

معرفت‌سیاسی

سال شانزدهم، شماره اول، پیاپی ۳۱، بهار و تابستان ۱۴۰۳



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 حاتر رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

محمدجواد نوروزی

سر دبیر

قاسم شبان‌نیا رکن‌آبادی

مدیر اجرایی

سیدحسن حسینی‌امینی

صفحه‌آرا

امیرحسین نیک‌پور

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۸۳۹۱ - ۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

قاسم شبان‌نیا رکن‌آبادی

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 جامعة المصطفی العالمیة

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

مشتکران: 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، ۶۰۰,۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۱,۲۰۰,۰۰۰ 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، سوالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. **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.
 - 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.

نگرش توحیدباوری در سیاست خارجی از دیدگاه مقام معظم رهبری **۷ /**

محمد کفاش / رامین باباحسینی / حسین ارجینی

تحلیل کارکردهای مبانی کلان معرفت‌شناختی دینی در جهاد ترکیبی با تأکید بر ... **۲۷ /**

محمدتقی رکنی لموکی

نسبت‌سنجی خودسامانی ملی با آزادی در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران **۴۵ /**

علی ابوالفضلی

رویکرد مقاومت‌محور در حکمرانی جمهوری اسلامی: ... **۶۱ /**

سپینزکریا محمودی‌رجا

بررسی امکان‌آبتنای لیبرالیسم سیاسی بر سودگرایی اخلاقی با تمرکز بر اصول لیبرالیسم **۸۳ /**

محمد مهدی فیاضی / احمدحسین شریفی

بازخوانی تحلیلی کنشگری بنی‌امیه در تغییر و تبدیل مفهوم خلافت **۹۷ /**

علی‌اکبر عالمیان

۱۱۳ / Table of Contents

Monotheistic Worldview in Foreign Policy from the Perspective of the Supreme Leader

✉ **Mohammad Kafash**  / PhD in Islamic Revolution Studies, Islamic Maaref University afshenfa@gmail.com

Ramin Baba-Hosseini / PhD in Islamic Revolution Studies, Islamic Maaref University
ramin1638992@gmail.com

Hossein Arjini / Associate Professor, Department of Islamic Revolution Studies, Islamic Maaref University

Received: 2024/08/02 - **Accepted:** 2024/11/13

arjini4@gmail.com

Abstract

This study aims to investigate the Supreme Leader's vision in the realm of foreign policy and to elucidate its monotheistic elements. The central claim is that the Leader of the Islamic Revolution has articulated a deep and coherent framework for a God-centered foreign policy, providing a basis for accurate analysis and evaluation of this approach. The main question is: How is the structure and nature of the monotheistic worldview in foreign policy defined from his perspective? Using content analysis of the Supreme Leader's speeches, this study identifies and interprets relevant data to present his model of monotheistic foreign policy. The hypothesis of this paper is that the Leader's conception of monotheism is systematic and defined by specific indicators, articulated both theoretically and practically in the foreign policy domain. Findings show that the Leader considers diplomacy as a tool to realize divine objectives, viewing foreign policy as a realm for advancing divine sovereignty in social and political arenas. Accordingly, from his perspective, a monotheistic foreign policy manifests the legislative will of God and the sovereignty of the Almighty across all dimensions of international relations.

Keywords: Monotheism, Supreme Leader, Foreign Policy

نگرش توحیدباوری در سیاست خارجی از دیدگاه مقام معظم رهبری علیه السلام

afshen45@gmail.com

ramin1638992@gmail.com

arjini4@gmail.com

✉ محمد کفاش  / دکتری مطالعات انقلاب اسلامی دانشگاه معارف اسلامی

رامین باباحسینی / دکتری مطالعات انقلاب اسلامی دانشگاه معارف اسلامی

حسین ارجینی / دانشیار گروه انقلاب اسلامی دانشگاه معارف اسلامی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۲ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۳

چکیده

این پژوهش با هدف واکاوی اندیشه مقام معظم رهبری علیه السلام در عرصه سیاست خارجی و تبیین مؤلفه‌های توحیدمحور آن انجام شده است. ادعای اصلی تحقیق این است که رهبر انقلاب اسلامی با ارائه چهارچوبی عمیق از سیاست مبتنی بر توحید، زمینه‌ای برای تحلیل و ارزیابی دقیق این رویکرد فراهم ساخته‌اند. پرسش اصلی مقاله این است که ساختار و مختصات نگرش توحیدمحور به سیاست خارجی از منظر ایشان چگونه تعریف می‌شود. این پژوهش با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای بیانات رهبری، داده‌های مرتبط را استخراج و تحلیل کرده و به بررسی الگوی سیاست خارجی توحیدمحور ایشان پرداخته است. فرضیه پژوهش بر این اصل استوار است که در اندیشه رهبری، توحیدباوری دارای نظام‌مندی و شاخصه‌های مشخصی است که در قالب یک الگوی نظری و عملی در حوزه سیاست خارجی بسط یافته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهند که رهبر انقلاب اسلامی دیپلماسی را ابزاری برای تحقق اهداف توحیدی تلقی می‌کنند و سیاست خارجی را عرصه‌ای برای پیشبرد حاکمیت الهی در ساحت‌های اجتماعی و سیاسی می‌دانند. بر این اساس، سیاست خارجی توحیدمحور از دیدگاه ایشان به معنای تجلی اراده تشریعی الهی و حاکمیت باری تعالی در تمامی ابعاد سیاست خارجی است.

کلیدواژه‌ها: توحیدباوری، مقام معظم رهبری علیه السلام، سیاست خارجی.

مقدمه

رجال سیاسی جهان امروز با تکیه بر نظریه‌هایی مانند «قدرت موجب فساد می‌شود و قدرت مطلق موجب فساد مطلق» (لوکس، ۱۳۷۰، ص ۳۶۵) یا در بعدی دیگر، «سیاست آن است که می‌برد؛ چه می‌برد؟ چه وقت می‌برد؟ چگونه می‌برد؟» (Tansey, 1999, p.5) مفهوم سیاست را مساوی با قدرت‌گزینی و سلطه بر ملت‌ها ترسیم کرده‌اند و عدم نگرش اخلاقی یا متافیزیکی در ابعاد سیاسی، مانعی برای وصول آنها به مقاصد متعالی سیاست شده است. از دیدگاه ماکس، سیاست و دولت رابطه‌ی سلطه‌ی آدمیان بر آدمیان است (ماکس وبر، ۱۳۹۴، ص ۵۶). این رویه در جهان، نقطه‌ی مقابل سیاست خارجی بر مبنای دین و توحید بوده و هست. اصول جهان‌بینی اسلام، که «توحید» بارزترین آنهاست، مبدأ، مقصد و مسیر حرکت جهان و انسان را به کامل‌ترین و جامع‌ترین شکل بیان کرده است.

نظام سیاسی اسلام، به‌ویژه در سیاست‌های بین‌المللی، مبتنی بر سلاطین، امپراتورها و خرافات فردی یا اجتماعی نیست تا آفت تعصبات گروهی آن را منطقه‌ای کند و گردش ایام آن را عصری، و آفت جهل و کم‌دانشی آن را نادرست یا ناقص کرده، آفت نسبی‌گرایی بنیان آن را سست کند؛ بلکه الگویی مبتنی بر انگاره‌های دین مبین اسلام و مبانی نظری به‌دست‌آمده از آن است. از این‌رو انقلاب اسلامی ایران با پشتوانه‌ی اندیشه‌ی توحیدی در پی گسترش الگوی خدامحور بوده و از این طریق داعیه‌ی مقابله و مبارزه با رویکرد سلطه‌جو در روابط بین‌ملت‌ها و دولت‌ها در جهان را دارد. جمهوری اسلامی ایران که نمونه‌ای از حکومت اسلامی به‌شمار می‌رود، بر اساس این نگاه به‌دنبال سلطه یافتن بر سایر دولت‌ها نیست و سلطه‌گری و زورگویی را از هیچ قدرتی نمی‌پذیرد (دادستان بیرکی، ۱۳۸۱، ص ۱۹-۲۲). بر اساس اصول ۱۵۲-۱۵۵ قانون اساسی، جمهوری اسلامی ایران سیاست نفی سلطه‌گری را که برآمده از اعتقاد به توحید است، محقق کرده و ارتباط خود و دیگر کشورها و ملت‌ها را بر اساس این نگاه که برگرفته از دین اسلام بوده، برقرار کرده است و از این‌رو آیت‌الله العظمی خامنه‌ای رحمته‌الله علیه در دوران زعامت خویش هدایت سیاست خارجی انقلاب اسلامی را بر همین مبنا جاری نموده است.

با این رهیافت، لازم است برای شناخت نگاه توحیدی در سیاست خارجی و اجرای آن از سوی کارگزاران حکومت‌های اسلامی و نیز ارائه‌ی الگوی الهی برای جهانیان، مدل و مبانی سیاست خارجی توحیدی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای رحمته‌الله علیه به‌عنوان رهبر انقلاب اسلامی و ساکن‌دار مبارزه با سلطه‌طلبی در جهان ارزیابی و استخراج شود. آیت‌الله خامنه‌ای رحمته‌الله علیه به‌عنوان حاکم اسلامی باور به توحید و ترویج آن را در تمامی شئون، از جمله روابط و سیاست خارجی قابل اجرا و مفید می‌دانند. ایشان در کتاب طرح کلی اندیشه‌ی اسلامی در قرآن به تشریح امتداد اجتماعی و سیاسی اصول اعتقادی دین مبین اسلام می‌پردازند و اصل توحید را به‌عنوان روحی که در کالبد تمام مقررات اسلام جریان دارد، معرفی می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۱۸۸) که اعتقاد به آن، تعهداتی را به‌لحاظ عملی ایجاد می‌کند و نتایج خود را در بسیاری از میدانین، از جمله سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، نشان می‌دهد؛ تاجایی که حتی حضور ایران در جبهه‌ی مقاومت سوریه را نیز امری برآمده از اعتقاد به توحید معرفی می‌کنند (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۷/۰۱/۲۵).

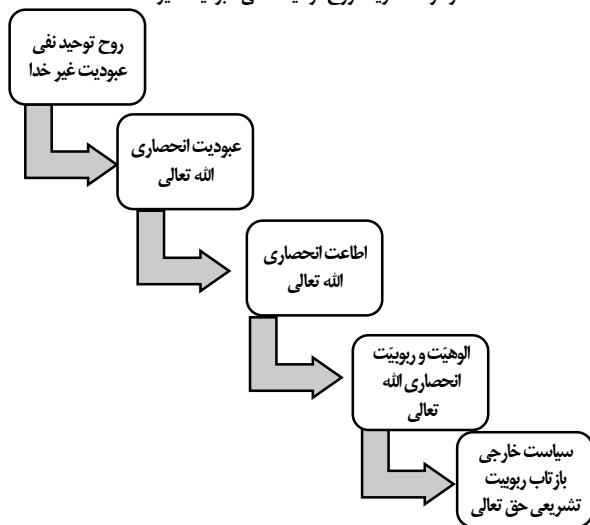
با این رهیافت، تحقیق پیش رو به دنبال پاسخ به این پرسش است که نگرش توحیدباورانه مقام معظم رهبری در سیاست خارجی دارای چه شاخصه‌هایی است و چه نتایجی را در پی دارد؟ در این زمینه پژوهش‌های ارزشمندی به رشته تحریر درآمده است؛ از جمله مقاله «سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از نگاه مقام معظم رهبری» (حاتمی راد، ۱۳۸۵)، که در آن، مؤلف به بیان برخی از دیدگاه‌های مقام معظم رهبری رهبر معظم انقلاب درباره سیاست خارجی نظام جمهوری اسلامی ایران پرداخته است. همچنین مقاله‌ای با عنوان «تحلیل و بررسی شاخصه‌های جامعه توحیدی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای» (بوذری‌نژاد و زرعیپما، ۱۴۰۲) نگاشته شده است که با واکاوی در مفهوم «جامعه توحیدی»، خصایص اجتماعی توحید در ابعاد اقتصادی و سیاسی را بیان کرده است. با توجه به عناوین مطرح‌شده، جهت و قلمرو دو مقاله فوق از پژوهش حاضر متمایز بوده و وجه نوآوری این سطور، تبیین امتداد اجتماعی و سیاسی توحیدباوری در ساحت سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران است که برگرفته از اندیشه منبع مقام معظم رهبری است.

۱. رهیافت نظری و مفهومی

ارزش‌ها و آرمان‌های هر جامعه مبنای شکل‌گیری سیاست‌ها و اصول آن را تشکیل می‌دهند. ارزش‌های دینی و ملی، که ریشه در ایدئولوژی آن جامعه دارند، بازتاب‌دهنده آرزوها و اهداف مشترک آن جامعه‌اند (جمشیدی، ۱۳۷۸، ص ۲۱). بنیان‌های دارای هویت و ایجادکننده تشخیص یک جامعه، که برآمده از ارزش‌هاست، بیانگر دیدگاه و اندیشه‌ی عالی آن جامعه درباره اصول کلان زندگی فردی و اجتماعی خواهد بود. کارکرد این بنیان‌ها پایه‌ریزی ایدئولوژی جامعه و راهنمای سبک زندگی انسان است و روشن است که مبنای، مقدم بر سیاست‌هاست (تیجانی، ۱۳۸۹، ص ۲۱). بنابراین سیاست خارجی در هر نظام سیاسی برآیند نگرش و ارزش‌های حاکم بر اندیشه راهبران و مجریان آن سیاست است. سیاست خارجی در حکومت اسلامی و سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر پایه اندیشه وحیانی - عقلی هویت یافته است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با الگوی وحیانی و عقلانی، مبنای سیاست خارجی حکومت را تحقق بخشیده و سیاست خارجی حکومت اسلام در ساحت مدل‌سازی، تصمیم‌سازی و کارکرد، بر مبنای توحید بنا گذاشته شده است. این اصول، مقوم و پشتیبان کارکردهای سیاسی یک حکومت اسلامی خواهد بود. جمهوری اسلامی در امتداد حرکت هدایتگری انبیاء علیهم السلام در سیاست خارجی خود متأثر از ایدئولوژی اسلام و به‌ویژه اصل توحید است. آیت‌الله خامنه‌ای رهبر معظم انقلاب در کتاب طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، روح توحید را نفی عبودیت غیر خدا معرفی می‌کند که عبودیت انحصاری باری تعالی در الوهیت انحصاری خداوند و ربوبیت انحصاری حق تجلی می‌یابد. عبودیت باری تعالی به معنای تقدیس و پرستش ظاهری و اطاعت محض از دستورهای او، در تمامی شئون فردی و اجتماعی محقق می‌شود. مدار الوهیت از آن کسی است که انسان به‌طور بی‌قیدوشرط تسلیم او بوده و سررشته زندگی انسان در دست او باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۱۹۱). ربوبیت تشریفی حضرت حق نیز به معنای قانون‌گذاری، و پذیرش ربوبیت خداوند سبحان به معنای تبعیت از قانون حق است که هرگونه خلل در این تبعیت، شرک در ربوبیت حق شمرده می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۲۳۱). توحید در

سیاست خارجی جمهوری اسلامی به معنای بازتاب ربوبیت تشریعی حق در این عرصه است. با این رهیافت، پژوهش حاضر بر مبنای «تئوری روح توحید - نفی عبودیت غیر خدا»، کارکرد و تجلی توحیدباوری در سیاست خارجی جمهوری اسلامی را مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

نمودار ۱: نظریه «روح توحید - نفی عبودیت غیر خدا»



۱-۱. سیاست خارجی

«سیاست خارجی» مفهومی انتزاعی و بیانگر بخش تفکیک‌ناپذیر از سیاست‌گذاری یک نظام سیاسی است که نقشی اساسی در مقدرات یک کشور ایفا می‌کند. در نگاه برخی اندیشمندان غربی، سیاست خارجی یک راهبرد یا مجموعه‌ای طراحی‌شده از کنش‌هاست که از سوی تصمیم‌گیرندگان یک دولت در برخورد با سایر دولت‌ها یا واحدهای بین‌المللی با هدف دستیابی به اهداف ویژه‌ای که با عنوان «منافع ملی» تعریف می‌شود، اتخاذ می‌گردد (Plano & Olton, 1988, p.6). سیاست خارجی در کشورهای مختلف تابع متغیرهای گوناگونی است که جهت‌گیری تعاملات سیاسی آن کشور را مشخص می‌کند. سیاست خارجی یک کشور به راهبردهای خاص آن کشور برای مدیریت و تقویت روابط با کشورهای دیگر اشاره دارد و هدف آن دستیابی به منافع ملی کشور در خارج از مرزها و حفظ امنیت داخلی است. بنابراین سیاست خارجی به‌طور خاص با تصمیمات و رفتارهای یک دولت در تعامل با دولت‌های دیگر سروکار دارد. باید توجه شود که سیاست خارجی، درواقع متفاوت با سیاست بین‌الملل است؛ چراکه سیاست بین‌الملل به‌عنوان یک زمینه جامع‌تر، به نظم و امنیت جهانی و چالش‌های مشترک می‌پردازد. به دیگر بیان، سیاست خارجی ابزاری در چهارچوب سیاست بین‌الملل است که به‌طور خاص برای منافع یک کشور تنظیم شده؛ درحالی‌که سیاست بین‌الملل بر چهارچوب‌ها و قواعد جهانی تأکید دارد (online.york.ac.uk). البته مبانی ارزش‌گذاری در سیاست خارجی در عرصه جهانی متفاوت است:

واقع‌گرایی (Realism): این مکتب قدرت و امنیت ملی را به‌عنوان مبانی اصلی ارزش‌گذاری سیاست خارجی مطرح می‌کند (Doyle, 1986, p.1151-1169);

لیبرالیسم (Liberalism): در این مکتب، ارزش‌گذاری سیاست خارجی بر مبنای همکاری‌های بین‌المللی، نهادهای چندجانبه و ارزش‌های دموکراتیک صورت می‌گیرد. لیبرالیست‌ها بر این باورند که همکاری بین کشورها می‌تواند به صلح و رفاه بین‌المللی منجر شود (Doyle, 1986, p.1151-1155);

سازمان‌گاری (Constructivism): این مکتب بر اهمیت ایده‌ها، هویت‌ها و هنجارها در سیاست خارجی تأکید می‌کند. بر اساس این مکتب، ارزش‌های یک کشور، هویت ملی و هنجارهای پذیرفته‌شده، چهارچوب سیاست خارجی را شکل می‌دهند. بنابراین سیاست خارجی بر اساس میزان تطابق آن با هنجارهای اجتماعی و هویت ملی ارزش‌گذاری می‌شود (Wendt, 1999, p.92-105; Finnemore & Sikkink, 1998, p.907-910);

مکتب انتقادی (Critical Theory): این مکتب به انتقاد از ساختارهای قدرت و نابرابری در نظام بین‌المللی می‌پردازد و بر اهمیت عدالت و رهایی از سلطه تأکید می‌کند. از منظر این مکتب، سیاست خارجی ارزشمند سیاستی است که از سلطه و ستم رهایی یافته باشد و به عدالت و برابری جهانی کمک کند (Cox, 1981, p.130-135).

اما نظریه برگزیده در این پژوهش، سیاست خارجی مبتنی بر توحید است. این سیاست، بر اساس باور به یگانگی خداوند و حاکمیت مطلق الهی شکل می‌گیرد و بر آن است که اصول و ارزش‌های الهی همچون عدالت، صلح، برابری و نفی سلطه‌جویی باید راهنمای سیاست بین‌الملل باشند. این دیدگاه، قدرت و حاکمیت را تنها از آن خداوند می‌داند و به تبع آن، سلطه‌گری و استعمار را محکوم می‌کند. از این‌رو سیاست خارجی توحیدی بر مبنای تلاش برای تحقق ارزش‌های الهی و رهایی ملت‌ها از سلطه قدرت‌های استکباری استوار است. در این رویکرد، عدالت‌محوری و حمایت از مستضعفان از اولویت‌های اصلی هستند؛ به‌گونه‌ای که سیاست خارجی باید به‌جای منافع صرفاً ملی، بر اساس مسئولیت الهی در زمینه حمایت از مسلمانان و ملت‌های مظلوم و مستضعف، به‌ویژه ملت فلسطین و با هدف گسترش ارزش‌های اخلاقی و انسانی تنظیم شود (سیاست‌های کلی نظام، ۱۳۸۵).

سیاست توحیدی، همچنین خواستار اتحاد امت اسلامی و پرهیز از تفرقه میان مسلمانان است تا از تضعیف ملت‌های اسلامی در برابر سلطه‌جویان جلوگیری شود. مقام معظم رهبری (عج) سیاست خارجی را جزء ارکان اصلی سیاست‌گذاری کشور می‌دانند و در این باره می‌فرمایند:

سیاست خارجی و دستگاه اداره‌کننده سیاست خارجی، درحقیقت نیمی از نظام سیاسی است که رابطه و حدود و منافع کشور را در اقطار عالم دنبال می‌کند. هرچه هم که دنیا از ارتباطات بیشتری و نزدیک‌تری برخوردار بشود، این نقش اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. خیلی از مشکلات کشورها را دیپلماسی توأم با ابتکار و اقتدار می‌تواند حل کند. درواقع دیپلماسی ابزار کارآمد اقتدار نظام سیاسی است. اقتدار نظام سیاسی را بیش از بسیاری از دستگاه‌هایی که حافظ و موظف به حفظ امنیت ملی هستند، دستگاه دیپلماسی و اداره‌کننده سیاست خارجی می‌تواند به‌عهده بگیرد و تحقق ببخشد (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۷۹/۰۲/۲۵).

آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام با توجه به جایگاه مبانی نظری حکومت در جهت‌گیری سیاست خارجی یک کشور و اهمیت اصل توحید در این باب، می‌فرماید:

«له الملك» مبنای فلسفه سیاسی و نظام سیاسی و اجتماعی اسلام هست. نظام سیاسی اسلام نظام حکومت الهی است؛ حاکمیت الهی است. حاکمیت الهی به معنای کامل آن، یعنی هم قانون از سوی خداست، هم مجری قانون منصوب خداست (مهاجرنیا، ۱۳۹۷، ص ۱۰۰).

از این رو مفهوم سیاست خارجی در اندیشه رهبری حفظ خط درست دیپلماسی و سیاست خارجی و تحفظ بر مبانی توحیدی شکل‌گیری و به کارگیری این مبانی در میدان عمل است.

۱-۲. توحیدباوری

«توحید» مصدر باب تفعیل است و از ماده «وحد» مشتق شده و دارای دو استعمال است: گاهی به عنوان اسم استعمال می‌شود، به معنای یکی و یک نفر؛ و گاهی صفت است؛ یعنی یکتا و بی‌همتا؛ و این استعمال، به ذات خداوند متعال اطلاق می‌شود (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۴). در این واژه، میان معنای لغوی و معنای اصطلاحی ارتباط برقرار است و معنای نسبت دادن از معنای باب تفعیل (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۴) در معنای اصطلاحی توحید جاری شده است. بنابراین توحید یعنی نسبت وحدانیت دادن به هر چیزی که متعلق توحید واقع شود. بنا بر تعریف مقام معظم رهبری علیه السلام در کتاب طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، توحید یعنی واحد ساختن؛ یکی کردن (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۲۹۳)؛ یعنی هر امر متکثری را در لباس وحدت درآوردن. از این رو هرگاه توحید وصف هر چیزی واقع شود، سیر از تکثر به وحدت و زدودن آثار شرک در آن جاری می‌شود که اعتقاد به آن برای انسان موحد تعهداتی را ایجاد می‌کند. در جهان‌بینی اسلامی، توحید یعنی جهان دارای یک آفریننده و سازنده و به تعبیری دارای یک روح پاک و لطیف است که همه اجزای این عالم بندگان و بردگان و موجودات تحت اختیار اویند (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۱۹۰). به تعبیر دیگر، توحید به معنای یگانه‌باوری و یگانه‌پرستی است و جهان‌بینی توحیدی یعنی درک این معنا که جهان از یک مشیت حکیمانه پدید آمده و نظام هستی بر اساس خبر و جود و رحمت و رسانیدن موجودات به کمالات شایسته آنها استوار است (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۶).

از منظر جهان‌بینی وحیانی اسلام، توحید رکن بنیادین تمام اصول و قواعد شریعت اسلامی است و به بیان امام خمینی علیه السلام: «ریشه و اصل همه آن عقاید، که مهم‌ترین و بارزترین اعتقادات ماست، اصل توحید است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۸۷). آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام در بیان تعهدات برآمده از توحید و امتداد اجتماعی و سیاسی آن می‌فرماید: «لا اله الا الله» صرفاً یک مسئله اعتقادی و ذهنی محض نیست؛ بلکه کلمه‌ای منشأ اثر و عمل است و ایجاد دولت اسلامی در مدینه نیز ناشی از «لا اله الا الله» است؛ بدین معنا که در ادیان الهی، حکومت جز به دست خدای متعال و مبعوثین خدا معنا ندارد (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۷/۰۱/۲۵). به تعبیری دیگر، توحید اسلامی الهامی

است در زمینه حکومت؛ در زمینه روابط اجتماعی؛ هدف‌های اجتماعی؛ تکالیف و مسئولیت‌هایی که انسان در مقابل خدا، دیگر انسان‌ها، جامعه و پدیده‌های عالم داراست (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۲۱۳).

مقام معظم رهبری رهبر ایمان را به گرایش قلبی آگاهانه همراه با تعهدات عملی همگانی و همه‌جانبه و همیشگی معرفی می‌کند که سنگین‌ترین این تعهدات از جانب اعتقاد به توحید بر عهده انسان مسلمان بار می‌شود؛ تعهدی قاطع و تعیین‌کننده؛ به‌طوری که باور به هریک از عقاید اسلامی یا مذهبی یا حتی عقاید غیراسلامی، به سنگینی و عظمت تعهدات برآمده از اعتقاد به توحید نیست (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۲۹۳). دلالت اجتماعی چنین باوری، با توجه به تأثیراتی که در نظام اندیشه انسان موحد برای شکل دادن به جامعه‌ای توحیدی ایجاد می‌کند، رویکردهای سیاست خارجی جامعه اسلامی را کاملاً تحت‌الشعاع قرار می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که جهت‌گیری‌ها در سیاست خارجی را نه بر اساس کسب امتیاز بیشتر در راستای تأمین حداکثری منافع مادی، که با نگرش مقاومت بر اساس نفی حداکثری حکومت طاغوت و مبارزه با ظلم و سلطه آن و حمایت از مظلوم طراحی می‌کند.

۲. شاخص‌های تجلی توحیدباوری در سیاست خارجی

با توجه به رهیافت نظری و مفهومی مطرح‌شده، نمود عینی و عملی باور به توحید در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در اندیشه مقام معظم رهبری رهبر دارای شاخص‌هایی به تفصیل ذیل است.

۲-۱. پذیرش ولایت الهی

مقام معظم رهبری رهبر در کتاب طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، با نگرشی ژرف و البته متفاوت با تعاریف ارائه‌شده در باب ولایت، به معناشناسی این واژه می‌پردازند. ایشان ولایت را حفظ پیوستگی داخلی بین مؤمنان و نفی وابستگی‌های خارجی در جامعه اسلامی تعریف می‌کنند که ایجاد این پیوستگی داخلی و به تعبیری بالندگی ولایت بین مؤمنان و مرزبندی با دشمن خارجی و عدم وابستگی به آن متوقف بر وجود مرکزی قدرتمند در جامعه اسلامی است. ولایت هسته اصلی و قلب جامعه اسلامی را تشکیل می‌دهد و محور همه جهت‌گیری‌ها، نشاط‌ها و فعالیت‌های جامعه اسلامی را پدید می‌آورد و موضع‌گیری همه قطب‌ها و جناح‌های مختلف را صاحب این جایگاه رهبری می‌کند که ولی الهی جامعه اسلامی است. ولی الهی در جامعه اسلامی، یعنی آن کسی که مدیریت و هدایت فکری و عملی جامعه اسلامی بر عهده اوست (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۵۷۸). ولایت الهی در معنای تام خود با وجود این سه رکن اساسی تحقق می‌یابد. جذب منافع و دفع مضرات در سیاست خارجی جامعه اسلامی مستلزم تلائم و پیوستگی تمامی اجزای جامعه اسلامی با یکدیگر و ید واحده بودن در برابر دشمن خارجی است که تحقق این رویه نیازمند وجود فرماندهی مقتدری در بطن جامعه است که همه عناصر فعال و بانشاط جامعه خطمشی تعاملات بین‌المللی خود را از آن قلب مرکزی الهام بگیرند. آن هسته اصلی در جامعه اسلامی، که هریک از عناصر را در جای خود به کار می‌گیرد و از تعارض‌ها جلوگیری می‌کند، ولی خداست که منصوب از سوی باری تعالی خواهد بود (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۵۶۱).

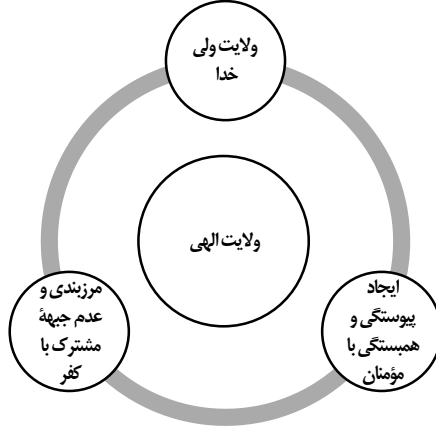
پذیرش این ولایت الهی اصل اولی در سیاست خارجی توحیدباور خواهد بود. ولایت الهی در سلسله‌ای عرضی بین مؤمنان و در سلسله‌ای طولی بین مؤمنان و ولی خدا در جامعه اسلامی سریان می‌یابد؛ یعنی در گام نخست بین مؤمنان پیوند و جبهه‌ای مستحکم برقرار است و در گام بعدی سر رشته هدایت این مؤمنان به دست ولی خداست؛ «به این صورت که خداوند سبحان ولی جامعه اسلامی است که حق امر و نهی و معین کردن خطامشی جامعه، و خلاصه حق تحکم در تمام خصوصیات زندگی انسان‌ها را دارد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۵۷۸). خداوند سبحان جهت انتظام جامعه بشری حق ولایت و سرپرستی جامعه بشری را به اولیای الهی دین تفویض کرده که در وجود پیامبران الهی و ائمه هدی علیهم السلام در زمان ظهور، و در عصر غیبت در ولی فقیه تجلی یافته است (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۶۷).

فرد یا جامعه‌ای که ولایت خدا را می‌پذیرد، پیروی و فرمان‌برداری از خدا را بنیان کار و نفی حاکمیت غیر را در نگرش خود حاکم کرده است. بر این اساس، سیاست توحیدی در عرصه‌های گوناگون، از جمله سیاست خارجی، هنگامی تحقق می‌یابد که پشتوانه پذیرش ولایت الهی را دارا باشد. بنا بر آنچه در اندیشه مقام معظم رهبری علیه السلام مطرح است، ولایت قرآنی از یک سو معطوف به ارتباطات داخلی بین مؤمنان است و از سوی دیگر به رابطه عالم اسلام و امت اسلامی با جوامع دیگر تحت هدایت قلب مرکزی عالم اسلام، یعنی ولی الهی، نظر دارد. ولایت بین مؤمنان با همبستگی و اتصال و ارتباط بین مؤمنان در صفوف به هم پیوسته و دوری از اختلاف و تفرقه تجلی می‌یابد و اصل ولایت در زمینه روابط خارجی عالم اسلام خطامشی‌ها را به گونه‌ای دیگر تنظیم می‌کند. در این مورد، اصل ولایت مقتضی آن است که امت اسلامی روابط خود را با جوامع دیگر به گونه‌ای تنظیم کند که ذره‌ای تحت فرمان و تحت تأثیر افکار آنها قرار نگیرد. به بیانی دیگر، باید سیاستی مستقل از سیاست آنها داشت و هرگونه هم‌جبهه شدن و پیوستگی‌ای که ملت مسلمان را تحت تأثیر افکار و سیاست آنها قرار دهد، ممنوع است. نه تنها هرگونه سرسپردگی و استثمار به بیگانگان در عالم اسلام ممنوع است، بلکه برعکس، رابطه عالم اسلام با دنیای خارج از آن باید به صورت فرادستی و بالادستی باشد.

البته این رهیافت از ولایت به معنای قطع رابطه با دولت‌های غیرمسلمان و انزوای سیاسی در جهان نیست؛ بلکه ارتباطات در حوزه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی، دیپلماسی و... برقرار است؛ ولی پیوستگی و هم‌جبهه شدن و تحت تأثیر قرار گرفتن نفی شده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۵۴۲-۵۴۳).

بنابراین توحیدباوری در حوزه سیاست خارجی بستری به نام «پذیرش ولایت الهی» را دارا خواهد بود که در قامت ولی فقیه در عصر غیبت تجلی یافته است و سازوکار نظری و مجرای حرکت سیاسی را در حوزه بین‌الملل صورت‌بندی می‌کند و نظام سیاسی را برای کارکردی موفق با پشتوانه اندیشه‌ای آماده می‌سازد که عدم پذیرش ولایت اولیای کفر و داشتن مرزبندی با آنها، از ارکان اصلی پذیرش ولایت الهی است.

نمودار ۲: نمودار پذیرش ولایت الهی



۲-۲. سیاست‌گذاری توحیدی

سیاست‌گذاری توحیدی در عرصه‌های مختلف حکومتی و از جمله سیاست خارجی با پشتوانه فکری توحیدباوری ایجاد می‌شود. به تعبیر رهبر انقلاب، اندیشه توحیدی یعنی آنکه همه متفرقات جمع شوند در زیر مرکزیت اندیشه توحید الله؛ یعنی همه کسانی که می‌توانند در یک خط قرار بگیرند، در یک خط قرار بگیرند؛ یعنی تمام بشر به سوی مرکز الله پیش بروند و جاده تکامل را پیمایند (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۵۸/۰۷/۳۰). این بیان مقام معظم رهبری (مدظله العالی) حاکی از یک سیاست‌گذاری توحیدی برای کل جهان و به معنای نهاده‌سازی سیاست‌ها و تعاملات خارجی بر مبنای توحید است. بنابراین باور به توحید در بعد اجتماعی به تصمیمات عمومی و رفتار جمعی انسان معنا می‌دهد. بر همین مبنای رهبر انقلاب اسلامی توحیدباوری را یک بسترسازی نو برای تعاملات بشری، از جمله تعاملات سیاسی و بین‌المللی بشر می‌داند و این بعد را از جاذبه‌های فطری نگاه توحیدی برمی‌شمارد و می‌فرماید:

قبل از انقلاب اسلامی همه نهضت‌های ۱۵۰ سال اخیر همین هدف را دنبال کردند؛ ولی با ناکامی روبه‌رو شدند. انقلاب توانست در همان راه با قدرت پیش برود و بر عوامل ناکامی‌اش غلبه کند. چرا؟ چون انقلاب اسلامی حرف نویی را به میان آورد؛ حرف نویی که می‌توانست در دنیای افکار عمومی، به‌خصوص در دنیای اسلام، برای خود جا باز کند. قسمت اعظم این حرف نو، توحید بود، با معنای عمیق و دقیق و همه‌جانبه آن. توحید یعنی حاکمیت ارزش‌های الهی بر جامعه و نفی حکومت‌های طاغوتی، استبدادی، فاسد و طغیانگر بر ارزش‌های انسانی و اصیل. بنابراین توحید ستون فقرات و رکن اساسی شعار اسلامی و پیام انقلاب اسلامی بود (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۲/۰۷/۲۲).

وسعت افق دید و عدم محدودیت نگاه در مسائل مادی و پست، از ثمرات اعتقاد به توحید است (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۲۹۴) که منشأ استنتاج موارد بسیاری از رویکردها در سیاست‌گذاری توحیدی است:

۱. این دیدگاه سبب می‌شود که انسان موحد از تنگ‌نظری‌ها و کوتاه‌بینی‌های مادی رها شود و ثمره رفتار خود را تنها در حیات دنیوی ارزیابی نکند و تأثیر عملکرد خود را در مقیاسی ابدی تعریف کند. حاکمیت چنین اندیشه‌ای بر افق

نگاه انسان موحد سبب می‌شود که او دربارهٔ موفقیت‌ها، شکست‌ها، پیشرفت‌ها و پسروی‌ها دیدگاهی متعالی داشته باشد و موفقیت را صرفاً در چنبرهٔ به‌دست آوردن کامیابی‌های دنیوی نپندارد (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۲۹۴-۲۹۵).

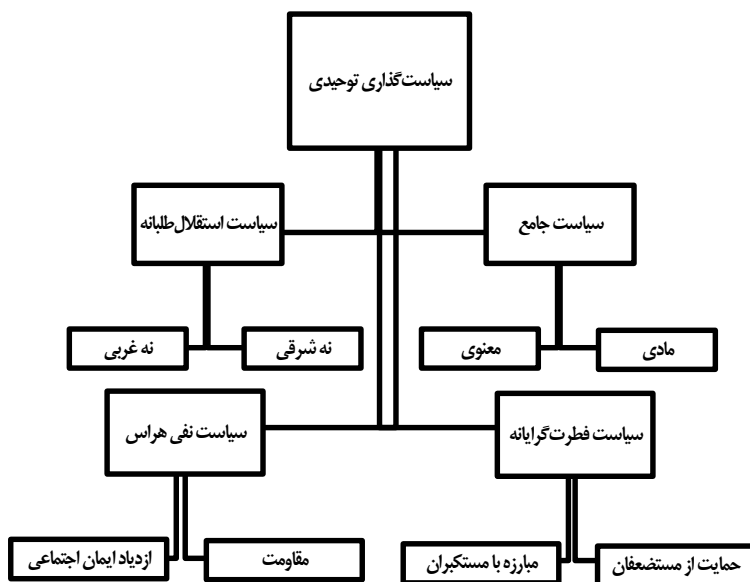
۲. این نگاه سبب می‌شود که اهداف و انگیزها در عرصهٔ بین‌المللی بر اساس تأمین رضایت قدرت‌های بزرگ مادی شکل نگیرد و عدم وابستگی به شرق و غرب سرلوحهٔ برنامهٔ سیاست خارجی کشور قرار گیرد. بر این اساس، انقلاب اسلامی در فضایی که کشورهای دنیا در نبردی سیاسی، اقتصادی، تسلیحاتی، اطلاعاتی و فرهنگی به بلوک شرق و بلوک غرب تقسیم شده بودند، راه سومی را برگزید و جهان دوقطبی آن روز را به جهان سه‌قطبی تبدیل کرد و سپس با حذف شوروی و اقمارش و پدید آمدن قطب‌های جدید قدرت، تقابل دوگانهٔ جدید اسلام و استکبار را مطرح ساخت (بیانیهٔ گام دوم، ۱۳۹۷، ص ۱۸).

۳. بر اساس نگاه توحیدی، صف‌بندی انسان‌های فطرت‌مدار و انسان‌های غریزه‌محور در گستره‌ای تاریخی و جغرافیایی جهانی شکل یافته و دو ساحت اهل حق و اهل باطل را ایجاد کرده است. مبارزهٔ انبیای الهی با زورمداران عصر خویش در این چهارچوب قابل فهم است. در این میان، آن دسته از انسان‌ها که از فطرت الهی تبعیت می‌کنند و معتقد به توحیدند، در برابر نابرابری‌ها، سلطه‌جویی‌ها، استثمار و بی‌عدالتی جریان غریزه‌محور قیام کرده‌اند و به‌دنبال ایجاد هندسه‌ای الهی و عادلانه‌اند. آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام بر مبنای تعالیم و آموزه‌های اسلامی و مبتنی بر باور به سنت‌های الهی برآمده از اعتقاد به توحید، در تقابل بین جریان حق و باطل سیر قطعی عالم را حرکتی به‌سمت حاکمیت حق و صلاح می‌داند (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۷۹/۰۹/۱۲) که در این سیر، حاکمیت آیندهٔ جهان از آن مستضعفان بوده، مستکبران برای همیشه سرکوب خواهند شد (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۶۸/۰۹/۲۹). بنابراین سیاست خارجی جمهوری اسلامی همواره بر دفاع از جریان حق و مستضعفین عالم و تقابل با زورمداران و مستکبران شکل گرفته است و ایران اسلامی را نماد پرابهت و باشکوه و افتخارآمیز ایستادگی در برابر مستکبران جهان معرفی می‌کند (بیانیهٔ گام دوم، ۱۳۹۷، ص ۲۶).

۴. یکی دیگر از ثمرات چنین نگاهی که در سیاست خارجی نظام اسلامی جلوه‌گر است، نفی بیم و ترس از قدرت‌ها در قبال تهدیدات و مواضع خصمانهٔ دول متخاصم است. نظام اسلامی در راه تکلیف و هدف خود و با تکیه بر وعده‌های الهی در باب نصرت مؤمنان از هیچ قدرتی نمی‌هراسد و مواضع خود را بنا بر مصالح امت اسلامی و بدون ترس از تهدیدات تنظیم می‌کند. این امر مهم‌ترین تأثیر روانی اعتقاد به توحید در تصمیم‌گیری‌ها و جهت‌گیری‌های انسان موحد است (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۳۰۱) که در تعاملات بین‌المللی نظام اسلامی نیز جلوه‌گر است. در حاکمیتی که اعتقاد به خدا در آن مستقر باشد، ریشهٔ ترس از بین می‌رود و قلیل بودن نفرت اهل حق در برابر اکثریت جاهل در نظام بین‌الملل، حاکمیت اسلامی را منفعل نمی‌کند و سبب وحشت او در طریق حق نمی‌شود. آنچه در طول تاریخ سبب ضعف جبههٔ حق و بروز جنایات بسیاری زیادی از سوی جبههٔ باطل شده، ترس و بیم و هراسی است که بر دل‌ها حاکم شده و در پس آن، مسیر جامعهٔ اسلامی را با انحراف و انحطاط روبه‌رو کرده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۲۹۶). خداوند سبحان

جبههٔ انسان‌های موحد در مصاف با تهدیدات دشمن را جبههٔ انسان‌های اهل توکل معرفی می‌کند که نه تنها از تهدید دشمن هراسی به دل راه نمی‌دهند، بلکه این تقابلات سبب ازدیاد ایمان آنان نیز می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۳۰۵). تصمیم‌گیری در سیاست خارجی و تعیین راهبرد مقاومت یا سازش در قبال تهدیدات زورمدارن عالم، وابسته به میزان اعتقاد به توحید و به کارگیری آن در این مصاف است؛ هرچه اعتقاد به توحید و ایمان به وعده‌های الهی در مسیر حق قوی‌تر باشد، ایستادگی و نهراسیدن و مقاومت در جامعهٔ اسلامی در تعاملات بین‌المللی نیز بیشتر می‌شود.

نمودار ۳: سیاست‌گذاری توحیدی



۲-۳. نفی سلطه‌گری و سلطه‌پذیری

از آنجاکه نقطهٔ مقابل توحید، شرک و تبعیت یا پذیرش حاکمیتی غیرالهی است، مقابله با دولت ظالم یا سلطه‌گر و بی تفاوت نبودن در قبال آن، از ارکان سیاست خارجی توحیدی است. اصل توحید همهٔ انسان‌ها را در صف بندگان خدا قرار می‌دهد و در این میان، سلطه‌گری و به تبع آن سلطه‌پذیری در مواجهه با دیگر انسان‌ها ممنوع است. زیست همهٔ موجودات، در منطقهٔ قدرت الهی رقم می‌خورد و در چنین نظامی، از کوچک‌ترین ذرات عالم تا بزرگ‌ترین کهکشان‌های جهان هستی، از انسان‌های موحد تا انسان‌های کافر، همگی دست‌بسته تسلیم، عبد و بردهٔ اویند. در اثر چنین نگاهی، دیگر احدی حق گردن‌کشی و سلطه بر دیگران را پیدا نمی‌کند و وظیفهٔ نظام اسلامی در برابر دولت‌هایی که خود را مالک‌الرقاب دیگر کشورها می‌دانند و هزاران انسان را تحت امر و فرمان خود دارند، ایستادگی و نفی سلطه‌گری است (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۱۹۵).

البته قاعدهٔ جامع اسلام - که در اصل ۱۵۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران جلوه یافته است - نفی هرگونه سلطه‌جویی و سلطه‌پذیری است که به‌موجب آن با نفی سلطه‌پذیری، نه‌تنها به زورمداران عالم اجازهٔ قلدری و گردن‌کشی داده نمی‌شود، خود نیز در شرایط اقتدار سیاسی و نظامی اهل سلطه‌جویی و ستم بر دیگر کشورها نیست و روابط با دیگر کشورها را بر اساس هم‌زیستی مسالمت‌آمیز رقم می‌زند (یزدی، ۱۳۷۵، ص ۶۵۸). به تعبیری دیگر، «همان‌طوری که حق نداری پایت را روی سر کسی بگذاری، حق نداری سرت را روی پای کسی بگذاری» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۱۹۶). به بیان آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام «اگر چنانچه اعتقاد به توحید وجود داشته باشد، نمی‌توان زیر بار زور رفت و در مقابل ظالم نایستاد؛ چراکه این طبیعت توحید است» (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۷/۰۱/۲۵).

بر اساس این رهیافت، در اندیشهٔ رهبر انقلاب نزدیک شدن روزبه‌روز بشر به معارف الهی، برخاسته از مبارزه و ظلم‌ستیزی است؛ چراکه برای حق باید مبارزه کرد و بدون مبارزه با مستبدان، زورگویان و بدخواهان بشر نمی‌توان حق را پیش برد. در نتیجه مبارزه لازم است و پیغمبران این کار را کرده‌اند و توحید متضمن کلیات و اصول و خطوط اصلی این مبارزه بوده است (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۷/۰۱/۲۵). مقام معظم رهبری علیه السلام سلطه و ظلم ساختاری در دنیا را دارای دو بعد می‌داند که پذیرش آن موجب بسط بیشتر سلطه‌گری خواهد شد که با نظام توحیدی در منافات است:

مبارزه با سلطه هم یکی از وظایف دولت اسلامی است. نظام سلطه نظامی است که مثل بختک سنگینی روی پیکر جامعهٔ بشری می‌افتد - و افتاده است - و او را نابود می‌کند و از بین می‌برد. این نظام سلطه دو طرف دارد: سلطه‌گر و سلطه‌پذیر. با این نظام باید مبارزه کرد. مبارزه‌اش هم با شمشیر نیست، مبارزه‌اش با عقل، با کار حرفه‌ای سیاسی و با شجاعت در میدان‌های لازم و متناسب خودش است (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۴/۰۶/۰۸).

