست، اگر بدانید، همان برای شما بهتر است.

بر این اساس، می‌توان گفت که در حکمرانی اسلامی، پیروی از نظام حقوقی مبتنی بر عرف و قراردادهای بین‌المللی، در صورتی که بر پایه اصل برابری، حق و عدالت و احترام متقابل تدوین یافته باشد، لازم شمرده می‌شود. در این وضعیت، بر پایه حکمرانی اسلامی، اصول تفاهم بین‌المللی به معنای تکیه بر قدرمشترک‌ها و اصول موضوعه، مشارکت و تعاون در مسائل بین‌المللی، برابری دولت‌ها در استیفای حق آزادی، استقلال و حاکمیت، عدم توسل به زور و نفی تجاوز، حمایت از مبارزات حق طلبانه و جنبش‌های رهایی‌بخش، پابندی به قراردادهای بین‌المللی و حل مسالمت‌آمیز اختلافات بین‌المللی، مبنای روابط صلح‌آمیز میان دولت‌ها و ملت‌هاست (عمید زنجانی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۵۰۸-۴۲۶).

نتیجه‌گیری

نظام‌پردازی و تدوین الگویی نظام‌مند از روابط بین‌الملل اسلامی از ضرورت‌های جهان اسلام، به‌ویژه در عصر جدید، به‌شمار می‌آید. امروزه به دلیل خاتمیت و جامعیت دین اسلام و نیز گسترش نیازهای عصر جدید، زمینه ورود محققان اسلامی به بحث نظام‌مندی احکام و آموزه‌های اسلامی در حوزه روابط بین‌الملل مطابق معیارهای علمی این حوزه گسترش یافته است. نظام روابط بین‌الملل در اندیشه اسلامی به‌عنوان بخشی از نظام معرفتی اسلام و یکی از نظام‌های رفتاری در منظومه نظام‌های اسلامی، دارای چهارچوبی نظام‌مند و با ضوابطی خاص در راستای تحقق اهداف شریعت و مبتنی بر نظام بینش‌ها و سنت‌های الهی است. این ضوابط در حوزه روابط بین‌الملل نحوه تعامل با ملت‌ها و کشورهای جهان - اعم از اسلامی و غیراسلامی - را براساس مبانی دین اسلام و مسائل مربوط به آن مشخص می‌سازد.

دستورهای الهی در تمام عرصه‌های زندگی بشر دارای حکمت بوده و ناظر به مصالح و مفاسد تمام انسان‌هاست. خداوند با احاطه به تمام جوانب زندگی بشر و نیازهای او، احکامی برای وی قرار داده است که عمل به آنها به‌مصلحت انسان و موجب دفع مفاسد فردی و اجتماعی در تمام سطوح خواهد بود. نتایج این وضعیت در سطح کلان و در عرصه روابط بین‌الملل دارای اهمیت بیشتری است. از این‌رو بشر برای تأمین این مصالح در سطح بین‌المللی نیز نیازمند نظاماتی است که زمینه عمل به دستورهای الهی را فراهم سازد؛ نظاماتی که بر پایه آموزه‌های وحیانی بنا شده و متفاوت با سایر نظام‌های موجود در روابط بین‌الملل باشد.