هدف استکبار محو هویت ملی و دینی در دنیای اسلام و به‌خصوص در منطقهٔ غرب آسیاست و راه عملی مقابله با این هدف استکبار، اتحاد، همبستگی و تمسک به اسلام با ترویج اسلام و با ایستادن در برابر زیاده‌خواهی‌های آمریکا و مستکبران است (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۴/۰۶/۱۱). ایستادگی در برابر ظالم و کمک‌رسانی به مظلوم مقتضای اعتقاد به اصل توحید است و براین اساس می‌توان گفت که یکی از بارزترین اصول سیاست خارجی توحیدمحور، که در اندیشهٔ رهبر انقلاب اسلامی نیز جای گرفته، مبارزه با سلطه‌گرانی است که با قلدری درصدد به‌بند کشیدن دیگر کشورها و چپاول و تصرف منابع آنان و تخریب سرشت بشریت در راه رسیدن به اهداف ناصواب خود هستند.

۴-۲. اصل توحیدی نفی سبیل در معاهدات سیاسی

در سیاست خارجی، ایدئولوژی یک حکومت اسلامی که برآمده از آرا و نظریات فقها و اندیشمندان سیاسی و اسلامی است، مورد توجه قرار می‌گیرد. همان‌گونه که عادات فرهنگی و باورها ممکن است در سیاست خارجی کشورها مؤثر باشد، دولت‌های اسلامی نیز در پی تحقق ارزش‌های درون‌دینی و توحیدمحور در نظام و اهداف سیاست خارجی خود هستند (غفوری، ۱۳۷۸، ص ۹۱). در قرآن کریم پس از موضوع جهاد در سیاست خارجی دولت اسلامی، بر نفی ولایت غیرمسلمانان بر مسلمان تأکید شده است. این اصلی مهم و حاکم بر سیاست و روابط خارجی دولت اسلامی با

غیرمسلمانان تلقی می‌شود که از یک نگاه توحیدی استخراج شده است. در دین اسلام مسلمانان و فرایض دینی آنها از برترین منزلت و عزت نزد خداوند برخوردارند و مسلمانان اذن تخطی از آن را در روابط و مناسبات اجتماعی نخواهند داشت؛ به گونه‌ای که خداوند متعال در قرآن کریم عزت مسلمانان و مؤمنان را هم‌ردیف عزت خود و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قرار داده است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۱). استقلال سیاسی در یک دولت اسلامی - که نگاهی توحیدی به جهان دارد - در ابعاد گوناگون، خروجی قاعده نفی سبیل است. بر این مبنا، دولت اسلامی ظلم را در دو وجه انکار می‌کند: دولت توحیدی نه به دنبال تسلط استکباری بر دولت‌های دیگر است و نه سلطه و استثمار قدرت‌های بزرگ را بر خود یا بر دولت‌های دیگر مسلمان یا غیرمسلمان می‌پذیرد؛ چراکه ماهیت اسلام نفی ظلم، سلطه و استکبار است (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۸/۰۸/۲۴).

دولت اسلامی بر اساس قاعده نفی سبیل، هر عهد نابرابری را مردود می‌داند و رابطه استثماری میان امت مسلمان و غیرمسلمان را نفی می‌کند؛ چنان که فقهی مثل میرزای شیرازی فتوا به تحریم تنباکو می‌دهد تا در قبال سلطه‌گری بیگانه بایستد؛ چراکه سلطه‌گری بیگانگان بر جامعه اسلامی برخلاف اصل توحید است. از سوی دیگر، قاعده نفی سبیل بازدارنده برقراری روابط اقتصادی یا نظامی و... نیست و اسلام با چهارچوب فطرتی با تعاملات طبیعی بشریت نامانوس نیست؛ همچنین دین اسلام به این مسئله بنیادی نظر دارد که در فضای تفاهم‌زا، به گونه‌ای بهتر می‌توان با مخالفان عقیدتی خویش به گفت‌وگو نشست و معارف رهایی‌بخش دین خداوند را به مخاطبان رساند (حقیقت، ۱۳۷۶، ص ۱۸۵). تنها چیزی که مردود است، برقراری روابط و امضای معاهداتی است که سبب نفوذ و سلطه کفار بر عالم اسلام شود. بر این اساس، نفی سبیل از جمله قواعد مهمی است که در روابط و سیاست خارجی یک جامعه توحیدی نقش اساسی دارد و به ابطال معاهدات غیرعادلانه در قبال مسلمانان می‌پردازد؛ اگرچه قراردادهای بر اساس عرف و رویه موجود بین‌المللی و هنجارهای حقوقی باشد. آیت‌الله خامنه‌ای رحمته الله علیه در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، از سطح نظام جمهوری اسلامی فراتر رفته و با توجه به رویکرد تمدنی انقلاب اسلامی، نفی سلطه را - فراتر از مرزهای سیاسی - در رابطه با جهان اسلام و سرنوشت مسلمانان مطرح کرده‌اند؛ چنان که امروزه این قاعده، محور مقاومت در غرب آسیا را در یک سامانه و در قالب دارالاسلام در مقابل دارالکفر و نظام سلطه یکپارچه ساخته است (ایزدهی، ۱۳۹۸). بر این اساس، توحیدباوری در نقطه مقابل سلطه‌پذیری محاسبه شده و راه را در قبال دولت‌های تهاجم‌زیست و سلطه‌جو سد کرده است.

۲-۵. دیپلماسی بر پایه عزت، حکمت، مصلحت

آیت‌الله خامنه‌ای رحمته الله علیه در تبیین اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، «عزت»، «حکمت» و «مصلحت» را به عنوان سه محور اصلی مطرح کرده‌اند. این اصول بر اساس دیدگاه توحیدی و در چهارچوب اهداف انقلاب اسلامی نقش تعیین‌کننده‌ای در سیاست خارجی کشور دارند. در قرآن کریم، عزت از آن خداوند است و پیامبر و مؤمنان نیز از عزت الهی برخوردارند: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون: ۸). از این رو عزت در سیاست خارجی ایران به معنای حفظ شأن و

اقتدار اسلامی و پرهیز از تسلیم و ذلت در برابر دشمنان است. آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام در برنامه چشم‌انداز بیست‌ساله کشور تعامل سازنده ایران با جهان را بر اساس این اصول پیش‌بینی کرده‌اند. در این دیدگاه، عزت به معنای استقلال و حفظ هویت ملی است و باید در تمام روابط بین‌الملل رعایت شود. ایشان بر این باورند که عزت کشور نباید بر مبنای نژاد یا ملی‌گرایی قرار گیرد؛ بلکه باید بر اصول اسلامی استوار باشد (سند چشم‌انداز جمهوری اسلامی ایران در افق ۱۴۰۴، ۱۳۸۲/۰۸/۱۲).

حکمت و مصلحت نیز در این چهارچوب به کار می‌روند. «حکمت» به معنای تدبیر و خردمندی در اتخاذ تصمیمات است. آیت‌الله خامنه‌ای حکمت را در سیاست خارجی به معنای اتخاذ تصمیمات سنجیده و عاقلانه می‌داند که هیچ‌گونه نسنجیدگی و بی‌توجهی به پیامدها در آن راه نداشته باشد (بیانات در دیدار مسئولان وزارت امور خارجه، ۱۳۷۰/۰۴/۱۸). در این راستا، مصلحت به معنای توجه به منافع ملی و انقلاب است. ایشان تأکید می‌کنند که مصلحت نباید به نفع فرد یا گروهی خاص باشد؛ بلکه باید در راستای مصلحت کل کشور و انقلاب عمل کرد (بیانات در دیدار مسئولان وزارت امور خارجه، ۱۳۷۰/۰۴/۱۸).

در نگرش توحیدی آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام حکمت در سیاست خارجی، برخلاف سیاست‌های مبتنی بر دروغ و فریب در غرب - که به «سیاست ماکیاولی» معروف است - به معنای تدبیر و خردمندی است. در این دیدگاه، هدف فریب دشمن یا دست‌کاری حقیقت نیست؛ بلکه سیاست باید بر اساس صداقت و منطق اسلامی باشد. آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام در این زمینه بیان می‌کنند که سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران نه به دنبال فریب دشمنان، بلکه به دنبال تحقق اصول و ارزش‌های اسلامی است (محمدی، ۱۳۷۷، ص ۳۹).

بر پایه این اصول، سیاست خارجی ایران باید بر اساس منافع مادی و معنوی ملت و نظام اسلامی شکل گیرد. مصلحت در این چهارچوب، نه فقط به منافع فردی یا گروهی، بلکه به منافع کلی جامعه و بشریت توجه دارد. آیت‌الله خامنه‌ای تأکید دارند که در تعامل با دیگر کشورها هیچ‌گاه نباید اصول و مبانی انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی ایران آسیب ببیند. در این راستا، همواره باید عزت، حکمت و مصلحت نظام اسلامی حفظ شود و تأکید بر استقلال و عزت اسلامی در سیاست خارجی ادامه یابد (بیانات در دیدار مسئولان وزارت امور خارجه، ۱۳۷۰/۰۴/۱۸).

در نهایت، این سه اصل (عزت، حکمت و مصلحت) در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، نه تنها برای حفظ منافع ملی، بلکه برای مقابله با سلطه جهانی و پیشبرد منافع ملت‌های مسلمان و مظلومان دنیا مورد تأکیدند. در این مسیر، سیاست خارجی ایران مبتنی بر توحید و اصول اخلاقی است که در تعاملات بین‌المللی به احترام متقابل و منافع مشترک می‌انجامد.

۲-۶. صدور اندیشه مقاومت مبتنی بر توحید

در گفتارهای رهبر انقلاب اسلامی، الگویی از صدور انقلاب مبتنی بر نگاه توحیدی دیده می‌شود که با در نظر گرفتن پیشرفت‌های داخلی، به گسترش این الگو در سطح بین‌الملل توجه دارد؛ الگویی که در ادبیات سیاسی با عنوان «دولت سرمشق» از آن یاد می‌شود. نقش دولت سرمشق و توسعه داخلی، از جمله مواردی هستند که کمترین درگیری را در

سطوح بین‌المللی دارند؛ چراکه در این دو نقش، نوعی درون‌گرایی دیده می‌شود که حیطه مسئولیت‌ها برای دستیابی به اهداف این دو نقش، در درون مرزهای جغرافیایی متمرکز شده است. در نقش دولت سرمشق، دولت از طریق دنبال کردن خط‌مشی‌های داخلی خاص خود در پی کسب نفوذ بر دیگر دولت‌هاست. در نقش توسعه داخلی نیز تلاش حکومت در جهت پرداختن به مسائل توسعه داخلی است (هالستی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۵). رهبر انقلاب نیز با رویکرد توحیدی، ضمن تأکید بر ارزش‌های معنوی و توجه به ظرفیت‌های داخلی برای ایجاد جامعه‌ای پویا، بر الگوپردازی برای دیگر ملل تأکید دارند و معتقدند که برفروختن نور معنویت در درون، ملت را به الگویی برای سایر ملت‌ها تبدیل می‌کند (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۷۰/۱۰/۱۹). محوریت ایران برای دیگر ملت‌ها در مبارزه با طاغوت و نفی عبودیت و اطاعت از غیر خدا به‌عنوان روح حاکم بر اندیشه توحیدی، سبب شکل‌گیری الگوی مقاومت در منطقه شد که وقایعی مانند جریان بیداری اسلامی، مقاومت مردم سوریه در برابر انشقاق درونی، ایستادگی مردم یمن در قبال تجاوز دولت سعودی و در یک کلمه، تحقق محور مقاومت از پیامدهای سیاست‌گذاری بر مبنای صدور اندیشه توحیدی است. نمونه اخیر این الگوگیری، ایستادگی فلسطینیان در برابر ارتش اسرائیل در جریان عملیات طوفان الاقصی است که مقاومت و بیداری فطرت‌های ظلم‌ستیز در جهان را نیز به‌دنبال داشته و موجب شده است که مردم در نقاط مختلف دنیا در برابر ظلم طواغیت و استکبار به‌پاخیزند (Al-Jazeera, 2024). بنابراین نگاه توحیدی انقلاب اسلامی در سیاست خارجی برای انتقال اندیشه خود، ابتدا بر باور توحیدی جامعه و رشد و پیشرفت مبتنی بر این باور تکیه دارد و پس از آن با ایجاد الگوی مقاومت در برابر مستکبران عالم، به صدور باورهای الهی می‌پردازد و از ملت‌ها و دولت‌هایی که شاهد ظلم بی‌دریغ مستکبران عالم‌اند، دعوت می‌کند تا با کنار زدن طواغیت و تمسک به حبل الهی، در برابر قلدران و زورمندان، مسیر آزادگی و کرامت را پیمایند.

۲-۷. ایجاد وحدت جهانی بر پایه توحید

امتداد توحید در زندگی فردی و اجتماعی سبب ایجاد ترابط و اتصال و هماهنگی در اجزا و اعضای اجتماع می‌شود؛ به‌گونه‌ای که در جهت‌گیری جامعه، حرکت و هدف آن، ایجاد وحدت می‌کند. در دین اسلام، که سرآمد توحید و سیاست‌گذاری توحیدی است، ملیت و قومیت - به‌معنایی که امروز میان مردم مصطلح است - هیچ اعتباری ندارد؛ بلکه به همه ملت‌ها و اقوام مختلف جهان با یک چشم می‌نگرد و از آغاز نیز دعوت اسلامی به ملت و قوم مخصوصی اختصاص نداشته است؛ بلکه اسلام همیشه می‌کوشیده است که به وسایل مختلف ریشه ملت‌پرستی و تفاخرات قومی را از بیخ و بن برکند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۴، ص ۶۱۷). نقطه مقابل این اتحاد، تفرقه و به‌تبع آن اختلافی است که ثمره تأثیر شرک و الهه شرک‌آفرین است. بنابراین هرجا در میان مؤمنان و بندگان صالح خدا وحدت هست، آنجا توحید و خدا هم هست؛ هرجا بین مؤمنان و بین بندگان صالح خدا اختلاف هست، آنجا قطعاً شیطان و دشمن خدا حاضر است (سیاهپوش، ۱۳۹۸، ص ۶۲).

آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام آیه شریفه «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَ لا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران: ۶۴) را به مثابه مبنایی برای دعوت الهی همه بشریت به سوی توحید تبیین می‌کند که بر اساس آن، اصل توحید و یکتاپرستی مبنای تعاملات بین ادیان قرار داده شده است. ایشان با تأکید بر محور «کلمه توحید» به عنوان نقطه اشتراک در ادیان الهی، معتقدند که این آیه شریفه به همزیستی مسالمت‌آمیز و ایجاد وحدت در بین ادیان برای مقابله با استکبار جهانی اشاره دارد. از دیدگاه ایشان، اصل این دعوت قرآنی برای جامعه توحیدی به معنای انکار اربابیت انسان‌ها نسبت به یکدیگر و پذیرش حاکمیت خداوند به تنهایی است، که اگر رعایت شود، مانع شکل‌گیری روابط مبتنی بر ظلم و استکبار در جامعه می‌شود و به ایجاد عدالت و همبستگی کمک می‌کند (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۴۰۱/۰۷/۲۲ و ۱۳۸۶/۰۱/۱۷).

امتداد نگاه توحیدی در سیاست خارجی، به انترناسیونالیسم توحیدی می‌انجامد؛ بدین معنا که سیاست خارجی توحیدباور در تلاش است که تمامی انسان‌های موحد را بدون در نظر گرفتن نژاد، قوم یا فاصله جغرافیایی، زیر یک چتر قرار دهد. بر این مبنا، هنگامی که جز توحید و خدامحوری در میان کشورها و دولت‌ها هیچ خط مرزی وجود نداشته باشد، ظلم و تجاوز در سیاست بیرونی یک دولت نسبت به ملت‌های دیگر کنار گذاشته می‌شود و همه در مسیر واقعی بشری و دینی واقع خواهند شد.

نتیجه‌گیری

باور به توحید در ساحت‌های مختلف دارای ارزیابی متعدد و متفاوت است. این پژوهش ابعاد توحیدباوری را در سیاست خارجی بر اساس نگاه رهبر معظم انقلاب اسلامی بررسی کرده است. بر اساس داده‌های به دست آمده می‌توان اصول اصلی، اهداف و روش‌های اجرای سیاست خارجی اسلامی را با تأکید بر اصول توحیدی و شاخص‌های کلیدی آن این گونه بیان کرد:

مبنای نظری: اصول توحیدی در سیاست خارجی اسلامی

- نفی سبیل: رد هر گونه سلطه‌پذیری از قدرت‌های خارجی؛ تأکید بر استقلال سیاسی و خودمختاری.
- اصول سه‌گانه عزت، حکمت و مصلحت: این اصول به عنوان پایه‌های راهبردی در تصمیم‌گیری‌ها، تعادل بین عزت نفس، عقلانیت در رفتار و منفعت جمعی را تضمین می‌کنند.
- حفظ وحدت اسلامی: تأکید بر اتحاد و هم‌گرایی کشورهای مسلمان در مقابله با تهدیدهای مشترک و مقابله با توطئه‌های تفرقه‌افکنانه.

اهداف کلان سیاست خارجی توحیدی

- حفظ استقلال و مقاومت در برابر نفوذ خارجی: تداوم استقلال سیاسی و اقتصادی در برابر قدرت‌های بزرگ.
- دفاع از مظلومان و مستضعفان جهانی: حمایت از ملت‌های مظلوم، مانند فلسطین و یمن، و ایجاد جبهه‌های مقاومت بین‌المللی.

- گسترش عدالت و احقاق حقوق مسلمانان در عرصه بین‌المللی: تلاش برای ایجاد یک نظم عادلانه بین‌المللی که در آن، حقوق مسلمانان به رسمیت شناخته شود.

روش‌ها و ابزارهای سیاست خارجی اسلامی

- دیپلماسی عزتمندانه: به‌کارگیری دیپلماسی با تمرکز بر حفظ عزت و کرامت و تلاش برای دستیابی به اهداف، بدون سازش بر سر اصول.

- پشتیبانی مادی و معنوی از جنبش‌های مقاومت: از طریق آموزش، حمایت‌های مالی و مشورتی و تقویت ظرفیت‌های داخلی این جنبش‌ها.

- همکاری و اتحاد راهبردی با کشورهای اسلامی همسو: ایجاد ائتلاف‌های منطقه‌ای و بین‌المللی با هدف افزایش قدرت و توانایی‌های مشترک.

- تعامل حکیمانه با نظام بین‌الملل: استفاده از فرصت‌ها و ظرفیت‌های بین‌المللی به‌نفع تقویت موقعیت جهانی مسلمانان، در عین رعایت اصول و ارزش‌ها.

شاخص‌های ارزیابی و پایش

- سطح حفظ استقلال و خودمختاری: اندازه‌گیری میزان کاهش وابستگی به قدرت‌های خارجی.

- تأثیرگذاری در ایجاد همبستگی اسلامی: ارزیابی میزان موفقیت در تقویت اتحاد کشورهای اسلامی و حمایت از جنبش‌های مقاومت.

- موفقیت در تقویت ارزش‌های اسلامی در نهادهای بین‌المللی: بررسی میزان نفوذ ارزش‌های اسلامی در تصمیم‌گیری‌های سازمان‌های بین‌المللی.

- رضایت و حمایت عمومی ملت‌ها: میزان همراهی و حمایت مردمی در داخل کشور و میان کشورهای مسلمان از این سیاست‌ها.

این چهارچوب می‌تواند به‌عنوان مدلی جامع برای تحلیل و ارزیابی سیاست خارجی کشورهای اسلامی، به‌ویژه در جایی که اصول توحیدی را مبنای سیاست خود قرار می‌دهند، مورد استفاده قرار گیرد.

منابع

- ایزدهی، سیدسجاد (۱۳۹۸). *کرسی علمی با نقد دکتر محسن مهاجرنیا و دکتر روح‌الله شریعتی*. قم: پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی. بازبینی شده از: <http://iri.dte.ir/Portal/home/?news/747983/748013>
- بوذری‌نژاد، یحیی و زرعیما، شاهین (۱۴۰۲). تحلیل و بررسی شاخصه‌های جامعه توحیدی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، پژوهش‌های معاصر انقلاب اسلامی، ۴ (۱۲)، ۲۰۹-۱۹۱.
- بیانات مقام معظم رهبری. پایگاه اطلاع‌رسانی مقام معظم رهبری. به‌نشانی: <https://www.khamenei.ir>
- بیانات در دیدار مسئولان وزارت امور خارجه، ۱۸/۰۴/۱۳۷۰. <https://farsi.khamenei.ir/newspart-index?id=2471&nt=2&year=1370&tid=1348#45702>
- تیجانی، عبدالقادر حامد (۱۳۸۹). *مبانی اندیشه سیاسی در آیات مکی*. ترجمه و تعلیق: مهران اسماعیلی و مشتاق الحلو. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حاتمی‌راد، منصور (۱۳۸۵). *سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از نگاه مقام معظم رهبری*. حصون، شماره ۱۰.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۷۶). *مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی*، چ ۱، تهران: مرکز بررسی‌های استراتژیک نهاد ریاست جمهوری
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۲). *طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن*. قم: مؤسسه ایمان جهادی.
- دادستان بیرکی، علی (۱۳۸۱). *سیاست خارجی و روابط بین‌الملل از دیدگاه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷓.
- دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال (۱۳۸۸). *سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*. تهران: سمت.
- سیاهپوش، امیر (۱۳۹۸). *سیاست از منظر آیت‌الله خامنه‌ای*. تهران: انقلاب اسلامی.
- سند چشم‌انداز جمهوری اسلامی ایران در افق ۱۴۰۴. ۱۲/۰۸/۱۳۸۲. <https://khl.ink/f/9034>
- طباطبایی، سیدمحمدرضا (۱۳۹۰). *صرف ساده*. قم: دارالعلم.
- غفوری، محمد (۱۳۷۸). *اصول دیپلماسی در اسلام و رفتار پیامبر*. تهران: نشر مهاجرمری.
- قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*. تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
- لوکس، استیون (۱۳۷۰). *قدرت: فرانسوی یا شیطان*. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- محمدی، منوچهر (۱۳۷۷). *سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*. تهران: نشر دادگستر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). *جهان‌بینی توحیدی*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- بیانیه گام دوم (۱۳۹۷). *معاونت فرهنگی و اجتماعی سازمان اوقاف و امور خیریه*. <https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=41673>
- مهاجرنیا، محسن (۱۳۹۷). *فلسفه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۸). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷓.
- هالستی، کالوی جاکوی (۱۳۷۳). *مبانی تحلیل سیاست بین‌الملل*. ترجمه بهرام مستقیمی. تهران: وزارت امور خارجه.
- وبر، ماکس (۱۳۹۴). *اقتصاد و جامعه*. ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد و مصطفی عمادزاده. تهران: سمت.
- یزدی، محمد (۱۳۷۵). *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*. تهران: امیرکبیر.

- Al-Jazeera (2024, April 29). US advocacy groups back Palestine solidarity campus protests amid Gaza war. Retrieved from <https://www.aljazeera.com/amp/news/2024/4/29/us-advocacy-groups-back-palestine-solidarity-campus-protests-amid-gaza-war>.
- Cox, R. W. (1981). Social forces, states, and world orders: Beyond international relations theory. *Millennium*, 10(2), 126-155.
- Doyle, M. W. (1986). Liberalism and world politics. *American Political Science Review*, 80(4), 1151-1169.
- Finnemore, M, & Sikkink, K. (1998). International norm dynamics and political change. *International Organization*, 52(4), 887-917.
- Plano, J. C, & Olton, R. (1988). *The International Relations Dictionary*. U.S.A.: Longman.
- Tansey, S. D. (1999). *Politics*. London: Routledge.
- Wendt, A. (1999). *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- York University (n.d.) (2005) *What is foreign policy?* Retrieved from <https://online.york.ac.uk/what-is-foreign-policy/>.

An analysis of the Functional Roles of Major Religious Epistemological Foundations in Hybrid Jihad: With Emphasis on the Views of the Supreme Leader

Mohammad-Taqi Rokni Lamouki  / Assistant Professor, Department of Islamic Theology and Teachings,
Imam Sadeq Research Institute for Islamic Sciences rokni44@yahoo.com

Received: 2025/03/28 - **Accepted:** 2025/05/11

Abstract

Since its inception, the Islamic Revolution of Iran has been subject to aggression by global arrogance. Currently, this aggression has taken the form of a hybrid war, necessitating a corresponding form of hybrid jihad to counter it. One of the influential factors in this struggle is the enhancement of religious knowledge among the mujahideen. This study aims to analyze the functional roles of major religious epistemological foundations in hybrid jihad in the context of confronting the enemies' hybrid warfare against the Islamic system. The main research question is: What are the functions of religious epistemology in hybrid jihad? This research employs a qualitative methodology through the analysis and interpretation of primary religious texts and the systematic extraction of the Supreme Leader's statements as key sources. The findings indicate that the three pillars—knowledge of God, knowledge of the self, and knowledge of the world—serve as doctrinal foundations shaping the conceptual framework of hybrid jihad. An examination of the Supreme Leader's discourses reveals that hybrid jihad operates at three levels: hard, semi-hard, and soft. The integration of these levels is essential for a simultaneous confrontation with all instruments of the enemy's hybrid warfare. The research concludes that synthesizing epistemological principles with operational strategies not only enhances the effectiveness of hybrid jihad but also redefines key concepts such as victory, defeat, and resistance within the Islamic defense discourse.

Keywords: Hybrid Jihad, Epistemology, Hybrid Warfare, Leadership, Mujahideen.

تحلیل کارکردهای مبانی کلان معرفت‌شناختی دینی در جهاد ترکیبی با تأکید بر دیدگاه‌های مقام معظم رهبری علیه‌السلام

rokni44@yahoo.com

محمدتقی رکنی لموکی  / استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه‌السلام

دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱

چکیده

انقلاب اسلامی ایران از ابتدای پیروزی مورد تهاجم استکبار بوده است. در حال حاضر این تهاجم شکل جنگ ترکیبی به خود گرفته است که مقابله با آن، نیاز به جهاد ترکیبی دارد. از جمله عوامل تأثیرگذار در جهاد ترکیبی، افزایش معرفت دینی مجاهدان است. این پژوهش با هدف تحلیل کارکردهای مبانی کلان معرفت‌شناختی دینی در جهاد ترکیبی و به‌منظور مقابله با جنگ‌های ترکیبی دشمنان نظام اسلامی انجام شده است. بنابراین سؤال اصلی آن است که کارکردهای معرفت‌شناسی دینی در جهاد ترکیبی چیست؟ روش تحقیق، مبتنی بر رویکرد کیفی با تحلیل و توصیف محتوای متون اصیل دینی و استخراج نظام‌مند بیانات مقام معظم رهبری علیه‌السلام به‌عنوان منابع کلیدی است. یافته‌ها نشان می‌دهند که سه رکن «معرفت به خداوند»، «معرفت به نفس» و «معرفت به جهان»، به‌عنوان پایه‌های اعتقادی، چهارچوب مفهومی جهاد ترکیبی را شکل می‌دهند. بررسی بیانات مقام معظم رهبری علیه‌السلام بیانگر آن است که جهاد ترکیبی در سه سطح سخت، نیمه‌سخت و نرم طراحی می‌شود که هماهنگی این سطوح، مقابله هم‌زمان با تمامی ابزارهای جنگ ترکیبی دشمن را ضروری می‌سازد. نتایج پژوهش حاکی از آن است که تلفیق مبانی معرفتی با راهکارهای عملیاتی، نه‌تنها اثربخشی جهاد ترکیبی را افزایش می‌دهد، بلکه بازتعریف مفاهیم کلیدی مانند پیروزی، شکست و مقاومت در گفتمان دفاعی اسلام را موجب می‌شود.

کلیدواژه‌ها: جهاد ترکیبی، معرفت‌شناسی، جنگ ترکیبی، رهبری، مجاهدان.

مقدمه

«جهاد» در گفتمان اسلامی مفهومی بنیادین و چندبعدی است که بر پایه مبانی اعتقادی و عملی، چهارچوبی جامع برای مبارزهٔ همه‌جانبه در مسیر الهی ترسیم می‌کند. این فریضهٔ الهی، با هدف گسترش و اعتلای اسلام، برپا داشتن شعائر دینی یا دفاع از آن تعریف شده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۳؛ عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۱۶؛ هیکل، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۴). جهاد بر سه رکن اساسی استوار است: نخست، جدیت و تلاش بی‌وقفه، به معنای بسیج تمام ظرفیت‌های مادی و معنوی؛ دوم، مقابله با دشمنان اسلام، اعم از کافران، مشرکان و باغیان؛ به‌گونه‌ای که هرگونه اقدام برضد دوستان اسلام، نه‌تنها جهاد شمرده نمی‌شود، بلکه فتنه‌انگیزی است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۳/۰۶/۲۰)؛ و سوم، جهت‌گیری الهی به‌عنوان شرط اساسی مشروعیت و ثمربخشی جهاد، بر اساس آیه شریفه «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹)؛ و کسانی که در راه ما کوشیده‌اند، به یقین راه‌های خود را بر آنان می‌نماییم و درحقیقت، خدا با نیکوکاران است.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، جمهوری اسلامی ایران به دلیل ماهیت هویت‌بخش و تحول‌آفرین خود، همواره هدف تهاجمات پیچیدهٔ دشمنان قرار گرفته است. این تهاجمات که در ابتدا به اشکال سنتی (نظامی و اقتصادی) محدود می‌شد، در سال‌های اخیر با بهره‌گیری از فناوری‌های نوین و ابزارهای شناختی، به الگوی «جنگ ترکیبی» ارتقا یافته است. مقام معظم رهبری^۱ با تشخیص این تحول راهبردی هشدار می‌دهند: «امروز جنگ‌های دنیا جنگ‌های ترکیبی است. جنگ سخت، جنگ نرم، جنگ فکری، جنگ فرهنگی، جنگ با سلاح‌های گوناگون و جنگ شناختی، همه با هم مایهٔ تهاجم به یک ملت یا یک کشور می‌شوند» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۴۰۱/۰۷/۱۱).

بر اساس تحلیل بیانات ایشان، بازیگران اصلی این جنگ، قدرت‌های استکباری به سرکردگی آمریکا، رژیم صهیونیستی و برخی دولت‌های اروپایی هستند که با استفاده از گروهک‌های وابسته، شبکه‌های رسانه‌ای و نهادهای بین‌المللی، تمامی ابزارهای خود را در حوزه‌های مختلف بسیج کرده‌اند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۴۰۱/۰۸/۱۱ و ۱۴۰۲/۰۶/۲۰).

دشمن در جنگ ترکیبی، علاوه بر گزینهٔ نظامی، پنج محور اصلی را هدف قرار داده است: ۱. محور رسانه‌ای (تحریف واقعیت‌ها و جنگ روانی)؛ ۲. محور فرهنگی (تضعیف هویت دینی و ملی)؛ ۳. محور امنیتی (نفوذ در نهادهای حساس)؛ ۴. محور اقتصادی (تحریم‌های فلج‌کننده)؛ ۵. محور شناختی (تولید گفتمان‌های تقابلی و ترویج یأس اجتماعی) (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۴۰۲/۰۱/۰۱).

در مواجهه با این تهاجم چندبعدی، طراحی الگوی «جهاد ترکیبی» مبتنی بر آموزه‌های دینی و مقتضیات زمانه ضروری است. رهبر معظم انقلاب^۲ با استناد به آیه «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» (حج: ۷۸)، جهاد را فراتر از عرصهٔ نظامی و شامل مبارزه در میدان‌های علم، سیاست، فرهنگ، اخلاق و اقتصاد دانسته‌اند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۴۰۲/۰۷/۱۱).

این پژوهش با هدف تبیین نسبت میان «مبانی کلان معرفت‌شناختی دینی» (شامل معرفت به خدا، نفس و جهان) و «الگوی عملیاتی جهاد ترکیبی»، درصدد پاسخ به این پرسش است که چگونه این سه رکن معرفتی، منطق جهاد ترکیبی را در برابر جنگ ترکیبی دشمن شکل می‌دهند؟ اهمیت این تحقیق در سه بعد زیر نهفته است: الف) بُعد نظری: عبور از تقلیل‌گرایی و ارائه چهارچوبی جامع برای تحلیل جهاد در عصر حاضر؛ ب) بعد عملیاتی: ارتقای کارایی راهبردهای مقابله با جنگ ترکیبی؛ ج) بعد گفت‌مانی: تقویت هویت دینی - انقلابی و بازتعریف مفاهیمی مانند پیروزی، شکست و مقاومت.

بررسی ادبیات موضوع نشان می‌دهد که مطالعات پیشین مرتبط با «مبانی معرفت‌شناختی جهاد ترکیبی»، عمدتاً به صورت تک‌بعدی و بدون ارتباط نظام‌مند با مبانی معرفت‌شناختی دینی انجام شده است. در میان کتاب‌های منتشرشده، آثاری مانند فلسفه جهاد و دفاع (طاهری، ۱۴۰۰)، «نظام دفاعی اسلام» (مهری، ۱۴۰۰) و درآمدی بر مکتب دفاعی اسلام (آخوندی و دیگران، ۱۴۰۱) نتوانسته‌اند پیوندی میان معرفت دینی و الگوی جهاد ترکیبی برقرار کنند. از سوی دیگر، کتاب‌های کلامی مانند تبیین براهین اثبات خدا (جوادی آملی، ۱۳۸۶) و الا‌لهیات (سبحانی، ۱۳۸۸) نیز اگرچه به مباحث معرفت‌شناختی پرداخته‌اند، کاربرد این مبانی را در عرصه جهاد ترکیبی بررسی نکرده‌اند.

در حوزه مقالات علمی نیز پژوهش‌هایی مانند «بازسازی مفهوم تهدید امنیتی بر اساس آموزه‌های اسلامی» (باقری چوکامی، ۱۴۰۳)، «پیشران‌های دینی دستیابی به اقتدار دفاعی» (رکنی لموکی، ۱۴۰۱)، «تحلیل جنگ هیبریدی غرب علیه جمهوری اسلامی ایران» (افتخاری و راجی، ۱۴۰۱)، «جنگ ترکیبی دشمن و راهکارهای مقابله با آن» (عباسی خوشکار، ۱۴۰۲) و «ماهیت صحنه جنگ ترکیبی آینده» (ستاریخواه، ۱۳۹۵) منتشر شده‌اند. با وجود ارزشمندی این آثار، نقاط ضعفی نیز در آنها مشاهده می‌شود؛ از جمله: الف) تک‌بعدی بودن: تمرکز صرف بر فقه، کلام یا راهبردهای امنیتی، بدون ترکیب این حوزه‌ها؛ ب) غفلت از بیانات رهبری: عدم بهره‌گیری از دیدگاه‌های مقام معظم رهبری (علیه السلام) به عنوان سند راهبردی؛ ج) نبود چهارچوب نظری: فقدان الگویی برای ارتباط نظام‌مند مبانی معرفتی با جهاد ترکیبی.

این پژوهش با سه نوآوری اساسی، خلأهای یادشده را پر می‌کند: الف) ترکیب دانش دینی و مطالعات امنیتی در تحلیل جهاد ترکیبی؛ ب) استناد به بیانات مقام معظم رهبری (علیه السلام) به عنوان منبعی دست اول؛ ج) طراحی الگوی «مثلث معرفتی - جهادی» برای تبیین ارتباط سه رکن معرفتی (خدا، نفس، جهان) با چهار عرصه عملیاتی جهاد.

همچنین این پژوهش از روش تحقیق کیفی با رویکرد تحلیلی - توصیفی بهره گرفته است. با توجه به ماهیت موضوع، که مبتنی بر استخراج و تبیین مبانی معرفت‌شناختی جهاد ترکیبی از منابع دینی و بیانات مقام معظم رهبری (علیه السلام) است، روش کیفی به عنوان چهارچوب اصلی انتخاب شده است.

۱. مفاهیم نظری و عملیاتی

۱-۱. جهاد

«جهاد» در لغت به معنای «صرف نیرو برای دفع دشمن» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰۸). در اصطلاح فقهی، «جهاد» به تلاش طاقت‌فرسا در راه خدا با استفاده از جان، مال، زبان و دیگر ابزارها، با هدف اعتلای اسلام و دفاع از آن یا مقابله با دشمنان تعریف می‌شود (طباطبائی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۴۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۳). این مفهوم از حیث نوع دشمن یا شیوه مقابله، اقسامی دارد که مهم‌ترین تقسیم‌بندی آن، تقسیم به «جهاد اکبر» و «جهاد اصغر» است. جهاد اکبر نبرد با نفس و رذایل اخلاقی است که بر اساس روایتی از پیامبر ﷺ، والاترین جهاد شمرده می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۲). همچنین جهاد اصغر مقابله فیزیکی یا غیرفیزیکی با دشمنان بیرونی، نظیر کافران و مشرکان است. بیشتر آیات قرآن (مانند توبه: ۴۱) و احادیث (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۴۷، ص ۴۲۲)، ناظر به این نوع جهاد است.

۱-۲. جهاد ابتدایی

جهاد ابتدایی جنگی پیش‌دستانه برای دعوت به اسلام و برقراری عدالت است. در این نوع جهاد که مسلمانان آغازگر نبردند، هدف، از بین بردن سیطره کفر و فراهم آوردن امکان گسترش دین الهی است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۱۱؛ حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۸۱؛ ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۹؛ مهری، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۶۱).

۱-۳. جهاد دفاعی

این نوع جهاد به مقابله با تهاجم دشمن به سرزمین، جان، مال یا اعتقادات مسلمانان اطلاق می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۱۴).

۱-۴. جهاد ترکیبی

جهاد ترکیبی مقابله هم‌زمان با دشمن در ابعاد مختلف نظامی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی در پاسخ به «جنگ ترکیبی» اوست. این اصطلاح، هرچند نوظهور است، در سیره پیامبر ﷺ و عقلانیت دینی ریشه دارد. امام خامنه‌ای (رحمته‌الله) از سال‌ها قبل، بدون آنکه عبارت «جهاد ترکیبی» را به کار برده باشند، در بسیاری از سخنان خود بر مفهوم و ماهیت آن تأکید کرده‌اند. برای نمونه می‌فرماید:

جهاد [هم] فقط به معنای حضور در میدان جنگ نیست؛ زیرا هرگونه تلاشی در مقابله با دشمن می‌تواند جهاد تلقی شود.... این مقابله، یک وقت در میدان جنگ مسلحانه است که «جهاد رزمی» نام دارد؛ یک وقت در میدان سیاست است که «جهاد سیاسی» نامیده می‌شود؛ یک وقت هم در میدان مسائل فرهنگی است که به «جهاد فرهنگی» تعبیر می‌شود و یک وقت در میدان سازندگی است که به آن «جهاد سازندگی» اطلاق می‌گردد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۵/۰۳/۲۰).

بر اساس تعاریفی که بیان شد، نظر صحیح آن است که جهاد ترکیبی را تلفیقی از جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی بدانیم.

۱-۵. جنگ ترکیبی

جنگ ترکیبی (Hybrid Warfare) شیوه‌ای است که در آن یک بازیگر دولتی یا غیردولتی از ابزارهای متعارف (نظامی) و نامتعارف (فرهنگی، اقتصادی، سایبری) به صورت هم‌زمان برای بی‌ثبات‌سازی کشور هدف استفاده می‌کند. این جنگ ممکن است با مشارکت نیروهای منظم و نامنظم تحت فرماندهی واحد اجرا شود (کلانتری، ۱۳۹۵، ص ۱۴۶). بر این اساس، جنگ ترکیبی به معنای ترکیبی از انواع جنگ‌های سخت، نیمه‌سخت و نرم با ابزارها، روش‌ها، نیروها و عناصر قدرتی است که در این گونه‌ها به کار رفته‌اند (باقری چوکامی و رشیدی‌زاده، ۱۴۰۳، ص ۱۴).

جدول ۱: مبانی معرفت‌شناختی و ارتباط آنها با جهاد ترکیبی

محور جنگ دشمن	ابزارهای دشمن	پاسخ جهاد ترکیبی (بر اساس مبانی معرفتی)
رسانه‌ای	تحریف واقعیت‌ها، جنگ روانی	جهاد تبیین، تقویت بصیرت (معرفت به نفس)
فرهنگی	تضعیف هویت دینی و ملی	جهاد فرهنگی، بازتعریف مفاهیم پیروزی و شکست (معرفت به جهان)
اقتصادی	تحریم‌های فلج‌کننده	جهاد اقتصادی، مقاومت مبتنی بر خوداتکایی (معرفت به خداوند)
امنیتی	نفوذ در نهادهای حساس	جهاد امنیتی، تقویت مرزهای ایمانی (معرفت به نفس)
شناختی	تولید گفتمان‌های تقابلی	جهاد علمی، تلفیق عقلانیت بشری و وحیانی (معرفت به خداوند و جهان)

جدول ۲: محورهای جنگ ترکیبی دشمن و پاسخ جهاد ترکیبی

مؤلفه معرفتی	مفهوم کلیدی	ارتباط با جهاد ترکیبی	مستندات از بیانات مقام معظم رهبری ^۱
معرفت به خداوند	ایمان به حاکمیت مطلق الهی، جهت‌گیری الهی، جهاد به مثابه عبادت وجودی	نبدیل جهاد به عبادتی معنوی – تقویت روحیه استقامت و شهادت‌طلبی	جهاد صرفاً شمشیر نیست؛ جهاد در میدان علم، سیاست و فرهنگ است (بیانات، ۱۴۰۱/۰۷/۱۱)
معرفت به نفس	شناخت نفس به عنوان موجودی فراجسمانی و دارای اراده الهی، جهاد اکبر (مبارزه با نفس)	مقاومت در برابر جنگ روانی و رسانه‌ای دشمن – تقویت اراده و بصیرت برای مقابله با نفوذ فکری	نگذارید دشمن مثل موریا نه به جان پایه‌های فکری و اعتقادی مردم بیفتد (بیانات، ۱۳۸۸/۰۲/۲۲)
معرفت به جهان	درک دو ساحت مادی (دنیا) و معنوی (آخرت)، ناپایداری دنیا و اهمیت معامله با خدا	طراحی راهبردهای بلندمدت مبتنی بر آخرت‌نگری – تبدیل شکست ظاهری به پیروزی اخروی	جهاد، معامله‌ای با خداست که سودش هم در دنیا و هم در آخرت محقق می‌شود (بیانات، ۱۴۰۱/۰۳/۲۲)

تحلیل کارکردهای مبانی کلان معرفت‌شناختی دینی در جهاد ترکیبی ... ♦ ۳۳

جدول ۳: ارتباط و اثرگذاری مبانی معرفت‌شناختی، جهاد ترکیبی و بیانات مقام معظم رهبری^{۱۵}

مؤلفه معرفتی	منابع استنادی	مفاهیم کلیدی	ارتباط با جهاد ترکیبی
معرفت به خداوند	قرآن (بقره: ۲۱۸)، روایات امام علی ^{علیه السلام} (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۱۰، ص ۱۶۳)، بیانات رهبری (۱۴۰۱/۰۷/۱۱)	ایمان به حاکمیت مطلق الهی، جهت‌گیری الهی، جهاد به‌مثابه عبادت و جود	ایجاد انگیزه الهی و تقرب معنوی - تقویت روحیه استقامت و شهادت‌طلبی
معرفت به نفس	قرآن (ص: ۷۲)، روایات پیامبر ^{صلی الله علیه و آله} (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۳)، بیانات رهبری (۱۳۹۵/۰۳/۰۳)	نفخ روح الهی در انسان، جهاد اکبر (مبارزه با نفس)، تقویت اراده و بصیرت	مقاومت در برابر جنگ روانی و رسانه‌ای دشمن - پیشگیری از نفوذ فکری و فرهنگی دشمن
معرفت به جهان	قرآن (عنکبوت: ۶۴)، روایات امام علی ^{علیه السلام} (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۸)، بیانات رهبری (۱۴۰۲/۰۱/۰۱)	دو ساحت مادی (دنیا) و معنوی (آخرت)، ناپایداری دنیا و اهمیت معامله با خدا	تبدیل راهبردهای کوتاه‌مدت به راهبردهای بلندمدت - تبیین پیروزی اخروی در مقابل شکست ظاهری

۲. جایگاه معرفت در تکالیف جهادی

از منظر قرآن، علم و معرفت سازنده هویت و شخصیت انسان است و هرگونه تکامل روحی و معنوی، وابسته به عمق و گستردگی معرفت اوست (طباطبائی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۷، ص ۲۴۳). در همین راستا، امیرالمؤمنین علی^{علیه السلام} در بیان ارزش معرفت، خطاب به کمیل بن زیاد فرموده‌اند: «هیچ حرکتی و جنبشی نیست، مگر آنکه تو در آن به شناخت و معرفت نیامندی» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷۱). این حدیث گویای آن است که جهاد به‌مثابه کنشی انقلابی و تحول‌آفرین، بدون پشتوانه معرفتی، به سطحی نازل از اقدامات خشک و بدون انگیزه تقلیل می‌یابد.

در عرصه «جهاد ترکیبی» که دربرگیرنده ابعاد فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و امنیتی است، آگاهی از مبانی معرفتی، مجاهد را از سطح «کنشگر منفعل» به «فاعل آگاه» ارتقا می‌دهد. مقام معظم رهبری^{علیه السلام} با تأکید بر این مسئله، در تحلیل وصیت‌نامه شهیدی جوان، به شکوفایی معرفت الهی در وجود مجاهدان اشاره می‌کند و می‌فرماید:

یک وصیت‌نامه‌ای خواندم که شهید می‌گوید: «من بی‌قرارم، بی‌قرارم! آتشی در دل من است که مرا بی‌تاب کرده است. به هیچ چیز دیگر آرامش پیدا نمی‌کنم، مگر به لقای تو، ای خدای محبوب عزیز!» این سخن یک جوان است! این همان چیزی است که یک سالک و یک عارف بعد از سال‌ها مجاهدت و سال‌ها ریاضت ممکن است به آنجا برسد؛ اما یک جوان نوحاسته، در میدان نبرد و در میدان جهاد، آن‌چنان مشمول تفضل الهی قرار می‌گیرد که این ره صدساله را یک‌شبه می‌پیماید و این احساس بی‌قراری و شوق، از سوی پروردگار پاسخ مناسب می‌یابد. خود این شوق هم لطف خدا و جاذبه حضرت حق متعال است. این شگفتی بزرگی است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳/۰۲/۱۳۸۷).

۳. مبانی معرفت‌شناسی جهاد ترکیبی

جهاد به‌مثابه آموزه‌ای بنیادین در منظومه فکری اسلام، بر پایه شبکه‌ای از مفاهیم کلان معرفتی همچون خداشناسی، نفس‌شناسی و جهان‌شناسی استوار شده است. این مفاهیم، نه تنها به‌عنوان پیش‌شرط فهم دقیق ماهیت، ضرورت و شیوه‌های جهاد، ضروری هستند، بلکه به‌عنوان زیرساخت‌های نظری، جهت‌دهنده کش مجاهدانه در عرصه «جهاد ترکیبی» به‌شمار می‌روند. در این میان، «معرفت» نقشی محوری ایفا می‌کند؛ چنان‌که قرآن کریم با تأکید بر پیوند ناگسستنی بین «حیات انسانی» و «علم»، غایت آفرینش انسان و رسالت پیامبران را «معرفت الهی» و «تعلیم حکمت» برمی‌شمارد (ذاریات: ۵۶؛ جمعه: ۲). این گزاره قرآنی نشانگر آن است که جهاد مبتنی بر معرفت، تنها در پرتو شناختی جامع از خدا، نفس و جهان معنا می‌یابد. در ادامه به بررسی مبانی سه‌گانه معرفتی و ارتباط آنها با جهاد ترکیبی می‌پردازیم.

۳-۱. معرفت به خداوند و جهاد ترکیبی

معرفت به خداوند، به‌عنوان محور اصلی مبانی معرفت‌شناسی جهاد، تنها به معنای باور ذهنی به وجود خدا نیست؛ بلکه درک حضوری از ربوبیت، مالکیت و حاکمیت الهی بر جهان است. قرآن کریم با عبارت «فی سبیل الله» (بقره: ۲۱۸)، جهاد را در چهارچوب توحید عملی تعریف می‌کند؛ به‌گونه‌ای که مجاهد، خود را «بزار» تحقق اراده الهی می‌داند. این نگرش، تفاوت ماهوی بین جهاد اسلامی و دیگر انواع نبردها ایجاد می‌کند. امام علی (ع) در تبیین این مسئله، جهاد را «توسل برتر» به خداوند معرفی می‌کند که ریشه در «فطرت توحیدی» انسان دارد:

إِنَّ أَفْضَلَ مَا تَوَسَّلَ بِهِ الْمُتَوَسِّلُونَ إِلَى اللَّهِ - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - الْإِيمَانُ بِهِ وَبِرَسُولِهِ وَالْجِهَادُ فِي سَبِيلِهِ فَإِنَّهُ ذُرْوَةُ الْإِسْلَامِ (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۱۰، ص ۱۶۳)؛

بی‌گمان بهترین چیزی که توسل‌کنندگان با آن به خداوند - سبحانه و تعالی - توسل می‌کنند، ایمان به وی و رسولش و جهاد در راه اوست، که قله رفیع اسلام است.

از دیدگاه فلسفه اسلامی، شناخت خداوند از دو مسیر «تکوین» (عقل، فطرت و وجدان) و «تشریع» (نبوت) امکان‌پذیر است. هدایت تکوینی، به‌رغم ارزش ذاتی، به دلیل محدودیت‌های نفس انسانی، نیازمند تکمیل توسط هدایت تشریعی است (سبحانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۸۸-۳۹۰). این دوگانه معرفتی، در جهاد ترکیبی نمود عینی می‌یابد؛ به این معنا که مجاهد هم‌زمان با بهره‌گیری از عقلانیت بشری (همچون تحلیل میدانی)، از آموزه‌های وحیانی بهره می‌برد. در ادامه به بیان برخی از آثار معرفت خداوند در جهاد ترکیبی می‌پردازیم.

۳-۱-۱. معنابخشی به جهاد ترکیبی

«معرفت الهی» به مجاهد این توانایی را می‌دهد که جهاد را نه به‌عنوان «جنگ برای منافع مادی»، بلکه به‌مثابه «عبادتی وجودی» تفسیر کند. قرآن کریم ایمان به خدا و رسول و نیز جهاد را دو روی یک سکه می‌داند: «مؤمنان فقط کسانی‌اند که به خدا و پیامبرش ایمان آورده‌اند؛ آن‌گاه [در حقایق آنچه به آن ایمان آورده‌اند] شک نکرده و با

اموال و جان‌هایشان در راه خدا جهاد کرده‌اند؛ اینان [در گفتار و کردار] اهل صدق و راستی‌اند» (حجرات: ۱۵). این آیه نشان می‌دهد که جهاد تجلی خارجی ایمان است و ایمان بدون معرفت خداوند ناقص است. در جهاد ترکیبی، این پیوند عمیق‌تر می‌شود؛ چراکه مجاهد در مواجهه با دشمن چندبعدی، نیازمند شناختی عمیق‌تر درباره خداوند است تا در جهاد همه‌جانبه با ایمانی راسخ‌تر گام بردارد.

۲-۳. اخلاص در عمل

جهاد باید تنها برای رضای خدا و اعلائی کلمه توحید انجام شود. شناخت خداوند به انسان کمک می‌کند که نیت خود را از هرگونه شرک، ریا و اهداف دنیوی پاک کند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (البینه: ۵)؛ و به آنان دستوری داده نشد، مگر اینکه خدا را با اخلاص در دین پرستش کنند.

قرآن کریم یکی از نشان‌های اخلاص مجاهدان را پرهیز از دوستی مؤمنان با دشمنان اسلام می‌داند: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، دشمن مرا و دشمن خودتان را دوستان خود مگیرید... اگر برای رضای من و جهاد در راه من مهاجرت کرده‌اید، نباید آنان را دوست خود بگیرید و پنهانی با ایشان دوستی کنید» (ممتحنه: ۱). این آیه به مؤمنان هشدار می‌دهد که اگر جهادتان در راه من و به‌منظور خشنودی من است، دیگر دشمنان مرا دوست مگیرید. نکته مهم اینکه دوستی با کفار به‌منظور جلب محبت آنان و رفع عداوتشان هیچ سودی به حال مؤمنان ندارد و مشرکان، به‌رغم مودت بعضی از مؤمنان، اگر به ایشان دست یابند، دشمنی خود را اعمال می‌کنند؛ بدون اینکه دوستی‌های مؤمنان تغییری در دشمنی آنها ایجاد کرده باشد (طباطبائی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۹، ص ۲۶۶).

۳-۱-۳. تقویت روحیه استقامت و شهادت‌طلبی

معرفت به خداوند، مجاهد را از ترس مرگ رها می‌سازد و شهادت را به «وصال معشوق» تبدیل می‌کند. مقام معظم رهبری رحمته‌الله در سخنرانی‌های خود با موضوع «طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن»، با اشاره به آیه ۱۷۲ سوره آل عمران، تأثیرات معرفت به خداوند در انسان را بسیار شگرف می‌خواند؛ چنان‌که در جنگ احد و با وجود هجمه دشمن، برخی مؤمنان صحنه نبرد را ترک نکردند و با روحیه استقامت و شهادت‌طلبی، دعوت خدا و رسولش صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای جهاد را استجابت کردند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۹/۰۲/۱۱). این نگرش، در تقابل کامل با رویکرد مادی‌گرایانه به مرگ قرار دارد که آن را «فنا» می‌پندارد. از دیدگاه قرآن، شهادت «حیات جاودانه» است (آل عمران: ۱۶۹) و این باور، پایه معرفت‌شناسی جهاد ترکیبی را تشکیل می‌دهد.

۲-۳. معرفت به نفس و جهاد ترکیبی

در منظومه فکری اسلام، «معرفت نفس» نه تنها سنگ بنای شناخت حقیقی، بلکه زیرساخت ضروری برای درک ماهیت «جهاد ترکیبی» در عرصه‌های فردی و اجتماعی است. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در تعبیری ژرف، خودشناسی را «طریق معرفت رب» می‌خواند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۸۸)؛ مفهومی که در اندیشه مقام معظم رهبری رحمته‌الله

تقویت بنیان‌های اعتقادی برای مقابله با دشمن را واجب می‌کند: «نگذارید دشمن مثل موریه‌ای به جان پایه‌های فکری و اعتقادی و ایمانی مردم بیفتد و آنها را دچار رخنه کند. این مهم است. همه وظیفه داریم مرزهای ایمانی و مرزهای روحی خودمان را حفظ کنیم» (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۸/۰۲/۲۲).

شناخت نفس در مبحث «جهاد ترکیبی»، از سه جهت مهم و اثربخش است: عدم توقف در قوانین ماده؛ نمایانگر عظمت خدا و مظهر قدرت بیکران الهی؛ توجیه‌کننده معنای واقعی مفاهیمی همچون مرگ و حیات، سود و زیان، سعادت و شقاوت، و شکست و پیروزی (ر.ک: طاهری سرتشنیزی، ۱۴۰۰، ص ۴۹۰). در ادامه، این سه جهت بررسی می‌شود:

الف) نخست اینکه نفس آدمی محکوم قوانین و محدودیت‌های ماده نیست؛ بلکه فوق زمان و مکان بوده و از نابودی در اثر تعرض آسیب‌های مادی مصون و در امان است. نفس انسانی به‌مثابه موجودی فرامادی و جاودان، محوریّت گفتمان جهادی را شکل می‌دهد. ابن سینا با اثبات تجرد نفس استدلال می‌کند که «حیات نفس پس از مفارقت از بدن، در ساحتی برتر تداوم می‌یابد» (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۶۴). این دیدگاه توسط علامه طباطبائی در تفسیر آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران: ۱۸۵) تقویت می‌شود. ایشان مرگ را «انتقال به مرحله‌ای کامل‌تر از حیات» می‌دانند، نه نابودی وجود (طباطبائی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۸۴). چنین نگرشی بنیان هستی‌شناسی و در پی آن بی‌اعتنایی مجاهد به سختی‌های مادی در میدان جهاد را شکل می‌دهد. مقام معظم رهبری رحمته‌الله در تحلیل تاب‌آوری ملت‌های مجاهد، بر این نکته تأکید دارد که پاداش سختی‌های جهاد، شکوفایی است:

به هیچ فردی، به هیچ ملتی و به هیچ جمعیتی، از خزانه غیب الهی هیچ چیز نمی‌دهند؛ مگر با تلاش و کوشش.... ملت‌هایی که تلاش کنند، مجاهدت کنند، ایثار کنند و از کار و فداکاری ترسند، خدای متعال به آنها همه چیز خواهد داد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۶/۰۵/۲۹).

این گزاره بازتابی از روایت نبوی است که در آن جوانی با دستیابی به «یقین» حاصل از خودشناسی، شهادت را عین حیات می‌پندارد و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم این درک را تأیید می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۳). در واقع، مواجهه با خطرات جهاد، نه‌تنها تهدیدی برای نفس نیست، بلکه بستری برای تعالی آن به‌شمار می‌رود و به تعبیر ملاصدرا، نفس‌های به کمال و شرافت رسیده نفس‌های قوی‌اند که توان انجام کارهای بزرگ را دارند (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۸۶):

ب) جهت دوم اینکه نفس نمایانگر عظمت خدا و مظهر قدرت بیکران الهی است. قرآن کریم با تعبیر «نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوحِي» (ص: ۷۲) نفس انسان را مرتبط با ذات الهی می‌داند. ابن عربی در تبیین این آیه، نفس را «آینه تمام‌نمای اسماء الله» می‌خواند که اراده انسانی تجلی «اراده تکوینی خداوند» است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۶). این نگاه، در خوانش مقام معظم رهبری رحمته‌الله «پیوند ناگسستگی بین جهاد و قوت نفس» معرفی می‌شود (پیام رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۷/۱۲/۲۸).

ملاصدرا ناظر به این جنبه نفس می‌گوید: «خداوند نفس انسان را از باب مثالی در ذات، صفت و فعل برای خود آفرید» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۵). این تحلیل با تأکید رهبری بر «لزوم استمرار جهاد اقتصادی در شرایط

تحریم» همسوست که مستلزم اراده‌ای استوار است (بیانات رهبر معظم انقلاب، تاریخ ۱۳۹۱/۰۵/۰۸). امام علی علیه السلام در خطبه ۱۱ نهج‌البلاغه با عبارت «أَنَّ النَّصْرَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ»، پیروزی را محصول پیوند اراده مجاهد با مشیت الهی می‌داند (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۱، ص ۵۵). امام کاظم علیه السلام با اشاره به آیه ۳۰ سوره انسان، اراده انسان‌های وارسته همچون امامان علیهم السلام را جزئی از اراده تکوینی خداوند می‌داند که در پرتو معرفت نفس تحقق می‌یابد؛ پس چنین می‌فرمایند: خداوند - عزوجل - دل‌های امامان علیهم السلام را محل ورود اراده خویش قرار داده است؛ پس اگر خداوند چیزی را بخواهد، آنها نیز آن چیز را می‌خواهند؛ همان‌گونه که خداوند - عزوجل - می‌فرماید: «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (انسان: ۳۰) (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۰۹)؛

ج) جهت سوم اینکه آدمی در پرتو شناخت نفس، معنای مرگ و حیات، سود و زیان و سعادت و شقاوت را درک می‌کند. از این منظر، هر شکستی شکست نیست و نمی‌توان هر پیروزی‌ای را پیروزی خواند. آن‌گاه که مجاهد مؤمن و بصیر به «جهاد ترکیبی» در برابر «جنگ ترکیبی» دشمنان خدا مکلف می‌شود، اگر بر فرض و به شکل ظاهری پیروزی نصیبش نشود، چنین سرنوشتی شکست نیست؛ بلکه عین عزت و پیروزی است؛ چنان‌که قرآن کریم با نفی مرگ‌اندیشی مادی، شهدا را «زنده نزد پروردگار» می‌خواند (آل عمران: ۱۶۹). مقام معظم رهبری علیه السلام نیز با تأکید بر فرهنگ شهادت و ایثار، به مثابه فرهنگ مقاومت، بر این نکته پای می‌فشارد که آنچه اِثمت جمهوری اسلامی را حفظ کرده، فداکاری‌های مردم و ایمان‌های راسخ است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۶/۱۱/۱۶). ایشان افزون بر فداکاری و ایمان راسخ، تکیه صریح و شفاف بر مبانی، اصول و ارزش‌های انقلاب و مخالفت آشکار با نظام سلطه را رمز مانایی و استقلال انقلاب اسلامی می‌داند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۲/۱۱/۱۹). علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۱۵ سوره زمر (قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) معتقد است: خسران نفس به معنای آن است که آدمی نفس خود را در معرض هلاکت و بدبختی قرار دهد؛ به‌طوری‌که استعداد کمالش از بین برود و سعادت به کلی از او فوت شود. پس سرمایه نفس را از دست داده است و بدین سبب به هلاکت افتد (طباطبائی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۷، ص ۲۴۸).

پیوند معرفتی این سه جهت، ساحت «جهاد ترکیبی» را به مثابه برآیند ضروری سیر تکاملی معرفت نفس تبیین می‌کند. معرفت نفس، از یک سو بنیان نظری مقاومت در برابر جنگ روانی، اقتصادی و نظامی دشمن را فراهم می‌سازد؛ و از سوی دیگر، عمل جهادی مراتب عالی‌تری از معرفت را برای مجاهد به‌ارمغان می‌آورد. این رابطه گفت‌وگومحور میان نظر و عمل، به تعادل بین آمادگی نظامی و قدرت معنوی تعبیر می‌شود که نشانگر جامعیت اندیشه اسلامی در مواجهه با چالش‌های ترکیبی است.

به تعبیر رهبر کبیر انقلاب، حضرت امام خمینی علیه السلام، در مقابل چنین دشمنی، باید به شکل همه‌جانبه پایداری کرد (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۱۳۴). مقام معظم رهبری علیه السلام در بیانی گویا، برخی از «شاخص»های این پایداری را این‌گونه معرفی می‌کنند:

شاخص اول، پابندی به مبانی و ارزش‌های اساسی انقلاب؛ شاخص دوم، هدف‌گیری آرمان‌های انقلاب و همت بلند برای رسیدن...؛ شاخص سوم، پابندی به استقلال همه‌جانبه کشور، استقلال سیاسی، استقلال اقتصادی، استقلال فرهنگی - که مهم‌تر از همه است - و استقلال امنیتی؛ شاخص چهارم، حساسیت در برابر دشمن و کار دشمن و نقشه دشمن و عدم تبعیت از او...؛ شاخص پنجم، تقوای دینی و سیاسی، که این بسیار مهم است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۵/۰۳/۱۴).

این نگاه، ترجمان عملی سفارش قرآنی «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال: ۶۰) در عصر حاضر است. بر اساس آنچه گفته شد، معرفت به نفس (خودشناسی) در جهاد ترکیبی نقشی حیاتی ایفا می‌کند و به‌عنوان پایه‌ای برای اخلاق جنگ، حفظ حدود الهی و عملکرد مؤثر مجاهدان در میدان نبرد شناخته می‌شود. در ادامه، برخی از آثار معرفت به نفس، که در جهاد ترکیبی نمایان خواهد شد، تبیین می‌شود.

۱-۲-۳. پیشگیری از تجاوز و ظلم در جنگ

معرفت به نفس، مجاهد را از خطرات خشم کور، انتقام‌جویی یا تجاوز به غیرنظامیان آگاه می‌سازد و او را به رعایت حدود الهی در جنگ ملزم می‌کند. قرآن صراحتاً می‌فرماید: «و از حد تجاوز نکنید که خدا تجاوزکاران را دوست ندارد» (بقره: ۱۹۰). در فتوحات مسلمانان، پیامبر ﷺ با وجود قدرت کامل، خطاب به سپاه اسلام فرمودند: «سال خوردگان فرتوت و کودکان خردسال و زنان را نکشید؛ درختان را قطع نکنید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۷).

۲-۲-۳. شجاعت در مقابل دشمن

معرفت به نقاط ضعف و قوت نفس، مجاهد را در میدان نبرد از ترس بیجا یا فرار از جنگ باز می‌دارد و روحیه شجاعت و فداکاری را تقویت می‌کند. قرآن کریم در توصیف مجاهدان راستین می‌فرماید: «همواره در راه خدا جهاد می‌کنند و از سرزنش هیچ سرزنش‌کننده‌ای نمی‌ترسند» (مائده: ۵۴). مجاهدانی که معرفت به نفس پیدا کرده‌اند، در صحنه نبرد با دشمن، نه تنها هراسی به خود راه نمی‌دهند، بلکه به تعبیر قرآن بر ایمانشان افزوده می‌شود و بر خداوند توکل می‌کنند (آل عمران: ۱۷۳).

۳-۲-۳. حفظ انضباط و فرمان‌برداری

جهاد در تمام عرصه‌های خود نیازمند اطاعت از فرمانده یا مدیر بالادست و نیز رعایت قوانین شرعی است. خودشناسی در قالب معرفت به نفس به مجاهد کمک می‌کند که از سرپیچی، خودرایی یا شکستن صفوف پرهیز کند. امام علی علیه السلام در سرزنشی تأمل‌برانگیز خطاب به افرادی که فرمان جهاد او را اطاعت نکردند، هشدار می‌دهد: «هر فرمانده و رهبری که فرمانش اطاعت نشود، طرح و نقشه‌ای ندارد و هر اندازه فکر مدیر و فرمانده بلند و نقشه او دقیق باشد، هرگز به جایی نمی‌رسد؛ زیرا انضباط و فرمان‌برداری در میان مجاهدان کم است» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۲۷، ص ۷۰-۷۲).

۳-۳. معرفت به جهان و جهاد ترکیبی

بخش دیگری از معرفت‌شناسی «جهاد ترکیبی»، در زمینه شناخت جهان است. مجاهد باید بداند که جهان، متشکل از ظاهر و باطن است. از منظر قرآن کریم، جهان هستی مشتمل بر دو ساحت به ظاهر متعارض، اما درحقیقت مکمل

یکدیگر است: «دنیا» به مثابه ساحت ظاهری و گذرا، (عنکبوت: ۶۴) و «آخرت» به عنوان باطن پایدار و حقیقی هستی (انشقاق: ۶). این دوگانگی ظاهری، در تحلیل نهایی، تجلی مراتب وجودی واحد است که هدف نهایی آن، آزمون انسان برای نیل به مقام قرب الهی است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱۹، ص ۷۱؛ ج ۲۵، ص ۴۰۱).

در این چهارچوب، جهاد ترکیبی نه صرفاً یک راهبرد دفاعی، بلکه ابزاری معرفتی برای عبور از ظاهر به باطن جهان تلقی می‌شود. با این وصف، کارکرد چنین معرفتی از جهان برای مجاهدان درک این حقیقت است که با رسیدن به این معرفت، جهادشان معامله جهان دنیا با جهان آخرت است که طبق وعده الهی، برای چنین معامله‌ای پاداشی بزرگ دریافت خواهند کرد (نساء: ۷۴). خداوند در سوره حشر (آیه ۱۸) تصریح می‌کند که تمامی اعمال انسان در دنیا، مستقیماً بر سرنوشت اخروی او تأثیرگذار است. این آیه بنیان فلسفه جهاد در اسلام را شکل می‌دهد؛ چراکه مجاهد با علم به این ارتباط وجودی، هر عمل دنیوی را در پرتو نتایج اخروی آن می‌سنجد. امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید: «خداوند جهاد را واجب کرد و آن را بزرگ شمرد و پیروزی و یاری خود را در آن قرار داد. سوگند به خدا، دین و دنیای مردم اصلاح نمی‌شود، مگر به وسیله جهاد در راه خدا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۸).

این حدیث شریف، افزون بر مسئله وجوب و عظمت جهاد، با تأکید و سوگند، صلاح دین و دنیای مردم را در جهاد معرفی می‌کند؛ زیرا اگر مؤمنان به وظیفه جهاد قیام نکنند، دشمنان بر ایشان تسلط می‌یابند و عزت و آزادی و حتی معیشت و زندگی آنها را تهدید می‌کنند. این تهدید می‌تواند در عرصه نظامی یا غیرنظامی باشد. برای نمونه، هرگاه دشمن عرصه فرهنگ اسلامی را هدف تهاجم خود قرار دهد، برای مجاهدان فرهنگی لازم است که با جهاد تبیین، هجوم دشمن را دفع کنند. با این مجاهدت، نه فقط دنیا، بلکه آخرت مؤمن نیز اصلاح می‌شود؛ چراکه در اثر انجام وظیفه جهاد، خود مجاهد به کمالات روحی، اجر عظیم و رضوان الهی نائل می‌شود و نیز در اثر جهاد او، دیگران هدایت می‌شوند و راه بهشت و سعادت را می‌پویند.

این نگرش، مطابق تحلیل مقام معظم رهبری علیه السلام است که جهاد را «معامله‌ای با خدا» می‌داند که سود آن، هم در دنیا و هم در آخرت محقق می‌شود. ایشان می‌فرمایند:

خانواده‌های شهدا تسلا پیدا می‌کنند؛ صبر می‌کنند؛ چون می‌دانند که این جوانشان پیش خداست؛ زنده است؛ با خدا معامله می‌کنند: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ» (توبه: ۱۱۱). هر دواش اجر دارد؛ هم از دشمن تلفات بگیری، اجر دارد؛ هم خودتان به دست دشمن کشته بشوید، اجر دارد. اینها با خدا معامله کردند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۴۰۱/۰۳/۲۲).

وقتی از این منظر به «جهاد ترکیبی» نگر بسته شود، عمل مجاهد موهبت و ویژه‌ای دانسته می‌شود که او را از جهان فنا به جهان بقا سوق می‌دهد. با این بیان، مفهوم خطاب الهی به نفس مطمئنه روشن می‌شود؛ آنجا که فرمود: «به‌سوی پروردگارت بازگرد که تو از او خشنود و او از تو خرسند است. پس در جرگه بندگان من درآی و به بهشت من داخل شو» (فجر: ۲۷-۳۰).

از این منظر، مجاهد تغییر و دگرگونی و فراگیری را - که جهان ظاهر بر او مستولی کرده است - در پرتو «جهاد ترکیبی»، به راه‌هایی از ناآرامی و نیل به ثبات و آرامش متحول می‌سازد و به تعبیر امیر مؤمنان علی علیه السلام، جهاد دری از درهای بهشت است که خدا آن را به روی دوستان خاصش می‌گشاید (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۲۷، ص ۶۹). بر اساس آنچه بیان شد، معرفت به جهان هستی، مبتنی بر بینش توحیدی و درک حکمت الهی از خلقت جهان، آثاری بر جهاد همه‌جانبه دارد که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱-۳-۳. آخرت عرصه تجلی حقیقت

با کسب چنین معرفتی، جهان در نگاه مجاهد «دار الامتحان» است و انسان با شناخت هدف آفرینش (عبودیت و تکامل روحی)، جایگاه جهاد را در این مسیر درک می‌کند. کسی که به این معرفت دست یابد، جهاد را نه صرفاً نبرد فیزیکی، بلکه ابزاری برای حفظ دین، عدالت و مبارزه با ظلم می‌داند. مجاهد با معرفت به جهان هستی درمی‌یابد که جهان آخرت عرصه تجلی حقیقت اعمال خرد و کلان جهان دنیاست. قرآن کریم در سوره زلزال (آیات ۸۷) تأکید می‌کند که در آخرت، هیچ عملی در دنیا - هرچند کوچک - از دایره حساب‌رسی الهی خارج نیست. این حقیقت، انگیزه اصلی مجاهد برای پایبندی به اصول جهاد ترکیبی است؛ چراکه او می‌داند تقابل با دشمن در عرصه‌های فرهنگی، اقتصادی و نظامی، تنها در صورتی ارزشمند است که با نیت الهی و شناخت باطنی همراه باشد. امام خاتمه‌ای (مد ظله العالی) با اشاره به آیه یادشده، در وصف شهدای مدافع حرم می‌فرماید:

امتیاز هم این است که اینها در غربت به شهادت رسیدند. این هم امتیاز بزرگی است؛ این هم پیش‌خداوند متعال فراموش نمی‌شود و نادیده گرفته نمی‌شود. خدای متعال جزئیات کارها را حساب می‌کند.... خدای متعال می‌تواند دقیق محاسبه کند. دستگاه خدای متعال دستگاه عجیبی است؛ دستگاه محاسبات دقیق است. آنجا مو را از ماست می‌کشند: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزال: ۷)؛ به قدر سنگینی یک ذره، کار خوب فراموش نمی‌شود؛ پیش‌خداوند متعال محفوظ است. فضل الهی درباره شهدای شما ان شاء الله فضل بسیاری است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۷/۱۲/۲۲).

۲-۳-۳. تعالی‌بخش ظاهر و باطن مجاهد

مجاهد با معرفت به جهان هستی، برای تعالی کردن ظاهر و باطن خود تلاش می‌کند. تقویت معرفت به جهان، با تمرکز بر خودسازی، مجاهد را از اسارت تمایلات نفسانی رها می‌سازد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ»؛ و کسانی که برای [به دست آوردن] خشنودی [ما] جان و مال [کوشیدند، بی تردید آنان را به راه‌های خود [راه رشد، سعادت، کمال، کرامت، بهشت و مقام قرب] راهنمایی می‌کنیم؛ و یقیناً خدا با نیکوکاران است» (عنکبوت: ۶۹). این آیه وعده می‌دهد که مجاهدان راه خدا را به سمت معرفت حقیقی هدایت می‌کند. این هدایت، مطابق بیانات مقام معظم رهبری علیه السلام، شامل کسانی است که جهاد کنند. از این رو خدای متعال هدایتش را، کمکش را، نصرتش را به آنها عنایت می‌کند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۴۰۲/۰۵/۲۶).

۳-۳-۳. یقین به نظام هدفمندی جهان

آن گونه که از متون دینی به دست می‌آید، جهان بر اساس نظام اسباب و مسببات اداره می‌شود؛ چنان که امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ» (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸۳). این بدان معناست که جهاد نیز به مثابه یک «سبب» برای تحقق اهداف الهی (مانند احیای حق)، ضرورت می‌یابد. معرفت به این نظام، مجاهدان را از تکیه بر قدرت ظاهری، به سمت توکل بر خداوند، همراه با برنامه‌ریزی عقلانی سوق می‌دهد.

۳-۳-۴. آگاهی به مسئولیت در جهان

قرآن کریم انسان را خلیفه الهی در زمین دانسته است (بقره: ۳۰). با این وصف، انسان با توجه به مسئولیتی که خداوند بر عهده او گذاشته است، وظیفه دارد که در برابر ظلم و فساد ایستادگی کند و جامعه‌اش را از تباهی نجات دهد؛ چنان که امام حسین علیه السلام - در سخنی که به ایشان منسوب است - فرمودند: «إِنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشْرًا وَلَا بَطَرًا... إِلَّا طَلَبًا لِإِصْلَاحِ أُمَّةٍ جَدَى» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴، ص ۳۲۹). این سخن نشان‌دهنده آگاهی ایشان از مسئولیت انسان در زمینه اصلاح جامعه است. بنابراین معرفت به حقیقت جهان، جهاد را از سطح نبرد فیزیکی به سطح مسئولیت اخلاقی و اجتماعی ارتقا می‌دهد. مجاهدی که به این شناخت رسیده باشد، حتی در میدان جنگ، از حدود الهی تخطی نمی‌کند و به اصول اخلاقی پایبند است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با تحلیل کارکردهای مبانی کلان معرفت‌شناختی دینی در جهاد ترکیبی و با تأکید بر دیدگاه‌های مقام معظم رهبری علیه السلام، به طراحی الگوی «مثلث معرفتی - جهادی»، متشکل از سه رکن «معرفت به خداوند»، «معرفت به نفس» و «معرفت به جهان» دست یافت. یافته‌ها نشان دادند که تلفیق این مبانی با راهکارهای عملیاتی، کارایی جهاد ترکیبی را در مواجهه با تهدیدات چندلایه ارتقا می‌دهد و بازتعریف مفاهیمی مانند پیروزی، مقاومت و شکست در گفتمان دفاعی اسلام را ممکن می‌سازد. تحلیل بیانات مقام معظم رهبری علیه السلام مؤید آن است که جهاد ترکیبی در سطوح سخت، نیمه‌سخت و نرم، نیازمند هماهنگی نظام‌مند برای مقابله با ابزارهای جنگ ترکیبی است. نتایج، بیانگر نقش حیاتی تقویت بنیان‌های معرفتی در تحقق اخلاص عملی، شهادت‌طلبی و تاب‌آوری اجتماعی است. این مطالعه با ترکیب نوآرانه مبانی دینی و راهبردهای امنیتی، چهارچوبی جامع ارائه می‌دهد که هم در بعد نظری (عبور از تقلیل‌گرایی) و هم در بعد عملیاتی (ارتقای اثربخشی) حائز اهمیت است.

پیشنهادهای

از منظر کاربرد عملی، تلفیق این مبانی با الگوی جهاد ترکیبی دو دستاورد اصلی دارد: نخست، افزایش اثربخشی مقابله با تهدیدات چندلایه دشمن از طریق هماهنگی بین عرصه‌های سخت، نیمه‌سخت و نرم؛ و دوم، بازتعریف مفاهیم

کلیدی مانند «پیروزی»، «شکست» و «مقاومت» در گفتمان دفاعی اسلام. این بازتعریف، جامعه را در برابر جنگ روانی دشمن مصون می‌دارد و هویت دینی - انقلابی را تقویت می‌کند. به علاوه، استناد به بیانات مقام معظم رهبری رهبر معظم انقلاب به عنوان سند راهبردی، نشان‌دهنده ضرورت تبدیل جهاد به گفتمانی فراگیر است که هم‌زمان بر تقویت بنیان‌های داخلی و مقابله با تهاجمات خارجی تمرکز دارد.

همچنین برای انجام پژوهش‌های بعدی پیشنهاد می‌شود که نخست، الگوی ارائه‌شده در این تحقیق، با تمرکز بر شاخص‌های عینی در میدان‌های مختلف جهاد ترکیبی (فرهنگی، اقتصادی، امنیتی و...) مورد آزمون قرار گیرد؛ دوم، نقش متغیرهای اجتماعی - فرهنگی در تقویت یا تضعیف کارکردهای مبانی معرفتی بررسی شود؛ سوم، تأثیر این الگو بر جوامع اسلامی غیرایرانی (همچون عراق و لبنان)، با توجه به تفاوت‌های بافتاری، تحلیل گردد. همچنین گسترش پژوهش به حوزه‌های بین‌رشته‌ای؛ مانند روان‌شناسی جهاد و فلسفه دفاع، می‌تواند غنای نظری این حوزه را افزایش دهد. در نهایت، تولید ادبیات گفتمانی مبتنی بر رویکردهای نوین رسانه‌ای برای تبیین جهاد ترکیبی در فضای دیجیتال، به عنوان راهکاری برای خنثی‌سازی جنگ شناختی دشمن، ضروری به نظر می‌رسد.

این پژوهش گامی اولیه در راستای پر کردن خلأ نظری میان معرفت‌شناسی دینی و مطالعات دفاعی - امنیتی است؛ اما تحقق کامل اهداف آن مستلزم همکاری نهادهای علمی، حوزوی و دفاعی برای تبدیل نظریه به عمل است. تنها در این صورت می‌توان امید داشت که جهاد ترکیبی نه به عنوان مجموعه‌ای از اقدامات گذرا، بلکه به مثابه الگویی جامع و پایدار، در خدمت صیانت از حریم اسلام و انقلاب اسلامی قرار گیرد.

منابع

قرآن کریم.

- آخوندی، مصطفی و دیگران (۱۴۰۲). درآمدی بر مکتب دفاعی اسلام (چستی، چرابی و چگونگی). قم: زمزم هدایت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). *الاشارات و التنبيهات*. تهران: دفتر نشر کتاب.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*. قم: جامعه مدرسین.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). *فصوص الحکم*. بیروت: دار الکتاب العربی.
- افتخاری، اصغر و راجی، محمدصادق (۱۴۰۱). تحلیل جنگ هیبریدی غرب علیه جمهوری اسلامی ایران. *آفاق امنیت*، ۱۵ (۵۴)، ۹۳-۱۳۰.
- باقری چوکامی، سیامک و رشیدی‌زاده، بهنام (۱۴۰۳). *سازم‌های جنگ ترکیبی در عرصه‌های نرم*. قم: زمزم هدایت.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). *غرر الحکم و درر الکلم*. قم: دار الکتاب الإسلامی.
- خامنه‌ای، سیدعلی. مجموعه بیانات مقام معظم رهبری رحمته‌الله در: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری. به‌نشانی <https://www.leader.ir>
- خامنه‌ای، سیدعلی. مجموعه بیانات مقام معظم رهبری رحمته‌الله در: سایت دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای. به‌نشانی: <https://farsi.khamenei.ir>
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق). *تذکره الفقهاء*. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
- حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق). *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*. قم: اسماعیلیان.
- جوادی‌آملی، عبدالله و پارسایان، حمید (۱۳۹۷). *تبیین براهین اثبات خدا تعالی شانه*. قم: اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.
- رکنی لموکی، محمدتقی (۱۴۰۱). *پیشران‌های دینی دستیابی به اقتدار دفاعی در نظام جمهوری اسلامی با تأکید بر اندیشه امام خامنه‌ای رحمته‌الله معرفت سیاسی*، ۱۴ (۱)، ۷۸-۵۹.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۸). *الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل*. قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
- شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغه*. قم: هجرت.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- طاهری سرتشنیزی، اسحاق (۱۴۰۰). *فلسفه جهاد و دفاع در اسلام*. قم: زمزم هدایت.
- طباطبایی، سیدعلی (بی‌تا). *ریاض المسائل فی بیان الأحکام بالدلائل*. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لإحياء التراث.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۱ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین.
- ستاریخواه، علی و دیگران (۱۳۹۵). *ماهیت صحنه جنگ ترکیبی آینده احتمالی علیه جمهوری اسلامی ایران در افق ۱۴۰۴*. *آینده‌پژوهی دفاعی*، ۱ (۱)، ۲۷-۴۴.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۲ق). *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی*. قم: دار الکتاب.
- عباسی خوشسکار، امیر (۱۴۰۲). *جنگ ترکیبی دشمن و راهکارهای مقابله با آن از منظر امام خامنه‌ای رحمته‌الله مطالعات راهبردی انقلاب اسلامی*، ۱ (۲)، ۷۴-۵۵.

- کلانتری، فتح‌الله (۱۳۹۵). تدوین راهبردهای جنگ احتمالی آینده با تأکید بر اجرای جنگ هیبریدی. *آینده‌پژوهی دفاعی*، ۱(۲)، ۱۴۶.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار/الأنوار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی. سیدروح‌الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- مهری، محمدجواد (۱۴۰۰). *نظام دفاعی اسلام از دیدگاه فقه مقارن*. قم: مکتب اندیشه.
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- هیكل، محمدخیر (۱۴۱۷ق). *الجهاد والقتال فی السیاسة الشرعیة*. بیروت: دار البیارق / دار ابن حزم.



The Correlation Between National Self-Governance and Freedom in the Constitutional Law of the Islamic Republic of Iran

Ali Abolfazli  / Assistant Professor, Department of Law, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Received: 2024/11/12 - Accepted: 2024/12/04

abolfazli@iki.ac.ir

Abstract

The concept of "self-management," which is rooted in rational principles, in this article refers to the human capability to organize social relations through limiting individual will and adhering to resultant obligations. Conversely, "freedom" is a fundamental component in the collective determination of destiny and holds a rightful position in society. Therefore, freedom is among the most crucial subjects confronted by both the individual and the state in various contexts. In the constitutional law of the Islamic Republic, due to its religious foundations, all elements of governance - including freedom - are interpreted based on a monotheistic worldview, which distinguishes it fundamentally from other systems. Using a descriptive-analytical method, this study explores the concept and implications of the principle of self-management and its correlation with freedom. The findings suggest that absolute freedom leads to chaos and the invalidation of social commitments. Moreover, the principle of limiting freedom in social life is inescapable. Consequently, "national self-management" is the manifestation of freedom coupled with human responsibility.

Keywords: Rational Principle of Self-management, Nation, Freedom, Restriction of Freedom, Responsible Freedom, Constitutional Law, Islamic Republic.

نسبت‌سنجی خودسامانی ملی با آزادی در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران

abolfazli@iki.ac.ir

علی ابوالفضل^۱ / استادیار گروه حقوق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^۲

دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۲ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۴

چکیده

دانش‌واژه «خودسامانی»، که اصلی عقلی است، در این مقاله بر سامان‌بخشی روابط اجتماعی توسط انسان‌ها از طریق تحدید اراده و التزام به الزامات ناشی از آن اطلاق می‌شود. از طرفی، «آزادی» از مؤلفه‌های اصلی در تعیین سرنوشت جمعی است که جایگاه واقعی خود را دارد؛ لذا آزادی از مهم‌ترین موضوعاتی است که فرد و حکومت در زمینه‌های مختلف با آن روبه‌روست. در حقوق اساسی جمهوری اسلامی، با توجه به مبانی دینی‌ای که دارد، همه مؤلفه‌های مربوط به حکومت و از جمله آزادی، بر اساس جهان‌بینی توحیدی تفسیر می‌شود، که وجه تمایز ریشه‌ای با سایر نظام‌هاست. تحقیق پیش رو با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، مفهوم و نتایج اصل خودسامانی و نسبت آن با آزادی را بررسی می‌کند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد، از آنجاکه آزادی مطلق چیزی جز هرج‌ومرج و بطلان تعهدات اجتماعی نیست. از طرفی اصل محدودسازی آزادی در زندگی اجتماعی اجتناب‌ناپذیر است؛ ازاین‌رو «خودسامانی ملی» تبلور آزادی توأم با مسئولیت انسان است.

کلیدواژه‌ها: اصل عقلی خودسامانی، ملت، آزادی، تحدید آزادی، آزادی توأم با مسئولیت انسان، حقوق اساسی، جمهوری اسلامی.

مقدمه

اصل عقلی خودسامانی عبارت است از سامان دادن ملت به خود؛ یعنی ملت بر اساس اختیار خدادادی با گزینش عقلانی دایر بر پذیرش یک گزینه از میان گزینه‌های متعدد، و تنظیم مناسبات در جامعه، به خود سامان و نظم می‌دهد. «آزادی» نیز برای بشر امری ستوده و پسندیده است؛ مثل کمال و سعادت، که اصلی مطلوب برای همگی است. واژه آزادی از ویژگی‌های نفسانی است که به‌جهت تفسیر مختلف از معنای آن در هاله‌ای از ابهام مانده و بیش از دویست معنا برای آن شمارش شده است؛ از همین‌رو در طول تاریخ مورد سوءاستفاده‌های فراوانی قرار گرفته است. آزادی در اسلام به معنای اجرای احکام عقلانی است، نه اعمال خواسته‌های نفسانی؛ یعنی فردی آزاد است که تابع سرشت حیوانی خویش نباشد. توجه به این مسئله بایسته است که آزادی به معنای ولنگاری نیست. در دین مقدس اسلام محدوده آزادی معین شده است. همه اوصاف بشر، نظیر خود بشر حد دارد؛ زیرا ممکن نیست که موصوف محدود باشد، اما صفتش حد نداشته باشد؛ لذا یگانه عاملی که می‌تواند آزادی را محدود کند، شریعت الهی است. هیچ عاقلی حکم به آزادی بی‌قید و مطلق نمی‌کند؛ بنابراین حکومت‌کنندگان با تصویب قوانین اجتماعی، آزادی اشخاص را در جوامع، قید می‌زنند؛ چون آزادی در چهارچوب قانون منزلت واقعی خویش را آشکار می‌کند. باید واضع قانون خداوند باشد که خالق نظام هستی است و بر همه نیازهای بشری احاطه دارد. با توجه به این اصل، آزادی انسان با قانون خداوند سبحان تعین می‌یابد و با این بینش توحیدی، تسلیم شدن به هر کسی جز خداوند و شخص مأذون از جانب او، محدودکننده آزادی یا سلب حریت است. بر اساس این مبنا، هیچ‌کس حق ندارد از پیش خود مقرراتی را وضع کند و دیگران را به پذیرش آن اجبار و اکراه نماید و مردم را به خواسته‌ها و امیال خود متمایل سازد. بر مبنای همین عقیده، آزادی بشر مفهوم صحیح خود را می‌یابد. آزادی باید تحدید شود. عدم تحدید آزادی به تهدید آزادی منجر می‌شود و آن را از بین می‌برد. تحدید، یعنی خودسامانی. شما باید اراده خود را در جامعه محدود کرده، خودسامانی ایجاد کنید تا آزادی حاصل شود. آزادی بدون خودسامانی اصلاً امکان‌پذیر نیست. با آزادی، خودسامانی اتفاق می‌افتد. اگر خودسامانی نباشد، هرج‌ومرج و آنارشیزم حقوقی حتمی خواهد بود و جامعه از بین می‌رود. جامعه نظم سیاسی نداشته باشد، به اهداف خود نمی‌رسد. جامعه اصلاً برای اهداف تشکیل می‌شود. جامعه بدون نظم سیاسی و سامان سیاسی به اهداف خود نمی‌رسد. برای نظم سیاسی، نظام سیاسی می‌خواهیم. نظام سیاسی هم نیاز به خودسامانی دارد. خودسامانی لازمه حیات اجتماعی است و اگر نباشد، آزادی مختل خواهد شد. آزادی در پرتو نظم و قانون حاصل می‌شود. اگر نظم و قانون نباشد، آزادی حاصل نمی‌شود؛ پس آزادی برآیند خودسامانی است و خودسامانی لازمه آزادی است. به‌واقع انسان موجودی آزاد، اما همراه با محدودیت است. درواقع، محدودیت از طبیعت انسانی جدایی‌ناپذیر است. به تعبیر دیگر، انسان موجودی است آزاد و مسئول که با اختیار، حرکت تکاملی خود را به پایان می‌رساند؛ و چون آزاد است، گاهی حرکت به سوی الله را انتخاب می‌کند و گاهی به سوی شیطان حرکت می‌کند. از همین‌رو زندگی در این جهان مرحله‌ای است که انسان در آن به تحصیل کمال می‌پردازد و با عمل خود، زندگی ابدی و حیات جاودانی خود را تأمین می‌کند. درباره

پیشینه بحث نیز باید گفت که در مطالعات و نگارش‌های موجود در ادبیات حقوق، درباره نسبت‌سنجی اصل عقلی خودسامانی ملی با آزادی در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، مقاله یا کتاب مستقلی یافت نشد. با توجه به مطالب یادشده و نبود ادبیات لازم در این زمینه، ویژگی و نوآوری این مقاله، تبیین و برجسته کردن خودسامانی ملی و نسبت‌سنجی آن با آزادی در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران است. با توجه به این مقدمه، مقاله پیش رو به این پرسش خواهد پرداخت که: اصل خودسامانی ملی با اصل آزادی چه نسبتی دارد؟

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. خودسامانی

در مفهوم خودسامانی باید به این نکته اشاره کرد که «سامان» در لغت به معنای نظام (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۸، ص ۱۱۷۶۹)، نظم (عمید، ۱۳۸۰، ص ۷۱۱)، دولت (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۸، ص ۱۱۷۷۰)، قدرت (دهخدا، ۱۳۳۹، ج ۲۸، ص ۱۸۹)، مقام (معین، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۸۰۹)، و... است. در اصطلاح، منظور از خودسامانی، سامان‌بخشی رفتارهای افراد، مقامات و نهادهای سیاسی در جامعه بر اساس قانونمندی و ضابطه‌مندسازی آنهاست تا حقوق و آزادی‌های عمومی افراد و نظم و عدالت در جامعه حفظ شود.

۱-۲. آزادی

«آزادی» در لغت یعنی عتق، حریت، اختیار، خلاف بندگی و رقیّت و عبودیت و اسارت و اجبار، قدرت عمل و ترک عمل، قدرت انتخاب، رهایی و خلاص، شادی، خرمی، خوشی، شکر و سپاس آمده است (دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۷۸-۷۷؛ معین، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۶). برای تعریف اصطلاحی آزادی، معانی و تفاسیر ضد و نقیض فراوانی ذکر شده است، (مدنی، ۱۳۷۷، ص ۷۶) و علمای سیاست و حقوق، اغلب معنای آزادی را به عدم‌المانع تفسیر و تعریف کرده‌اند (شعبانی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۰)؛ لذا آزادی در اصطلاح این‌گونه تعریف شده است: آزادی عبارت از این است که بشر حق داشته باشد هر عملی را که قانون اجازه داده و می‌دهد، انجام دهد و آنچه قانون ممانعت کرده است و صلاح او نیست، مجبور به ارتکاب آن نشود (منتسکیو، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۹۴).