منابع

- ابن‌فارس، احمدبن فارس، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- احمدی میانجی، علی، ۱۴۱۹ق، *مکاتیب الرسول*، طهران، دارالحدیث الثقافیه.
- بوزار، مارسل، ۱۳۶۹، *اسلام و جهان امروز*، ترجمه مسعود محمد، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بوتول، گاستون، ۱۳۶۸، *جامعه‌شناسی جنگ*، ترجمه هوشنگ فرخجسته، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- تیلیش، پل، ۱۳۸۱، *الهیات سیستماتیک*، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت.
- جانز، آتونی اچ و نلی لاهود، ۱۳۸۹، *اسلام و سیاست بین‌الملل*، ترجمه رضا سیمبر، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- خانم‌های، سیدعلی، ۱۳۶۸/۷/۲۸، *بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران*، <https://khl.ink/f/2207>.
- دال، رابرت، ۱۳۶۴، *تجزیه و تحلیل جدید سیاست*، ترجمه حسین ظفریان، تهران، مترجم.
- رشاد، علی‌اکبر، ۱۳۹۹، «فرایند نظام‌سازی اسلامی با تأکید بر نظام سیاسی»، *فقه و سیاست*، ش ۲، ص ۳۱-۷.
- سیمبر، رضا و ارسلان قربانی شیخ‌نشین، ۱۳۸۹، *اسلام‌گرایی در نظام بین‌الملل رهیافت‌ها و رویکردها*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۳۹۳، *اقتصاد ما*، ترجمه ابوالقاسم حسینی ژرفا، قم، پژوهشگاه شهید صدر.
- عمید، حسن، ۱۳۸۹، *فرهنگ عمید*، سرپرست تألیف و ویرایش، فرهاد قربان‌زاده، تهران، اشجع.
- عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۷۷، *فقه سیاسی (حقوق بین‌الملل اسلام)*، تهران، امیرکبیر.
- فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب‌العین*، قم، دارالهیجره.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، قم، دارالهیجره.
- گیدنز، آتونی، ۱۳۸۴، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
- لیتل، دانیل، ۱۳۹۲، *تیبیین در علوم اجتماعی، درآمدی به فلسفه علم‌اجتماع*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- مارش، دیوید و جری استوکر، ۱۳۷۸، *روئس و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۲، *عدل الهی*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۶۷، *انسان کامل*، تهران، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب اسلامی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۱-۱۳۶۹، *صحیفه نور؛ مجموعه رهنمودهای امام خمینی علیه السلام*، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۷۹، *صحیفه امام؛ مجموعه آثار امام خمینی علیه السلام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- نقیب‌زاده، احمد، ۱۳۸۸، *تاریخ دیپلماسی و روابط بین‌الملل*، تهران، قومس.
- وست چرچمن، چارلز، ۱۳۶۹، *نظریه سیستم‌ها*، ترجمه رشید اصلانی، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.
- هانسون، اریک او، ۱۳۸۹، *دین و سیاست در نظام بین‌الملل معاصر*، ترجمه ارسلان قربانی شیخ‌نشین، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- Buzan, Barry, & Little, Richard, 2000, *International Systems in World History: Remaking the Study of International Relations*, Oxford University Press.
- <https://dictionary.cambridge.org/pl/dictionary/english/system>
- <https://www.yourdictionary.com/system/websters>
- Theodore, A., & Coulombis, James, H. 1986, Wolfe, *Introduction to International Relations, power and, Justice*, New Delhi: Prentice, Hall, Znc.

Theoretical and Practical Considerations of Systematization in International Islamic Relations

Mohammad Malekzadeh/ Assistant Professor, Department of Politics, Research Institute for Islamic Culture and Thought
malekzadeh1350@gmail.com

Received: 2023/05/10 - **Accepted:** 2023/05/29?

Abstract

The system of Islamic international relations is a systematic set, consisting of insightful, normative and behavioral principles in the mutual relations of governmental units, non-governmental institutions, as well as political trends among the nations and countries of the world, which are inferred from the religious foundations of Islam. Systematization in the field of Islamic international relations can be classified under different systems, from the macrosystem to the subsystem. The mentioned systems can be defined in different parts of international relations, including political, economic and cultural systems. The purpose of this research is to examine what and why systematization in the field of international Islamic relations and some theoretical and practical considerations about it. Based on the findings of this research, systematization in the field of Islamic international relations requires compliance with religious requirements in the three arenas of sovereignty, governance and global governance. These requirements have been investigated during the response to the mentioned issues with a descriptive-analytical method and with a practical approach to discover the system of Islamic international relations. This research also examines the epistemological foundations of Islam and its related rules in the way of interaction with nations and relations with different countries of the world within the framework of the Islamic international relations system.

Keywords: Islamic thought, international relations, Islamic system, systematization, Islamic knowledge system.

An Investigation into the Phenomenon of Protest Against the Hijab in Iran 1979 in the Rereading of Dahrendorf's Theory of Contradictions

✉ **Misa Mahdavinejad** / Ph.D. student, Political Science, Baqir al-Olum University
soheil14@chmail.ir

Ahmad Rahdar / Assistant Professor, Department of Political Studies, Baqir al-Olum University
fotoohrahdar@yahoo.com

Qasim Shabannia Ruknabadi / Associate Professor, *IKI*
shana151@yahoo.com

Received: 2024/06/13 - **Accepted:** 2024/09/06

Abstract

The unity of the Iranian society in the political matter against the monarchy led by Imam Khomeini in the process of the Islamic revolution shows the legitimate authority of the Imam in the political scene of the post-revolution society; However, the emergence of the phenomenon of protest against the hijab law on March 17, 1979, that is, only 25 days after the Islamic Revolution, revealed signs of conflicting political functions in the post-revolutionary society. This research seeks to answer the question of what indicators the phenomenon of protest against the hijab had that could create political conflict within a short distance of the revolution. Since the conflicts cannot be explained within the framework of cooperation theories, the questions related to the protest phenomenon are answered using the Dahrendorf's conflict theory. It is assumed that the political protest against the hijab law was grass-roots, spontaneous, street, random, and with the aim of abolishing the hijab law. It is assumed that the political protest against the hijab law was grass-roots, spontaneous, streetbased, random, and with the aim of abolishing the hijab law. The data in the re-reading of the protest show that this incident occurred as a result of inter-group conflict to confront the legitimate authority of the Islamic group. Dahrendorf's analytical model was extracted using the data base method, and due to the limitation of the article's space, the data table has been avoided. Other data have been collected by library method and analyzed by interpretation and placement method in the model.

Keywords: Contradiction group, Dahrendorf, protest against the hijab law, 1979, Islamic revolution.

An Ethical Review of Liberal Development

Hamza Ali Vahidi Menesh / Assistant Professor, Department of Political Science
Received: 2023/01/25 - **Accepted:** 2023/06/03
vahidimanesh@gmail.com

Abstract

Being moral is one of the outstanding characteristics of a human being. The presence of ethics in human societies is considered a necessity, just like the need for breathing air. Continuation of life for human societies without industry, complex technologies and their accessories is possible, but without ethics and morality, it is very difficult and maybe even impossible. What is the moral status of the liberal development that Western societies have achieved today and many non-Western societies aspire to achieve? Have the successes of this development in the field of facilitating life and providing the material and biological needs of humans, been repeated in the field of human moral needs? Has the moral needs of humans been taken into account in this development? Using the critical and analytical method, the findings of this article show that liberal development is facing a fundamental problem in this regard. Liberal development is unbalanced and inconsistent with human needs. In this development, there has been an excess in the field of attention to the biological needs of humans and an excess in the field of attention to the moral needs of humans. Deprivation of western societies from having human life is the product of this excess.

Keywords: liberal ethics, liberal development, humanism, individualism, instrumental reason, utilitarianism.

The Criteria of Protest in the Islamic System

Seyed Sajad Izady / Professor, Department of Politics, Political Systems Research Institute, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Qom, Iran sajjadizady@yahoo.com

Ruhollah Rozbahani / PhD student, Political Jurisprudence, Al-Mustafa International University, Qom, Iran dr.roozbehani@gmail.com

Received: 2023/03/04 - **Accepted:** 2023/07/17

Abstract

Today, recognizing the right to protest and guaranteeing it is considered one of the components of democracy in a country. The right to protest can play an essential role in the realization of other civil, political, economic and trade rights. Therefore, framing and recognizing the limitations of this right can prevent protest from turning into a form of violence. This research seeks to deal with the rules and criteria of defining and narrowing the objection with the inferential method and the library method of jurisprudence sources. The hypothesis of this research, which our findings confirm, indicates that the Islamic government has identified and guaranteed the right/obligation of citizens to protest against the violations and errors of brokers; At the same time, in some cases where the protests lead to the disruption of the social system, the weakening of the Islamic state, and harm to others, and endanger national security and public interests, the Islamic government can place restrictions on holding demonstrations and protest gatherings in view of such consequences. Therefore, it is necessary for the government to make a distinction between popular protests and the mentioned titles and consider the criteria of each of the mentioned titles and not consider every protest a crime and every protester a criminal.

Keywords: criteria, protest, legitimacy, limitation, Islamic system.