۱-۳. جمهوری اسلامی

واژه «جمهور» در لغت به معنای همه مردم، توده، گروه، جماعت مردم و... است (معین، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۲۴۲-۱۲۴۳)؛ اما در اصطلاح، «جمهوری» نوعی حکومت است که در آن جانشینی رئیس کشور ارثی نیست و مدت ریاست‌جمهوری در آن محدود است و انتخاب رئیس کشور - که رئیس‌جمهور نامیده می‌شود - با رأی مستقیم و غیرمستقیم مردم صورت می‌گیرد (قاضی، ۱۳۷۵، ص ۵۶۳-۵۶۴). واژه «اسلام» هم یعنی تسلیم شدن، گردن نهادن، داخل شدن در دین اسلام، مسلمان شدن و... (عمید، ۱۳۸۰، ص ۱۴۴)؛ اما در اصطلاح به معنای انقیاد حق و اذعان شرع و التزام به

فریضه‌هاست و این سبب حرمت جان و مال و عرض و صحت مناکح و موارث است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۷۸). بنابراین «جمهوری اسلامی» نظامی است که در قالب و شکل جمهوری و با ماهیت و محتوای اسلامی (عمید زنجانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۹۰) امور خویش را سامان می‌بخشد. با این اوصاف، اصل دوم قانون اساسی «جمهوری اسلامی» را این‌گونه تعریف می‌کند:

جمهوری اسلامی نظامی است بر پایه ایمان به: ۱. خدای یکتا (لا اله الا الله) و اختصاص حاکمیت و تشریع به او و لزوم تسلیم در برابر امر او؛ ۲. وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین؛ ۳. معاد و نقش سازنده آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا؛ ۴. عدل و داد در خلقت و تشریع؛ ۵. امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلامی؛ ۶. کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا، که از راه: الف) اجتهاد مستمر فقهای جامع‌الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومین (سلام الله علیهم اجمعین)، ب) استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیشبرد آنها، ج) نفی هرگونه ستمگری و ستم‌کشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری، قسط و عدل و استقلال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و همبستگی ملی را تأمین می‌کند.

۲. ضرورت اصل خودسامانی

لازمه حضور در جامعه و زندگی اجتماعی پذیرش اصل خودسامانی و نتایج ناشی از آن است. بشر اجتماعی چاره‌ای جز پذیرش این اصل و حرکت در چهارچوب آن ندارد. سامان و نظم حقوقی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و غیر آن، در گرو کاربست این اصل عقلی است (اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۴۲). فلسفه این اصل، تأمین مصلحت‌ها و اجتناب از مفسده‌هاست (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۵)؛ لذا از ابتدای تاریخ بشر تا کنون همه حدود و مرزها و قوانین و مقررات و الزامات، که دایرمدار تأمین مصلحت‌ها و گریز از مفسده‌اند، مصداق این اصل‌اند (اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۴۲). وضع قوانین و مقررات که نماد چهارچوب پذیرفته‌شده جوامع بشری است، همه بر اساس همین مبنای عقلانی صورت می‌پذیرد. حقوق و تکالیف و حیطه‌بندی صلاحیت‌ها، از دل این اصل بیرون می‌آیند (اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۳۴). رعایت این اصل به سود تمام جامعه، اعم از مقامات سیاسی و اداری و آحاد مردم است؛ زیرا بدون آن، سامان اجتماعی از بین می‌رود و بی‌نظمی و هرج‌ومرج جایگزین آن خواهد شد. در نتیجه، نقض حدود به معنای عدم التزام به نتایج این اصل و مخالفت با اراده‌ای است که خود آن را تحدید کرده است (اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۴۲). از این‌رو انسان که موجودی گزینش‌گر است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۱۲) و در قبال گزینش‌های خود مسئول است و این گزینش‌هایش کمال و انحطاطش را رقم می‌زند، خود را به گزینه انتخابی‌اش محدود می‌کند و اراده آزادش را از مطلق به مقید مبدل می‌سازد. بدین ترتیب، او هم مسئولیت و هم اختیار ساختن و پرداختن خویشتن و آینده خود را داراست. شاید این ویژگی انسان که قادر است از میان گزینه‌های عمل مختلف یکی را برگزیند، مهم‌ترین خصوصیت او باشد و این عامل همواره مهم‌ترین عامل تعالی یا سقوط وی بوده است. از همین‌رو هیچ انسانی نیست که وارد جامعه شود، مگر اینکه با اراده خودش بر محدودیت‌پذیری‌اش مهر تأیید بزند و آن را بپذیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۸۹)؛ چون جامعه برای ایجاد

نظم و سامان اجتماعی به خودسامانی احتیاج دارد و سنگ بنای حرکت اجتماعی و رفتار اجتماعی، خودسامانی است؛ زیرا اگر خودسامانی در جامعه حاکم نباشد، اصلاً جامعه شکل نمی‌گیرد (اصلانی، ۱۳۹۸، ص ۳).

۳. نقش خودسامانی در زندگی اجتماعی

انسان به‌گونه‌ای آفریده شده است که به‌حکم ضرورت و برای آسایش و راحتی خود، با میل و رغبت، به هم‌نوعان خویش در جامعه پیوندد (لاک، ۱۳۸۸، ص ۱۳۵). از این‌رو انسان موجودی فطرتاً اجتماعی (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۴۴) و سیاسی (آرنت، ۱۳۶۱، ص ۶۰) است؛ یعنی موجودی است که ماهیت خود را نه در تنهایی و خلوت، که تنها در همزیستی با دیگران بازمی‌شناسد (تیندر، ۱۳۷۴، ص ۲۳-۲۴). بنابراین هر فردی همواره در پی تحصیل و تأمین منافع و مصالح خویش است؛ ولی به‌زودی درمی‌یابد که نمی‌تواند به‌تنهایی استقلال و آزادی فردی خود را به‌طور کامل حفظ و منافع و مصالح ممکن را تحصیل و تأمین کند؛ بلکه لازم است که برای صیانت نفس، با فرد دیگری متحد شود و در تشکیل جامعه تشریک مساعی کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۴۱۸) و البته در این راه، بخشی از استقلال و آزادی خود و قسمتی از سایر حقوق و منافع خویش را از دست بدهد. انسان در اسلام موجودی اجتماعی و مسئول است؛ موجودی اجتماعی که بر او فرض شده است در همه ابعاد زندگی مسائل انسانی را - که جایگاه خلیفه‌اللهی او را تثبیت می‌کند - رعایت کند و هویت و شخصیت واقعی او در اجتماع شکل می‌گیرد. بنابراین تعالیم و احکام اسلام صرفاً فردی نیستند و به شئون اجتماعی انسان توجهی تام دارند.

علامه طباطبائی می‌فرماید: «مُلک» به‌معنای سلطنت، از اعتباریات ضروری است که انسان بی‌نیاز از آن نیست؛ لکن چیزی که در ابتدا بشر به آن نیاز دارد، تشکیل اجتماع است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۸۵). بر این اساس زندگی انسان یک زندگی اجتماعی است و عامل عقلایی در انتخاب زندگی اجتماعی مؤثر است؛ چون انسان در زندگی اجتماعی منافی برای خود می‌بیند و ملاحظه می‌کند که نیازهای مادی و معنوی‌اش بدون زندگی اجتماعی اصلاً تأمین نمی‌شود یا به‌صورت مطلوب و کامل برآورده نمی‌شود؛ از این‌رو به زندگی جمعی تن درمی‌دهد و شرایط آن را می‌پذیرد. انسان‌ها به‌لحاظ همین مدنی بالطبع بودن و گریز نداشتن از زندگی گروهی، سرنوشت مشترکی در اجتماع دارند؛ زیرا در اصل طبع خود، مستخدم بالطبع است و طبیعت استخدام‌گرای وی او را به‌سمت زندگی اجتماعی می‌کشاند (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۷۲۶-۷۲۷). انسان در حیات خود موجودی دارای اختیار است؛ یعنی موجودی که با اراده و انتخاب خودش قصد می‌کند. حیات این موجود آزاد مختار بر اساس زندگی اجتماعی خواهد بود؛ چون نمی‌تواند به‌صورت فردی باقی بماند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۱۴۸).

۴. آزادی، تجلی خودسامانی ملی

آزادی یکی از مواهب خداوند به بشر است (طباطبائی مؤتمنی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۲؛ مدنی، ۱۳۷۷، ص ۷۰) و اسلام آزادی انسان را در تکوین و عرصه طبیعت، به‌عنوان اصلی مسلم بیان کرده است (یزدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۶۱). همه

آزادی‌های انسان برای آن است که او بتواند زندگی اصیل و ارزشمندی را برای خود رقم بزند. انسان برای نیل به این هدف و تحقق سعادت مادی و معنوی خود باید بتواند آزاد باشد و برای رسیدن به این آزادی نیز باید بتواند خود را از دام هوا و هوس آزاد کند (پروین و اصلانی، ۱۳۹۱، ص ۲۸۷). از مهم‌ترین و عام‌ترین اصول حقوق بشر، اصل آزادی است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۶، ص ۱۹)، که همه مکاتب حقوقی الهی و بشری در مورد آن اتفاق نظر دارند؛ تا آنجا که برخی فلاسفه سیاسی غرب حقوق طبیعی را - که بیش از دو هزار سال مبنای حقوق غرب بوده است - در اصل آزادی خلاصه کرده‌اند (ابراهیمی ورکیانی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۵). تردیدی نیست که آزادی یکی از مهم‌ترین ارزش‌های موجود در زندگی انسان‌هاست (هاشمی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۲) و امروزه همه نظام‌های حقوقی مدعی‌اند که اصل آزادی افراد را محترم می‌شمارند و آزادی‌های لازم را برای توده مردم فراهم می‌آورند. بدیهی است، نظام حقوقی اسلام که با فطرت انسان‌ها هماهنگ است و از طرف خداوند به صورت وحی نازل شده، جایگاه ویژه‌ای دارد (ابراهیمی ورکیانی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۵). انسان، مقدم بر هر چیز، خود آزاد و مشخص خویش را بازمی‌شناسد (تیندر، ۱۳۷۴، ص ۱۲). آفرینش بشر همراه با آزادی اوست و از نظر هستی‌شناختی، حقوق انسانی با تبیین جایگاه آزادی به عنوان حق، در خصوص انسان قابل تعریف است. این تعریف شامل ارائه آزادی به منزله قدرت فرد حاکم بر سرنوشت خویش است که بر اساس آن، انسان شخصاً ابتکار عمل در رفتار خود را داراست؛ به عبارتی، آزادی بر خودسامانی انسان یا توانایی خودسرووری و فرمان راندن وی بر خویش تأکید می‌کند و تعیین سرنوشت خود، از آثار آن است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۶، ص ۲۰ و ۳۹۹). همچنین انسان در برخورداری از آزادی، قادر به مقاومت در برابر هرگونه جبرگرایی است (هاشمی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۶). مقوله آزادی، ناظر به این امر مهم است که اشخاص تا کجا در فعالیت‌های اعتقادی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی میدان عمل دارند و قانون و مجریان قانون اجازه اقدام به آنان می‌دهند. تردیدی نیست که آزادی در همه ابعاد آن محدودیت‌هایی دارد و این محدودیت‌ها بسته به نظام سیاسی و ارزش‌های حاکم بر آنها قبض و بسط می‌یابد (جوان آراسته، ۱۳۹۶، ص ۱۸۴-۱۸۵).

آزادی در اسلام از دو نظرگاه تکوین و تشریع ملاحظه می‌شود. به موجب آزادی تکوینی، بشر در عالم آفرینش می‌تواند هر آنچه می‌خواهد، انتخاب کند؛ حتی اگر باطل و نادرست باشد. بر همین اساس، اراده تکوینی خداوند بر آزادی بدون قید و شرط انسان تعلق گرفته است؛ اما از دیدگاه اسلام، آزادی تشریعی در انتخاب و پذیرش دین وجود ندارد. آنجا که تکالیف شرعی متوجه‌شان است، آزاد و رها بودن در مقابل آن مجاز نیست و به طور کلی به همین دلیل است که بر انجام یا عدم انجام آن، ثواب و عقاب مترتب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۷، ص ۵۹۹).

در اسلام، اساس و مبنای انواع آزادی‌ها آزادی انسان از قید و بندگی غیر خداست. در پرتو این آزادی، انسان تنها یک معبود می‌شناسد و بندگی غیر او را غل و زنجیر بندگی و بردگی می‌داند که به دست و پای انسان‌ها سنگینی می‌کند. آزادی‌ای که به ایمان فرد ارتباط دارد، زوال‌پذیر نیست؛ چنان که در قرآن بدان اشاره شده است: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» در پذیرش دین، اکراهی نیست (بقره: ۲۵۶)؛ زیرا عقیده امری قلبی و باطنی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸،

ج ۱، ص ۳۳۶). اگر آزادی و اختیار امری تکوینی است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۳۲، و همو، ۱۳۸۸، ص ۱۷۵ و ۱۷۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، الف، ج ۲، ص ۱۸۸-۱۸۹)، ترتب آثار آن نیز این‌گونه است. بر اساس اصل عقلی خودسامانی، بشر پس از انتخاب راه و ادامه آن، قدرتی بر نتیجه آن ندارد؛ چون سرانجام افعال از امور حقیقی‌اند، نه اعتباری. در اسلام، قلمرو آزادی معین است و موجب انحراف دیگران نخواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۷، ص ۴۷۶-۴۷۹). درواقع، اسلام ابتدا افکاری را که از راه پیروی نسنجیده و از روش‌های غیرعقلایی بر اشخاص تکلیف شده‌اند، تأیید نکرده است (عمید زنجانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۵).

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصول گوناگون، درباره حقوق و آزادی‌های مردم سخن گفته است؛ ولی در هیچ مورد آزادی را به‌صورت مطلق به‌کار نبرده و برای آن محدودیت قائل شده است. حد آزادی از نظر قانون اساسی، موازین شرعی، حقوق عمومی، وحدت ملی و استقلال و تمامیت ارضی کشور است. اصول مربوط به آزادی در قانون اساسی عبارت‌اند از: بند ششم از اصل دوم، بند هفتم از اصل سوم، اصل نهم، اصل بیست و چهارم، اصل بیست و ششم، اصل بیست و هفتم، اصل یک‌صد و پنجاه و ششم و اصل یک‌صد و هفتاد و پنجم. با ملاحظه اصول یادشده در قانون اساسی، روشن می‌شود که در همه موارد، ضمن تأکید بر اصل آزادی و پاس داشتن حرمت آن، حد آزادی بیان شده است. درنتیجه، کاربرد واژه «آزادی» بدون حد جایز نیست و هر حقی حدی دارد. چه بر مبنای موازین دینی و چه بر اساس اصول حقوقی، آزادی محدود به حدودی از جمله شرع و قانون است. (جوان آراسته، ۱۳۹۲، ص ۲۸۱-۲۸۳) که همه این موارد از مصادیق خودسامانی ملت است.

۵. خودسامانی ملی و مسئولیت انسانی

خداوند بشر را در برابر هدایت حکیمانه خویش که در ارسال رسل جلوه‌گر شده، آزادی بخشیده است؛ یعنی آدمی در عین مسئول بودن در برابر آینده خود، در گزینش آن آزاد خواهد بود؛ چون موجودی با ادراک و قدرت تشخیص است. بدین‌سان، بشر بر سرنوشت خود حاکم شده است و در برابر خالق هستی تکلیفی دارد و بر اساس عقلانیت و حکمت، آینده خویش را ترسیم می‌کند (نوروزی، ۱۳۹۲، ص ۲۹۳). آزادی در مفهوم اسلامی، از تعهد انسان در برابر خدا و التزام به ولایت خدا و تسلیم در برابر حاکمیت تشریعی الهی تفکیک‌ناپذیر است و به همین دلیل معنادار و مبتنی بر جهان‌بینی و دید توحیدی عمیقی است. به‌واقع، آزادی توأم با مسئولیت انسان، حاکمیت هدایت‌شده‌ای را که خداوند به انسان تفویض کرده و او را بر سرنوشت خویش حاکم گردانیده و آزادی و استقلال جامعه‌ای را که بر اساس آرمان سیاسی و ملتی هم‌کیش و هم‌فکر سامان یافته و به‌وجود آمده است، ایجاب می‌کند (عمید زنجانی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۳۵). درواقع یکی از امتیازات افراد انسانی، آزادی توأم با مسئولیت است که به‌موجب آن می‌تواند سرنوشت خود را تعیین کند و به راه سعادت یا شقاوت برود. هر شخص می‌تواند در امور مربوط به خود به‌طور مستقل و به‌دور از اجبار و تحمیل دیگران اراده کند (فارسی، ۱۳۶۸، ص ۳۰۴-۳۰۵). این، حق تعیین سرنوشت و حق استیفای دیگر حقوق و

حق اراده و اختیار و حق اعمال اراده در قلمرو امور شخصی است، که مشابه حق حاکمیت هر دولت در برابر دولت‌های دیگر در امور داخلی است. معنای این حق آن است که دیگران باید به تصمیم و اراده هر کسی در قلمرو امور فردی او احترام بگذارند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۶، ص ۲۰ و ۳۲۴).

آزادی توأم با آگاهی و ایمان، بستری است برای رشد و تعالی انسان و بروز و ظهور استعدادهای الهی نهفته در آدمی. آزادی، نه به معنای بی‌بندوباری، لجام‌گسیختگی و هرج‌ومرج اجتماعی و نه به عنوان یک پوشش و شعار زیبا برای مقابله با ارزش‌های الهی و معنوی یا توطئه برضد نظام برخاسته از اراده و ایمان مردم و متکی بر آن، بلکه به عنوان ارزشی انسانی و موهبتی الهی که در مسیر برخورد با کژی‌ها، گسترش ارزش‌ها، مقابله با سوءاستفاده‌ها و تخلفات، پیشگیری از منکرات، تعمیق دانش و تحقیقات، تعاطی و تعارض آرا و رشد و تعالی فرد و جامعه باید از آن استفاده شود، مقوله‌ای بسیار مقدس و ارجمند است. اسلام بزرگ‌ترین مدافع راستین این ارزش مقدس بوده است و انقلاب اسلامی، پس از قرن‌ها حاکمیت استبداد، توانست اساس آزادی انسانی را در جامعه برقرار کند؛ آزادی‌ای که به هیچ وجه با آزادی حیوانی قابل قیاس نیست و مبتنی بر آزادی و روح تعهد و مسئولیت است.

آزادی احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های سیاسی و صنفی، آزادی راهپیمایی، آزادی شغل و آزادی بیان مطالب در مطبوعات و نشریات، در اصول مختلف قانون اساسی مورد تصریح و تأکید قرار گرفته است. البته همه این آزادی‌ها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. درواقع جهت‌گیری حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران به مقوله آزادی، آزادی مسئولانه است (جوان آراسته، ۱۳۹۹، ص ۶۷-۶۸)؛ زیرا جمهوری اسلامی نظامی است بر پایه کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا. از این رو تأمین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در حدود قانون، به عنوان یکی از سیاست‌های جمهوری اسلامی لازم شمرده شده است (هاشمی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۴) و به منظور ضمانت اجرای آن، قانون‌گذار برای مقاماتی که برخلاف قانون، آزادی افراد را سلب کنند یا آنان را از حقوق مقرر در قانون اساسی محروم نمایند، مجازات‌هایی در نظر گرفته است (بوشهری، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۴۱-۴۲).

انسان آزادی واقعی خود را در چهارچوب قید و بندهای قانون و زندگی مدنی به دست می‌آورد. بنابراین آزادی به معنای رهایی از همه قید و بندها نیست؛ زیرا آزادی بی‌قید و شرط مستلزم بی‌نظمی و هرج‌ومرج خواهد شد. پیامبران الهی هیچ‌گاه اراده مردم را به اجبار به سویی نکشانند؛ بلکه از مردم خواستند که با وجود آزادی، به حکم عقل و وجدان خویش، فرمان‌های ارزشمند الهی را به کار گیرند (حدید: ۲۵). بنابراین آنچه از جانب خداوند به وسیله پیامبران در اختیار بشر قرار گرفته، آزادی را از آنان سلب نکرده است. با وجود آزادی، آدمی به وظایف انسانی خویش باید عمل کند (ابراهیمی و ورکیانی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۹).

در همین راستا، امیرالمؤمنین علیؑ در کلام و سیره خود، آزادمنشی را به مردم آموخته و اختیار بشر را در گفتار تذکر داده‌اند و پاداش جزا در قیامت را نیز در راستای عملکرد اختیاری و آزادانه انسان برآورد کرده‌اند؛ چنان که فرموده‌اند: «و

لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ حُرًّا؛ برده دیگری مباش، که خدا تو را آزاد آفرید (نهج البلاغه، نامه ۳۱). هر انسانی که به دنیا می‌آید، اصالتاً آزاد است و هیچ فردی تحت هر شرایطی حق ندارد این حق طبیعی را از او سلب کند؛ مگر اینکه خود شخص به‌انحای گوناگون به بردگی دیگران تن در دهد و این به‌معنای آزادی بی‌قیدوبند و عدم مسئولیت نیست؛ بلکه با توجه به اصل مسئول بودن انسان در قبال تمام افعال اختیاری خود، که نوعی خودسامانی است، آزادی او توأم با مسئولیت و محدود به تعرض و ضرر نرساندن به آزادی کسان دیگر است. از این‌رو حضرت می‌فرماید که اگر افعال بشر از روی جبر و قضای حتمی باشد و انسان آزاد و مختار نباشد، در این صورت، پاداش و کیفر دادن باطل و وعده و وعید به ثواب و عقاب هم معنا نخواهد داشت. اما خداوند منان بندگان خود را آزاد و مختار آفریده است و به‌طور کلی اوامر و نواهی خداوند و طاعت یا معصیت او، همه بر مبنای اختیار و آزادی انبای بشر خواهد بود.

بنابراین از دیدگاه امام علی (ع)، انسان موجودی است که فطرتاً و اصالتاً مختار و آزاد خلق شده است و آزادی جزء خصلت طبیعی و غیرقابل انفکاک اوست، بر اساس این دیدگاه امام علی (ع)، علاوه بر اصل آزادی فلسفی و فطری انسان، اصل اساسی دیگری استنباط می‌شود و آن اصل خودسامانی و مسئول بودن انسان در قبال کارهای صادره از اوست، که یا به عصیان در برابر خداوند و استحقاق عقاب و کیفر منتهی می‌شود یا به اطاعت از او و استحقاق ثواب و پاداش. پس قائل شدن اختیار و آزادی برای بشر به‌مفهوم قائل شدن مسئولیت برای او خواهد بود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۶، ص ۲۲).

آرمان آزادی‌خواهی به توانایی فرد در احراز اراده آزاد در گزینش موقعیت‌ها و قابلیت او در خودسامانی حیات سیاسی فرد و جامعه تصریح دارد (قلفی، ۱۳۸۴، ص ۹۸-۹۹). انسان آزادی‌خواه، از آنجاکه حالت موجود را با خواسته خود همسو نمی‌بیند، پیوسته می‌خواهد که این حالت را از دست بدهد و حالت دیگری را که با خواست او همسوست، به‌دست آورد. بنابراین انسان آزادی‌خواه در تمام مراحل، هرچند با یک سلسله اندیشه‌های غیرصحیح، وضع موجود را به‌صلاح خویش نمی‌داند و پیوسته از آن می‌گریزد تا حالت دیگری که آن را به‌سود خود یا ملت خویش می‌انگارد، به‌دست آورد (سبحانی، ۱۳۸۴، ص ۱۶-۱۷).

از نظر اسلام، آزادی یکی از اصیل‌ترین ارزش‌های نوع بشر به‌شمار می‌آید. قرآن و احادیث پیشوایان دین اسلام انسان را موجودی مختار و انتخابگر معرفی کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۶) و با آیاتی همچون «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»؛ در پذیرش دین اکراهی نیست (بقره: ۵۶) و «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ»؛ بگو این حق است از سوی پروردگارتان؛ هر کس می‌خواهد ایمان بیاورد (و این حقیقت را بپذیرا شود) و هر کس می‌خواهد کافر شود (کهف: ۲۹)، روشن کرده است که عقیده و ایمان قابل اجبار نیست. آزادی، سلطه اندیشه بر خویشتن و توان اجرای تصمیمات فردی است و آزاد کسی است که سرنوشت خود را در دست دارد (مدنی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۶) و به خویش سامان می‌دهد و شرایط موجود خود را از طریق عمل فکری رقم می‌زند. پس آزادی رابطه‌ای خودسامان میان «اندیشه و عمل» و «آرمان و واقعیت» است. انسان آزاد خودسامان است و اهداف و وسایل و عمل خود را از روی اندیشه برمی‌گزیند. عمل انسان آزاد، از اندیشه او ناشی

می‌شود؛ در غیر این صورت، انسان برده است؛ زیرا انسان بنا به خلقت خود محتاج آزادی است و آزادی مستلزم از میان برداشتن رابطهٔ انقیاد انسان در برابر انسان است. خودسامانی وقتی نباشد، بیدادگر می‌تواند ستم روا دارد.

انسان موجودی آزاد و انتخابگر آفریده شده است؛ به‌گونه‌ای که هر فردی در گزینش راه خود و انجام خواسته‌هایش آزاد و مختار است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۳-۱۵۴) و این آزادی در قبال مال و جان و دیگر جنبه‌های متعلق به خود، بر خصوصیات تکوینی او مبتنی است؛ ولی ازسوی دیگر، دیده می‌شود که هر حکومتی برای دستیابی به اهداف و آرمان‌های خود باید بسیاری از آزادی‌های افراد را نادیده بگیرد و با امر و نهی خود محدودیت‌هایی ایجاد کند؛ تاجایی که به هنگام تخلف، مجازات‌ها و عکس‌العمل‌های خاصی از سوی حکومت اعمال می‌شود. ازاین‌رو نمی‌توان هیئت حاکمه‌ای را در نظر گرفت که سرپرستی کارهای جامعه را بر عهده داشته باشد و درعین حال همهٔ افراد جامعه از آزادی کامل برخوردار باشند؛ بلکه دستگاه حکومت برای رسیدن به اهداف خود و تأمین مصالح عالی جامعه ناگزیر است که آزادی‌های افراد را در جنبه‌های مختلف مهار کند و تصمیم‌های مناسبی را دربارهٔ آن بگیرد و از مردم بخواهد که در برابر امر و نهی حکومت، مطیع و تسلیم باشند و متخلفان را مجازات کند (داراب کلایی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۰). بنابراین اگرچه انسان‌ها ابتدائاً و به‌صورت تکوینی در انتخاب و گزینش آزادند، ولی در زندگی اجتماعی عملاً محدودیت‌هایی بر آنان تحمیل می‌شود که موجب سلب آزادی و انتخاب آنان می‌شود و همهٔ جوامع انسانی ضرورت این خودسامانی ملی را می‌پذیرند و آن را برای جامعهٔ بشری لازم می‌دانند (جوان آراسته و ملک افضل، ۱۳۹۹، ص ۸۵-۸۶).

آزادی از مشترکات اساسی در حقوق عمومی اسلام است و این آزادی به‌مفهوم فردی در تعیین سرنوشت جمعی، هرچند در اندیشهٔ اسلامی از عنصر مسئولیت تفکیک‌پذیر نخواهد بود، اما درهرحال به‌عنوان اصل حاکم در همهٔ رشته‌های حقوق عمومی درخور اهمیت زیادی است. اصل آزادی، قواعد حقوقی متنوعی را در چهارچوب حقوق اساسی به‌وجود آورده است. آزادی بیشترین نقش را در شکل‌گیری حقوق عمومی و آزادی‌هایی دارد که هرچند قسمتی از حقوق اسلامی است، اما در قالب حقوق بشر دارای تشخیص و استقلال است (عمید زنجانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲-۲۳). در اندیشهٔ اسلامی، نوع نگاه به آزادی از ظرافت و درعین‌حال جامعیتی برخوردار است که کمتر به آن توجه شده است. اسلام نگاهی متعالی به آزادی دارد؛ برخلاف غرب که ریشه و منشأ آزادی را تمایلات و خواسته‌های انسان می‌داند و درنتیجه آزادی ابزاری برای تأمین امیال و خواسته‌های شخصی خواهد شد؛ اما در اسلام، آزادی ارزش ذاتی ندارد و ارزش آن به هدف و مقصدی است که برای آن به‌کار گرفته می‌شود. اگر در مسیر سعادت باشد، کاملاً ارزشمند است و در غیر این صورت به‌صورت ضدارزش نیز درمی‌آید. ازاین‌رو انسان به‌گونه‌ای خلق شد که در انجام یا ترک آنچه اراده می‌کند، می‌تواند مقهور ارادهٔ دیگری نگردد؛ لذا موجودی گزینش‌گر است.

ازسوی دیگر، اسلام به‌مثابهٔ مکتبی جامع، به آزادی نگاهی یک‌سویه نداشته؛ بلکه آن را در همهٔ ابعاد ارج نهاده است. مکاتب سیاسی و حقوقی جهان معاصر به‌طور معمول در هر جا که ندای آزادی سر داده‌اند، تنها با آزادی بیرونی

در روابط اجتماعی و در ارتباط با دولت و قدرت حکومت پرداخته‌اند. این بُعد از آزادی نیز در اندیشه اسلامی با تأکید فراوان به رسمیت شناخته شده؛ بلکه اساساً اسلام بزرگ‌ترین ترویج‌کننده و تثبیت‌کننده آزادی در عرصه زندگی اجتماعی انسان است. بُعد دیگر آزادی، آزادی درونی است؛ همان چیزی که واقعیت آزادی و هویت انسانی با آن تنیده شده است. در اندیشه اسلامی، بسیاری از انسان‌ها به‌ظاهر آزادند؛ اما در باطن اسیرند و هیچ‌گاه طعم شیرین آزادی واقعی را حس نکرده‌اند. آزادی در اسلام، ابتدا از درون آغاز می‌شود و تا بشر از قید و بند اسارت‌های درونی آزاد نشود، از اسارت طاغوت‌ها و عوامل بیرونی آزاد نخواهد شد (عمید زنجانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴).

اینک می‌توان به درک درست از بند ششم اصل دوم قانون اساسی دست یافت. به‌موجب این بند، جمهوری اسلامی نظامی است بر مبنای ایمان به کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا (هاشمی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۹۹). قانون‌گذار در این اصل به دنبال قاعده‌گذاری اصلی مهم با عنوان آزادی مسئولانه است که بر اساس خودسامانی ملی شکل می‌گیرد و سمت‌وسوی آزادی‌های اساسی را در نظام حقوقی به‌خوبی ترسیم می‌کند. آزادی توأم با مسئولیت، ترجمانی از آزادی به رسمیت‌شناخته در نظام حقوقی اسلام است که در آن، اولاً آزادی درونی و بیرونی به‌صورت توأمان پذیرفته شده است؛ ثانیاً هویت انسانی با آزادی درونی، یعنی آزادگی او، گره خورده است و از همین‌رو این آزادی بر آزادی بیرونی تقدم رتبی دارد؛ ثالثاً قلمرو و حدود آزادی‌های بیرونی را از آزادی‌های درونی تعیین خواهد کرد. به‌سخن دیگر، آزادی‌های بیرونی تا جایی مجازند که به آزادی درونی خدشه‌ای وارد نکنند (جوان آراسته، ۱۳۹۹، ص ۶۷؛ ۱۳۹۶، ص ۱۸۵ و ۲۱۲). درواقع مقوله آزادی این است که زندگی اجتماعی به‌ناچار بر میزان آزادی انسان تأثیر می‌گذارد و محدودیت‌هایی را بر وی تحمیل می‌کند. البته این نوع محدودیت‌های اجتماعی را نمی‌توان منفای با آزادی دانست (سبحانی، ۱۳۸۴، ص ۳۶-۳۷)؛ چون انسان گزینش‌گر طبق اصل خودسامانی این را پذیرفته است.

لازمه وجود قانون، که از ضرورت‌های زندگی اجتماعی است، محرومیت از بعضی آزادی‌هاست؛ بدین ترتیب، انسان‌ها در ارتباط با یکدیگر از آزادی نسبی برخوردارند؛ اما در ارتباط با خدا چطور؟ از منظر جهان‌بینی اسلامی، خداوند بر همه هستی مالکیت حقیقی و مطلق خواهد داشت؛ لذا حاکمیت مطلق بر جهان و انسان برای خداوند متعال است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۶). درنتیجه افراد در برخی شرایط تنها می‌توانند در برابر یکدیگر آزاد باشند، نه در برابر خدا. شرط بندگی، تسلیم در برابر دستورهای الهی است. بر این اساس، تفاوت نظام حقوقی اسلام و جمهوری اسلامی ایران با نظام‌های حقوقی رایج در این است که در تنظیم روابط حقوقی، صرفاً معطوف به رابطه انسان با انسان و طبیعت نیست؛ بلکه این روابط به ضمیمه رابطه انسان با خدا ملاحظه می‌شود (داراب کلایی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۰).

نکته حائز اهمیت این است که اعتقاد به آزادی طبیعی انسان که فقط خالق آن می‌تواند او را محدود کند، یعنی حق ولایت و تصرف در امور و محدود کردن آزادی انسان‌ها، مخصوص خداوند است و فقط اوست که ولی مؤمنین است و خداوند می‌تواند این حق را به هر کسی بدهد (یزدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۶). این نکته از اثرات اصل خودسامانی

بر مناسبات فردی و اجتماعی انسان گزینش‌گر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۵). از دیدگاه حقوق اساسی ایران، حق بنیادین آزادی، همان‌گونه که حقی طبیعی است، حقی مبتنی بر کرامت انسانی نیز هست؛ با این تفاوت که کرامت و ارزش والای انسان، همان‌گونه که مبنایی برای آزادی انسان است، ملاکی برای حد آزادی است و به همین دلیل، آزادی انسان توأم با مسئولیت در برابر خداست (بند ۶ اصل ۲ قانون اساسی)؛ مسئولیتی که نوعی خودسامانی است، که هم در این جهان و هم در جهان دیگر باید درباره آن پاسخ‌گو باشد.

از نظر اسلام، آزادی موهبتی الهی است و همه انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند (جوان آراسته، ۱۳۹۹، ص ۶۷). یکی از اصول و قواعد معروف فقهی، اصل حریت و آزاد بودن انسان‌ها در مقابل یکدیگر است؛ یعنی هیچ آدمی از پیش خود بر دیگری ولایت و چیرگی نخواهد داشت (عمید زنجانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۱-۲۲). در این باره، امیر مؤمنان علی علیه السلام خطاب به امام حسن مجتبی علیه السلام فرمود: «وَلَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا»؛ برده دیگری مباش، که خدا تو را آزاد آفرید (نهج البلاغه، نامه ۳۱)؛ یعنی بنده دیگری نباش، در حالی که خداوند تو را آزاد آفریده است. در اندیشه اسلامی، انسان موجودی آزاد، مختار، باکرامت و دارای ایدئولوژی مبتنی بر مبدأ و معاد است و دین برنامه‌ای برای اداره امور فردی و زندگی اجتماعی تلقی می‌شود که انسان ایفاکننده نقش اصلی آن است. در انگاره اسلامی، حدود و موازین شرعی خط قرمز حاکمیت است (جوان آراسته و ملک افضل، ۱۳۹۹، ص ۱۵۲). به‌واقع همه این مطالب دلالت بر اصل خودسامانی دارد؛ اصلی که انسان به‌عنوان موجود آزاد مختار می‌تواند در زندگی اجتماعی داشته باشد.

در اینکه قوانین، آزادی فرد را محدود می‌کند، شبهه‌ای نیست (بوشهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹۲). با وجود این، انسان در حال طبیعی آزاد است؛ ولی از مقتضیات زندگی اجتماعی این است که آزادی مطلق و بلاشرط او را محدود می‌سازد. از این رو در گوهر آزادی، حد و قید نهفته است. آزادی نامحدود، به انهدام، ویرانی و پریشانی فرد و جامعه می‌انجامد. آزادی را نمی‌توان با تصمیم‌های مستبدانه محدود کرد؛ زیرا آزادی به‌لحاظ فایده‌ای محدود می‌شود؛ فایده‌ای که متضمن خیر فرد و جامعه باشد. همین فایده است که اساس و فلسفه قوانین شرع و درعین حال مرز آزادی است. از این جهت، قوانین شرع همه جنبه‌ها و شئون زندگی را دربرمی‌گیرد (بوشهری، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۳۳۳). بر اساس خودسامانی، آزادی‌های افراد حتی در نظام دموکراسی هم مهار می‌شود و دارای چهارچوب و حد و مرز خاصی است. از این رو در حکومت دینی هم آزادی در راستای خودسامانی مهار شده است و بی‌حد و حصر نیست؛ بنابراین آزادی چهارچوب‌بندی شده است (داراب کلایی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۱). در حقوق اسلام، اصولاً افراد تا جایی مختار و آزادند که آزادی آنها با احکام و مقررات شرع منافات نداشته باشد؛ چون بر اساس اراده آزاد خود این احکام را پذیرفته‌اند و به خود سامان داده‌اند (قنوتی و دیگران، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۱۳).

نتیجه‌گیری

مسئله مقاله حاضر نسبت‌سنجی اصل عقلی خودسامانی ملی با آزادی در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران بود. با بررسی اصل عقلی خودسامانی در این مقاله روشن شد که تبیین این اصل، بر مناسبات فردی و اجتماعی انسان

گرایش‌گر و در زمینه‌های مختلف حیات اجتماعی بشر تأثیر انکارناپذیر دارد و بدون آن، سامان و نظم حقوقی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و غیر آن صورت نمی‌گیرد و همه اینها در گرو کاربست این اصل عقلی است. بر این اساس، آزادی در جامعه اسلامی از مباحث مهم اجتماعی و یکی از مشترکات اصولی در حقوق عمومی اسلام است. بنابراین آزادی که مفهومی گسترده دارد، در معنای گسترده‌اش هرگز بی‌تحدید نبوده است؛ زیرا انسان که محدود است، هرگز نمی‌تواند رهای مطلق باشد؛ چون آزادی مطلق برای بشر - چه با نگرش نظری و چه با دید عملی - هرگز قابل تصور و عقلانی نیست؛ زیرا هر فردی با پذیرش تعهدات برخاسته از زندگی اجتماعی، محدودیت‌هایی را قبلاً متعهد شده است و از آن متابعت می‌کند. آزادی همسان با قدرت فرد حاکم بر سرنوشت خود است که به‌موجب آن، بشر به‌صورت فردی ابتکار عمل در سیره خود را داراست؛ به‌عبارتی، آزادی بر خودسامانی انسان یا توانایی خودسرووری و فرمان راندن وی بر خویش تأکید می‌کند و تعیین سرنوشت خود، از آثار آن است.

آزادی در اسلام از تعهد انسان در برابر خدا و التزام به ولایت آن و انقیاد در برابر حاکمیت تشریعی اوست. به‌واقع، آزادی توأم با مسئولیت انسان، حاکمیت هدایت‌شده‌ای است که پروردگار به بشر واگذار کرده و بر اساس اصل عقلی خودسامانی، او را بر سرنوشت خویش حاکم کرده است. از این‌رو جهت‌گیری حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران به مقوله آزادی، آزادی مسئولانه است؛ زیرا جمهوری اسلامی نظامی است بر پایه کرامت و ارزش والای انسان؛ و آزادی، توأم با مسئولیت او در برابر خداست. با این وصف، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصول متعددی درباره حقوق و آزادی‌های ملت صحبت کرده است؛ ولی به‌هیچ‌وجه آزادی را به‌صورت مطلق استفاده نکرده و برای آن سامان قائل شده است. در نتیجه، کاربرد واژه آزادی بدون محدودیت روا نیست و هر حقی نهایی دارد. چه بر مبنای موازین دینی و چه بر اساس اصول حقوقی، آزادی محدود به حدودی از جمله شرع و قانون است؛ یعنی بر اساس اصل عقلی خودسامانی، محدودیت‌های آن سامان یافته است.

منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
- آرنت، هانا (۱۳۶۱). *انقلاب*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- ابراهیمی ورکیانی، محمد (۱۳۸۴). *انقلاب اسلامی ایران در تئوری*. قم: نجم الهدی.
- اصلانی، فیروز (۱۳۹۸). *تقریرات درس مبانی جمهوری اسلامی ایران*. دورهٔ دکتری. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- بوشهری، جعفر (۱۳۹۰). *حقوق اساسی (اصول و قواعد)*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- پروین، خیرالله و اصلانی، فیروز (۱۳۹۱). *اصول و مبانی حقوق اساسی*. تهران: دانشگاه تهران.
- تیندر، گلن (۱۳۷۴). *تفکر سیاسی*. ترجمهٔ محمود صدری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۸). *مبسوط در ترمینولوژی حقوق*. تهران: کتابخانهٔ گنج دانش.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۹۶). *دایرةالمعارف حقوق عمومی*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸الف). *تسنیم*. تحقیق: حسن واعظی محمدی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ب). *حق و تکلیف در اسلام*. تحقیق و تنظیم: مصطفی خلیلی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *جامعه در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن)*. تحقیق: مصطفی خلیلی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱). *ولایت فقیه، ولایت فقهات و عدالت*. تنظیم و ویرایش: محمد محرابی. قم: اسراء.
- جوان آراسته، حسین (۱۳۹۲). *مبانی حکومت اسلامی*. قم: بوستان کتاب.
- جوان آراسته، حسین (۱۳۹۶). *تأثیر حاکمیت الهی بر حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جوان آراسته، حسین (۱۳۹۹). *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*. قم: مؤسسهٔ انتشاراتی دار الحدیث.
- جوان آراسته، حسین و ملک‌افضلی، محسن (۱۳۹۹). *حقوق اساسی ۳ (حقوق بشر، حقوق شهروندی، مردم‌سالاری)*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- داراب کلایی، اسماعیل (۱۳۸۸). *نگرشی بر فلسفهٔ سیاسی اسلام*. قم: مؤسسهٔ بوستان کتاب.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳). *لغت‌نامه*. تهران: دانشگاه تهران.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۹). *لغت‌نامه*. تهران: سپروس.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳). *لغت‌نامه*. تهران: دانشگاه تهران.
- دشتی، محمد (۱۳۸۰). *ترجمهٔ نهج البلاغه*. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی انتشاراتی زهد.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۴). *آزادی و دین‌سالاری*. قم: مؤسسهٔ امام صادق (ع).
- شعبانی، قاسم (۱۳۹۱). *حقوق اساسی و ساختار حکومت جمهوری اسلامی ایران*. تهران: انتشارات اطلاعات.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.
- طباطبائی مؤتمنی، منوچهر (۱۳۹۰). *حقوق اساسی*. تهران: نشر میزان.
- عمید، حسن (۱۳۸۰). *فرهنگ فارسی عمید*. تهران: امیرکبیر.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۹). *دانشنامهٔ فقه سیاسی*. تدوین و تنظیم: ابراهیم موسی‌زاده. تهران: دانشگاه تهران.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۴۲۱ق). *فقه سیاسی: حقوق اساسی و مبانی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*. تهران: امیرکبیر.
- فارسی، جلال‌الدین (۱۳۶۸). *فلسفهٔ انقلاب اسلامی*. تهران: امیرکبیر.
- قاضی، سیدابوالفضل (۱۳۷۵). *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*. تهران: دانشگاه تهران.

قلفی، محمودوحید (۱۳۸۴). مجلس خبرگان و حکومت دینی در ایران. تهران: چاپ و نشر عروج (وابسته به مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی). *

قنوتی، جلیل، وحدتی شبیری، سیدحسن و عبدی‌پور، ابراهیم (۱۳۷۹). حقوق قراردادها در فقه امامیه. تهران: سمت.

لاک، جان (۱۳۸۸). رساله‌ای درباره حکومت، با مقدمه‌هایی از کاریتتر و مکفرسون. ترجمه حمید عضدانلو. تهران: نشر نی.

مدنی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۷). حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران. تهران: پایدار.

مدنی، سیدجلال‌الدین (۱۳۹۰). کلیات حقوق اساسی. تهران: پایدار.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸الف). نظریه سیاسی اسلام (مشکات). تحقیق و نگارش: کریم سبحانی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. *

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸ب). نظریه حقوقی اسلام (مشکات). تحقیق و نگارش: محمدمهدی کریمی‌نیا. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. *

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام. تدوین و نگارش: عبدالحکیم سلیمی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. *

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن. تدوین و نگارش: قاسم شبان‌نیا. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. *

مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). پیامون انقلاب اسلامی. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مجموعه آثار. قم: صدرا.

معین، محمد (۱۳۷۹). فرهنگ فارسی (متوسط). تهران: امیرکبیر.

معین، محمد (۱۳۷۶). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.

منتسکیو، بارون دو (۱۳۹۲). روح‌القوانین. ترجمه و نگارش: علی‌اکبر مهتدی. تصحیح و تعلیقات: محمد مددیپور. تهران: امیرکبیر.

نوروزی، محمدجواد (۱۳۹۲). انقلاب اسلامی ایران: انقلاب بازگشت به‌سوی خدا. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. *

هاشمی، سیدمحمد (۱۳۹۰). حقوق اساسی و ساختارهای سیاسی. تهران: نشر میزان.

هاشمی، سیدمحمد (۱۳۸۹). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران (اصول و مبانی کلی نظام). تهران: نشر میزان.

یزدی، محمد (۱۳۶۸). شرح و تفسیر قانون اساسی. تهران: مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی نور.

The Resistance-Oriented Approach in the Governance of the Islamic Republic: Analyzing the Contexts and Reasons Behind the Nuclear Policies of the Ninth and Tenth Administrations

Seyed Zakaria Mahmoudi-Raja  / Assistant Professor of Political Science, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.