Imam Khomeini's Political Interpretation of the Selfishness and Mission of divine Prophets in the Qur'an

Mahdi Fatehinia / Associate Professor, Department of Mathematics, Faculty of Mathematical Sciences, Yazd University

fatehiniam@yazd.ac.ir

Received: 2024/06/05 - **Accepted:** 2024/09/06

Abstract

Imam Khomeini is one of the Islamic thinkers influenced by the thoughts of Sadr al-Din Shirazi, who believe that one of the steps in the development of Islamic mysticism is to enter the field of politics, and in practice, they brought this view to the fore. Considering the simultaneous emphasis on the issue of the selfishness and mission of divine prophets in the mystical and political works of Imam Khomeini, the question is raised, what is his political interpretation of the selfishness and mission of the prophets in the Qur'an? A direct reference to the works of Imam Khomeini and exploring his views based on the descriptive-analytical method shows that the necessity of leaving the darkness and moving towards the light is one of the connecting links of Imam Khomeini's mystical and political thoughts. Putting aside the selfishness in the presence of the prophets makes the main goals of the mission possible, including fighting the root cause of corruption, awakening the people, and moving out of the darkness towards the light. In the Quranic thought of Imam Khomeini, the real victory of the prophets is to overcome all the veils of darkness caused by selfishness and achieve absolute victory, and this is the goal of the ascension of perfection and leaving no remnant of selfishness in human beings, so that the ground for the creation of a just social system is also provided.

Keywords: selfishness in the Qur'an, Imam Khomeini, Hazrat Musa (PBUH), dark and light hijab, conquests in the Qur'an.²

Abstracts

Classification of State Building Strategies based on the Opinions of Advanced Political Philosophers

✉ **Syed Mohammad Hadi Moghadasi** / Ph.D. student, Political Science, *IKI*
smohamadhm11@gmail.com

Mehdi Omid Naqlbari / Assistant Professor, Department of Political Science, *IKI*
omidimah@gmail.com

Mohsen Rezvani / Assistant Professor, Department of Political Science, *IKI*
Received: 2023/02/21 - **Accepted:** 2023/06/25 rezvanim@gmail.com

Abstract

The terms "government" and "state-building" are almost never used in the texts of advanced Islamic political philosophy. However, the question is whether it is possible to obtain strategies for state building based on the texts of Islamic political philosophy? (the main question). This article uses the interpretative method and explores the verbal meanings and tries to investigate the capacity of the words used in the texts of Islamic political philosophy to indicate new meanings (method). Referring to the works of advanced political philosophers, it became clear that the concept of "civil planning" is equivalent to "state-building strategy". Also, by providing an analysis of the vocabulary of "government" and "state-building" based on the opinions of advanced political philosophers, we achieved state-building strategies in Islamic political philosophy. State building consists of three epistemic, structural and functional strategies. State building strategies in Islamic political philosophy have an internal and cultural origin and are different from competing theories that consider strategies such as war or economic components involved in state building (result).

Keywords: state building, civil planning, government, Medina, Islamic political philosophy.

Table of Contents

Classification of State Building Strategies based on the Opinions of Advanced Political Philosophers / ∞ <i>Seyed Mohammad Hadi Moghadasi / Mehdi Omid Naqlbari / Mohsen Rezvani</i>	7
Imam Khomeini's Political Interpretation of the Selfishness and Mission of divine Prophets in the Qur'an / <i>Mahdi Fatehinia</i>	23
The Criteria of Protest in the Islamic System / <i>Seyed Sajad Izady /</i> ∞ <i>Ruholah Rozbahani</i>	37
An Ethical Review of Liberal Development / <i>Hamza Ali Vahidi Menesh</i>	53
An Investigation into the Phenomenon of Protest Against the Hijab in Iran 1979 in the Rereading of Dahrendorf's Theory of Contradictions / ∞ <i>Musa Mahdavinejad / Ahmad Rahdar / Qasim Shabannia Ruknabadi</i>	69
Theoretical and Practical Considerations of Systematization in International Islamic Relations / <i>Mohammad Malekzadeh</i>	87

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Sīasī

An Academic Semiannual on Political Inquiry

Vol.15, No.2

Fall & Winter 2023-24

Proprietor: *Imam Khomeini Education and Research Institute*

Director: *Mohammad Javad Nowruzi*

Editor in Chief: *Qasim Shabannia*

Editorial Board:

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

Address:

IKI Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd. Qum Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +98 253-211-3473

Fax: +98 253-293-4483

politicsmag@qabas.net

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