Received: 2025/02/26 - Accepted: 2025/04/20

z.mahmoudiraja@scu.ac.ir

Abstract

This study analyzes the reasons and underlying contexts that led to the adoption of a resistance-oriented approach in the governance of the Islamic Republic of Iran during the ninth and tenth administrations, with a particular focus on its impact on the country's nuclear policy. In recent years, Iran's nuclear policies have faced serious, multifaceted challenges due to biased reports from opponents of the Islamic Republic and negative perceptions among Western powers and international organizations. Widespread sanctions imposed by Western countries and the global hegemonic order have created a complex political environment, resulting in political polarization and intellectual confrontation within Iran's internal power structure. Using a qualitative methodology and a conceptual network framework (including role theory, historical sociology, and Roseau's divergence-crisis theory), this paper interprets and analyzes the motivations and circumstances behind the resistance-oriented policies adopted between 2005 and 2013. The study finds that these policies were influenced by differing interpretations of national interests and various regional and global developments. Recent events—such as shifts in domestic political power, economic instability caused by sanctions, the rising role of the Axis of Resistance in combating terrorism, international crises like the Russia-Ukraine war, the Al-Aqsa Storm operation, and regional conflicts, as well as administrative changes in the U.S.—have once again brought Iran's nuclear policies to the forefront. Understanding the rationale behind the past resistance-oriented approach can inform the design of more rational strategies for the country's diplomatic apparatus, ensuring that the principles of dignity, expediency, and wisdom are upheld in achieving national interests through the dynamic interaction of fieldwork and diplomacy.

Keywords: Iran's Foreign Policy, Resistance-Oriented Approach, Ninth and Tenth Administrations, Sanctions, Nuclear Energy.

رویکرد مقاومت‌محور در حکمرانی جمهوری اسلامی: بررسی بسترها و دلایل سیاست‌های هسته‌ای دولت‌های نهم و دهم

سیدزکریا محمودی رجا  / استادیار علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.
دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۳۱
z.mahmoudiraja@scu.ac.ir

چکیده

این پژوهش به تحلیل دلایل و زمینه‌های اتخاذ رویکرد مقاومت‌محور در حکمرانی جمهوری اسلامی ایران در دوران دولت‌های نهم و دهم و تأثیر آن بر سیاست‌های هسته‌ای کشور می‌پردازد. سیاست‌های هسته‌ای در سال‌های اخیر تحت تأثیر گزارش‌های مغرضانه برخی مخالفان جمهوری اسلامی ایران و نگرش منفی قدرت‌های غربی و سازمان‌های بین‌المللی، به چالشی جدی و چندبعدی در داخل و خارج ایران تبدیل شده است. اعمال تحریم‌های گسترده از سوی کشورهای غربی و نظام سلطه برضد ایران، وضعیت پیچیده‌ای در سیاست‌ورزی جمهوری اسلامی ایران ایجاد کرده که به دوقطبی شدن سیاسی و تقابل فکری در جریان‌شناسی قدرت داخلی منجر شده است. این مقاله با استفاده از روش کیفی و بهره‌گیری از شبکه مفاهیم (نظریه‌های نقش، جامعه‌شناسی تاریخی و واهم‌گرایی - بحران جیمز روزنا) و با رویکرد تفسیری - تحلیلی به بررسی دلایل، زمینه‌ها و بسترهای سیاست‌های مقاومت‌محور بین سال‌های ۱۳۸۴ تا ۱۳۹۲ پرداخته و به این نتیجه رسیده است که این نگرش و کش، متأثر از تفسیرهای مختلف از منافع ملی و رویدادهای منطقه‌ای و جهانی بود. تحولات اخیر، نظیر تغییرات قدرت سیاسی داخلی، التهابات اقتصادی ناشی از تحریم‌ها، افزایش نقش محور مقاومت در مبارزه با تروریسم، بحران‌های بین‌المللی مانند تنش میان روسیه و اوکراین، مسئله طوفان الاقصی و درگیری‌ها در منطقه و تغییرات مدیریتی در ایالات متحده، مجدداً مسئله سیاست‌های هسته‌ای ایران در داخل و خارج را به موضوعی مهم تبدیل کرده است. فهم دلایل کش خاص (واگرایی و مقاومت‌محوری در مسئله انرژی هسته‌ای و تفسیر حکمرانی ایران از این سیاست) در آن زمان، می‌تواند به طراحی راهبردی معقول‌تر برای دستگاه دیپلماسی کشور کمک کند؛ به‌گونه‌ای که با تعامل بین میدان و دیپلماسی، اصول عزت، مصلحت و حکمت و در نهایت منافع ملی به بهترین نحو ممکن تحقق یابد.

کلیدواژه‌ها: سیاست خارجی ایران، مقاومت‌محوری، دولت‌های نهم و دهم، تحریم‌ها، انرژی هسته‌ای.

مقدمه

مسئله انتخابات و تغییر و تحولات در عرصه بازیگران و کارگزاران اجرایی جمهوری اسلامی ایران یکی از نقاط عطف تاریخ این کشور به‌شمار می‌رود (لازارسفیلد و همکاران، ۱۳۸۲؛ لیبست، ۱۳۸۳). دوره‌های نهم و دهم ریاست جمهوری، به‌طور خاص سرآغازی برای تغییرات بنیادین در سیاست‌های داخلی و خارجی جمهوری اسلامی بود (قاسمی سیانی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۰۶-۱۰۸). در این دوران، سیاست‌های پیشین دستخوش گسست شد و مدل جدیدی از سیاست‌ورزی در حوزه قدرت سیاسی و مدیریت اجرایی کشور پدید آمد. این دوره حکمرانی بر اصولی چون عدالت‌محوری در داخل کشور و مقابله با هژمونی بین‌المللی در سیاست خارجی تأکید کرد (محمودی‌رجا و همکاران الف، ۱۳۹۵؛ سلیمانی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۵-۱۶۸). عوامل مختلفی، از جمله چالش‌های داخلی، مسائل منطقه‌ای و رویدادهای بین‌المللی نظیر حادثه ۱۱ سپتامبر و پیامدهای ناشی از آن، مانند اشغال افغانستان و عراق و به‌طور ویژه مسئله بیداری اسلامی، بر روند تحولات این دوران تأثیرگذار بود و آن را برجسته ساخت (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹). یکی از محورهای اصلی سیاست داخلی و خارجی در این دوره، مسئله سیاست هسته‌ای بود که به نماد تقابل ایران با نظام بین‌المللی ناعادلانه تبدیل شد (محمودی‌رجا، ۱۳۹۳؛ محمودی‌رجا و همکاران الف، ۱۳۹۵، ص ۱۴۶-۱۴۹). این سیاست، نه‌تنها نقشی کلیدی در تعیین سرنوشت سیاست خارجی ایران ایفا کرد، بلکه بازتابی از گفتمان مقاومت در برابر انحصارطلبی و سلطه‌جویی قدرت‌های غربی به‌شمار می‌رفت. دولتمردان وقت، نظام بین‌المللی را به‌عنوان ساختاری مبتنی بر سلطه، انحصارگرایی و زور تحمیل‌شده توسط قدرت‌های غربی تفسیر کرده، سیاست‌های خارجی خود را بر اساس تقابل با این ساختار تنظیم می‌کردند. در همین چهارچوب، برنامه‌های هسته‌ای ایران به ابزاری برای دستیابی به استقلال راهبردی و تأکید بر حقوق مسلم کشور تبدیل شد (عبدالله‌خانی، ۱۳۸۱؛ پوستین‌چی و متقی، ۱۳۹۰، ص ۹۹-۱۰۰؛ ازغندی، ۱۳۸۸). برنامه‌های هسته‌ای و فعالیت‌های صلح‌آمیز مرتبط به این عرصه، نه‌تنها پاسخی به نیازهای راهبردی و فنی ایران بود، بلکه نمادی از تلاش تاریخی کشور برای مقاومت در برابر نفوذ و مداخلات خارجی تلقی می‌شد. بررسی این دوره، در چهارچوب نظری جامعه‌شناسی تاریخی و نظریه واگرایی جیمز روزنا انجام شده و این پژوهش به دنبال تحلیل دقیق‌تر نقش گفتمان مقاومت در سیاست‌های دولت‌های نهم و دهم است. سؤالی که این پژوهش درصدد پاسخگویی به آن است، این است که رویکردهای مقاومت‌محور در حکومت‌داری جمهوری اسلامی ایران در این دوره چگونه در واکنش به تحولات جهانی و با تأکید بر مسئله هسته‌ای شکل گرفته‌اند و چه عواملی در شکل‌گیری این گفتمان نقش اساسی داشته‌اند؟ پاسخ به این سؤالات می‌تواند در درک بهتر پیوند سیاست داخلی و خارجی ایران در این دوران مؤثر باشد.

این پژوهش از جنبه پر کردن خلأهای موجود در ادبیات تحقیقاتی، مرتبط با سیاست‌های دولت نهم و دهم و تعامل ایران با نظام بین‌المللی در حوزه هسته‌ای، ارزشمند است. مسئله سیاست هسته‌ای در این دوران، برخلاف برخی نگاه‌های تقابلی داخلی، به گفتمانی گسترده‌تر پیوند خورده بود که به مباحث کلان‌تری نظیر استقلال ملی، تحریم‌ها و ضرورت

تعامل یا تقابل با نظام سلطه مربوط می‌شد. در این میان، جریان‌های سیاسی مختلف در داخل و خارج کشور، با تکیه بر مزایا یا معایب این راهبرد، رویکردهایی متفاوت ارائه دادند: از یک سو برخی جریان‌ها بر تغییر گفتمان هسته‌ای و مذاکره با نظام سلطه تأکید داشتند و از سوی دیگر، حامیان سیاست‌های مقاومت‌محور دولت‌های نهم و دهم بر تداوم رژیم استقلال‌گرایانه و حفظ برنامه‌های هسته‌ای اصرار می‌ورزیدند. این پژوهش با تحلیل جایگاه انرژی هسته‌ای در سیاست ایران، هم‌راستا با معیارهای جهانی و بسترهای تاریخی - فرهنگی، درصدد است تا رویکردی جامع‌تر و واقع‌بینانه‌تر به سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران ارائه دهد. پژوهش حاضر با شفاف‌سازی ابعاد گوناگون سیاست‌های هسته‌ای در دوران هشت‌ساله دولت‌های نهم و دهم، تأثیر این راهبردها بر نقش و جایگاه ایران در نظم جهانی را بررسی می‌کند. همچنین با تأکید بر ضرورت استقلال ملی، این پژوهش به تشریح واقعی‌تر خواسته‌ها و نیازهای ایران در نظام بین‌المللی می‌پردازد و رویکردهای دولت وقت را در دوره‌ای که فشارهای سیاسی و اقتصادی بین‌المللی افزایش یافته بود و گفتمان‌هایی چون ایران‌هراسی و شیعه‌هراسی تقویت شده بودند، تحلیل می‌کند. این امر می‌تواند به درک جامع‌تر تعاملات بین‌المللی ایران در حوزه سیاست هسته‌ای و تحلیل روابط آن با نظام سلطه جهانی کمک کند.

۱. پیشینه تحقیق

مروری بر پیشینه تحقیقات مرتبط با رویکرد واگرایانه و مقاومت‌محور در حکمرانی جمهوری اسلامی ایران، به‌ویژه در دولت‌های نهم و دهم، نشان می‌دهد که مطالعات مختلفی از نظرگاه‌های متنوعی به لحاظ نظری به این موضوع پرداخته‌اند. این مطالعات را می‌توان به سه دسته کلی تقسیم کرد: رویکرد مادی‌گرا که سیاست خارجی ایران را بر اساس منافع ملی و موازنه قدرت تحلیل می‌کند و از جمله این آثار می‌توان به پژوهش‌های محمود سریع‌القلم (۱۳۷۹) و علیرضا ازغندی (۱۳۸۸) اشاره کرد؛ رویکرد معناگرا که نقش ایدئولوژی و ارزش‌های انقلاب اسلامی را در سیاست خارجی ایران مورد بررسی قرار می‌دهد و از جمله این آثار می‌توان به پژوهش‌های منوچهر محمدی (۱۳۹۹)، جواد منصوری (۱۳۶۵) و جلال دهقانی‌فیروزآبادی (۱۳۸۹) اشاره کرد؛ و رویکرد سازه‌نگاری که با تلفیق عوامل مادی و معنایی، تحلیلی جامع از سیاست خارجی ایران ارائه می‌دهد و از جمله این آثار می‌توان به پژوهش‌های حمیرا مشیرزاده (۱۳۹۶) و ابراهیم متقی و پوستین‌چی (۱۳۹۰) اشاره کرد.

علاوه بر اینها، تحقیقات متعددی به بررسی تطبیقی سیاست خارجی دولت‌های مختلف ایران پرداخته‌اند: مرتضوی و همکاران (۱۴۰۰) سیاست‌های دولت‌های نهم و دهم را در قبال قطعنامه‌های شورای امنیت تحلیل کرده‌اند؛ مجید گل‌پرور و همکاران (۱۴۰۳) به مطالعه تطبیقی گفتمان‌های حاکم بر دولت‌های احمدی‌نژاد و روحانی پرداخته‌اند؛ علی باقری دولت‌آبادی (۱۴۰۲) در کتاب *فرار و فرود/ احمدی‌نژاد* به تحلیل جامع سیاست‌های داخلی و خارجی احمدی‌نژاد می‌پردازد؛ حسین هژیر و سیدجلال دهقانی‌فیروزآبادی (۱۴۰۱) شباهت‌ها و تفاوت‌های روابط ایران با قدرت‌های بزرگ را در دوران احمدی‌نژاد و روحانی بررسی کرده‌اند؛ احمد نقیب‌زاده و وحید امانی (۱۴۰۰) تغییرات جناحی سیاسی و تأثیر آنها بر گفتمان

سیاست خارجی در کتاب‌های درسی را تحلیل کرده‌اند؛ محمد عبادی اردکانی و امیرحسین عسکری (۱۳۹۸) دلایل دیپلماسی تهاجمی ایران را در این دوره واکاوی کرده‌اند؛ حمید احمدی‌نژاد و همکاران (۱۳۹۷) به بازنمایی پرونده هسته‌ای و برخوردهای سیاست خارجی دولت احمدی‌نژاد پرداخته‌اند؛ محمدرضا ملکی و انسیه رازقندی (۱۳۹۰) سیاست‌های دیپلماسی عمومی دولت نهم را با تمرکز بر تقویت گروه‌های همکیش تحلیل کرده‌اند؛ جهان شیر منصوری و علی اسماعیلی (۱۳۹۰) علل تغییرات سیاست خارجی ایران و تأثیرات بین‌المللی بر آن را تحلیل کرده‌اند؛ و منوچهر محمدی و حمید مولانا (۱۳۸۸) نیز به تحلیل اثرات انقلاب اسلامی و استقرار نظام ولایت فقیه بر سیاست خارجی ایران پرداخته‌اند.

۲. نوآوری و وجه ممیزه پژوهش

این مقاله با بهره‌گیری از ترکیبی نوآورانه از نظریه نقش، جامعه‌شناسی تاریخی و نظریه بحران جیمز روزنا، تحلیلی جامع و چندلایه از سیاست‌های واگرایانه دولت‌های نهم و دهم ایران، به‌ویژه در حوزه چرخه سوخت هسته‌ای ارائه می‌دهد. درحالی‌که آثار پیشین اغلب به یکی از این ابعاد به‌تنهایی پرداخته‌اند، این پژوهش بر تعاملات پیچیده میان ساختارهای اجتماعی، تاریخی و بین‌المللی تأکید دارد. نظریه نقش سیاست خارجی به فهم «برداشت‌های نقش ملی»، نظریه جامعه‌شناسی تاریخی به تحلیل زمینه‌های ریشه‌ای و حافظه تاریخی ملت ایران و نقش این عناصر در تقویت گفتمان «مقاومت در برابر سلطه جهانی» و نظریه بحران روزنا به تبیین شرایط بروز سیاست‌های واگرایانه می‌پردازند. این تحلیل نشان می‌دهد که چگونه سیاست‌گذاری‌های گفتمانی و تصمیم‌گیری‌های محلی بر مبنای نقش‌های ملی تعریف شده، در خدمت جریان مقاومت در برابر اقتضائات جهانی شدن و ساختارهای زوردار بین‌المللی قرار می‌گیرد. نوآوری این مقاله در تمرکز بر تعاملات چندسطحی و پرداختن به چالش‌های فعلی کشور حول مسئله هسته‌ای است که امکان درک عمیق‌تر و جامع‌تری از چرایی و چگونگی سیاست‌های دولت‌های نهم و دهم را در این زمینه فراهم می‌کند.

۳. چهارچوب مفهومی و تجزیه و تحلیل تحقیق: ترکیب نظریه نقش، جامعه‌شناسی تاریخی و بحران جیمز روزنا

برای تحلیل رویکرد واگرایانه و مقاومت‌محور دولت‌های نهم و دهم جمهوری اسلامی ایران با تأکید بر مسئله چرخه سوخت هسته‌ای، لازم است از ترکیب و تلفیق سه چهارچوب نظری (نظریه نقش، رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی و نظریه واهم‌گرایی و بحران جیمز روزنا) استفاده شود. این تلفیق، نه‌تنها به درک عمیق‌تری از سیاست‌های دولت‌های نهم و دهم کمک می‌کند، بلکه امکان تحلیل جامع‌تری از پیرامون این مسائل فراهم می‌آورد.

۱-۳. نظریه نقش

نظریه نقش با تمرکز بر مفهوم نقش ملی و انتظارات مرتبط با آن به بررسی چگونگی تأثیرگذاری هویت‌ها و نقش‌های سیاسی تعریف‌شده بر سیاست خارجی می‌پردازد. این نظریه نشان می‌دهد که هر دارنده نقشی، مجموعه‌ای از انتظارات

را از نقش خود و دیگران دارد که بخشی از آن از جامعه داخلی و بخش دیگر از نظام بین‌المللی نشئت می‌گیرد (Wish, 1987, p. 64-130; Harnisch, 2011, p. 8; Aggestam, 2006, p. 19). انتظارات داخلی بر پایه فرهنگ و تاریخ ملی شکل می‌گیرد؛ درحالی‌که انتظارات بین‌المللی از ساختار جهانی و تعاملات بین‌المللی متولد می‌شود (Aggestam, 2006, p. 19)؛ محمودی‌رجا و سیاپوشی، ۱۳۹۶، ص ۱۸۸-۱۹۰). در محیط حکمرانی جمهوری اسلامی، نخبگان با تعیین نقش‌های ملی سیاست خارجی را تحت تأثیر تحولات داخلی و خارجی تنظیم می‌کنند (Holsti, 1970, p. 239). با توجه به تجویزهای نقش که تأثیری کلیدی بر برداشت‌های نقش ملی دارند، کنشگران با تبعیت از هنجارها و انتظارات فرهنگی به تعریف نقش خود می‌پردازند (Holsti, 1970, p. 239)؛ محمودی‌رجا و سیاپوشی، ۱۳۹۶، ص ۱۸۸-۱۹۰). این تجویزهای نقش به نخبگان کمک می‌کنند تا روایت‌های رسمی و بینادینی خود را از منافع و اهداف ملی شکل دهند و به گفتمان‌های غالب مشروعیت ببخشند (Catalinac, 2007)؛ محمودی‌رجا و سیاپوشی، ۱۳۹۶، ص ۱۸۸-۱۹۰). جیمز روزنا عوامل تغییر سیاست خارجی را در پنج دسته تقسیم‌بندی کرده است: محیط خارجی؛ شرایط اجتماعی؛ عرصه‌های حکومتی؛ نقش‌های سیاست‌گذاران؛ و ویژگی‌های فردی نخبگان سیاست‌گذاری (یزدان‌فام، ۱۳۸۷، ص ۱۷). از این دیدگاه، نظریه «نقش در سیاست خارجی» تأکید دارد که ابتدا باید پایه‌های ذهنی سیاست خارجی دولت‌ها را درک کرد؛ زیرا تصورات و انتظارات بازیگران از خود و دیگران ناشی از شناخت‌های مشترک و هنجارهای تجسم‌یافته در نهادهای داخلی و بین‌المللی است. به این ترتیب، نظریه نقش به‌طور ضمنی، تنوع و تحول در سیاست خارجی را بر اساس تغییرات در بازیگران و قدرت‌های سیاسی توضیح می‌دهد (محمودی‌رجا و سیاپوشی، ۱۳۹۶، ص ۱۸۸-۱۹۰). دولت‌های نهم و دهم ایران با تأکید بر برداشت‌های ملی همچون مقاومت و استقلال‌طلبی، سیاست‌های خارجی را به سمت مبارزه با سلطه خارجی هدایت کردند.

۲-۳. رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی

جامعه‌شناسی تاریخی با واکاوی ریشه‌های تاریخی و فرهنگی به تحلیل عمیق‌تر پدیده‌های سیاسی و اجتماعی کمک می‌کند و بر این باور است که رویدادهای کنونی ادامه تحولات و تجربیات تاریخی گذشته‌اند (استنفورد، ۱۳۸۷، ص ۱۲۸؛ سرمد و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۱۲۲-۱۲۳). دستیابی به فرایند هویت‌یابی در کنش‌های سیاسی - اجتماعی، موضوع اصلی جامعه‌شناسی تاریخی است (اسمی جوشقانی، ۱۴۰۰، ص ۲۸-۳۰؛ نجات‌حسینی، ۱۳۸۲، ص ۳۵). این رویکرد با ماهیتی فرارشته‌ای، هم بر پدیده‌ها و ساختارها و هم بر حوادث و وقایع تأکید دارد و به بررسی روندها و ریشه‌های تاریخی، فرایندهای تحول یا کشف علیت‌های تاریخی وقایع می‌پردازد (استنفورد، ۱۳۸۷، ص ۱۲۸؛ برک، ۱۳۸۱، ص ۲۹). در این رویکرد، تأثیر متقابل گذشته و حال وقایع، فرایندها، کنشگری و ساختارهایی به‌صورت توأمان مورد بررسی قرار می‌گیرد (Holton, 2003, p. 27؛ اسمیت، ۱۳۸۹، ص ۱۶؛ جمشیدیها و فصیحی، ۱۳۹۰، ص ۵۳-۵۴). ندا اسکاچول چهار ویژگی برای تحقیق‌های تاریخی در جامعه‌شناسی مشخص می‌کند: ۱. طرح سؤالاتی

پیرامون ساخت‌ها یا فرایندهای اجتماعی؛ ۲. توجه به فرایندهای فرازمان؛ ۳. توجه به ارتباط متقابل میان کنش‌های معنادار و بسترهای ساختی؛ ۴. برجسته ساختن جنبه‌های ویژه و متنوع انواع مشخصی از ساخت‌ها و الگوهای تغییر اجتماعی (اسمی جوشقانی، ۱۴۰۰، ص ۲۸-۳۰؛ اسکاچپول، ۱۳۸۸، ص ۳۴-۳۶). جامعه‌شناسی تاریخی با تأکید بر ریشه‌های تاریخی و فرهنگی، ابزاری برای تحلیل عمیق‌تر سیاست‌های دولت‌های نهم و دهم فراهم می‌کند (استنفورد، ۱۳۸۷، ص ۱۲۸؛ سرمد و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۱۲۲-۱۲۳؛ نجات‌حسینی، ۱۳۸۲، ص ۳۵). از منظر جامعه‌شناسی تاریخی، دستیابی به چرخه سوخت هسته‌ای توسط دولت‌های نهم و دهم فقط یک هدف فناورانه و اقتصادی نبود؛ بلکه ریشه در حافظه تاریخی ملت ایران - متأثر از تجربه سلطه‌جویی قدرت‌های خارجی و مقاومت تاریخی در برابر آنها - داشت (سرمد و دیگران، ۱۳۸۶). رخدادهایی همچون کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ و تأثیرات آن بر سیاست‌های ملی‌گرایانه مصدق و انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ و مداخلات خارجی در ایران، باعث تقویت حس استقلال‌طلبی و عزت‌خواهی در سیاست‌های داخلی و خارجی ایران شده‌اند. جامعه‌شناسی تاریخی همچنین نشان می‌دهد که در شکل‌گیری گفتمان هسته‌ای دولت‌های نهم و دهم مفاهیمی چون «مقاومت در برابر سلطه جهانی» و «استقلال‌طلبی» برجسته شده است. تحولات تاریخی و اجتماعی منطقه‌ای نیز بر تقویت این گفتمان تأثیر داشته‌اند. جنگ ۳۳ روزه حزب‌الله لبنان و ظهور بیداری اسلامی و نقش ایران در این تحولات، این گفتمان را در تقابل با جریان‌های داخلی و بین‌المللی حامی تنش‌زدایی قرار داده‌اند. در نتیجه، جامعه‌شناسی تاریخی ابزاری کارآمد برای تبیین و تحلیل گفتمان‌های تجدیدنظرطلبانه دولت‌های نهم و دهم است و نقش مداخلات خارجی و اثرگذاری تاریخی آنها را در شکل‌گیری سیاست‌های واگرایانه هسته‌ای ایران به خوبی نشان می‌دهد.

۳-۳. نظریه بحران جیمز روزنا: جهانی شدن و واهم‌گرایی سیاست‌ها

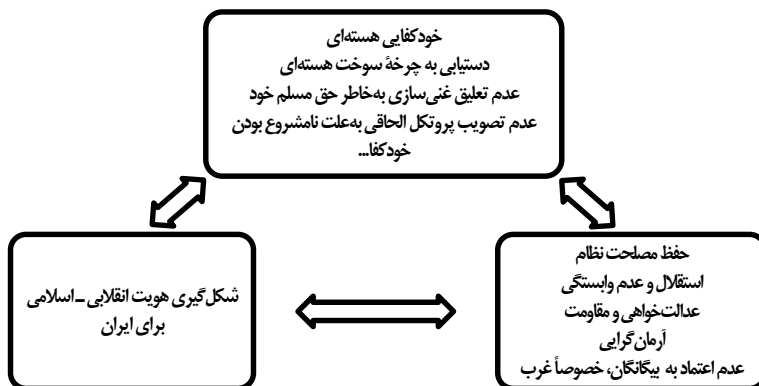
نظریه بحران جیمز روزنا ابعاد دیگری از سیاست‌های واگرایانه دولت‌های نهم و دهم در مواجهه با نظم بین‌المللی را روشن می‌سازد. از دیدگاه روزنا، جهانی شدن ضمن تشدید ارتباطات و وابستگی متقابل، زمینه را برای جریان‌های مرکزگریز و سیاست‌های واگرایانه فراهم کرده است (محمودی‌رجا و همکاران، ۱۳۹۵، ب، ص ۱۴۵-۱۴۸؛ روزنا، ۱۳۸۴، ص ۲۱). در همین راستا، تقویت رویکرد مقاومت در برابر نظام سلطه‌محور جهانی از جمله مواردی بود که از سوی کشورهای در حال توسعه به کار گرفته شده است. گفتمان حاکم بر حکمرانی جمهوری اسلامی ایران در دوران ریاست جمهوری نهم و دهم با انتقاد از نظم ناعادلانه جهانی و ایستادگی در برابر هژمونی قدرت‌های برتر، سیاست‌هایی مقاومت‌محور اتخاذ کرد و از برنامه هسته‌ای برای مشروعیت‌بخشی به این گفتمان بهره برد (منصوری مقدم و اسماعیلی، ۱۳۹۰؛ روزنا، ۱۳۸۴، ص ۳۴-۳۵). در این دوران، برنامه هسته‌ای نمادی از استقلال ملی و ابزاری برای تقویت پایگاه گفتمان «عدالت‌محور» دولت بود. روزنا عوامل اصلی شکل‌دهنده سیاست‌های واگرایانه را در چهار دسته مشخص می‌کند:

۱. گذار از نظم صنعتی به پسا صنعتی و فرصت‌های جدید برای واکنش‌های واگرایانه؛ ۲. ظهور بحران‌های جهانی و

افزایش مقاومت‌های محلی و منطقه‌ای؛ ۳. فقدان وفاق اجتماعی و افزایش بی‌عدالتی جهانی و خیزش‌های مردمی؛ ۴. بحران ناشی از نظم اقتدارگرایی جهانی که دولتمردان نهم و دهم با تقویت روابط با کشورهای همسو و پیشبرد برنامه هسته‌ای، به آن واکنش نشان دادند (محمودی‌رجا و همکاران، ۱۳۹۵ الف، ص ۱۴۵-۱۴۸؛ روزنا، ۱۳۸۴، ص ۳۴-۳۵؛ محمودی‌رجا، ۱۳۹۳، ص ۱۱۰-۱۱۳). درنتیجه، دولتمردان وقت با انتقاد از نظم ناعادلانه جهانی و اتخاذ سیاست‌های مقاومت‌محور، تحت تأثیر نظریه واهم‌گرایی و بحران جیمز روزنا عمل کردند و با تأکید بر استقلال و شکستن انزوای تحمیلی، به شکل‌دهی سیاست‌های واگرایانه به‌عنوان پاسخی به نظم اقتدارگرا و بحران‌های جهانی پرداختند.

با ترکیب رویکردهای نقش ملی، جامعه‌شناسی تاریخی و نظریه بحران می‌توان به تحلیل جامعی از رویکرد واگرایانه و مقاومت‌محور در سیاست خارجی دولت‌های نهم و دهم دست یافت. نقش ملی، با توجه به هویت و انتظارات تاریخی، سیاستمداران را به‌سمت حمایت از برنامه هسته‌ای - به‌عنوان نمادی از قدرت و استقلال - سوق داد. جامعه‌شناسی تاریخی زمینه‌های تجربی و ارزش‌های فرهنگی نخبگان سیاسی را در واکنش به فشارهای بین‌المللی و داخلی برجسته می‌کند. نظریه بحران نشان می‌دهد که چگونه نظامی غیرمنصفانه و بحران‌های جهانی دولت‌ها را به‌سمت سیاست‌های واگرایانه سوق می‌دهد (روزنا، ۱۳۸۴؛ منصوری مقدم و اسماعیلی، ۱۳۹۰). این چهارچوب نظری نشان می‌دهد که تعامل عوامل تاریخی، داخلی و بین‌المللی در شکل‌دهی سیاست‌های دولت‌های نهم و دهم نقش داشته و مقاومت در برابر سلطه جهانی را به بخشی از هویت سیاسی ایران بدل کرده است. این تحلیل بر اهمیت استفاده از ابزارهای تحلیل بین‌رشته‌ای برای درک بهتر پیچیدگی‌های سیاست خارجی ایران تأکید دارد. در مجموع، مدل مفهومی برای تحلیل رویکرد واگرایانه دولت نهم و دهم در حوزه مسائل مختلف، از جمله انرژی هسته‌ای، در شکل شماره ۱ آورده شده است:

شکل ۱: مدل مفهومی و تحلیلی پژوهش



(نگارنده با اقتباس از: موسوی، ۱۴۰۱؛ رسولی‌ثانی آبادی ۱۳۹۰؛ پوستین‌چی و متقی، ۱۳۹۰).

درباره مؤلفه‌های مطرح در مدل مفهومی یادشده باید گفت که از منظر هویتی، سیاست‌های هسته‌ای ایران طی سال‌های ۱۳۹۲-۱۳۸۴ مبتنی بر اصولی محکم، از جمله استقلال، نفی وابستگی به نظام سلطه و عدالت‌خواهی، شکل گرفتند.

استقلال از بیگانگان که در آموزه‌های اسلامی مانند قاعده «نفی سبیل» و تجربه‌های تاریخی ایران ریشه دارد، یکی از هنجارهای اساسی سیاست‌گذاری‌های جمهوری اسلامی است. ایران مقاومت در برابر فشارهای غرب و پیگیری برنامه هسته‌ای را راهی برای حفظ عزت ملی و جلوگیری از وابستگی معرفی کرد. در چهارچوب همین رویکرد، سیاست هسته‌ای ایران تجسمی از هویت مقاومت‌محور و روحیه سازش‌ناپذیری بود که در آموزه‌های انقلاب اسلامی و فرهنگ سیاسی ایران به‌وضوح نمایان است. این سیاست، همچنین به دلیل تأثیر گسترده در منطقه و جهان، مورد توجه قدرت‌های جهانی قرار گرفت. ایران توانست با تثبیت خود به‌عنوان کشوری مقاوم و مستقل، در برابر نظم ناعادلانه جهانی مقاومت کند و الگویی برای سایر کشورهای منطقه ارائه دهد. در نهایت، سیاست هسته‌ای ایران با وجود هزینه‌هایی همچون تحریم‌های اقتصادی و کاهش مناسبات بین‌المللی، به تقویت استقلال، عزت ملی و جایگاه ایران در نظام جهانی کمک کرد و نقش آن را به‌عنوان یکی از محورهای مقاومت در فضای بین‌المللی تثبیت نمود؛ بنابراین سیاست‌های هسته‌ای جمهوری اسلامی ایران در این دوره را می‌توان تلاقی‌ای از هویت، تجربه تاریخی و شرایط جهانی دانست. این سیاست‌ها، نه تنها در دستیابی به فناوری هسته‌ای مؤثر بودند، بلکه به‌عنوان رویکردی مقاومتی و سازش‌ناپذیر، جایگاه ایران در برابر نظام سلطه جهانی را تحکیم کردند و نقشی الهام‌بخش برای ایستادگی کشورهای مستقل در برابر فشارهای قدرت‌های بزرگ ایفا نمودند (پوستین چی و متقی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۱-۱۰۳).

۴. یافته‌های توصیفی: پیشینه‌ای از تلاش ایران برای دستیابی به انرژی هسته‌ای

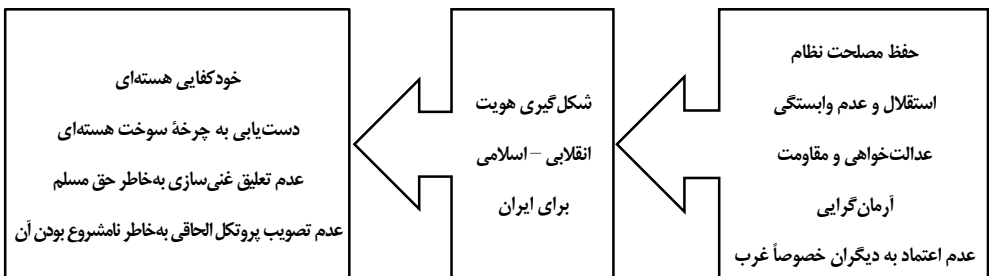
برنامه هسته‌ای ایران همواره یک مسئله چالش‌برانگیز در سیاست داخلی و خارجی، ابزاری کلیدی برای توسعه و نمادی از استقلال ملی تلقی شده است. این برنامه از دهه ۱۹۵۰ م و با توافق با آمریکا تحت برنامه «اتم برای صلح» آغاز شد (Amuzegarm, 2006, p. 91). در سال ۱۹۶۸ م ایران معاهده NPT را امضا کرد (غریب‌آبادی، ۱۳۸۷، ص ۳۷). پس از انقلاب اسلامی این برنامه‌ها مدتی متوقف شدند (Etessar, 2009, p. 26)؛ اما پس از پایان جنگ تحمیلی، ایران تلاش خود را برای احیای پروژه‌ها از سر گرفت و در این راستا قراردادی با روسیه برای ازسرگیری فعالیت‌های نیروگاه بوشهر منعقد کرد (رسولی‌ثانی‌آبادی، ۱۳۹۰، ص ۱۲-۱۳). فعالیت‌های هسته‌ای ایران در ادامه با واکنش‌های منفی از سوی غرب مواجه شد و فشارهای بین‌المللی پس از افشاگری‌های گروهک منافقین در سال ۲۰۰۲ م افزایش یافت (گاردن، ۱۳۸۳، ص ۱۱۳-۱۲۰؛ Rashid, & Kingo, 2009, p. 32). در سال ۱۳۸۲ ایران فعالیت‌های غنی‌سازی را به‌صورت داوطلبانه تعلیق و پروتکل الحاقی را امضا کرد (غریباق‌زند، ۱۳۸۷، ص ۴۲-۴۴). با آغاز دهه ۸۰ (۱۳۹۲-۱۳۸۴)، حکمرانی جمهوری اسلامی ایران با رویکردی جدید و متفاوت با دوره‌های قبل - که بازخورد مذاکره و تعامل با کشورهای غربی تجربیات مثبتی در پی نداشت و ایران به‌عنوان محور شرارت و حامی تروریسم و مخل نظم و امنیت بین‌الملل در سازمان‌ها و نهادهای منطقه‌ای و جهانی معرفی شد - به فعالیت خود ادامه داد. در این دوره، مسئله هسته‌ای به‌عنوان نمودی از استقلال سیاسی، خودباوری ملی و متناسب با نیازهای ملی مطرح شد و اقداماتی از سوی

دولتمردان وقت صورت گرفت که پیامدهای مثبت و منفی آن در عرصه داخلی تاکنون کشور را با خود درگیر کرده است. ایران در این راستا توانست چرخه کامل سوخت هسته‌ای را در مقیاس آزمایشگاهی تکمیل کند (احمدی‌نژاد، ۱۳۸۹، ص ۱۳۷؛ نبویان، ۱۴۰۲). این دستاوردها هم‌زمان با تصویب قطعنامه‌های شدید شورای امنیت، از جمله قطعنامه ۱۷۳۷ (۲۰۰۶) و ۱۸۰۳ (۲۰۰۸) بود. با وجود این فشارها، ایران بر گفتمان «هسته‌ای برای همه، سلاح برای هیچ کس» تأکید کرد (رسولی‌ثانی‌آبادی، ۱۳۹۰، ص ۲۰-۲۱). فعالیت‌های هسته‌ای در این دوره، در ادامه روندهای پیشین، با نگاهی متفاوت مورد توجه قرار گرفت و به‌عنوان یک حق مسلم برای همه ملت‌ها، در حوزه‌های مختلف، از جمله پزشکی، صنعتی، علمی و خدماتی پیگیری شد. با این حال، کشورهای غربی و نهادهای بین‌المللی که به‌عنوان بازوی کشورهای قدرتمند غربی عمل می‌کنند، با مطرح کردن اتهامات امنیتی، نظامی و گسترش تروریسم، به مخالفت با ایران در این راستا اقدام کردند و تحریم‌های ظالمانه و همه‌جانبه‌ای را بر ایران اعمال کردند. این مسیر تاریخی بیانگر تلاش‌های مستمر ایران برای دستیابی به فناوری هسته‌ای، حفظ استقلال ملی و چالش با نظام سلطه بین‌الملل بوده است.

۵. یافته‌های تحلیلی: چرایی و چگونگی مقاومت‌محوری در مسئله انرژی هسته‌ای ایران

در بررسی سیاست‌های هسته‌ای دولت‌های نهم و دهم جمهوری اسلامی ایران، یک تحلیل عمیق و جامع از چرایی و چگونگی اتخاذ رویکرد مقاومتی و واگرایانه در حوزه سیاست خارجی و داخلی ضروری است. این سیاست‌ها که به‌نوعی نگاهی نو به عرصه سیاست بین‌المللی و داخلی ایران داشتند، از برهم‌کنش پیچیده‌ای از عوامل فرهنگی، تاریخی، ژئوپلیتیکی و بین‌المللی اثر پذیرفتند. به‌طور کلی، برخی از مهم‌ترین مؤلفه‌های کلان فرهنگی و تاریخی حاکم بر تحولات معاصر ایران در حوزه‌های مختلف، از جمله انرژی هسته‌ای، در شکل شماره ۲ آورده شده است:

شکل ۲: محورهای حکمرانی مقاومت‌گرای جمهوری اسلامی ایران در حوزه انرژی هسته‌ای



(نگارنده با اقتباس از پوستین‌چی و متقی، ۱۳۹۰؛ رسولی‌ثانی‌آبادی، ۱۳۹۰).

درباره مؤلفه‌های یادشده باید گفت که فناوری هسته‌ای به‌عنوان یکی از پیشرفته‌ترین دستاوردهای علمی بشر، علاوه بر کاربردهای نظامی، نقش بی‌بدیلی در تولید انرژی پاک، توسعه پزشکی هسته‌ای، تحقیقات علمی، مقابله با بحران‌های زیست‌محیطی و ارتقای بهداشت عمومی ایفا می‌کند. این فناوری مسیر دستیابی به توسعه پایدار را برای کشورها هموار کرده

است. از همین‌رو دستیابی به این فناوری برای بسیاری از کشورها یک ضرورت علمی و راهبردی تلقی می‌شود. با این حال، قدرت‌های بزرگ و سلطه‌جو، به‌ویژه کشورهای غربی، همواره رویکردی انحصارطلبانه در قبال فناوری هسته‌ای داشته‌اند. این کشورها با امنیتی‌سازی فناوری هسته‌ای و ارائه تصویری مخرب از فعالیت‌های هسته‌ای کشورهای مستقل تلاش کرده‌اند دسترسی این کشورها به فناوری‌های پیشرفته را محدود کرده، انحصار علمی و سیاسی خود را حفظ کنند. تبلیغات گسترده آنها درباره تهدید صلح جهانی و احتمال سوءاستفاده نظامی از فناوری‌ها، نه تنها بهره‌برداری صلح‌آمیز کشورها از این علم را تحت‌الشعاع قرار داده، بلکه جلوه‌ای دوگانه از ادعاهای آنان را نشان داده است.

از سوی دیگر، این قدرت‌ها خود بزرگ‌ترین صاحبان زرادخانه‌های هسته‌ای‌اند و بارها از این تسلیحات برضد مردم بی‌گناه استفاده کرده‌اند؛ مانند بمباران هیروشیما و ناگازاکی. حمایت غرب از رژیم‌هایی چون رژیم صهیونیستی و بهره‌گیری آنها از تسلیحات غیرمتعارف برضد فلسطینیان نیز نمونه‌ای آشکار از سیاست دوگانه این قدرت‌هاست. در چنین شرایطی، جمهوری اسلامی ایران با پذیرش فشارهای بین‌المللی و تحریم‌های گسترده، مسیر مقاومت را برای دستیابی به فناوری هسته‌ای صلح‌آمیز برگزید. برنامه هسته‌ای ایران به‌عنوان یکی از نمادهای مقاومت در برابر انحصارگرایی قدرت‌های جهانی تعریف شد و تعاملات ایران در این زمینه به ابزاری راهبردی برای دفاع از حقوق مشروع خود تبدیل گشت. رهبر معظم انقلاب اسلامی (علیه‌السلام) نیز بارها بر ماهیت صلح‌آمیز برنامه هسته‌ای ایران تأکید کرده‌اند و با صدور فتوای صریح، استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی را حرام دانسته‌اند. این فتوا، علاوه بر اینکه تأکیدی بر رویکرد اخلاقی و دینی ایران در سیاست‌گذاری هسته‌ای بود، پیامی روشن برای جامعه جهانی داشت که نشان دهد جمهوری اسلامی ایران صرفاً به دنبال بهره‌برداری صلح‌آمیز از این فناوری است. برنامه هسته‌ای ایران از این منظر، فراتر از یک پروژه علمی، به نماد عزت ملی، استقلال فناورانه، ظلم‌ستیزی و مقاومت در برابر رفتارهای تبعیض‌آمیز قدرت‌های جهانی تبدیل شد. رویکرد مقاومت‌محور ایران در حوزه فناوری هسته‌ای طی سال‌های ۱۳۸۴-۱۳۹۲، نه صرفاً پاسخی فناورانه، بلکه بازتابی از هویت تاریخی، تجربیات گذشته و فشارهای ناشی از ساختار نظام بین‌الملل بود. این رویکرد را می‌توان در سه حوزه اصلی شامل ابعاد داخلی، منطقه‌ای و جهانی تحلیل کرد و به ارتباط آن با چهارچوب‌های نظری - همچون نظریه نقش، جامعه‌شناسی تاریخی و نظریه بحران - پرداخت (متقی و پوستین‌چی، ۱۳۹۰).

۱-۵. زمینه‌ها و بسترهای داخلی

نخستین محور، هویت تاریخی و داخلی سیاست‌های هسته‌ای ایران است. جمهوری اسلامی ایران از ابتدای شکل‌گیری خود، بر اساس آموزه‌های دینی و اصول عدالت‌خواهانه، جایگاهی مستقل و سازش‌ناپذیر در برابر نظام سلطه جهانی تعریف کرده است. انقلاب اسلامی با شعارهای استقلال‌طلبی و ظلم‌ستیزی، نه تنها ساختار نظام داخلی ایران را تغییر داد، بلکه ایران را به الگویی برای مبارزه با سلطه‌گران جهانی تبدیل کرد. از همین‌رو انرژی هسته‌ای به‌عنوان نمادی از پیشرفت علمی و عزت ملی وارد سیاست‌گذاری‌های ایران شد. نگاه ارزشی به این موضوع، انرژی هسته‌ای را از یک ابزار فناورانه

صرف به مؤلفه‌ای هویتی تبدیل کرد. تجربه‌های تاریخی ایران نیز تأثیر مهمی در شکل‌گیری این سیاست داشتند. کودتای ۲۸ مرداد، جنگ تحمیلی و حمایت مستقیم غرب از صدام، همچنین دخالت‌های گسترده قدرت‌های خارجی در امور داخلی ایران، بی‌اعتمادی به سازش‌پذیری را در سیاست‌گذاری‌های جمهوری اسلامی افزایش داد. علاوه‌براین، نمونه‌های جهانی نظیر لیبی و عراق که پس از تعاملات گسترده با غرب و عقب‌نشینی از برنامه‌های راهبردی خود مورد تجاوز قرار گرفتند، تقویت‌کننده این نگاه بودند که پایداری و مقاومت تنها راه حفظ استقلال کشور است. در این چهارچوب، برنامه‌هستهای ایران نه‌فقط یک تلاش علمی، بلکه ابزاری برای تقویت اقتدار ملی و تثبیت جایگاه ایران به‌شمار آمد. در زیر به برخی از محورهای هویتی و مذهبی اثرگذار بر این رویکرد اشاره می‌شود:

۱- ۱-۵. مبانی برگرفته از آموزه‌های اسلامی (اسلام سیاسی و مقاومت‌محور)

الف) وحدت اسلامی و ایجاد حکومت اسلامی

ایده وحدت اسلامی و تشکیل حکومت واحد اسلامی یکی از اصول بنیادین سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران است که از آموزه‌های قرآنی و هنجارهای فکری امام خمینی^ع سرچشمه گرفته است. بر اساس آیه شریفه «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (انبیا: ۹۲)، امت اسلامی به‌عنوان یک هویت واحد باید تحت حاکمیت یک حکومت اسلامی جهانی قرار گیرد. امام خمینی^ع تشکیل چنین حکومتی را وظیفه شرعی مسلمانان می‌دانستند و تأکید داشتند که تحقق وحدت اسلامی، نه‌تنها موجب عزت امت اسلامی، بلکه عامل رفع اختلافات میان کشورهای اسلامی می‌شود. نگاه دولتمردان این دوره با بازتعریف نقش ایران به‌عنوان «رهبر جهان اسلام» و حمایت از کشورهای اسلامی، مانند فلسطین و لبنان، در راستای پیاده‌سازی این محور هویتی قرار گرفت. این دیدگاه با الگوواره مردم‌سالاری دینی و تلاش برای تحقق چشم‌انداز تمدن نوین اسلامی به دنبال ایجاد وحدت میان کشورهای اسلامی و تقابل هوشمندانه با نظام غربی سلطه بود. حذف محوریت مرزهای ملی و جایگزینی آن با هویت امت اسلامی در رویکرد سیاست خارجی این دوران مورد تأکید قرار گرفت (فولادی، ۱۳۸۷؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ۲، ۴، ۹، ۱۳ و ۱۸).

ب) مصلحت نظام

مصلحت نظام که یکی از اصول کلیدی در نظریه ولایت فقیه محسوب می‌شود، به معنای اولویت حفظ موجودیت و بقای نظام اسلامی در سیاست‌گذاری‌هاست. این مفهوم که در هنجارهای اسلامی و تفکر انقلاب اسلامی ریشه دارد، حفظ ارزش‌های بنیادی نظام را، حتی در مواجهه با فشارها و تهدیدهای خارجی، ضروری می‌داند. نگاه دولتمردان این دوره به مصلحت نظام، در بُعد مقاومت فعال جلوه یافت؛ به‌ویژه در مسئله هسته‌ای این اصل به‌عنوان بخشی از مسیر تحقق چشم‌انداز تمدن نوین اسلامی تعبیر شد. مقاومت در برابر فشارهای غربی الگویی برای کشورهای اسلامی و جنبش‌های مستقل جهانی در زمینه ایستادگی در برابر سلطه‌گری معرفی شد (عابدی اردکانی و عسکری، ۱۳۹۸). همچنین این مقاومت با شعارهای عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی همراه شد و الگویی از مردم‌سالاری دینی را به جهان ارائه کرد.

ج) استقلال و نفی وابستگی به بیگانگان

اصل استقلال طلبی که از آموزه قرآنی «نفی سبیل» استخراج شده، یکی دیگر از ستون‌های سیاست خارجی جمهوری اسلامی است. این اصل بر نفی تسلط بیگانگان بر مقدرات مسلمانان و تلاش برای خودکفایی تأکید دارد. تجربه‌های تاریخی‌ای مانند کودتای ۲۸ مرداد و قراردادهای استعماری ترکمانچای و گلستان، انگیزه بیشتری برای پیگیری استقلال در فرهنگ سیاسی ایران ایجاد کرد. در سیاست‌گذاری خارجی این دوران، تلاش دولتمردان برای تحقق استقلال فناوریانه و تأکید بر خودکفایی علمی و اقتصادی، نمادی از حرکت به‌سوی تمدن نوین اسلامی بود. برنامه هسته‌ای که به‌مثابه ابزاری برای تقویت استقلال ملی تفسیر شد، جایگاه ویژه‌ای یافت و هرگونه سازش در این زمینه، به‌منزله خیانت به این اصل تلقی شد. این سیاست‌ها همچنین کاهش وابستگی به نظام اقتصادی غرب را در اولویت گذاشته، بخشی از هویت مقاومت‌محور مردم‌سالاری دینی را شکل دادند (فولر، ۱۳۷۲؛ مصلی‌نژاد، ۱۳۸۶).

د) عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی

مفهوم عدالت‌خواهی، در آموزه‌های اسلامی به‌ویژه در نگاه خاص شیعی ریشه دارد و همواره در سیاست‌های جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان بخشی از هویت انقلابی شناخته شده است. این اصول در تلاش برای اصلاح ساختارهای ناعادلانه نظام بین‌المللی و مقابله با سلطه‌گری قدرت‌های بزرگ نقشی محوری داشته‌اند. در نگرش دولتمردان این دوره، عدالت‌خواهی بخش مهمی از تقابل هسته‌ای و مقاومت در برابر تحریم‌های ناعادلانه غرب بود. انرژی هسته‌ای، به‌عنوان نمادی از حق مشروع ملت‌ها برای دستیابی به فناوری پیشرفته مطرح شد. عدم تأمین این حق برای ایران اقدامی ناعادلانه و سلطه‌گرانه توسط قدرت‌های غربی معرفی می‌شد که سیاستمداران ایران در برابر آن مقاومت نشان دادند. این نگاه، بخشی از چشم‌انداز تمدن نوین اسلامی بود و تلاش داشت تا این عدالت‌خواهی را به الگویی جهانی برای کشورهای مستقل تبدیل کند (Gellner, 1983).

هـ) ایستادگی، پایداری و مقاومت

ایستادگی و مقاومت، از مبانی کلیدی تفکر دینی و اسلامی است که به‌ویژه از سیره امام حسین علیه السلام و آموزه عاشورایی الهام گرفته است. در این نگرش، هرگونه سازش در برابر فشارهای خارجی خیانت به ارزش‌های اساسی اسلام و انقلاب اسلامی تلقی می‌شود. نگاه دولتمردان این دوره، مقاومت را نه تنها یک وظیفه ملی، بلکه راهی برای تقویت هویت اسلامی و ایرانی در جهان قلمداد کرد. مسئله هسته‌ای به‌عنوان نماد نبرد میان حق و باطل معرفی شد و مقاومت در برابر تحریم‌ها و فشارهای شورای امنیت سازمان ملل، از این چشم‌انداز شکل گرفت. این سیاست‌ها تلاش داشتند که ایستادگی در برابر سلطه‌گری غرب را بخشی از مسیر تحقق تمدن نوین اسلامی و مردم‌سالاری دینی معرفی کنند (پوستین‌چی و متقی، ۱۳۹۰؛ رسولی‌ثانی‌آباد، ۱۳۹۰).

۲-۱. مبانی فرهنگ سیاسی برگرفته از حافظه تاریخی ایرانیان معاصر

الف) استقلال خواهی

استقلال خواهی به عنوان یک آرمان بنیادین در فرهنگ سیاسی ایرانیان، از تجربیات تاریخی‌ای ناشی می‌شود که تأثیر بسزایی بر تفکر و جهت‌گیری‌های سیاسی این کشور داشته است. ایران در طول تاریخ خود بارها با مداخلات مستقیم و غیرمستقیم قدرت‌های خارجی مواجه بوده است. دوران قاجار و پهلوی شاهد عقد قراردادهای استعماری، حضور نظامی نیروهای خارجی و کودتاهای تحت حمایت قدرت‌های خارجی بود. این تجارب، حافظه تاریخی جامعه ایران را شکل داد و ضرورت استقلال و خودمختاری را در ضمیر جمعی مردم و دولتمردان این کشور حک کرد. درحالی‌که دیگر کشورهای توسعه‌نیافته و در حال توسعه نیز با تجربیات مشابه مواجه بوده‌اند، استقلال خواهی به عنوان یک آرمان در ایران، با ماهیت شدیدتری نمود یافته است. انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ که خود به طور چشمگیری عرصه استقلال طلبی ایرانیان را تغییر داد، تبلور این آرمان عمیق بود که در قالب یک نظام سیاسی جدید به جد دنبال شد. این انقلاب مبتنی بر مبارزه با سلطه جویی و رسیدن به کفاف سیاسی و اقتصادی از طریق اعتماد به منابع ملی بود. نظام جمهوری اسلامی این استقلال خواهی را نه تنها در سیاست داخلی، بلکه به عنوان محور سیاست خارجی خود به کار گرفت. انرژی هسته‌ای نمادی از این استقلال طلبی در عرصه فناوری و علمی شد که از منظر سیاست گذاری دولتمردان جمهوری اسلامی در این دوره، ابزار تسهیل کننده بقا و استقرار ارزشی در برابر فشارهای خارجی تلقی گردید. این فناوری به جمهوری اسلامی اجازه داد که ضمن تقویت خودکفایی ملی، به مثابه نمادی از دفاع در برابر سلطه جویی جهانی معرفی شود و الگویی برای دیگر کشورهای جهان سوم به دست دهد.

ب) آرمان گرایی

آرمان گرایی به عنوان یکی از مؤلفه‌های فرهنگی و هویتی ایرانیان، در طول تاریخ به شکل‌های مختلفی تجلی یافته است. این کشور با توجه به تاریخ و موقعیت جغرافیایی خود، همواره به دنبال بازبازی نقش محوری و تأثیرگذار در منطقه و جهان بوده است. آرمان گرایی ایرانیان با اتکا به اشتراکات فرهنگی، دینی و اجتماعی در میان اقوام و ملت‌های مختلف، به خصوص در بین کشورهای اسلامی، پیوند خورده است. با وقوع انقلاب اسلامی، این آرمان گرایی به سطحی جدید ارتقا یافت؛ سطحی که نه تنها به دنبال تغییر درون ایران، بلکه به دنبال اصلاح و تأثیرگذاری در ساختار نظم جهانی بود. در این چهارچوب، تلاش برای تحقق چشم انداز تمدن نوین اسلامی تجلی آرمان گرایی ایرانی در سطح بین‌المللی شد. این نگاه همواره بر عدالت، همبستگی و وحدت ملت‌های مسلمان و مستقل تأکید دارد و به دنبال ارائه الگویی است که بر اساس آن، کشورهای متکی به خود بتوانند از انزوای سیاسی و اقتصادی جهانی فاصله بگیرند. انرژی هسته‌ای به عنوان یک دستاورد علمی و فناوری بومی، به نمادی از تحقق آرمانی بزرگ در جهت بازتعریف نقش و جایگاه ایران در نظم جهانی تبدیل شد.

دولتمردان این دوره با استفاده از برنامه هسته‌ای، نه تنها به دنبال پیشبرد فناوری ملی بودند، بلکه از آن به مثابه ابزاری سیاسی برای برجسته‌سازی آرمان‌گرایی و مقاومت ایران در برابر فشارهای سیاسی جهانی استفاده کردند. (ج) بی‌اعتمادی به بیگانگان، به‌ویژه غرب

بی‌اعتمادی به بیگانگان، به‌ویژه کشورهای غربی، بخش مهمی از فرهنگ سیاسی ایرانیان را تشکیل می‌دهد و تأثیر بسزایی بر روابط بین‌المللی و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران داشته است. این بی‌اعتمادی تا حد زیادی ناشی از تجربیات تاریخی ایران در مواجهه با قدرت‌های خارجی است؛ به‌خصوص در دوران قاجار و پهلوی. قراردادهای استعماری، کودتاهای تحمیلی و حمایت قدرت‌های غرب از رژیم‌های دوستدار غرب، به این بی‌اعتمادی دامن زدند. انقلاب اسلامی که تا حد زیادی بر محور نفی وابستگی و سلطه‌پذیری بنا شده بود، یکی از نقاط پایان وابستگی ایران به کشورهای غربی بود و تلاش کرد تا از طریق تعریف هویت جدید، استقلال واقعی ایران را محقق سازد. بی‌اعتمادی تاریخی ایرانیان به غرب در سیاست‌گذاری دولتمردان این دوره نیز تجلی یافت و در اتخاذ راهبردهای مقاومت‌محور، به‌عنوان بخشی از حافظه ملی به کار گرفته شد. در این زمینه، برنامه هسته‌ای به بهترین شکل ممکن انعکاس‌دهنده این بی‌اعتمادی بود. مقاومت در برابر فشارها و تحریم‌های ظالمانه غرب و تلاش برای حفظ حق مسلم ایران در غنی‌سازی، به نمادی از ایستادگی ایران در برابر تحریم‌های تحمیلی و سیاست‌های سلطه‌جویانه تبدیل شد. این سیاست نشان‌دهنده عزم جمهوری اسلامی برای حفظ استقلال سیاسی و فرهنگی و ارائه الگویی از مقاومت در برابر فشارهای خارجی برای دیگر کشورهای جهان سوم بود (موسوی، ۱۴۰۱).

۲-۵. تحولات منطقه‌ای

در سال‌های ۱۳۸۴-۱۳۹۲ سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران عمیقاً تحت تأثیر تحولات منطقه‌ای در خلیج فارس، غرب آسیا و جهان اسلام قرار گرفت و رویکرد مقاومت‌محور و ایستادگی در برابر برخی بازیگران منطقه‌ای را تقویت کرد. عواملی چون بیداری اسلامی، مطرح‌شدن مسئله مبارزه با تروریسم، اشغال کشورهای افغانستان و عراق، شکست رژیم صهیونیستی در جنگ با حزب‌الله و حماس، الهام‌گیری از قدرت نرم ایران، راهپیمایی اربعین و شکل‌گیری محور مقاومت در برابر محور سازش و مسئله فلسطین، همگی به‌طور مستقیم و غیرمستقیم بر سیاست‌ها و حکمرانی ایران در مسائل مختلف، از جمله انرژی هسته‌ای، اثر گذاشتند. موج بیداری اسلامی که از سال ۲۰۰۹ م در جهان عرب آغاز شد، فرصتی نو برای گسترش نفوذ نرم ایران و الهام‌بخشی انقلاب اسلامی در منطقه پدید آورد. ارزش‌های عدالت‌خواهانه و استقلال‌طلبانه انقلاب اسلامی نظام‌های سیاسی مستبد را به چالش کشید و امید به تغییرات بنیادین را در میان مردم منطقه برانگیخت. ایران با حمایت از جنبش‌های مردمی و ارائه الگوهای مقاومت در برابر استبداد و سلطه‌گری تلاش کرد که نقش رهبری خود را در این تحولات ایفا کند. در این میان، اشغال کشورهای افغانستان و عراق توسط نیروهای خارجی و متعاقباً مطرح‌شدن مسئله مبارزه با تروریسم، معادلات منطقه‌ای را

پیچیده‌تر کرد. ایران ضمن محکوم کردن اشغال نظامی این کشورها، بر ضرورت حل مسائل از طریق راه‌حل‌های منطقه‌ای و با مشارکت کشورهای مسلمان تأکید کرد. همچنین عملکرد رژیم صهیونیستی در برخورد با حزب‌الله و حماس نیز تأثیر بسزایی بر سیاست منطقه‌ای ایران گذاشت. شکست اسرائیل در جنگ‌های ۲۲ روزه و ۳۳ روزه نشان داد که گروه‌های مقاومت اسلامی با تکیه بر حمایت مردمی و راهبردهای نظامی کارآمد، قادر به مقابله با ارتش اسرائیل هستند. این پیروزی‌ها به محور مقاومت اعتمادبه‌نفس بیشتری بخشید و ایران را تشویق کرد تا حمایت خود از این گروه‌ها را افزایش دهد. در این دوره، الهام‌گیری از قدرت نرم ایران در کشورهای منطقه نیز قابل توجه بود. انقلاب اسلامی و ارزش‌های آن، به‌عنوان الگویی برای مبارزه با استبداد و دستیابی به استقلال، مورد توجه بسیاری از فعالان و گروه‌های سیاسی در منطقه قرار گرفت. راهپیمایی اربعین، به‌عنوان نمادی از وحدت و همبستگی مسلمانان نیز در شکل‌گیری محور مقاومت در مقابل محور سازش نقشی مهم ایفا کرد و ایران تلاش کرد که از این ظرفیت برای تقویت جایگاه خود در جهان اسلام بهره ببرد.

مسئله فلسطین و آرمان آزادی قدس همچنان یکی از مسائل محوری در سیاست خارجی ایران بود. حمایت از گروه‌های فلسطینی و تلاش برای حل مسئله فلسطین از طریق مذاکره و مقاومت، در دستور کار سیاست خارجی ایران قرار داشت. در کنار این تحولات، تنش‌های سیاسی و ایدئولوژیک با کشورهای حوزه خلیج فارس نیز ادامه یافت. رقابت‌های منطقه‌ای، اختلافات مذهبی و حمایت برخی از این کشورها از گروه‌های مخالف ایران، باعث تشدید این تنش‌ها شد. با این حال ایران با تأکید بر ضرورت گفت‌وگو و همکاری میان کشورهای منطقه تلاش کرد که از تبدیل این اختلافات به درگیری‌های نظامی جلوگیری کند. در این دوره، ایران به دلیل نزدیکی ایدئولوژیک با برخی از گروه‌های اسلام‌گرا توانست نقش میانجی در برخی از بحران‌ها را ایفا کند؛ اگرچه این نقش همواره با سوءظن از سوی برخی دولت‌های منطقه همراه بود. افزون‌براین، تبلیغات گسترده غربی‌ها در قالب ایران‌هراسی و شیعه‌هراسی، با هدف منزوی کردن ایران و ایجاد شکاف میان مسلمانان، از دیگر چالش‌های پیش روی جمهوری اسلامی بود. ایران با استفاده از ابزارهای دیپلماسی عمومی، رسانه‌ای و فرهنگی تلاش کرد که این تبلیغات را خنثی کند و چهره واقعی خود را به‌عنوان کشوری صلح‌طلب، مدافع حقوق مظلومان و حامی وحدت اسلامی به جهان نشان دهد. ایران در خنثی‌سازی این حربه، به دلیل حمایت مردمی از سیاست‌های جمهوری اسلامی و تلاش برای ایجاد روابط حسنه با کشورهای منطقه، قابل توجه بود. سیاست خارجی ایران تلاش کرد با تأکید بر مشترکات فرهنگی و مذهبی، تصویری مثبت از خود ارائه دهد و از تبدیل اختلافات سیاسی به درگیری‌های فرقه‌ای جلوگیری کند. در چنین بستری، برنامه هسته‌ای ایران به نمادی از استقلال‌خواهی، مقاومت در برابر فشارهای خارجی و تلاش برای دستیابی به فناوری‌های پیشرفته تبدیل شد. ایران با تأکید بر صلح‌آمیز بودن برنامه هسته‌ای خود تلاش کرد که از این ابزار برای تقویت جایگاه خود در منطقه استفاده کند. سیاست هسته‌ای ایران در کنار حمایت از محور مقاومت، مقابله با تهدیدات

و تلاش برای ایجاد وحدت در جهان اسلام، به ابزاری برای مقابله با ایران‌هراسی و شیعه‌هراسی نیز تبدیل شد. در مجموع، تحولات منطقه‌ای در سال‌های ۱۳۸۴-۱۳۹۲ سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را به سمت رویکرد مقاومت‌محور و ایستادگی در برابر سلطه برخی قدرت‌های منطقه‌ای سوق داد. حمایت از جنبش‌های مقاومت، تلاش برای ایجاد وحدت در جهان اسلام، مقابله با ایران‌هراسی و شیعه‌هراسی و توسعه برنامه هسته‌ای صلح‌آمیز، از جمله اقداماتی بودند که ایران در این دوره برای حفظ منافع ملی و ایفای نقش منطقه‌ای خود انجام داد.

۳-۵. مناسبات حاکم بر جهان (آنارشی حاکم و موازنه تهدید و بازدارندگی)

برنامه هسته‌ای ایران در سطح بین‌المللی نمادی از مقاومت در برابر نظم سلطه‌محور و ضرورتی راهبردی برای دفع فشارهای جهانی بوده است. با توجه به نظریه بحران جیمز روزنا که بر ضعف ساختاری نهادهای جهانی و فشارهای ناشی از جهانی شدن تأکید دارد، ایران در مواجهه با امنیتی‌سازی برنامه هسته‌ای خود، فناوری هسته‌ای را ابزاری برای تغییر توازن قدرت و حفظ استقلال خود برگزیده است. جمهوری اسلامی ایران با تجربه‌ای طولانی در مواجهه با فشارهای ناعادلانه سیاسی و امنیتی، برنامه هسته‌ای خود را پاسخی به ساختارهای تبعیض‌آمیز نظم جهانی معرفی کرد. سیاست مقاومت‌محور ایران، نه تنها پاسخی به تحریم‌ها و تهدیدات مستقیم، بلکه تلاشی برای حضور فعال و تأثیرگذار در معادلات بین‌المللی بوده است. ایران با تکیه بر اصول عدالت‌خواهی و عزت ملی، برنامه هسته‌ای را به ابزاری برای تغییر توازن قدرت جهانی و حفظ استقلال کلان خود تبدیل کرد. در چهارچوب آنارشی حاکم بر روابط بین‌الملل، مسئله انرژی هسته‌ای ایران با دو نگاه متفاوت تحلیل می‌شود: نگاه مقاومت‌محورانه در برابر نظام سلطه جهانی و نگاهی که ایران را بازیگری تهدیدکننده جلوه می‌دهد. برخی معتقدند که اتخاذ رویکرد هم‌گرا از سوی ایران، عقب‌نشینی تلقی می‌شود؛ درحالی که رویکرد مقاومت‌محور بر حفظ حقوق و استقلال کشور تأکید دارد (غریباق‌زندی، ۱۳۸۷). این نگرش، سلطه‌محوری غرب را ناشی از تلاش اسرائیل برای تثبیت هژمونی منطقه‌ای می‌داند و معتقد است که لابی‌های قدرتمند اسرائیل فعالیت‌های هسته‌ای ایران را تهدیدی برای صلح جهانی جلوه می‌دهند (پیرکویچ، ۱۳۸۷). در مقابل، تحلیل‌هایی وجود دارد که دستیابی ایران به فناوری هسته‌ای را بستری برای تقویت امنیت منطقه‌ای می‌دانند. در همین راستا، مناظره‌ای میان کنت والتز و اسکات سیگن، دو تحلیلگر ارشد روابط بین‌الملل، صورت گرفت که نتیجه آن، تأکید بر دستیابی ایران به فناوری هسته‌ای و حتی سلاح هسته‌ای به‌عنوان ابزاری برای تحقق موازنه تهدید و موازنه قدرت در منطقه تلاطم و پر آشوب غرب آسیا و ناآرامی و بی‌ثباتی مزمن طی چند دهه اخیر بود (Sagan & waltz, 2003). در نهایت، موضوع هسته‌ای ایران در نظام بین‌الملل نمودی از مناسبات پیچیده قدرت است که در آن، مقاومت در برابر سلطه، حفظ امنیت ملی و شکل‌دهی به توازن منطقه‌ای و جهانی نقش دارند. رویکرد مقاومت‌محور ایران به بخشی از هویت تاریخی و فرهنگ سیاسی آن تبدیل شده است و این کشور را به‌عنوان نمادی از مقاومت عدالت‌محور و استقلال‌طلبی در برابر نظام بین‌الملل معرفی می‌کند.

نتیجه‌گیری

رویکرد حکمرانی مقاومت‌محور جمهوری اسلامی ایران در برابر نظام سلطه، به‌ویژه در حوزه‌هایی همچون سیاست‌های هسته‌ای، نه صرفاً واکنشی به تحولات معاصر، بلکه برخاسته از پیشینه‌ای عمیق در فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی است. این نگاه مقاومت‌محور که در تاریخ این سرزمین ریشه دارد، مبنایی از ارزش‌هایی همچون عدالت‌خواهی، ستم‌ستیزی و استقلال‌طلبی را فراهم آورده است. مقاومتی که از دوران باستان در برابر مهاجمانی چون اسکندر مقدونی، مغولان و استعمارگران شکل گرفته بود، با ورود تعالیم اسلامی و به‌ویژه آموزه‌های شیعی، همچون مقابله با ظلم و تمایز حق و باطل، در تاریخ این ملت نهادینه شد و در دوره‌های مختلف تقویت گردید. این میراث تاریخی با پیروزی انقلاب اسلامی ایران به مسیر و معنای جدیدی هدایت شد و در قامت نظامی مبتنی بر مردم‌سالاری دینی تجلی یافت. الگویی که حضرت آیت‌الله خامنه‌ای ره آن را یکی از مهم‌ترین دستاوردهای انقلاب اسلامی می‌داند، ساختار نظام بین‌الملل را به چالش کشید و مفهوم جدیدی از حکمرانی مستقل مبتنی بر ارزش‌های ملی و دینی ارائه کرد. این حرکت که ماهیتاً ضد استبداد و ضد استعمار بود، منافع نظام سلطه را به‌طور جدی تهدید کرد. دشمنان با آگاهی از این تهدید کوشیده‌اند که با ابزارهای مختلف سیاسی، اقتصادی و رسانه‌ای از توانمند شدن ایران اسلامی جلوگیری کنند. در این راستا، سیاست‌های هسته‌ای دولت‌های نهم و دهم را می‌توان در چهارچوب این فرهنگ مقاومت و هویت ملی تحلیل کرد. برنامه هسته‌ای ایران در آن دوران به نمادی از عزت و استقلال ملی تبدیل شد و تلاش برای دستیابی به چرخه سوخت هسته‌ای، با وجود فشار تحریم‌ها و تهدیدات خارجی، نشان از اراده‌ای برخاسته از تاریخ مقاومت‌محور ایرانیان داشت. این تلاش، نه تنها به دنبال دستیابی به فناوری راهبردی برای مصارف نظامی، بلکه با هدف تأمین استقلال اقتصادی، علمی و حتی بهداشتی پیگیری شد. درحقیقت، برنامه هسته‌ای ایران تبلور روح مقاومت در برابر ساختارهای ناعادلانه بین‌المللی بود که منافع کشورهای در حال توسعه را تحت سلطه خود داشتند. تحلیل این رویکرد از منظر چهارچوب‌های نظری، همچون جامعه‌شناسی تاریخی و نظریه واهم‌گرایی جیمز رزونا، وجه تحلیلی عمیق‌تری به موضوع می‌بخشد. از منظر جامعه‌شناسی تاریخی، حافظه جمعی ایرانیان که متأثر از دوره‌هایی مانند کودتای ۲۸ مرداد، تحریم‌های اقتصادی دهه‌های اخیر و دیگر مداخلات بیگانگان است، بی‌اعتمادی مزمنی را به قدرت‌های خارجی در جامعه نهادینه کرده است. چنین حافظه‌ای نظام سیاسی جمهوری اسلامی را به اتخاذ سیاست‌های استقلال‌طلبانه و مقابله با سلطه تشویق کرده است. نظریه واهم‌گرایی نیز نشان می‌دهد که در شرایط نابرابری‌های ساختاری و محدودیت‌های بین‌المللی، دولت‌ها تمایل به سیاست‌های مقاومتی پیدا می‌کنند؛ امری که در رویکرد دولت‌های نهم و دهم ایران به‌وضوح مشاهده می‌شود. در شرایطی که تحریم‌های شدید اقتصادی و فشارهای دیپلماتیک فضای سیاسی ایران را محدود کرده بود، برنامه هسته‌ای به ابزاری برای ابراز هویت و نیز اعتمادسازی ملی و بین‌المللی تبدیل شد.

نظم بین‌المللی تحت سلطه قدرت‌های بزرگ، نظیر تحریم انرژی صلح‌آمیز هسته‌ای ایران، تلاشی برای جلوگیری از شکوفایی ملل مستقل است؛ اما جمهوری اسلامی ایران با در پیش گرفتن راهبردهای مقاومت نشان داده است که حتی در برابر چنین فشارهایی می‌تواند قدرت و ثبات خود را حفظ کند. برنامه هسته‌ای، با وجود هزینه‌های اقتصادی و سیاسی، به الگویی تبدیل شد که تقویت هویت ملی، پیشرفت فناوری و عزت‌طلبی ایرانیان را دربردارد؛ اما امروزه نظام سلطه در کنار ابزارهای سخت، همچون تحریم‌ها، به استفاده از ابزارهای نرم، روانی و شناختی روی آورده است تا الگوی مقاومت‌محور ایران را تضعیف کند و مانع از پیشرفت آن در عرصه‌های سیاسی و بین‌المللی شود. رهبر معظم انقلاب اسلامی رحمته‌الله در برابر این تهدیدها بر لزوم هوشیاری ملت ایران تأکید دارند و از تمامی ایرانیانی که دل در گرو امنیت، عزت و استقلال ایران دارند، درخواست می‌کنند که با نگاه تکلیف‌محور، در خصوص مسائل داخلی و خارجی بی‌تفاوت نباشند و در مسیر دفاع از هویت ایرانی - اسلامی گام بردارند. در پایان، باید توجه داشت که سیاست‌های مقاومت‌محور ایران در عصر حاضر، در کنار حفظ استقلال و هویت ملی، نیازمند بازنگری‌های راهبردی برای کاهش هزینه‌ها و افزایش دستاوردهاست. در دنیای پرچالش کنونی استفاده هوشمندانه از ظرفیت‌های داخلی، تقویت دیپلماسی فعال و رویکردهای تعاملی می‌تواند به تکمیل این رویکرد کمک کند. باید تلاش کرد که با کاهش تنش‌ها، بهره‌برداری از فرصت‌های جدید همکاری و تقویت زیرساخت‌های اقتصادی و فناوری، جمهوری اسلامی ایران در مسیر توسعه پایدار و تثبیت جایگاه خویش در نظم جهانی گام بردارد. به این ترتیب، سیاست‌های هسته‌ای ایران که پژواک هویت تاریخی و فرهنگی ملت است، همچنان می‌تواند ابزاری قدرتمند برای تقویت استقلال و تعاملات بین‌المللی ایران باشد.

منابع

- ازغندی، علیرضا (۱۳۸۸). *سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*. تهران: قومس.
- احمدی‌نژاد، حمید، یزدانی، عنایت‌الله، وثوقی، سعید (۱۳۹۷). تأثیر هویت نقشی بر راهبردهای تصمیم‌گیری در مورد پرونده هسته‌ای و بازنمایی آن در دوره روحانی. *مطالعات راهبردی سیاست‌گذاری عمومی*، ۲۶(۸)، ۱۸۷-۲۰۶.
- استنفورد، مایکل (۱۳۸۷). *درآمدی بر فلسفه تاریخ*. ترجمه احمد گل محمدی. تهران: نی.
- اسکاچپول، تدا (۱۳۸۸). *بیش و روش در جامعه‌شناسی تاریخی*. ترجمه هاشم آقاجری. تهران: مرکز.
- اسمی جوشقانی، زهرا (۱۴۰۰). بررسی زمینه‌های شکل‌گیری جامعه‌شناسی تاریخی؛ الزامات و کارکردهای آن. *پژوهش در آموزش تاریخ*، ۶(۱۷-۳۴).
- اسمیت، دنیس (۱۳۸۹). *برآمدن جامعه‌شناسی تاریخی*. ترجمه سیدهاشم آقاجاری. تهران: مروارید.
- باقری دولت‌آبادی، علی (۱۴۰۲). *فراز و فرود احمدی‌نژاد: نگاهی نو به مواضع، رفتارها و سیاست‌های داخلی و خارجی*. تهران: تیسرا.
- برک، پیتر (۱۳۸۱). *تاریخ و نظریه اجتماعی*. ترجمه غلامرضا جمشیدپناه. تهران: دانشگاه تهران.
- پروکویچ، جورج (۱۳۸۷). *تغییر منافع هسته‌ای ایران در انتخابات‌های تسلیحاتی ایران، مسائل و تحلیل‌ها*. ترجمه پیروز ایزدی. تهران: معاونت پژوهشی سپاه پاسداران.
- پوستین‌چی، زهره و متقی، ابراهیم (۱۳۹۰). زبان سیاسی مقاومت اسلامی در سیاست بین‌الملل. *پژوهش‌های بین‌الملل*، ۱۱(۱)، ۹۷-۱۳۰.
- جمشیدپناه، غلامرضا و فصیحی، امان‌الله (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی تاریخی در اندیشه شهید مطهری. *مجله علوم اجتماعی*، ۱۷(۸)، ۵۳-۷۷.
- دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال (۱۳۸۹). *سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*. تهران: سمت.
- رسولی‌ثانی‌آباد، الهام (۱۳۹۰). *هویت و سیاست هسته‌ای در جمهوری اسلامی ایران*. تهران: مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر.
- روزنا، جیمز (۱۳۸۴). *آشوب در سیاست جهان*. ترجمه علیرضا طیب. تهران: روزنه.
- سرمه، زهره، بازگان، عباس و حجازی، الهه (۱۳۸۶). *روش‌های تحقیق در علوم رفتاری*. تهران: آگاه.
- سربع‌القلم، محمود (۱۳۷۹). *سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران: بازبینی نظری و پارادایم/اتلاف*. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
- سلیمانی، رضا (۱۳۸۸). *سیاست خارجی دولت خاتمی؛ دیپلماسی تنش‌زدایی و گفت‌وگوی تمدن‌ها*. تهران: کویر.
- عابدی اردکانی، محمد و عسکری، امیرحسین (۱۳۹۸). واکاوی دلایل دیپلماسی تهاجمی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۹۲-۱۳۸۴). *سیاست*، ۴۹(۲)، ۴۱۳-۴۵۲.
- عبدالله‌خانی، علی (۱۳۸۱). *روابط ایران و آمریکا*. تهران: مؤسسه بین‌المللی تحقیقات ابرار معاصر.
- غرب‌آبادی، کاظم (۱۳۷). *برنامه هسته‌ای ایران: واقعیت‌های اساسی*. تهران: وزارت امور خارجه.
- غریب‌زندی، داوود (۱۳۸۷). *ایران و مسئله هسته‌ای*. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- فولادی، محمد (۱۳۸۷). *استراتژی وحدت جهان اسلام در اندیشه امام خمینی*. معرفت، ۱۷(۱۲۶)، ۷۵-۹۶.
- فولر، گراهام (۱۳۷۲). *قبله عالم: ژئوپلیتیک ایران*. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
- قاسمی سیانی، علی‌اصغر، راوش، بهنام و محمودی‌رجا، سیدزکریا (۱۳۹۵). واکاوی و تحلیل جامعه‌شناختی انتخابات ریاست جمهوری در ایران (مطالعه موردی: انتخابات سال ۱۳۸۴). *جستارهای سیاسی معاصر*، ۷(۲۱)، ۱۰۵-۱۴۲.
- گاردن، تیموتی (۱۳۸۳). *چرا کشورها به دنبال سلاح هسته‌ای می‌باشند؟*. ترجمه بیژن اسدی. *مطالعات منطقه‌ای - اسرائیل‌شناسی - آمریکاشناسی*، ۴(۲)، ۱۲۶-۸۹.

گل‌پرور، مجید، محمدی، زهرا و ناجی، حنا (۱۴۰۳). مطالعه تطبیقی تأثیر گفتمان‌های انقلاب اسلامی حاکم بر کابینه‌های احمدی‌نژاد و روحانی بر سیاست خارجی ایران. *انقلاب پژوهی*، ۲(۳)، ۲۲۳-۲۴۴.

لازارسفیله، پل فلیکس، برلسون، برنارد و گودت، هیزل (۱۳۸۲). *انتخاب مردم: چگونه مردم در انتخابات ریاست جمهوری تصمیم می‌گیرند*. ترجمه محمد رضا رستمی. تهران: نبلور.

لیبست، سمور مارتین (۱۳۸۳). *دائرة المعارف دموکراسی*. ترجمه جمعی از مترجمین. تهران: دفتر مطالعات سیاسی بین‌المللی.

متقی، ابراهیم و پوستین‌چی، زهره (۱۳۹۰). *الگو و روند در سیاست خارجی ایران*. قم: دانشگاه مفید.

محمدی، منوچهر (۱۳۹۹). *سیاست خارجی تطبیقی جمهوری اسلامی ایران: مروری بر سیاست خارجی دولت‌های بعد از انقلاب*. تهران: فرشتگان فردا.

محمودی‌رجا، سیدزکریا (۱۳۹۳). *بررسی و تحلیل رویکرد دولت‌های خاتمی و احمدی‌نژاد در قبال جهانی شدن فرهنگ*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان.

محمودی‌رجا، سیدزکریا و سیاوشی، حسین (۱۳۹۶). برداشت از «نقش ملی» و تأثیر آن در تحول سیاست خارجی ایران. *سیاست جهانی*، ۲۲(۲)، ۱۸۷-۲۱۱.

محمودی‌رجا، سیدزکریا، امام‌جمعه‌زاده، سیدجواد و باقری دولت‌آبادی، علی (۱۳۹۵ الف). *تحلیل رویکرد دولت نهم و دهم نسبت به جهانی شدن فرهنگ با استفاده از نظریه آشوب*. *پژوهش‌های راهبردی سیاست*، ۵(۱۷)، ۱۴۳-۱۶۸.

محمودی‌رجا، سیدزکریا، باقری دولت‌آبادی، علی و سراج، سیدعلی (۱۳۹۵ ب). *بررسی و تحلیل رویکرد پارادوکسیکال واهم‌گرایی در قبال موج جهانی شدن فرهنگ*. *علمی مطالعات میان‌فرهنگی*، ۱۱(۲۸)، ۱۰۵-۱۳۳.

مرتضوی، سیدحسین، ذوالقدر، مالک و جعفری، فرشید (۱۴۰۰). *بررسی تصمیم‌گیری سیاست هسته‌ای دولت نهم و دهم با استفاده از منظر مدل پیوستگی (جیمز روزنا)*. *پژوهش‌های سیاسی و بین‌المللی*، ۱۲(۴۶)، ۹۱-۱۱۴.

احمدی‌نژاد محمود (۱۳۸۹). *تحلیل گفتمان عدالت و معنویت در مدیریت جهانی: مجموعه سخنرانی‌های دکتر محمود احمدی‌نژاد*. رئیس‌جمهور اسلامی ایران، در مجمع عمومی سازمان ملل و کنفرانس بین‌المللی خلع سلاح. تهران: ریاست جمهوری مرکز پژوهش‌ها و اسناد نشر جمهور.

مشیرزاده، حمیرا (۱۳۹۶). *مبانی نظری تبیین و تحلیل سیاست خارجی*. تهران: سمت.

مصلی‌نژاد، عباس (۱۳۸۶). *فرهنگ سیاسی ایران*. تهران: فرهنگ صبا.

ملکی، محمدرضا و رازقندی، انسیه (۱۳۹۰). *دیپلماسی عمومی و دولت احمدی‌نژاد: بازی در سطح خرد در خاورمیانه*. *علوم سیاسی*، ۱۶(۱۰۷-۱۳۲).

منصوری مقدم، جهان‌شیر و اسماعیلی، علی (۱۳۹۰). *تحلیلی بر سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در دوره ریاست جمهوری محمود احمدی‌نژاد از منظر مدل پیوستگی جیمز روزنا*. *سیاست*، ۴۱(۱)، ۲۸۳-۳۰۰.

منصوری، جواد (۱۳۶۵). *نظری به سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*. تهران: امیرکبیر.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۸). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی، سیدمحمد (۱۴۰۱). *فرهنگ راهبردی و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران: منابع و تأثیرات*. *فرهنگ دیپلماسی*، ۱(۳)، ۳۳-۵۳.

مولانا، حمید و محمدی، منوچهر (۱۳۸۸). *سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در دولت احمدی‌نژاد*. تهران: دادگستر.

نبویان، محمود (۱۴۰۲). *چالش هسته‌ای*. تهران: ایران.

نجات‌حسینی، سیدمحمود (۱۳۸۲). *واکاوی هویت تاریخی، تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی تاریخی ایران: ملاحظات نظری و روش‌شناختی*. *مطالعات ملی*، ۴(۱۵)، ۱۵۳-۱۹۰.

- نقیب‌زاده، احمد و امانی زوارم، وحید (۱۴۰۰). مقایسهٔ گفتمان‌های سیاست خارجی در کتاب‌های درسی جامعه‌شناسی دوران ریاست جمهوری خاتمی و احمدی‌نژاد. *سیاست*، ۵۱(۴)، ۱۱۷۳-۱۱۹۷.
- هژیر سرور، حسین و دهقانی فیروزآبادی، جلال (۱۴۰۱). مقایسهٔ سیاست خارجی دولت‌های احمدی‌نژاد و روحانی بر اساس نظریهٔ واقع‌گرایی نئوکلاسیک. *سیاست خارجی*، ۳۶(۳)، ۹۵-۱۱۸.
- یزدان‌فام، محمود (۱۳۸۷). مقدمه‌ای بر تحلیل سیاست خارجی. *مطالعات راهبردی*، ۱۱(۴۰)، ۲۴۷-۲۶۷.
- Aggestam, L. (2006). Role Theory and European Foreign Policy: A Framework of Analysis. In Elgstrom and Smith. *The European Union's Roles in International Politics: Concepts and Analysis*. London: Routledge, 11-29.
- Amuzegarm, J. (2006). Nuclear Iran: Perils and Prospects. *Middle East Policy*, XIII(2), 9-31.
- Catalinac, Amy L. (2007). Identity Theory and Foreign Policy. *Politics & Policy*, 35(1), 17. Available at: www.blackwell-synergy.com
- Etessar, A. (2009). Iran's Nuclear Decision Making Calculus. *Middle East Policy*, Xvi(2), 26-38.
- Gellner, Ernest (1983). *Nations and Nationalism*. New York: Cornell University Press.
- Harnisch, S. (2011). Conceptualizing in the Minefield: Role Theory and Foreign Policy Learning. *Paper Presented at the ISA Workshop Integrating Foreign Policy Analysis and International Relations through Role Theory*. New Orleans: February.
- Holsti, K. J. (1970). National Role Conceptions in the Study of Foreign Policy. *International Studies Quarterly*, 14(3), 233-309.
- Holton, Robert (2003). *Handbooke of Historical Sociology*. Edited by Delanty, Gerard & Isin, Engin. F, Sage. London: Publications
- Kubalkova, Vendulka (2001). *Foreign Policy in a Constructed International Politics, in a Construted World*. Amonk: M.E Sharpe.
- Rashid, M. & Kingo, A. (2009). Modeling and Analysis of Iran's Nuclear Conflict. *Internationnal Journal of Computer Science and New York Security*, 9(11), 31-25.
- Sagan, s. & waltz, K. (2003). *The spread of nuclear Weapons: A debate Renewed*. New York: The free press.
- Wish, Naomi B. (1987). National Attributes as Sources of National Role Conceptions. In Stephen G. Walker, ed. (1987). *Role theory and foreign policy analysis*. Durham, NC: Duke University Press, 94-103.

On the Possibility of Grounding Political Liberalism in Ethical Utilitarianism: A Study of Liberal Principles

Mehdi Faiyazi  / PhD in Moral Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
m.faiyazi@gmail.com

Ahmad-Hossein Sharifi / Professor of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
sharifi1738@gmail.com

Received: 2024/11/17 - Accepted: 2025/02/17

Abstract

Utilitarianism is one of the most significant approaches in normative ethics. Despite internal divergences, its central claim is that the value of action lies in their utility. On the other hand, liberalism, as the dominant ideology in Western political systems, rests on certain core principles which, despite differences in scope and application, form the backbone of liberal governance. This study addresses the central question: Can political liberalism be derived from ethical utilitarianism? In other words, Is ethical utilitarianism a viable philosophical foundation for political liberalism? The findings suggest that utilitarianism is incompatible with several core liberal principles. Therefore, a liberal politician cannot ethically justify decisions based on utilitarianism while remaining committed to liberal principles. Nevertheless, despite this theoretical incompatibility, many liberal politicians pragmatically base their actions on the principle of utility—though often serving the interests of specific groups or parties rather than the public good.

Keywords: Ethical Utilitarianism, Political Liberalism, Liberal Principles.

بررسی امکان ابتدای لیبرالیسم سیاسی بر سودگرایی اخلاقی با تمرکز بر اصول لیبرالیسم

m.faiyazi@gmail.com

sharif1738@gmail.com

✉ مهدی فیاضی /  دکتری فلسفه اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

احمدحسین شریفی / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۹

چکیده

سودگرایی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در اخلاق هنجاری است. این دیدگاه با تمام اختلاف روایت‌هایی که دارد، معیار ارزش رفتارها را سودمندی آنها می‌داند. ازسوی دیگر، لیبرالیسم به‌عنوان اصلی‌ترین تفکر حاکم بر سیاست دول غربی، خود دارای اصولی است که با وجود اختلاف در کم و کیف آنها، ارکان سیاست‌ورزی لیبرال را تشکیل می‌دهند. مسئله اصلی این پژوهش این است که آیا لیبرالیسم سیاسی از سودگرایی اخلاقی قابل استنتاج است؟ به عبارت دیگر، آیا سودگرایی اخلاقی می‌تواند مبنایی برای لیبرالیسم سیاسی باشد؟ نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که سودگرایی با برخی اصول لیبرالیسم سازگار نیست؛ ازاین‌رو سیاستمدار لیبرال نمی‌تواند در عین پایبندی به اصول لیبرالیسم، تصمیم‌گیری‌های خود را بر اساس نظریه سودگرایی توجیه اخلاقی کند؛ اما با وجود این ناسازگاری نظری، در عرصه عمل، بسیاری از سیاستمداران لیبرال کنش‌های سیاسی خود را بر اساس اصل سودمندی جهت می‌دهند؛ هرچند در بسیاری از موارد، نه سود عمومی، که سود گروه یا حزب خاصی را هدف قرار می‌دهند.

کلیدواژه‌ها: سودگرایی اخلاقی، لیبرالیسم سیاسی، اصول لیبرالیسم.

هر سیاستمداری در کنش‌های سیاسی خود بر تصمیم‌سازی‌هایی متکی است و این تصمیمات با ملاحظات اخلاقی گره خورده‌اند. مسلماً ملاحظات اخلاقی بر اساس اصول و معیارهای پذیرفته‌شده توسط آن سیاستمدار شکل می‌گیرد. لیبرالیسم که آشکال و انواع مختلف به خود دیده، سرلوحه سیاست‌ورزی بسیاری از احزاب و سیاسیون مغرب‌زمین است. «آزادی‌محوری» بنیان این دیدگاه است و با اصالت دادن به آزادی، سعی در استیفای آن و حفظ لوازش دارد. ازسوی دیگر، در میان دیدگاه‌های مختلف در اخلاق هنجاری، سودگرایی حائز اهمیت است؛ دیدگاهی که امروزه جزء پربحث‌ترین دیدگاه‌های هنجاری در باب اخلاق است. این دیدگاه سودمندی را معیار ارزش می‌داند و بر این اساس، هر عملی که واجد بیشترین سود باشد، بر اعمال دیگر ترجیح خواهد داشت.

مسئله پژوهش جاری این است که آیا سودگرایی اخلاقی می‌تواند مبنایی برای سیاست‌ورزی لیبرال باشد؟ آیا یک سیاستمدار لیبرال می‌تواند در ملاحظات اخلاقی خود، بر اساس معیار سودمندی عام عمل کند؟ و آیا اساساً چنین رویکردی با اصول لیبرالیسم قابل جمع است؟

پیشینه این مسئله از آنجا سرچشمه می‌گیرد که جرمی بنتام، سودگرای کلاسیک، به دنبال ارائه اصلی عام بود که راهنمایی برای تدوین قانون و اصلاحات سیاسی باشد. به این منظور، او اصل سودمندی را معرفی کرد که بر اساس آن، «بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد» معیار درستی و نادرستی رفتارهاست. در طول نیم‌قرن بعد، او نشان داد که این اصل مستلزم اصلاحات سیاسی و حقوقی همه‌جانبه، از جمله کنار زدن اشرافیت سنتی به نفع دموکراسی، برابری اجتماعی، و آزادی فردی و اقتصادی است (Norris Turner, 2019, p. 185-186). البته فیلسوفان پیشین نیز اعلام کرده بودند که اصل فایده در اخلاق و زندگی عمومی نقش محوری دارد؛ اما این بنتام بود که سرانجام یک نظریه اخلاقی و سیاسی سودگرایانه نظام‌مند و همچنین مجموعه‌ای از اصلاحات نهادی را بر اساس این ایده‌ها ارائه کرد.

پس از او، جان استوارت میل – که هم از پایه‌گذاران نظریه سودگرایی است و هم لیبرالیست است – مدعی است که از سودگرایی به لیبرالیسم رسیده و به‌بیانی دیگر، لیبرالیسم بر اصول سودگرایی بنا شده و این نظریه توجیه‌گر لیبرالیسم است. او ادعا می‌کند که تمام افکار اخلاقی و اجتماعی او از اصل سودمندی سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی در تعیین همه تصمیمات شخصی یا عمومی، تنها ملاحظات اخلاقی که باید به آن اهمیت داده شود، تعادل حاصل از لذت و رنج است؛ اما در سال‌های اخیر، معمولاً این اعترافات او نادیده گرفته شده و افکار اخلاقی و اجتماعی میل، به لحاظ ارزشی، مستقل از اصل سود تلقی شده‌اند (Lloyd Thomas, 1980, p. 319)؛ اما به‌هرحال به نظر او، اصل عدم ضرر که ملازم اصل سودمندی است، ما را به این نتیجه می‌رساند که نباید آزادی‌های دیگران را سلب کنیم؛ چراکه سلب آزادی دیگران، خود مصداقی از ضرر رساندن است:

قواعد اخلاقی که بشر را از آزار رساندن به یکدیگر منع می‌کند (که از جمله آنها قاعده‌ای است که هرگز نباید فراموش کنیم: «عدم دخالت ناپجا در آزادی یکدیگر») برای رفاه انسان حیاتی‌تر از همه اصول هرچند مهمی هستند که تنها به بهترین شیوه تدبیر امورات انسانی اشاره می‌کنند (Mill, 2001, p. 59).

هرچند بانیان نظریه سودگرایی این نظریه را زیربنایی برای لیبرالیسم می‌دانند، اما چنان‌که خواهیم دید، منتقدان بسیاری این ارتباط را زیر سؤال برده و حتی به ناسازگاری میان این دو اذعان کرده‌اند.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. سودگرایی

این واژه در اصطلاح عام به مجموعه دیدگاه‌هایی اطلاق می‌شود که عملی را به لحاظ اخلاقی درست می‌دانند که در مقایسه با اعمال دیگری که شخص قادر به انجام آن است، بتواند بیشترین خیر (سود) را برای همهٔ مردم ایجاد کند (Audi, 1999). این دیدگاه، از آنجاکه بر اساس نتایج یک عمل به ارزیابی آن می‌پردازد، در زمرهٔ دیدگاه‌های غایت‌گرا قرار می‌گیرد و بسته به نوع نگاه به اعمال و نتایج آنها، گونه‌های متفاوتی از این نظریه وجود دارد. سودگرایی قاعده‌نگر، سودگرایی عمل‌نگر و سودگرایی عام، سه شاخهٔ اصلی سودگرایی هستند. اولی رفتار را بر اساس قواعدی که آن عمل مشمول آن قواعد است، مورد ارزیابی قرار می‌دهد. بر طبق این دیدگاه، عملی درست است که منطبق بر قوانین یا مجموعه قوانینی باشد که اگر آن قواعد مورد پذیرش عموم قرار گرفت، سود به حداکثر برسد. ولی دومی ملاک ارزشیابی را سود و منفعت خود عمل قرار می‌دهد. سودگرایی عمل‌نگر در خوبی و بدی عمل، ما را به هیچ قاعده‌ای ارجاع نمی‌دهد؛ بلکه با محاسبهٔ سود و زیان هر عملی، به‌طور مستقل به‌خوبی یا بدی آن حکم می‌کند اما سودگرایی عام بر اساس این پرسش شکل می‌گیرد که «اگر هر کسی بخواهد در چنین مواردی چنین و چنان کند، چه رخ خواهد داد» (فرانکنا، ۱۳۹۲، ص ۸۵-۹۵).

۱-۲. لیبرالیسم

در اصطلاح، این واژه به تفکری اطلاق می‌شود که با تمرکز بر فردیت انسان، او را واجد حقوقی می‌داند که حکومت ملزم به تأمین و رعایت آنهاست. برابری در احترام، آزادی بیان و عمل، و آزادی از قید و بندهای ایدئولوژیک و مذهبی، از جملهٔ این حقوق است (Blackburn, 1996). این تعریف، از جان لاک - از پایه‌گذاران لیبرالیسم کلاسیک - سرچشمه گرفته است. او معتقد بود که حکومت‌ها باید بر اساس رضایت مردم بنا شوند و حقوق طبیعی افراد (زندگی، آزادی و مالکیت) را حفظ کنند (Locke, 2016, p. 102-103). جان استوارت میل نیز لیبرالیسم را فلسفه‌ای معرفی می‌کند که بر آزادی فردی تأکید دارد؛ مشروط بر اینکه آزادی فرد باعث آسیب به دیگران نشود (Mill, 1998, p. 12). آیزایا برلین دو مفهوم از آزادی را مطرح می‌کند: آزادی منفی (آزادی از مداخلهٔ دیگران) و آزادی مثبت (توانایی عمل به ارادهٔ خود). او لیبرالیسم را بیشتر با مفهوم آزادی منفی مرتبط می‌داند (Berlin, 2002, p. 169-185).

می‌توان وجه مشترک همهٔ تعاریفی را که برای لیبرالیسم ارائه شده‌اند، تعهد به مجموعه‌ای از باورها و ارزش‌های مبهم و کلی مانند آزادی و استقلال فرد دانست (واعظی، ۱۳۸۲، ص ۲۹). از دیدگاه فلسفهٔ سیاسی، لیبرالیسم - در معنای وسیع آن - فلسفهٔ افزایش آزادی فردی و جامعه تا حد ممکن است و دشمن اصلی آن، تمرکز قدرت است. این دیدگاه دارای فراز و فرودهایی بوده و در روند تاریخی خود اصلاح و تغییر یافته است.

۲. اصول لیبرالیسم

هر مکتب و نظریه‌ای واجد اصول عامی است که شالوده و اساس آن نظریه را تشکیل می‌دهد. لیبرالیسم نیز به‌عنوان یک دیدگاه در فلسفه سیاسی از این قاعده مستثنا نیست. هرچند در بین نظریه‌پردازان لیبرال دربارهٔ کم و کیف این اصول اختلاف نظر وجود دارد، از این میان، اصول ذیل مقبولیت عامی یافته است:

۲-۱. فردگرایی

مقصود از فردگرایی، برتری فرد بر احزاب و گروه‌های اجتماعی است که بر اساس آن به هر فرد باید به‌عنوان هدف نگاه کرد، نه وسیله‌ای برای رسیدن به اغراض شخصی. جامعه نیز باید از استقلال و هویت افراد دفاع کند؛ از این رو برتری فرد بر جامعه، از ایدئولوژی‌های اساسی لیبرالیسم است. هرچند لیبرالیسم تنها دیدگاهی نیست که از فردگرایی دفاع می‌کند و آنارشیسم نیز مروج این اصل است، اما تفاوت اصلی این دو در این است که آنارشیسم هیچ‌گاه نتوانسته است به‌مانند لیبرالیسم به فردگرایی نظم و انسجام دهد و آن را این‌گونه تئوریزه کند. فرد در اینجا به معنای شخص انسانی نیست؛ بلکه وجودی انتزاعی است که از ویژگی‌های محیطی و نیازها و امکاناتی که از او فردی عینی می‌سازد، جدا گشته و وجود فی‌نفسه آن لحاظ شده است (بوردو، ۱۳۷۸، ص ۹۳-۹۴). به عبارت دیگر، «فرد مطلق» مقصود است، نه فرد مقید و مشخص. اگر انسان را در نقش خاصی در نظر بگیریم - مثلاً کشیش یا معلم یا راننده - دیگر فرد مطلق نیست؛ بلکه فرد خاصی است که هرگز آن چیزی نیست که مدنظر لیبرال‌هاست.

۲-۲. آزادی

بنا بر لیبرالیسم، «فرد» بالاترین شأن را دارد؛ پس باید آزادی قابل توجهی را نیز برای او در نظر بگیریم. پیشرفت «فرد» در گرو این است که هیچ کاری به او تحمیل نشود و آن گاه است که با شور و شوق به دنبال پیشرفت خود، و به تبع آن، جامعه خواهد رفت (گاراندو، ۱۳۸۱، ص ۱۶۸-۱۶۹). از همین روست که همواره خواسته‌اند فرد را از زندگی‌ای که حکومت‌ها و سنت‌ها بر او تحمیل کرده‌اند، رها سازند. انسان باید آزاد باشد که هر آنچه باور دارد، بر زبان جاری کند (آزادی بیان) و برای ترویج عقیده خود، حزب و گروه تشکیل دهد (آزادی اجتماع). آزادی شیوه زندگی و انتخاب شغل، از دیگر آزادی‌های مورد تأکید لیبرال‌هاست (گری، ۱۳۸۱، ص ۹۸-۹۹).

۲-۳. عقل‌گرایی

لیبرال‌ها معتقدند که انسان می‌تواند با تکیه بر عقل، بهترین‌ها را برای زندگی خود تشخیص دهد و خود عهده‌دار زندگی‌اش شود. عقل تنها داور و مرشد انسان در تشخیص خیر و شر است و از این رو از هر مرجعیت دیگری بی‌نیاز است. دین و کلیسا نمی‌توانند بر عقل حکومت داشته باشند و دستورهای آن را جرح و تعدیل کنند. در حقیقت، «عقل‌گرایی» اعتراضی به ایمان‌گروی افراطی کلیساست (بوردو، ۱۳۷۸، ص ۱۱۱). عقل‌گرایی در لیبرالیسم به‌مثابه نیرویی در برابر اقتدارگرایی و سنت‌گرایی مطرح می‌شود و به توانایی انسان برای دستیابی به حقیقت و تصمیم‌گیری آگاهانه و مسئولانه اعتقاد دارد.

در لیبرالیسم سیاسی، عقل‌گرایی به معنای تأکید بر استفاده از عقل و استدلال در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی است. جان رالز، یکی از مهم‌ترین فیلسوفان لیبرال، در کتاب *نظریه‌ای در باب عدالت* به این موضوع اشاره می‌کند. او در توضیح اصول لیبرالیسم به «وضع نخستین» اشاره می‌کند که در آن، افراد در شرایطی بدون اطلاع از وضعیت اجتماعی و اقتصادی خود تصمیم می‌گیرند. رالز بیان می‌کند که در این شرایط فرضی، افراد با بهره‌گیری از عقل خود، اصول عدالت را به گونه‌ای انتخاب می‌کنند که منصفانه و عادلانه باشد (Rawls, 2005, p. 136).

۲-۴. تساهل

تساهل یا همان مدارا کردن را می‌توان در این جمله خلاصه کرد: به مردم اجازه دهیم که سخن و عقیده خلاف میل ما را بیان کنند. در حقیقت، تساهل مشتمل بر دو عنصر «انتقاد» و «پذیرش» آن است (Forst, 2012). ریشه چنین دیدگاهی به تفکیک کارکردی دولت و کلیسا برمی‌گردد. بر این اساس، دولت تنها وظیفه تأمین، حفظ و پیشبرد منافع مدنی مردم را دارد و قلمرو قدرت حاکم، به هیچ وجهی از وجوه نباید به امور مربوط به رستگاری انسان‌ها تعمیم داده شود؛ چراکه قدرت حاکم قدرتی صرفاً ظاهری است؛ درحالی‌که دین امری درونی است که بر پایه اعتقاد به چیزی شکل می‌گیرد (Locke, 2016, p. 134). از این رو دولت حق ندارد عقیده کسی را رد کند و آن شخص را به دلیل داشتن آن عقیده تحت فشار قرار دهد یا مجازات کند.

۳. رابطه لیبرالیسم و سودگرایی

چنان‌که گذشت، بسیاری از پایه‌گذاران اولیه لیبرالیسم، همچون بنتام و استوارت میل، اصل سودمندی را جزء نخستین بنیان‌های لیبرالیسم قلمداد کرده‌اند. آنها با جمع میان اصل برابری و اصل لذت‌جویی، خواهان سود بیشتر برای اکثر افراد شدند و بر پایداری به قوانین عمومی که حق آزادی عمل بیشتری را برای همه فراهم کند و با سود حداکثر عامه هماهنگ باشد، اصرار ورزیدند (توحیدفام، ۱۳۸۳، ص ۵۱).

البته ذکر این نکته ضروری است که لیبرال‌ها «سود واقعی» را رد می‌کنند و معتقدند که این ایده به توتالیتاریانیسم خواهد انجامید. این بدان معنا خواهد بود که تنها احساس درونی و فردی یا منافع صریح و آنی می‌تواند به حساب آید. از نظر آنان، تشخیص منافع واقعی فرد غیرممکن است و وقتی صحبت از منافع می‌شود، تنها منافع آنی که توسط خود شخص ابراز شده است، مورد توجه قرار می‌گیرد...؛ اولویت‌های واقعی را می‌توان از آنچه آنها انتخاب کرده‌اند، استنباط کرد (توحیدفام، ۱۳۸۳، ص ۱۹۰).

هرچند میل در کتاب *فایده‌گرایی* بر اصل سود پای می‌فشرد، اما در کتاب *باب آزادی* مواردی هست که با این دیدگاه وی همخوانی ندارد. وی در کتاب *فایده‌گرایی* بر این اصل اصرار دارد که همواره باید سود عام را مدنظر قرار داد؛ یعنی بیشترین سود برای بیشترین افراد (میل و مردیها، ۱۳۹۲، ص ۵۲)؛ اما در کتاب *باب آزادی* معتقد است که جامعه حق ندارد آزادی فردی را محدود کند، مگر در جایی که آزادی فردی باعث آسیب رساندن به آزادی دیگران

شود (Mill, 1998, p. 66). از این گفته به دست می‌آید که حتی اگر محدود کردن آزادی یک فرد پیامدی همچون دستیابی جمع زیادی به خوشی و رفاه را داشته باشد، باز نمی‌توان آزادی او را محدود کرد.

نسبت میان سودگرایی و لیبرالیسم را از منظری دیگر نیز می‌توان ارزیابی کرد. چنان که پیش‌تر بیان شد، لیبرالیسم واجد اصولی است که ماهیت اصلی این نظریه را تشکیل می‌دهد. اگر سودگرایی با این اصول یا دست‌کم برخی از این اصول، ناسازگار باشد، آن‌گاه با قاطعیت می‌توان ارتباط میان این دو را انکار کرد. در ادامه، نسبت هریک از اصول لیبرالیسم را با نظریه سودگرایی بررسی می‌کنیم.

۳-۱. اصل فردگرایی و سودگرایی

با صرف نظر از لیبرال‌های جامعه‌گرایی نظیر والزر و سندل، عموم لیبرال‌ها بر حقوق و آزادی‌های انکارناپذیر فردی تأکید دارند؛ درحالی‌که سودگرایی، به دلیل رویکرد جمعی و عام خود، ممکن است این حقوق را در صورت نیاز نادیده بگیرد. اگر محدود کردن حقوق فردی، به افزایش خوشبختی کل جامعه منجر شود، سودگرایی این محدودیت را موجه می‌داند؛ درحالی‌که لیبرالیسم به این محدودیت‌ها با دیده شک و تردید نگاه می‌کند. رالز به‌صراحت بیان می‌کند که سودگرایی نمی‌تواند از حقوق فردی به‌طور کافی حمایت کند. او معتقد است که سودگرایی به دلیل تلاش برای بیشینه‌سازی رفاه کلی، از تمایز میان افراد غفلت می‌کند و این امر می‌تواند به قربانی شدن حقوق برخی افراد به‌نفع خیر عمومی منجر شود. رالز تأکید می‌کند که در یک جامعه عادلانه، آزادی‌های اساسی و حقوقی - که عدالت متضمن آن است - نباید مشمول محاسبات مصلحت‌اندیشانه اجتماعی قرار گیرد (Rawls, 2005, p. 26-27). به نظر او، سودگرایان سود و زیان افراد مختلف را چنان در نظر می‌گیرند که گویی آن افراد یک فرد واحدند و ایشان تفاوت‌های میان افراد را نادیده می‌گیرند (Rawls, 2005, p. 28). به‌عبارت دیگر، هدف سودگرایان رسیدن به کلیت سود (رفاه عمومی) است که نابرابری‌های فردی در بهره‌مندی از سود را اجتناب‌ناپذیر می‌کند.

رابرت نوزیک نیز به‌صورت مشابهی سودگرایی را در تعارض با فردگرایی لیبرالی می‌داند. به باور او، سودگرایی حقوق فردی را نادیده می‌گیرد و آنها را تنها به‌مثابه ابزارهایی برای افزایش سود کلی جامعه در نظر می‌گیرد (Nozick, 2001, p. 28-29). سودگرایی به حقوق انسان و عدم نقض آنها توجه نمی‌کند؛ بلکه برای آنها جایگاهی فرعی در نظر می‌گیرد. بسیاری از نمونه‌هایی که به‌عنوان نقضی برای سودگرایی مطرح می‌شوند، ذیل این ایراد قرار می‌گیرند؛ مانند مجازات یک فرد بی‌گناه برای جلوگیری از خشم ویرانگر یک گروه از مردم در یک محله.

به‌عبارت دیگر، اگر اصل سودمندی را اصلی عام و استثناناپذیر و معیاری مطلق و تغییرناپذیر در نظر بگیریم - چنان‌که از عبارات سودگرایان به‌دست می‌آید - آن‌گاه نمی‌توان برای فرد انسانی موقعیت‌هایی را در نظر گرفت که در آن موقعیت‌ها خواست فردی او بر منفعت جمعی ترجیح دارد و اصل سودمندی را در چنین موقعیت‌هایی از عمومیت و اطلاق خود خارج کرد.

۳-۲. اصل آزادی و سودگرایی

برخی معتقدند که می‌توان با استدلالی سودگرایانه، از طریق تمایز میان لذت‌های بالاتر و پایین‌تر، اصل آزادی را استنتاج کرد. میل هنگام توصیف معنای سودگرایی تصریح می‌کند که برخی از لذت‌ها «مطلوب‌تر و ارزشمندتر از دیگران هستند». این تجربه اکثریت است که معیار تفکیک، مطلوب‌های عالی یا دانی است. بین دو لذت، لذتی که اکثریت آن را ترجیح می‌دهند، لذت عالی است. لذت‌های عالی آنهایی هستند که از استعدادهای عالی انسان استفاده می‌کنند و همیشه ترجیح داده می‌شوند؛ مگر اینکه فرد دچار وسوسه شود و به لذت دانی دست زند. این یک محاسبه سودگرایانه است. افراد لذت‌های گوناگونی را امتحان می‌کنند و بر اساس آنچه مطلوب‌تر به نظر می‌رسد و در نتیجه بیشترین شادی را افزایش می‌دهد، درباره نوع لذت تصمیم می‌گیرند (Clor, 1985, p. 6). از آنجاکه «آزادی» مطلوب و ارزشمند است، می‌توانیم آن را یک لذت بدانیم. افرادی که هم آزاد بودن و هم غیرآزاد بودن را تجربه می‌کنند، آزادی ذهن و بدن را لذتی بالاتر می‌یابند و مطلوبیت آن را درک می‌کنند. بنابراین برقراری آزادی، از یک محاسبه سودگرایانه ناشی می‌شود. آزادی، بیشتر از فقدان آن، باعث شادی جامعه می‌شود و فرد آزاد کسی است که بیشترین سهم را در جامعه و ارتقای مطلوبیت کلی دارد. بنابراین آزادی به یک حق اساسی تبدیل می‌شود که باعث ایجاد لذت‌های بالاتر و پایین‌تر دیگر می‌شود (Clor, 1985, p. 6).

اما از نظر برخی از منتقدین، اصل آزادی با اصل سود قابل جمع نیست؛ زیرا اگر رفتار انسان را تابع اصل سود قرار دهیم، به‌نوعی آزادی او را سلب کرده‌ایم و درحقیقت از انسان خواسته‌ایم، به‌جای آنکه اراده خود را عملی کند، صرفاً کارهایی را انجام دهد که سود بیشتری برای افراد بیشتری به‌همراه دارد. از همین‌رو میل را یک لیبرال واقعی نمی‌دانند؛ زیرا انتخاب عملی افراد را تابع محاسبات سودگرایانه می‌داند (Boucher and Kelly, 2003, p. 334-335).

جان رالز نیز بر همین اساس تردید دارد که قاعده «بیشینه ساختن سود» بتواند ضامن توزیع برابر آزادی باشد. اگر افزایش خوشی اکثریت در گرو این باشد که آزادی عده‌ای محدود شود، اصل سودمندی توجیه‌گر سیاست‌های مخالف آزادی شده است (Rawls, 2005, p. 27). از همین روست که کسانی همچون چاپمن اشکال اصل سودمندی را در این می‌دانند که با جامعه به‌مثابه یک فرد، اما فردی عظیم، برخورد می‌کند.

جلوای دیگر از تعارض اصل آزادی با نظریه سودگرایی را در اقتصاد سیاسی می‌توان یافت. آدام اسمیت آموخته بود که بازارها وقتی به حال خود رها شوند، بیشترین بازدهی را دارند. توصیه او به دولت، رفع محدودیت‌ها و عدم دخالت به‌منظور گسترش رفاه و نیز آزادی بیشتر برای تولیدکنندگان و انتخاب گسترده‌تر برای مصرف‌کنندگان بود (Smith, 1977, p. 589-597)؛ اما بن‌تام سودگرا در خصوص هر قانون مرسوم می‌پرسید: آیا به سود بیشترین تعداد مردم هست یا نه؟ به‌باور او، هر اقدامی از سوی دولت - از جمله محدود کردن آزادی‌های اقتصادی - در صورتی صحیح و موجه است که پیامدهای آن (برای مثال، کاهش آسیب‌های ناشی از فعالیت‌های اقتصادی ناپایدار یا ناعادلانه) باعث افزایش کلی خوشبختی و رفاه جامعه شود. از این‌رو توصیه سودگرایی چون بن‌تام به دولت، دخالت و

کنترل در جهت بهبود جامعه بود (Bentham, 2000, p. 16). امید بر این بود که این توصیه‌ها به یکدیگر نزدیک شوند؛ چراکه هدف اسمیت که رفاه گسترده‌تر بود، می‌توانست به سود عمومی جامعه نیز کمک کند؛ هدف سودگرایان نیز تحقق یک جامعه بهتر بود که شامل آزادی بیشتر و انتخاب‌های بیشتر بود. به نظر می‌رسید که این گونه باشد؛ اما توصیه‌های این دو، در عمل اغلب با یکدیگر در تضاد بودند. آشتی دادن توصیه‌های سود عمومی و بازار آزاد، از آن زمان تا کنون ذهن لیبرال‌ها را به خود مشغول کرده است (Fawcettm, 2018, p. 70).

۳-۳. اصل عقل‌گرایی و سودگرایی

به نظر می‌رسد که سودگرایی با عقل‌گرایی لیبرالی مشکلی ندارد و خود به‌نوعی طرف‌دار عقل‌گرایی است. این گرایش به عقل‌گرایی در آثار بن‌تام سودگرا نمود دارد. جرمی بنتام معتقد بود که تصمیم‌گیری اخلاقی باید بر اساس محاسبه لذت و درد باشد. او از چیزی به نام «حساب لذت» برای ارزیابی میزان لذت و درد استفاده می‌کرد. این محاسبه به عهده عقل است تا با معیارهای شش‌گانه (شدت، مدت، قطعیت، نزدیکی، باروری و خلوص)، پیامدهای احتمالی هر عمل را پیش‌بینی کند و موازنه سود و زیان را بین لذت‌ها و دردهای ناشی از عمل انجام دهد و در نهایت بهترین گزینه را انتخاب کند که بیشترین سود خالص را برای بیشترین افراد ایجاد کند (Bentham, 2000, p. 31-34). نقش دیگر عقل، در مقابله با انگیزه‌های غیرعقلانی است. عقل وظیفه دارد که انگیزه‌های کورکورانه یا مبتنی بر تعصب را شناسایی کرده، آنها را با محاسبه عواقب عینی بر اساس اصل سود جایگزین کند (Bentham, 2000, p. 19-26) و در نهایت، قانون‌گذاران باید از عقل برای طراحی نظام‌های حقوقی استفاده کنند تا مجازات‌ها متناسب با جرم باشد و سود اجتماعی را حداکثر کند. عقل در اینجا هزینه‌ها و فواید اجتماعی مجازات‌ها را ارزیابی کرده، از افراط یا تفریط در تنبیه جلوگیری می‌کند (Bentham, 2000, p. 140-147).

جان استوارت میل نیز بر اهمیت لذت و خوشی تأکید داشت؛ اما تفاوت‌های کیفیتی بین انواع مختلف لذت را نیز مدنظر قرار می‌داد. میل برای تصمیم‌گیری‌های اخلاقی به «قضاوت عقلانی» نیاز داشت تا بتواند بین لذت‌های عالی و دانی تمایز قائل شود (Mill, 2001, p. 7-8).

بنابراین به‌طور کلی سودگرایان اصولاً با عقل‌گرایی مخالفتی ندارند؛ بلکه از آن به‌مثابه ابزاری برای رسیدن به هدف نهایی خود، یعنی بیشترین خوشی، استفاده می‌کنند. سودگرایان ممکن است با برخی از انواع عقل‌گرایی که به ارزش‌های مطلق یا اصول تغییرناپذیر باور دارند - نظیر آنچه در نظریه اخلاقی کانت شاهدیم - مخالف باشند. برای مثال، اگر یک اصل عقل‌گرایانه با غایت بیشترین خوشی تعارض داشته باشد، سودگرایان ممکن است آن را نپذیرند.

۳-۴. اصل تسامح و سودگرایی

از آنجاکه اصل تسامح از لوازم اصل آزادی است، پس اگر هر فردی باید آزاد باشد که ترجیحات و خواست‌های خود را داشته باشد، دیگر انسان‌ها موظف‌اند که خواسته‌های او را محترم بشمارند و با او مدارا کنند؛ اما اصل سودمندی

در نظریه سودگرایی ممکن است در مواردی با اصل تسامح مغایرت داشته باشد. اگر تسامح و مدارا باعث شود که شادکامی عمومی کاهش یابد، در این صورت از نظر سودگرا چنین مدارایی روا نیست؛ مثلاً در مسئله استنفاف برخی از فرق مسیحی از واکسیناسیون، سودگرا تسامح را مجاز نمی‌داند و به دلیل منافع جمعی و حفظ سلامت عمومی جامعه، اعمال زور را روا می‌دارد.

میل بر این باور است که آزادی و تساهل باید با محدودیت‌هایی همراه باشد تا به آسیب عمومی یا کاهش رفاه جمعی منجر نشود. او در این باره بیان می‌کند که اگر رفتاری مستقیماً به دیگران آسیب برساند یا به جامعه ضرر بزند، می‌توان محدودیت‌هایی اعمال کرد. به این ترتیب، دیدگاه سودگرایانه او درباره تساهل لیبرالی مشروط به آن است که منجر به بیشترین سود و کمترین زیان اجتماعی شود (Mill, 1998, p. 74). به نظر او، اگر آزادی بیان به خشونت و واکنش‌های عاطفی شدید منجر شود، آن‌گاه مدارا کردن قابل توجیه نیست (Mill, 1998, p. 13-14). سینگر، از سودگرایان معاصر، از انجام اتانازی داوطلبانه حمایت می‌کند؛ اما معتقد است که نباید درخواست اتانازی را از هر بیماری پذیرفت. به عقیده او، این سخن میل که «دولت هرگز نباید در امور فرد دخالت کند، مگر برای جلوگیری از آسیب به دیگران»، از خوش‌بینی بیش از حد او به عقلانیت اکثر انسان‌ها ناشی می‌شود. گاهی ممکن است درست باشد که از افراد در برابر انتخاب‌هایی که مبتنی بر عقلانیت نیستند و می‌توان مطمئن بود که بعداً از آن پشیمان خواهند شد، جلوگیری کنیم (Singer, 2011, p. 175).

از دیدگاه سودگرا، اگر تسامح بتواند به مثابه ابزاری برای دستیابی به خوشی بیشتر در نظر گرفته شود، مثلاً باعث کاهش نزاع و افزایش همزیستی مسالمت‌آمیز شود، آن‌گاه می‌توان تسامح را تجویز کرد. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که تسامح برای سودگرا یک اصل تلقی نمی‌شود؛ برخلاف لیبرال‌ها که تسامح را از اصول خود به‌شمار می‌آورند.

۴. رابطه سیاست‌ورزی لیبرال و سودگرایی در عرصه عمل

سودگرایان، از آنجاکه ارزش بالذات همه اعمال را در سود حاصل از آنها خلاصه می‌کنند، بالطبع در دسته فیلسوفان اخلاق غایت‌گرا قرار می‌گیرند. سودگرایان بنا بر این رویکرد خود، به شعار «هدف توجیه‌گر وسیله است» تمسک می‌کنند و از این رو در تصمیم‌گیری‌های خود ممکن است قشری از جامعه را نادیده بگیرند و به نفع بخش بزرگ‌تر جامعه سیاست‌گذاری کنند. وقتی به رفتار سیاستمداران لیبرال می‌نگریم، عمدتاً چنین رویکردی را مشاهده می‌کنیم. عبارت «منافع ملی» بارها در زبان سیاستمداران برجسته غربی تکرار شده است؛ چه آنجا که لشکرکشی به کشوری چون عراق توجیهی نمی‌یابد، جز تأمین منافع ملی؛ و چه آن‌گاه که شنود مکالمات شهروندان با همین توجیه رسمیت می‌یابد.

دیوید کامرون، رئیس حزب محافظه‌کار و نخست‌وزیر سابق انگلیس، در نطقی می‌گوید: «و اکنون وقت آن است که نه تنها بر درآمد خالص ملی، بلکه بر رفاه و خوشی عمومی تمرکز کنیم... من معتقدم مسئله اصلی سیاست زمانه ما، بهبود بخشیدن حس جامعه نسبت به رفاه است» (Cameron, 2006).

اما معروف‌ترین نمونه از تصمیم‌گیری‌های سودگرایانه در سیاست غربی، فرمان بمباران اتمی ژاپن است که توسط هری ترومن، رئیس‌جمهور وقت آمریکا، صادر شد. تنها چند هفته قبل از آغاز ریاست‌جمهوری او، جنگ جهانی دوم در بخش اروپایی‌اش با شکست آلمان نازی پایان یافته بود و تنها بخش آسیایی آن، که در ژاپن خلاصه می‌شد، همچنان ادامه داشت. او برای پایان دادن سریع جنگ، تصمیم به استفاده از بمب اتمی گرفت. توجیه ترومن برای این فرمان، صبغهای سودگرایانه داشت: دو راه بیشتر وجود ندارد؛ یا نبرد به‌صورت فعلی ادامه یابد که نتیجه‌ای جز هلاکت صدها هزار و شاید میلیون‌ها انسان نخواهد داشت یا اینکه با استفاده از سلاح هسته‌ای ژاپن را وادار به تسلیم کنیم. هر دو گزینه مستلزم از دست رفتن جان انسان‌های زیادی است؛ اما گزینه دوم تلفات کمتری به آمریکایی‌ها و حتی ژاپنی‌ها وارد خواهد ساخت؛ پس ارجح خواهد بود (Rockler, 2007). در میان سیاستمداران امروز نیز به وفور چنین رفتارهایی دیده می‌شود.

البته چیزی که به عیان ثابت شده، این است که هر چند نظریه سودگرایی بر «بیشترین سود برای بیشترین افراد» تأکید دارد و می‌کوشد همهٔ اقشار جامعه را در برخورداری از سود سهیم کند و به‌عبارت دیگر، «افراد» در انحصار صنف یا دسته خاصی از جامعه نیست، اما گاهی در رفتار و نوع عملکرد سیاست‌ورزان غربی تحریف عملی دربارهٔ دیدگاه سودگرایی به‌چشم می‌خورد. در برخی موارد شعار «سود بیشتر برای افراد بیشتر» جای خود را به آرمان «سود بیشتر برای افراد خاص» داده است. جنبش اشغال وال استریت که در سال ۲۰۱۱م شکل گرفت، درحقیقت اعتراضی مردمی به این رویهٔ حاکم بر حکومت‌های لیبرالی همچون دولت آمریکا بود. شعار اصلی این اعتراض (ما ۹۹ درصد هستیم)، منعطف به توزیع نابرابر درآمدها و امکانات بود؛ اینکه چرا یک درصد اغنیای جامعه تدوینگر قوانین ناعادلانهٔ تجارت جهانی است و آنها برای ۹۹ درصد باقی‌مانده تعیین تکلیف می‌کنند.

۵. تأملات و چالش‌های پیش روی سودگرایی

آیا سیاستمداران لیبرال با تمسک به سودگرایی می‌توانند به توانمندسازی لیبرالیسم کمک کنند؟ سودگرایی به‌عنوان یکی از دیدگاه‌های اصلی در اخلاق هنجاری همواره معترضانی داشته و اشکالات متعددی به آن وارد شده است. علاوه بر ابهاماتی که در مفاهیم اولیهٔ این نظریه وجود دارد، اشکالاتی چند نیز در ارتباط با استدلال‌ها و نحوهٔ استنتاج ادعاها مطرح شده است. یکی از استدلال‌هایی که به نفع سودگرایی اقامه شده، استدلالی است که بنتام ارائه کرده است. این استدلال بر این مقدمه استوار است که هر انسانی بالضرورة به دنبال لذت خویش است. بر این مبنا عده‌ای اشکال وارد کرده‌اند که پس باید انسان را موجودی خودپسند دانست و نوع‌دوستی به‌عنوان یکی از فضایل اخلاقی، در نظریه سودگرایی جایی ندارد (Moore, 1922, p. 97-99). البته به این اشکال این گونه می‌توان پاسخ داد که لذت‌جویی با دیگرگرایی قابل جمع است: کسی که جان خود را برای نجات انسان دیگری به خطر می‌اندازد، از این کار لذت می‌برد.

اشکال دیگر را در کیفیت سنجش لذت و الم می‌توان یافت. هر کسی لذت و رنج را حس می‌کند و در وجود آن شکی ندارد؛ اما اینکه مقدار هر لذت در مقایسه با لذات دیگر چقدر است، قابل سنجش دقیق نیست و در موارد تزامن لذات، این نقیصه بیشتر رخ نشان می‌دهد (Chappell, 1998).

در سودگرایی، فرد هیچ اهمیتی ندارد؛ بلکه آنچه مهم است، میزان سود است. آنچه در سودگرایی اهمیت دارد، انصاف و برابری در لذات و منافع است، نه برابری انسان‌ها. این بی‌تفاوتی سودگرایی دربارهٔ فرد انسانی مستلزم این است که یک کلانتر سودگرا بتواند فرد بی‌گناهی را به دار بیاویزد، فقط به این دلیل که از شورش و اغتشاش در شهر جلوگیری کند (Telfer, 2022).

بی‌طرفی و تأکید بر رفتار برابر و بی‌غرض، که سودگرایی بر آن پای می‌فشرد، با «فهم متعارف» از اخلاقیات ناسازگار است. مقتضای اصل بی‌طرفی این است که بین منافع خود و همهٔ آنهایی که به ایشان عشق و ارادت می‌ورزیم و سود و سعادت آدمیانی که حتی شاید آنها را نشناسیم یا هیچ رابطهٔ صمیمانه‌ای با آنها نداشته باشیم، بی‌غرض و بی‌طرفانه برخورد کنیم. هیچ عقل سلیمی این را نمی‌پذیرد و عملاً نیز انسان‌ها هیچ‌گاه در رفتارهای خود عاری از تعلقات شخصی نیستند (Chappell, 1998).

مشکل دیگر سودگرایی – چنان‌که رالز نیز بدان تصریح داشت – عدالت در توزیع سود است. سودگرایی در برابر این پرسش مهم که «حقوق، استعدادها، امتیازات و دارایی‌ها و به‌طور کلی همهٔ منافع برآمده از اعمال، چگونه باید تقسیم و توزیع شوند»، سکوت اختیار می‌کند و اساساً توجهی به آن نمی‌کند (Chappell, 1998).

سودگرایی، علاوه بر اینکه با فهم متعارف از اخلاقیات در تعارض است، با استدلال عملی نیز در تعارض است. هر فرد در مواجهه با شرایط مختلف، پیش از اینکه به استدلال‌های نظری متوسل شود، به این فکر می‌کند که در این مورد خاص چه باید بکند. هر فرد به خود و زندگی خود فکر می‌کند و در هنگام مواجهه با مواردی که باید تصمیمی اخلاقی بگیرد، به‌جای اینکه به‌عنوان ناظری بی‌طرف تصمیم بگیرد، خود و دیدگاه خود را مدنظر قرار می‌دهد. به این مثال توجه کنید:

جونز در میان جنگل‌های استوایی در حال گردش است که ناگهان با نظامیانی مواجه می‌شود که قصد دارند دوازده سرخپوست را به‌اتهام شورش اعدام کنند. فرمانده نظامیان جونز را بین دو گزینه مخیر می‌کند: یا خودت را بکش یا آن دوازده نفر اعدام خواهند شد. در اینجا اگر جونز بخواهد بر اساس نظریهٔ سودگرایی رفتار کند، باید خود را بکشد؛ چراکه سود زنده ماندن دوازده نفر بر یک نفر ترجیح دارد. اما آیا او بر اساس چنین محاسبهٔ سودگرایانه‌ای تصمیم می‌گیرد یا اینکه استدلال عملی او به او می‌گوید که تنها مقدار سود مهم نیست؛ بلکه مهم‌تر از آن این است که چه کسی سود می‌برد؟ (Chappell, 1998)

یکی از اشکالات اساسی سودگرایی این است که اساساً چرا باید به دنبال خوشی دیگران بود؟ البته برخی نظریه‌پردازان تلاش کرده‌اند که پاسخی عقلانی به این پرسش بدهند. در این توجیه، چون خوشی بذاته خوب است و از آنجاکه خوشی بیشتر بهتر از خوشی کمتر است، پس هرچه این خوشی افزایش یابد، مطلوب‌تر است. برخی دیگر وجود حسی طبیعی به‌نام حس خیرخواهی و نوع‌دوستی را منشأ خیرخواهی آدمیان دانسته‌اند. در این میان دستهٔ دیگری به‌سراغ الزامات زندگی اجتماعی رفته و آن را ریشهٔ چنین گرایشی در انسان‌ها دانسته‌اند.

در مقابل، منتقدان سودگرایی معتقدند: نهایت چیزی که غریزه انسان می‌تواند او را وادار به آن سازد، فراهم‌سازی خوشی خود یا بستگان و نهایت خوشی دوستان خود است و غریزه نوع دوستی به چیزی فراتر از آن الزام نمی‌کند (Hayri, 2002, p. 83).

همه این اشکالات موجب می‌شود که لیبرال‌های سودگرا نتوانند از سودگرایی برای تحکیم مبانی لیبرالیسم بهره ببرند.

نتیجه‌گیری

لیبرالیسم به‌عنوان نظریه‌ای سیاسی حضور پررنگی در حکومت‌های غربی و دیگر کشورهای الهام‌گرفته از آن دارد. این نظریه واجد اصولی است که شالوده این نظریه را تشکیل می‌دهد و طرف‌داران آن خود را موظف به دفاع از آن می‌دانند. در مقابل، سودگرایی نیز نظریه‌ای اخلاقی است که اصل سودمندی را معیار درستی افعال آدمی می‌داند. حال، پرسش اینجاست که آیا یک سیاستمدار لیبرال می‌تواند در هنگام تصمیم‌گیری اخلاقی، بر اساس سودگرایی دآوری کند و دست به انتخاب رفتار بزند؟

بررسی آثار پرچم‌داران لیبرالیسم نشان می‌دهد که لیبرال‌های کلاسیک، یعنی کسانی مثل هابز، میل و لاک، سودگرایی را ملاک تصمیم‌سازی اخلاقی خود می‌دانند و اساساً اصل سود را در میان اصول لیبرالیسم جای می‌دهند. در نظر آنان، سودگرایی نه تنها با لیبرالیسم ناسازگار نیست، بلکه کاملاً با آن قابل جمع است. در مقابل، لیبرال‌های نوین که سردمدارشان جان رالز است، سودگرایی را در تضاد با دست‌کم دو اصل از اصول لیبرالیسم می‌دانند: سودگرایی با آزادی و فردگرایی که از اصول شناخته‌شده لیبرالیسم هستند، قابل جمع نیست؛ از این‌رو لیبرالیسم سیاسی دچار نوعی ناسازگاری میان اصول و مبانی است.

با این حال، شواهد نشان می‌دهد که به‌رغم ناسازگاری نظری لیبرالیسم و سودگرایی، در عرصه عمل و کشورداری، سیاستمدار لیبرال ضمن ادعای پایبندی به اصول لیبرالیسم، حساس‌ترین تصمیمات خود را بر اساس اصل سود و سودمندی توجیه می‌کند. وقایع تلخی چون بمباران اتمی هیروشیما، شنود مکالمات شهروندان کشورها، وضع قوانین به‌نفع سرمایه‌داران و... همگی نشان‌دهنده این است که هرچند لیبرالیسم سیاسی در مقام نظر روی خوشی به سودگرایی نشان نداده، اما سودگرایی با تمام اشکالات و ضعف‌هایش همواره در عرصه سیاست لیبرال حضور پررنگی داشته است؛ حضوری که نه تنها موجب اعتبار و قوت لیبرالیسم نشده، بلکه آن را در معرض انتقادات جدی قرار داده است.

منابع

- بوردو، ژرژ (۱۳۷۸). *لیبرالیسم*. ترجمه عبدالوهاب احمدی. تهران: نی.
- توحیدفام، محمد (۱۳۸۳). *چرخش‌های لیبرالیسم*. تهران: روزنه.
- فرانکنا، ویلیام (۱۳۹۲). *فلسفه اخلاق*. ترجمه هادی صادقی. قم: طاها.
- گاراندو، میکائیل (۱۳۸۱). *لیبرالیسم در تاریخ اندیشه غرب*. ترجمه عباس باقری. تهران: نی.
- گری، جان (۱۳۸۱). *لیبرالیسم*. ترجمه محمد ساوچی. تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- میل، جان استوارت و مردیها، مرتضی (۱۳۹۲). *فایده‌گرایی*. تهران: نی.
- واعظی، احمد (۱۳۸۲). *اسلام و لیبرالیسم*. علوم سیاسی - دانشگاه باقرالعلوم (ع) ۲۲(۶)، ۴۸-۲۹.
- Audi, Robert (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bentham, J. (2000). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (Original work published 1781)*. Kitchener, Ontario: Batoche Books.
- Berlin, Isaiah (2002). *Liberty*. New York: Oxford University Press.
- Blackburn, Simon (1996). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Boucher, David and Paul Joseph Kelly (eds) (2003). *Political Thinkers: From Socrates to the Present*. New York: Oxford University Press.
- Cameron, David (2006). *News*. http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/politics/5003314.stm.
- Chappell, David (1998). *Utilitarianism, Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York: Routledge.
- Clor, Harry M. (1985). Mill and Millians on Liberty and Moral Character. *The Review of Politics*, 47(1). 3-26.
- Fawcett, Edmund (2018). *Liberalism The Life of an Idea*. Second Edition. Princeton University Press.
- Forst, Rainer (2012). *Toleration*. Stanford: Encyclopedia of Philosophy.
- Hayri, Matti (2002). *Liberal Utilitarianism and Applied Ethics*. New York: Routledge.
- Lloyd Thomas, D. A. (1980). Liberalism and Utilitarianism. *Ethics*, 90(3). 319-334.
- Locke, John (2016). *Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*. Edited by Mark Goldie. Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press.
- Mill, John Stewart (1998). *On Liberty*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Mill, John Stuart (2001). *Utilitarianism*. Edited by George Sher. Second. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Moore, George Edward (1922). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Norris Turner, Piers (2019). "The Rise of Liberal Utilitarianism". In: *The Blackwell Companion to 19th Century Philosophy*. edited by John Shand. 185-211. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Nozick, Robert (2001). *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- Rawls, John (2005). *A Theory of Justice*. Harvard: Harvard university press.
- Rockler, Michael (2007). Presidential Decision-Making: Utilitarianism vs Duty Ethics. *Philosophy Now*. no. 64 (December).
- Singer, Peter (2011). *Practical Ethics*. 3rd Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Adam (1977). *The Wealth of Nations - An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Telfer, Elizabeth (2022). *Philosophical Approaches to the Dilemma of Death with Dignity*. [www.Euthanasia.Cc](http://www.euthanasia.cc/telfer.html). May 06 (2022). <http://www.euthanasia.cc/telfer.html>.

An Analytical Re-examination of the Umayyads' Role in Transforming the Concept of the Caliphate

Ali-Akbar Alemiyan  / Assistant Professor, Al-Mustafa International University

najva110@gmail.com

Received: 2025/02/16 - Accepted: 2025/05/07

Abstract

One of the significant deviations during the Umayyad era was the transformation that occurred within the institution of the Caliphate. The Umayyad dynasty played a prominent and profound role in fundamentally altering the concept and function of the Caliphate. This descriptive-analytical study, based on library research, seeks to answer the question: What was the nature and impact of the Umayyads' agency in altering and deviating the concept of the Caliphate? Findings indicate that the Umayyads' intervention led to a fundamental transformation both in the meaning and structure of the Caliphate, with far-reaching implications for the broader intellectual and political orientation of the Muslim community. The dimensions and consequences of this transformation can be seen in the prioritization of kingship over prophethood, the emergence of autocracy, the adoption of Persian and Roman models of monarchy, secularization, hereditary rule, and the propagation of the doctrine of obedience to unjust rulers and the illegitimacy of rebellion against them.

Keywords: Umayyads, Government, Kingship, Caliphate, Transformation.

بازخوانی تحلیلی کنشگری بنی‌امیه در تغییر و تبدیل مفهوم خلافت

najva110@gmail.com

علی‌اکبر عالمیان  / استادیار جامعه المصطفی العالمیه

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۷

چکیده

یکی از انحرافات که در عهد امویان رواج پیدا کرد، انحرافی بود که در جریان خلافت به وجود آمد. نقش بنی‌امیه در تحول بنیادین در مفهوم و کارکرد خلافت، نقشی پررنگ و عمیق به نظر می‌رسد. این تحقیق که به‌شیوه توصیفی و تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای نگاشته شده، به دنبال یافتن پاسخ به این پرسش است که کنشگری بنی‌امیه در تغییر و تبدیل مفهوم خلافت و به انحراف کشیدن این مقوله چه بوده است و چگونه تحلیل می‌شود؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که کنشگری بنی‌امیه در تغییر و تبدیل مفهوم خلافت، به تغییر بنیادین، هم در مفهوم و هم در ساختار آن منجر شد و نتایج آن نیز در رویکرد کلان فکری و سیاسی جامعه هویدا شد. مؤلفه‌ها و بازخوردهای این تغییر و تحول را می‌توان در برتری‌بخشی به خلافت نسبت به نبوت، استبدادی شدن حکومت، کسرابی و قیصری شدن حکومت، سکولاری شدن حکومت، موروثی شدن حکومت، و ترویج نظریه اطاعت از حاکم جور و عدم جواز قیام برضد او جست‌وجو کرد.

کلیدواژه‌ها: بنی‌امیه، حکومت، ملوکیت، خلافت، تغییر و تبدیل.

مقدمه

یکی از انحرافات که در عهد امویان رواج پیدا کرد، انحرافی بود که در جریان خلافت به وجود آمد. نهاد سیاسی دینی، که به اعتقاد شیعه در قامت امامت و در اعتقاد دیگران در قامت خلافت شکل گرفته بود، به ملوکیت و پادشاهی تغییر یافت. امویان شام و در رأس آنان معاویه با تمام قدرت کوشیدند که حکومت سلطنتی موروثی را با ظاهری شرعی به نام خلافت برپا سازند (عبدالرزاق، ۱۹۵۲م، ص ۱۹۱). واضح بود که اولین انحراف، از همان زمانی بود که در جریان سقیفه دوگانه «نبوت - امامت» به دوگانه «نبوت - خلافت» تبدیل شد. در واقع، ادامه مسیر نبوت با پیمودن در راه امامت میسر بود؛ اما سقیفه موجب شد که انحرافی بزرگ در این مسیر ایجاد شود و به‌جای اینکه ائمه علیهم‌السلام با سلاح امامت در مصدر امور قرار گیرند، خلفا با سلاح خلافت بر کرسی امور بنشینند. در این مورد گفتنی است که بسیاری از محققین اسلامی خلافت را با امامت مترادف می‌دانند و معتقدند همان شروطی که امام برای کسب امامت نیاز دارد، برای خلیفه نیز در زمینه خلافت ضروری است. در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز از امامت به‌عنوان خلافة‌الله و خلافة‌الرسول یاد شده است (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۱۵۵). البته از نگاه اهل سنت، خلافت به معنای رهبری جامعه اسلامی است؛ درحالی‌که از دیدگاه شیعه، حکومت شاخه‌ای کوچک از امامت و خلافت است؛ چراکه امام یعنی جانشین پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم. خلافت به معنای دستیابی به قدرت است و نرسیدن ائمه به قدرت، خدشه‌ای در امامت ایشان ایجاد نمی‌کند.

اکنون این مسئله مطرح است که ایجاد خلافت ارتباطی به امویان ندارد؛ چراکه ایجادکنندگان سقیفه دیگران بوده‌اند؛ بنابراین امویان نقشی در ایجاد خلافت ندارند.

در این باره گفتنی است، بحث بر سر این است که امویان همان خلافت نیم‌بند را نیز به انحراف کشاندند. دستگاه خلافت - ولو به‌ظاهر - می‌کوشید که قرابت خود را با آموزه‌های نبوی به اثبات رساند و خود را اجراکننده سنت رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بداند؛ اما با ظهور معاویه، ساختار از درون تهی خلافت به کلی فروریخت و پدیده جدیدی به نام سلطنت و پادشاهی شکل گرفت. البته نمی‌توان انکار کرد که قبل از معاویه، خلیفه سوم بود که پایه‌های ملوکیت و پادشاهی را بنا نهاده بود. به گزارش ابن عساکر، وقتی ثمامه بن عدی، یکی از اصحاب رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، خبر قتل عثمان را شنید، گریست و گفت: «این از زمانی بود که خلافة‌النبوه را از آل محمد گرفتند و به‌صورت حکومت ملوکی استبدادی درآوردند» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱۱، ص ۱۵۸). عثمان عنوان خلیفه‌الله را برای خود انتخاب کرد (مادلونگ، ۱۳۸۶، ص ۱۳۰) و زمینه‌ساز این عنوان در خلفای اموی شد. خلفای اموی با اقتباس از رسوم و نظریه‌های سیاسی توجیه‌گر قدرت، ترجیح می‌دادند که از عنوان خلیفه‌اللهی همچون معادل حق الهی سلطنت استفاده کنند (قادری، ۱۳۸۸، ص ۱۸). هرچند برخی از محققین، مانند مودودی، آغاز این ملوکیت را تحت تأثیر عنصر ایرانی و

عصبیت عجمی می‌دانند (مودودی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۶-۱۹۲) و برخی دیگر نیز آن را معلول فتوحات ذکر می‌کنند (کرون، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱)؛ اما نمی‌توان انکار کرد که اعتقاد به جاهلیتِ احیاشده در قالب دین، در تبدیل خلافت به ملوکیت و سلطنت نقش محوری تری داشته است.

تحقیق حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است که کنشگری بنی‌امیه در تغییر و تبدیل مفهوم خلافت و به انحراف کشیدن این مقوله چه بوده است و چگونه تحلیل می‌شود؟

دربارهٔ پیشینهٔ پژوهش، تأنجایی که نگارنده جست‌وجو کرده است، مقاله یا کتاب مستقلی در این باره نوشته نشده و برخی از این مطالب به‌صورت پراکنده در برخی از منابع تاریخی آمده است؛ اما چنان که گفته شد، به‌صورت مستقل اثری دربارهٔ نقش بنی‌امیه در تحول بنیادین در مفهوم و کارکرد خلافت نوشته نشده است.

۱. تلاش بی‌پایان بنی‌امیه برای تغییر و تحول در مفهوم و ساختار خلافت

در تاریخ اسلام، نظام پادشاهی با خلافت معاویه آغاز شد. او از همان ابتدا که خلافت را در دست گرفته بود، در شام به سبک پادشاهان زندگی می‌کرد (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۴۱۷ و ۱۴۲۰). معاویه با صراحت اعلام کرده بود: «من نخستین پادشاهم» (یعقوبی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۶۶؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۴۲۰؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۹، ص ۱۷۷). قَلَقَشَنَدی در این باره می‌نویسد: «او نخستین کسی بود که خلافت را شکوهمند ساخت و آن را بر پایهٔ مُلک سازمان‌دهی و اجرا کرد» (قلقشندی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۱). سیوطی نیز در این مورد می‌نویسد: «آنان مُلُوک، آن هم از بدترین مُلُوک بودند و نخستین مُلِک، معاویه بود» (سیوطی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۹).

البته در برخی از منابع تاریخی آمده است که مروان بن حکم اولین شخصی است که به‌زور و بدون رضایت مردم خلافت را به‌دست آورد. تا پیش از این، دیگران خلافت را با اعوان و انصار به‌دست می‌آوردند (مقدسی، بی‌تا، ج ۶ ص ۱۹؛ مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۰). این مسئله با اولین پادشاه بودن معاویه منافاتی ندارد. البته معاویه، گرچه حکومت را به‌زور به‌دست آورده بود، اما با صلح و امثال آن کوشید تا چهرهٔ زور را مخفی کند؛ ولی مروان بدون محافظه‌کاری، با خشونت تمام زمام ملوکیت را در دست گرفت.

البته باید گفت که معاویه به‌رغم تلاش پنهان ابتدایی برای رسیدن به سلطنت، برای ظاهرسازی می‌کوشید که خود را «خلیفه» یا «امیرالمؤمنین» لقب دهد و حکومتش را امتیازی خدایی برای خاندان خویش بشمارد (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۹، ص ۱۵۰). مردم شام نیز او را از مدت‌ها قبل «امیرالمؤمنین» می‌خواندند (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۹، ص ۱۴۶). بنا بر برخی از نقل‌ها، حجاج بن‌وصمه اولین شخصی است که معاویه را با عنوان «امیرالمؤمنین» نامید و به این اقدام خود افتخار می‌کرد (منقری، ۱۳۷۰، ص ۱۱۴). سعد بن مالک در هنگام بیعت با معاویه خطاب به او گفت: «سلام بر تو ای پادشاه!». معاویه به خشم آمد و گفت: «چرا نگفتی سلام بر تو ای

امیر مؤمنان؟» سعد در پاسخ گفت: «آن در صورتی بود که ما تو را امیر کرده باشیم؛ اما تو خود بدین کار پریده‌ای» (یعقوبی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۴۴).

تلاش معاویه برای قداست‌بخشی به خود در قالب عنوان «خلیفه»، با انتقادهایی نیز همراه بود. صَعَصَعَة بن صوحان، از یاران علی علیه السلام، یکی از این افراد بود. معاویه گفته بود: «زمین از آن خداست و من هم خلیفه خدایم؛ هرچه از آن بگیرم، از آن من است و آنچه را واگذارم، متعلق به مردم است؛ و این تفضل من بر آنهاست». صَعَصَعَة گفت: «تو و پایین‌ترین مردم در این امر مساوی هستید؛ اما چنین است که هر کسی شاهی و قدرت را گیرد، همه چیز را برای خود می‌خواهد». معاویه از این سخن خشمگین شد (بالذری، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۰).

عبدالله بن عمر نیز در نامه‌ای خطاب به معاویه نوشته بود: «تو کجا و خلافت؟ تو از طلقا هستی» (منقری، ۱۳۷۰، ص ۹۵). با همه این انتقادات، معاویه راه خود را برای هموار کردن مسیر سلطنت طی می‌کرد. معاویه هر شب در وقت معینی به مطالعه اخبار و سیره پادشاهان می‌پرداخت (مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۵) و در شام به دنبال آثاری رفت که شرح احوال شاهان شام باشد.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت، تحول اساسی‌ای که در مفهوم خلافت در عهد بنی‌امیه، به‌ویژه در دوره مروانی، صورت گرفت، این بود که به موازات دور شدن خلفا از تدین و تعبد دینی و تقید به اصول شرع، برای تحمیق مردم بر قدسیت مفهوم خلافت بیشتر تکیه می‌کردند. مفهوم خلیفه در معنای سیاسی خود، در آغاز به معنای جانشینی رسول خدا صلی الله علیه و آله بود؛ اما به‌مرور در اشعار شعرا و خطبه‌های امراء، اصطلاح خلیفه‌الله شیوع یافت و افزون بر آنکه به‌طور طبیعی بر قدسیت خلافت می‌افزود، نوعی جبرگرایی را در امر خلافت دامن می‌زد.

۲. مؤلفه‌ها و بازخوردهای تغییر و تحول در مفهوم و ساختار خلافت

این تغییر و تحول در مفهوم و ساختار خلافت و امامت و ایجاد سلطنت و ملوکیت، که تفاوت ماهوی با اندیشه اهل بیت علیهم السلام داشت، خود موجب انحرافات عدیده دیگری می‌شد که بر فاصله با اندیشه امامت می‌افزود. مؤلفه‌ها و بازخوردهای این تغییر و تحول را می‌توان به‌اختصار به شرح ذیل برشمرد.

۲-۱. برتری‌بخشی به خلافت نسبت به نبوت

یکی از کنشگری‌های بنی‌امیه در تغییر و تحول در مفهوم خلافت، سیاست برتری‌بخشی به خلافت نسبت به نبوت بود. امویان برای اینکه خود را هم‌تراز یا برتر از پیامبر صلی الله علیه و آله نشان دهند، ابتدا کوشیدند که مقام خلفای سه‌گانه را بالا ببرند. بر همین اساس به جعل احادیثی در این زمینه پرداختند. برای نمونه، معاویه گفته بود: «خداوند خلفا را به بهترین امور گرامی داشته است؛ آنان را از آتش دوزخ نجات داده و بهشت را بر آنان واجب کرده است» (بالذری، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۱۷). این سیاست، پیش از اینکه از ناحیه خلفای اموی اجرا شود، توسط کارگزاران اموی و با

تحریک خود خلفا ترویج می‌شد. برتری بخشیدن به خلافت امویان نسبت به رسالت و نبوت موجب مشروعیت‌بخشی به هر عمل خلفای اموی شام و تسهیل‌گر اقدامات خلافت‌کارانه آنان می‌شد. زیادبن‌ابیہ، کارگزار امویان در کوفه، در یک سخنرانی خلافت امویان را از سوی خدا دانست (جاحظ، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۹) و به این ترتیب، خلافت آنان را همسنگ نبوت کرد؛ همان‌گونه که برخی از آنان، نظیر اخطل مسیحی، خلافت امویان را موهبتی الهی می‌دانستند (فاخوری، بی‌تا، ص ۲۱۱) و عده‌ای مانند جریر شاعر نیز امویان را برگزیدگان خداوند ذکر می‌کردند (فاخوری، بی‌تا، ص ۲۲۹). حجاج ثقفی زائران قبر رسول‌الله ﷺ را مورد سرزنش قرار داد و به‌جای آن، طواف دور کاخ عبدالملک بن مروان را توصیه می‌کرد؛ چراکه به‌زعم او، مقام خلافت از مقام نبوت بالاتر است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۵، ص ۲۴۲). حجاج به عبدالملک گفته بود که خلفا منزلت بالاتری از پیامبران دارند (عاملی، ۱۳۹۱، ص ۸۹). خالدبن عبدالله قسری نیز هشام را برتر از پیامبر ﷺ می‌دانست (اصفہانی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۷) و مقام خلیفه را نزد خداوند از پیامبرانش گرامی‌تر ذکر می‌کرد (اصفہانی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۷). این البته با توجه به رویکرد امویان، طبیعی به نظر می‌رسید. جریانی که با اسلام و پیامبر ﷺ میانه‌ای ندارد، طبیعتاً خلافت را نیز از نبوت برتر می‌داند. در تاریخ، موارد گوناگونی از بی‌حرمتی به پیامبر ﷺ و خاندان او در نزد امویان ذکر شده است که پیش‌تر به مواردی از این دست اشاره کردیم. خالدبن سلمه مخزومی برای بنی‌مروان اشعاری در هجو رسول اکرم ﷺ می‌سرود (عاملی، ۱۳۹۱، ص ۸۲)، بدون آنکه با واکنش آنان مواجه شود. همچنین آمده است که شخصی از نزد ابن‌زیاد بیرون آمد و می‌گفت: گمان نمی‌کردم که زنده بمانم و در میان قومی باشم که مرا به واسطه مصاحبت با محمد ﷺ سرزنش کنند! (عاملی، ۱۳۹۱، ص ۸۵).

در مجموع به نظر می‌رسد که سیاست بنی‌امیه در برتری‌بخشی به خلافت نسبت به نبوت، نه تنها عقیده راسخ آنان به‌شمار می‌آمد؛ بلکه سیاستی در راستای تقدس‌زدایی از مقام نبوت به‌منظور مشروعیت‌بخشی به مسئله خلافت و سلطنت بود. افزون‌براین موجب می‌شد که هرگونه اقدام حکام اموی، در راستای قرائت صحیح از دین تلقی شود و توجیهی مناسب برای آزادی عمل آنان به‌شمار آید.

۲-۲. استبدادی شدن حکومت

یکی از مفاسد نظام پادشاهی، شکل‌گیری حکومت استبدادی است. قرائن تاریخی نشانگر آغاز یک ملوکیت جدی در عرصه خلافت اسلامی است. تعبیر «ملک» به‌عنوان مفهوم جایگزین خلافت، نشان از حضور استبداد در حکومت دارد و این یکی از مشخصه‌های اصلی آن است. به تعبیر ابن‌خلدون، «خلافت نخست بدون پادشاهی پدید آمد؛ آن‌گاه معانی و مقاصد آنها به یکدیگر مشتبه شد و درهم می‌آمیخت؛ سپس هنگامی که عصیبت پادشاهی از عصیبت خلافت تفکیک شد، به سلطنت مطلقه مبدل گشت» (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۶۱). امویان می‌کوشیدند که با تقلید از شاهان ساسانی و تمسک به فره ایزدی، به مقامی مشابه پادشاهان ساسانی دست یابند (خاکرنند، ۱۳۹۰، ص ۴۷۳).

این خود نشانه‌ای آشکار برای جهت‌گیری به سمت استبداد بود. حکومت امویان یک حکومت پدرسالارانه بود که به تعبیر لایپدوس، خلافت پدرسالاری را به حکومتی با ساختار امپراتوری تبدیل کردند (لایپدوس، ۱۳۷۶، ص ۱۰۹). وجه مشخصه سلطنت امویان و به‌ویژه معاویه تلاش برای متمرکز کردن اقتدار دولت و گسترش جاذبه‌های غیراسلامی خلافت بود (لایپدوس، ۱۳۷۶، ص ۱۰۶).

این رویه استبدادی، در نوع برخورد با مردم نیز جلوه‌گر می‌شد. در مورد عبدالملک بن مروان گفته شده است، او نخستین خلیفه‌ای بود که مردم را از مراجعه به خلفا و سخن گفتن در حضور خلیفه بازمی‌داشت. این در حالی بود که تا قبل از این، مردم همواره به این کار می‌پرداختند (قلقشندی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۴۴). وقتی هم که او شخصی را برای هم‌نشینی خود برگزید، به او توصیه کرد که بیشتر به سخنان وی گوش دهد و کمتر سخن بگوید (مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۰۰). هم او بود که پس از کشتن عبدالله بن زبیر گفته بود: «از این پس هر کسی که مرا به پرهیزگاری از خدا رهنمون کند، گردنش را می‌زنم» (ابن اثیر، ۱۳۷۰، ج ۶، ص ۲۷۴۶). ولید بن عبدالملک نیز همگان را از اینکه او را به نام (ولید) خطاب کنند، پرهیز داد (سیوطی، ۱۳۷۰، ص ۲۳) و به تعبیر یکی از مورخین، «او نخستین خلیفه‌ای بود که ناموس پادشاهی را به‌پا داشت» (قلقشندی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۴۶). همچنین وقتی یکی از حاضرین به او جمله «اتق الله» را گفت، دستور داد که آن شخص را در همان مجلس زیر لگد بکشد تا دیگران بترسند (الدوری و المطلبی، بی‌تا، ص ۱۷۸).

هرچه بود، اصلی‌ترین نشانه حکومت سلطنتی معاویه و امویان، وجهه استبدادی آن بود. جنایت‌های این خاندان در خصوص مخالفین، به‌ویژه ائمه علیهم‌السلام و شیعیان، همین مسئله را اثبات می‌کند. به اعتقاد جرجی زیدان، «در زمان خلفای راشدین حکومت اسلام حکومت مذهبی بود و در زمان امویان دولت سیاسی شد و شمشیر و تعصب به‌جای عدل و پرهیزگاری به‌میان آمد» (زیدان، ۱۳۳۳، ج ۴، ص ۷۷).

استبدادی شدن حکومت، تسهیل‌گر هرگونه اقدام بنی‌امیه برای از میان برداشتن مخالفان خود می‌شد. حکومت بنی‌امیه رنگ‌وبوی حکومت‌های استبدادی گرفته بود و به هیچ نهادی نیز پاسخگو نبود. در واقع، شکل حکومت، یعنی «سلطنت موروثی»، این اقتضا را داشت که با زور و فشار و تحکم، مقاصد خود را به پیش برد. خروجی حکومت دیکتاتوری و استبدادی بنی‌امیه چیزی جز سرکوب مخالفان، شکنجه و اعدام و تعقیب نبود. امویان با اتخاذ سیاست نظام استبدادی در جوامع شرقی، یعنی خدایگان‌سالاری یا «دسپوتیسم»، به دنبال اقتداری بودند که هیچ حد قانونی و سنتی ندارد. همین عامل نیز بعدها از جمله عوامل مهم فروپاشی این حکومت به‌شمار آمد.

۲-۳. کسرای و قیصری شدن حکومت

یکی دیگر از انحرافات نظام ملوکیت اموی، کسرای و قیصری شدن حکومت اسلامی بود. معاویه بسیار علاقه‌مند به تقلید از سبک پادشاهان ایرانی و رومی بود. مودودی مواردی نظیر دگرگونی در روش تعیین خلیفه

(استفاده از زور)، دگرگونی در روش زندگی شخصی خلفا و حاکمان (پیدایش حاجبان و شکاف میان مردم، مسئولان و دولت)، ویژه‌خواری‌های خلیفه، ظهور تعصب‌های قومی و نژادی، و... را نمونه‌هایی از اثرپذیری امویان از نظام پادشاهی ایران می‌داند (مودودی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۸۸-۲۰۸). به تعبیر کورزین، امویان در طی زمان با لذت‌های تمدن بیزانسی خو گرفتند و برای کمک به ادارهٔ امپراتوری خود، از دیوان‌سالاری قدیم بیزانس تقلید کردند (کورزین، ۱۳۸۶، ص ۵۰). دستگاه اداری بیزانس برای این امپراتوری در حال گسترش بسیار مناسب بود و الگویی برای حکومت کارآمدتر ارائه می‌داد (کورزین، ۱۳۸۶، ص ۵۰). جالب اینکه خلیفهٔ دوم نیز به معاویه لقب «کسرای عرب» داده بود (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۴۱۷؛ ذهبی، ۱۹۸۶م، ج ۳، ص ۱۳۴؛ سیوطی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۵) و او را جانشین کسرا و قیصر روم در میان مسلمانان می‌دانست. تدابیر امویان در روش حکومت‌داری نیز نشان از همین واقعیت داشت. آنان علاقهٔ فراوانی به زندگی تجملاتی به تقلید از پادشاهان ایران و روم داشتند. بنی‌امیه خلافت را تبدیل به سلطنت کردند و همانند سلاطین ایران قدیم و رومیان در قلمرو اسلامی به حکومت پرداختند. آنان برای خود درباری ترتیب دادند و تشریفاتی برقرار کردند و هرچه بیشتر، به نمایش جاه و جلال خود پرداختند. به نوشتهٔ یکی از مورخین، «تا وقتی خلافت اسلامی در مدینه بود، خلفای چهارگانه مانند پیامبر ﷺ از اسراف و اتراف و هرچه مظهر اشرافیت باشد، پرهیز می‌کردند؛ ولی وقتی خلافت در زمان معاویه به دمشق منتقل شد، معاویه دید که نیاز به برپایی مساجدی پرشکوه و شامخ است که از معابد بت‌پرستان و کلیسای مسیحیان کمتر نباشد» (کحاله، بی‌تا، ص ۴۴؛ همچنین ر.ک: کونل، ۱۳۷۴، ص ۱۵). آنان درآمد دولت و غنیمت‌های جنگی را صرف تجمل و خوشگذرانی خود می‌کردند.

پروفسور استانیلاس گویارد فرانسوی در این باره می‌نویسد:

معاویه کاخ با عظمتی در شهر دمشق برافراشت و تخت خلافت را در تالار آن برای جلوس خود گذاشت و به رسم شهریاران بیگانه، دربانان و سرایدارانی در آنجا گماشت و هنگامی که بیرون می‌رفت، یک دسته یاسبانان مخصوص (اسکورت) گرداگردش را گرفته، برای محافظت از وی به دنبالش می‌رفتند. معاویه پسرش یزید را جانشین تاج و تخت خود کرد (گویارد، ۱۳۷۹، ص ۱۸).

قصر سلیمان بن عبدالملک (۹۶-۹۹ ق) در شهر رمله (اقامتگاه وی) نیز یکی دیگر از کاخ‌های دورهٔ بنی‌امیه است. وی آن هنگام که این شهر را بنیاد نهاد، اولین چیزی که ساخت، قصر و خانه‌ای بود که به نام «دار الصباغین» معروف است (مسعودی، ۱۳۶۵، ص ۳۴۳؛ بلاذری، ۱۹۸۸م، ص ۱۴۵). خلفای بنی‌امیه و امیران بزرگ دولت زمین‌های کشاورزی بسیار وسیعی را تحت نظر خود می‌گرفتند و در این املاک کاخ‌های صحرایی خود را که به «بوادی» معروف بود، بنا می‌کردند تا برای عیش و نوش و «کارهای خاص خود» از هیاهوی شهرهای بزرگ و انتظار ساکنان آن دور باشند (مونس، ۱۳۷۵، ص ۱۷۸).

امویان همچنین به تقلید از دربار شاهان ایران و روم، برای خود محافظ گماشتند. به این محافظان «حاجب» می‌گفتند. نخستین بار معاویه بن ابی‌سفیان با تشکیل دربار پادشاهی به استخدام دربانان و محافظان پرداخت (یعقوبی، ۱۹۸۰م، ص ۴۹). سایر خلفای اموی شام نیز از این رویه تقلید کردند؛ به گونه‌ای که وقتی سلیمان بن عبدالملک از دنیا رفت، درباره او در میان مردم این جمله دست‌به‌دست می‌چرخید که «وی پیش‌تر، دربانان و نگاهبانانی فراوان داشت و اکنون در قبر، بدون حجاب است» (مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۹۱). اشرافیگری امویان به گونه‌ای بود که حتی مورد اعتراض فرزند خلیفه دوم قرار گرفته بود. عبدالله بن عمر خطاب به معاویه گفته بود: «اگر این کاخ را از مال خدا ساخته‌ای، از خیانت کارانی و اگر از مال خودت باشد، از اسرافکارانی» (یعقوبی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۶۶).

زندگی تجملاتی دستگاه خلافت و سلطنت اموی در حالی بود که آنان تا پیش از این با این گونه سبک زندگی ناآشنا بودند. به تعبیر کورزین، نخستین خلفای اموی صحرانشینی خود را نمایان می‌کردند و خود را قبل از هر چیز، رهبران دینی به‌شمار نمی‌آوردند؛ بلکه به‌شیوه نیاکان بادیه‌نشین خود، همچون رؤسای قبایل صحرانشین حکومت می‌کردند (کورزین، ۱۳۸۶، ص ۴۹).

به همین دلیل شهر دمشق با اثرپذیری‌هایش از بیزانس، برای آنها بیگانه بود. همسر بادیه‌نشین یکی از خلفای اولیه آرزوی خود را برای زندگی در صحرا چنین بیان می‌کرد:

چادری که در برابر وزش تندبادهای بی‌حفاظ است، برای من از این کاخ عزیزتر است. پیراهن پشمی زبر و خشنی که می‌پوشیدم، برایم ارزشمندتر از این لباس‌های فاخر بود. از خوردن تکه‌نان خشکی در گوشه محل زندگی‌ام بیش از این قرص‌های نان سفید و تازه لذت می‌بردم (کورزین، ۱۳۸۶، ص ۴۹-۵۰).

به نظر می‌رسد که کسرابی و قیصری شدن حکومت اموی، علاوه بر اینکه خواست قلبی این حاکمان - به‌ویژه معاویه - به‌شمار می‌آمد، راهی برای بازتعریف سیره خلیفه به‌سبک کسرابی و قیصری بود و تجملاتی شدن حکومت سلطنتی امویان را موجب می‌شد. این رویکرد، خود موجب به وجود آمدن انحرافات بزرگ در جریان خلافت و جانشینی پیامبر اسلام ﷺ می‌شد. با تغییر رویکرد حاکم و سلطه تفکر قیصری و کسرابی بر شاکله حکومت، خودبه‌خود ساخت اجتماعی و فرهنگی جامعه نیز تغییر کرد و ارزش‌ها و هنجارهای غیراسلامی بر جامعه حاکم شد. به‌هرروی، پس از آغاز ملوکیت از سوی معاویه و دگرگونی تدریجی هنجارهای اجتماعی و فرهنگی، ارتکاب رفتارهای اشرافی - ملوکی از سوی فرمانروایان مسلمان عادی شد.

۴-۲. سکولاری شدن حکومت

از انحرافات دیگری که در نتیجه تبدیل خلافت به سلطنت ایجاد می‌شد، سکولاری شدن حکومت بود. گرچه در جامعه عصر اموی، دین و دولت در ظاهر از هم جدا نبود و قدرت همه‌جانبه حاکم مبتنی بر وحدت و یگانگی کامل و تمام‌عیار امر سیاسی بود (کرون، ۱۳۸۹، ص ۵۲)، اما به نظر می‌رسد که ترویج نظریه جدایی دین از سیاست، هدف اصلی امویان

به‌شمار می‌آمد. پیش از این گفتیم که اساساً امویان سر ناسازگاری با اسلام داشتند و اسلام آنان نیز اسلام مصلحتی بود. از زیدبن علی نقل شده است که روزی شاهد بود که رسول اکرم ﷺ را نزد هشام‌بن عبدالملک ناسزا گفتند، اما هشام مانع نشد و ناسزاگویان را بازداشت (عاملی، ۱۳۹۱، ص ۸۱-۸۲). به اعتقاد جرجی زیدان، «بنی‌امیه به انتشار دین اسلام اهمیت نمی‌دادند و از پیروزی‌ها (فتوحات) غنیمت و اموال می‌خواستند» (زیدان، ۱۳۳۳، ج ۴، ص ۱۰۶).

معاویه پایه‌گذار حکومتی شد که با دوره قبل تفاوت‌های بارزی داشت و سختی بین آن و رفتار پیامبر ﷺ و حتی شیخین نبود. سیاست او سرمشق خلفای پس از او شد. جنبه فزاینده غیردینی (سکولار) دولت اموی موجب شد که مسلمانان دولت ایشان را نه یک خلافت، بلکه سلطنت بدانند (جمعی از نویسندگان دانشگاه کمبریج، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۴). معاویه بعد از امضای قرارداد صلح با امام حسن ﷺ در جمله‌ای پرمفهوم گفته بود: «من با شما جنگ نکردم که نماز بخوانید و روزه بگیرید و حج برگزار کنید یا زکات بدهید؛ شما خود این کارها را می‌کنید؛ بلکه من با شما جنگ کردم تا بر شما حکومت کنم» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۴۶؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۹، ص ۱۵۰). علامه طباطبائی این سخن معاویه را ذیل جدایی دین از سیاست مطرح می‌کند و می‌نویسد: «معاویه اشاره کرد که سیاست را از دیانت جدا خواهد کرد و نسبت به مقررات دینی ضمانتی نخواهد داشت و همه نیروی خود را در زنده نگه داشتن حکومت به‌کار خواهد گرفت» (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۴۴).

شهید مرتضی مطهری نیز در تحلیل نقش دولت امویان در ترویج اندیشه جدایی دین از سیاست می‌نویسد: انحراف خلافت و حکومت از مسیر اصلی خود، دستگاه خلافت را به‌منزله پوخته بی‌مغز و قشر بدون لب درآورد. عناوین «یا امیرالمؤمنین» و «یا خلیفه رسول‌الله» و «جهاد فی سبیل‌الله» و بالاخره حکومت به نام خدا و پیغمبر ﷺ محفوظ بود؛ اما معنا، یعنی تقوا و راستی و عدالت و احسان و محبت و مساوات و حمایت از علوم و معارف، در آن وجود نداشت؛ خصوصاً در دوره اموی که با علوم و معارف مبارزه می‌شد و تنها چیزی که ترویج می‌شد، شعر و عادات و آداب جاهلی و مفاخرت به آبا و انساب بود. اینجا بود که سیاست از دیانت عملاً جدا شد؛ یعنی کسانی که حامل و حافظ موارث معنوی اسلام بودند، از سیاست دور ماندند و در کارها دخالت نمی‌توانستند بکنند و کسانی که زعامت و سیاست اسلامی در اختیار آنها بود، از روح معنویت اسلام بیگانه بودند و تنها تشریفات ظاهری را از جمعه و جماعت و القاب و اجازه به حکام، اجرا می‌کردند. آخر الامر کار یک‌سره شد و این تشریفات ظاهری هم از میان رفت و رسماً سلطنت‌ها به شکل قبل از اسلام پدید آمد و روحانیت و دیانت به کلی از سیاست جدا شد. از اینجا است که می‌توان فهمید بزرگ‌ترین ضربتی که بر پیکر اسلام وارد شد، از روزی شروع شد که سیاست از دیانت منفک شد (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۱۸۴-۱۸۵).

حکومت امویان شام، در واقع نخستین رویارویی جدی و علنی اسلام و سکولاریسم بود.

امویان با سکولاری کردن حکومت به دنبال ناکارآمدسازی دین بودند؛ چراکه اگر به قوانین دینی در متن زندگی و جامعه توجه می‌شد، آنها نمی‌توانستند به اهداف و مقاصد خود، که دقیقاً در برابر احکام و آموزه‌های دینی بود، برسند.

انکار مرجعیت اسلام در تنظیم قوانین حاکم بر زندگی و نهادهای سیاسی، به انضمام ارجحیت داشتن اصالت لذت، قدرت و اصالت، از لوازم سکولاری کردن حکومت توسط بنی‌امیه به‌شمار می‌آمد و با حذف خداوند از محور حیات، و حاکمیت انسان‌محوری (Humanism) به‌جای خدامحوری، آنان به اهداف خود می‌رسیدند؛ چراکه در جامعه سکولار، اصطلاح «حرام»، «حلال»، «مجاز» و «ممنوع» جایی ندارد.

۲-۵. موروثی شدن حکومت

یکی از دگرگونی‌های اساسی که خاندان بنی‌امیه به وجود آوردند، این بود که نظام حکومت اسلامی را - که پس از پیامبر اسلام ﷺ بر اساس بیعت نسبی مردم بود - به حکومت استبدادی موروثی تبدیل کردند. اقدام ابوبکر به تعیین جانشینی، زمینه موروثی شدن خلافت را فراهم کرد. او عمر بن خطاب را به جانشینی خود برگزید و تصریح کرد که این کار را بدون فرمان پیامبر ﷺ انجام داده است (ابن حبان، ۱۴۱۴ق الف، ص ۴۵۲-۴۵۴).

او حتی برای تثبیت جانشینی عمر، قلم و دواتی خواست و عهد نوشت و دستور داد که برای مردم بخوانند (ابن‌اعثم کوفی، ۱۳۷۲، ص ۷۸-۷۷)؛ چنان‌که مروان بن حکم نیز در تجویز جانشینی و ولایت‌عهدی، به اقدام ابوبکر برای تعیین عمر استدلال کرد. باید دانست که حکومت موروثی دو ویژگی دارد: یکی تعیین جانشین توسط سلطان پیشین؛ و دیگری تعیین فرزند یا یکی از اعضای خاندان سلطان به‌عنوان جانشین.

در واقع می‌توان گفت که «حکومت استخلافی عمر» زمینه را برای موروثی شدن حکومت معاویه آماده کرد و او زیرکانه از این فرصت برای نهادینه شدن سلطنت در خاندان خود استفاده کرد. البته می‌توان گفت که ولایت‌عهدی، خودبه‌خود جزئی از نظریه استخلاف به‌شمار می‌رود و ولیعهد به‌صورت ارثی با آن مرتبط می‌شود (جاحظ، ۳۲۲ق، ص ۱۲۷-۱۲۸).

البته باید گفت که نمی‌توان تمام علت انتخاب ولیعهد را به سیاست‌های خلفای پیشین امویان منحصر کرد. بخش مهمی از این مسئله به رویه اشرافیگری و روحیه اشرافیت امویان برمی‌گشت. گرچه معاویه این بهانه را آورده بود که «من پیر شده‌ام و می‌ترسم مرگم فرارسد و مردم را مانند گوسفندی بی‌چوپان سرگردان رها سازم» (عسکری، ۱۳۸۴ق، ج ۱، ص ۳۴۲-۳۴۴). به تعبیر ویل دورانت:

(به عقیده معاویه) تعقیب روش انتخابی در کار خلافت، به ناچار در موقع انتخاب خلیفه مایه اختلاف و آشوب می‌شود و برای جلوگیری از آن می‌بایست روش موروثی را دنبال کرد. بدین جهت، پسر خود یزید را به‌عنوان ولیعهد انتخاب کرد و از همه ولایت‌های دولت اسلامی برای او بیعت گرفت (دورانت، ۱۳۷۳، ص ۲۴۹).

کسب بیعت برای ولایت‌عهدی نیز از دو راه صورت می‌گرفت: راه اول، مشروعیت‌بخشی به این مسئله بود. گرچه ابن‌خلدون اصرار معاویه بر ولایت‌عهدی یزید را از روی مصلحت یا بیم از مفسده می‌داند (ابن‌خلدون، ۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۶۳)، اما باید دانست، از آنجایی که معاویه خود را برگزیده خدا برای حکومت می‌دانست، بر اساس این تفکر، طبیعی بود که حکومت را برای فرزندش موروثی کند؛ چراکه خود را شایسته تعیین حاکم بعدی می‌دانست. ولید بن یزید نیز در

بخشی از نامه خود که درباره لزوم بیعت با دو ولیعهد خود (حکم و عثمان) نوشت، تأکید می‌کند از همان روزی که خلافت را بر عهده گرفته است، به دنبال انتخاب ولیعهد بود؛ چراکه این عمل را برای مسلمانان ضروری می‌داند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۴۳۳۲-۴۳۳۳). او همچنین انتخاب ولیعهد را «مایه عافیت اسلام و اکمال دین» (طبری، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۴۳۳۲) ذکر می‌کرد تا به این وسیله لباس مشروعیت بر قامت ولایتعهدی بیوشاند؛ راه دوم، بیعت از روی زور و اجبار بود؛ چنان‌که معاویه تصریح کرده بود که خلافت را نه با رضایت، بلکه با زور به‌دست آورده است (ابن‌عبدربه، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۷۵-۷۶).

او در سال ۵۶ هجری که نمایندگانی از بلاد اسلامی به شام آمده بودند، با برگزاری مراسم باشکوهی مردم را وادار به بیعت با یزید کرد (بلعمی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۶۹۴). معاویه همچنین در نامه‌ای به عبدالله بن جعفر نوشت: «...اگر [با یزید] بیعت کنی، از تو سپاسگزاری خواهد شد؛ وگرنه مجبور خواهی شد. والسلام» (ابن‌قتیبه دینوری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۰۱). یزید نیز به عامل خود در مدینه، یعنی ولید بن عتبّه بن ابی‌سفیان نوشت:

...از حسین بن علی و عبدالله بن زبیر بیعت بگیر. پس اگر زیر بار نرفتی، آن دورا گردن بزن و سرهای آن دورا نزد من بفرست. مردم را نیز به بیعت فراخوان و هر که سر باز زد، همان حکم را در مورد آنان اجرا کن (یعقوبی، ۱۲۸۲، ج ۲، ص ۱۷۷).

هرچه بود، این اقدام امویان، به‌ویژه معاویه، خلاف سیره پیامبر ﷺ بود؛ به‌گونه‌ای که مورد انتقاد بزرگان قرار گرفت. امام حسین ﷺ صریحاً اعلام کرد که با یزید بیعت نمی‌کند و زیر بار این بدعت نمی‌رود (بالذری، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۰۲؛ ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۵؛ ابن‌جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۲۳). عبدالرحمن، فرزند ابوبکر، خلیفه نخست، نیز با امتناع از پذیرش ولیعهدی یزید، خطاب به مروان گفت: «شما حکومت را هرقلی و کسروی کرده‌اید» (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۸۹؛ ابن‌جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۲۲۹). همچنین عبدالله، فرزند خلیفه دوم، در مدینه روی به معاویه معترضانه گفت: «این خلافت، نه هرقلی، نه قیصری و نه کسروی است که فرزندان از پدران به‌ارث برند. اگر چنین بود، من باید پس از پدرم خلیفه می‌شدم» (ابن‌قتیبه دینوری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۹۵ و ۱۹۶).

۲-۶. ترویج نظریه اطاعت از حاکم جور و عدم جواز قیام برضد او

یکی دیگر از تحریفاتی که امویان در گسترش آن بسیار تلاش کردند، تحریف نظریه‌ای بود که اطاعت از حاکم جور را واجب می‌شمرد و بر عدم جواز قیام برضد او تأکید می‌کرد. لزوم پیروی از حاکمان ظالم ایده‌ای بود که حکومت اموی برای استحکام پایه‌های خود و به‌منظور جلب اطاعت مردم بدان نیاز داشت. می‌توان گفت که اکثر فقها در عصر اموی نیز به ترویج این نظریه می‌پرداختند و هرگونه اقدام برضد خلیفه را قبول نداشتند و با خلیفه اموی بیعت کرده بودند و دیگران را نیز به عدم اقدام و خروج برضد خلیفه دعوت می‌کردند. در این مورد می‌توان به نام فقیهانی نظیر عبدالله بن عمر، عروقه بن زبیر، سعید بن مسیب، حسن البصری و مانند آن اشاره کرد (عطوان، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴-۳۵). این ایده، تسهیل‌گر اقدامات خلاف دین دستگاه حکومتی بنی‌امیه می‌شد و دست خلفای اموی شام و کارگزاران آن را

برای هر اقدامی باز می‌گذاشت و استبداد سیاسی آنان را توجیه می‌کرد. در این راه، جعل احادیثی از پیامبر اسلام ﷺ نیز به کمک این نظریه می‌آمد تا به آن مشروعیت بخشد و اقدامات امویان را توجیه کند.

این نگاه البته نزد اهل سنت جایگاه خاصی یافت و به‌عنوان نظریه، مورد تأیید بسیاری از آنان قرار گرفت. آنان قائل به حرمت قیام برضد حاکم هستند و اطاعت از حاکمان ظالم و پیروی از آنان را مطلقاً واجب می‌دانند. در آثار گوناگون آنان این مسئله توجیه شده است. در یکی از آثار آنان آمده است:

معاویه می‌گوید: هنگامی که ابوذر به ریزه تبعید شد، کاروانی از اهل عراق او را دید. به او گفتند: ای اباذر! خبر آنچه انجام داده‌ای، به ما رسیده است. بیا پرچی را بلند کن؛ مردانی دورت جمع می‌شوند، آن‌گاه هر کاری بخواهی، انجام می‌دهی. ابوذر گفت: صبر کنید ای مسلمانان؛ زیرا من از رسول خدا ﷺ شنیدم که فرمود: به زودی بعد از من حاکمی می‌آید؛ پس او را عزیز دارید. هر شخصی که بخواهد او را دلیل کند، گویا شکافی در دین ایجاد کرده است و توبه‌ای از او پذیرفته نمی‌شود، مگر اینکه عزت سلطان را همانند قبل برگرداند» (الشیبانی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۴۹۹).

همچنین از ابوهیره حدیثی نقل شده است که رسول خدا ﷺ فرمود:

شما را به سه چیز امر می‌کنم و از سه چیز نهی می‌کنم. دستور می‌دهم که خداوند را عبادت کنید و به او شرک نوزید و به ریسمان الهی همگی جنگ بزنید و پراکنده نشوید و کسی را که خداوند ولی شما قرار داده است، اطاعت کنید...» (ابن حبان، ۱۴۱۴ق ب، ج ۱۰، ص ۴۲۳).

در شرح موطأ در بیان نظر مالک و اکثر فقهای اهل سنت آمده است: «صبر در اطاعت از زمامدار ظالم، خیلی بهتر از خروج بر اوست» (ابن عبدالبر، ۱۳۸۷ق، ج ۲۳، ص ۲۷۹). بی‌هیچ‌ی نیز از پیامبر ﷺ حدیثی را نقل می‌کند که حضرت درباره حاکمانی که به تضييع حقوق ملت می‌پردازند، می‌فرماید: «از آنان اطاعت کنید که آنان مسئول کارهای خویشان و شما مسئول کارهای خویش هستید» (بی‌هیچ، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۶۱).

روایات فراوان اهل سنت و البته نقد آن مورد بحث ما نیست. آنچه مورد بحث است، سوءاستفاده از این نظریه توسط امویان است که در طول دوران حکومت خود از آن بهره می‌بردند. به همین دلیل بود که وقتی امام حسین ﷺ به مقابله با دستگاه خلافت اموی پرداخت، صریحاً با این نظریه مخالفت کرد؛ تا آنجا که در قسمتی از بیانات خود می‌فرماید:

مردم! پیامبر خدا ﷺ فرمود: هر مسلمانی با سلطان زورگویی مواجه شود که حرام خدا را حلال می‌کند و پیمان الهی را در هم می‌شکند و با سنت و قانون رسول خدا ﷺ از در مخالفت درمی‌آید و در میان بندگان خدا راه گناه و معصیت و دشمنی در پیش می‌گیرد و او در مقابل چنین حاکمی با عمل یا با گفتارش اظهار مخالفت نکند، بر خداوند است که این فرد (ساکت) را به محل همان طغیانگر در آتش جهنم داخل کند (ابن اثیر، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۲۳۱۹).

هرچه بود، امویان با ترویج این نظریه، مردم را به سکوت وامی‌داشتند و امیال خود را حاکم می‌کردند.

امویان با ترویج این اندیشه می‌کوشیدند تا علاوه بر اینکه از شکل‌گیری هرگونه حرکت اعتراضی جلوگیری می‌کنند، به حکومت خود نیز هاله قداست ببخشند؛ چراکه برای جلوگیری از هرگونه قیام برضد حکومت، این‌گونه استدلال می‌کردند که خداوند آنان را برای خلافت برگزیده و با اراده الهی، حاکمیت ایشان شکل گرفته است.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که نگاشته شد، انحراف در جریان خلافت، یکی از انحرافات بود که در عهد امویان رواج پیدا کرد و خلافتی را که به‌صورت نیم‌بند به برخی از مسائل - ولو به‌ظاهر - معتقد بود، به سلطنت تبدیل کرد و ملوکیت در شمایل خلافت عرضه شد. نتیجه این تحول بنیادین در مفهوم و کارکرد خلافت این شد که خلافت نسبت به نبوت برتری یافت؛ حکومت رنگ استبدادی‌تر به خود گرفت و به شکل کسرای و قیصری درآمد و اندیشه سکولاری در حکومت حاکم شد. افزون بر این نتایج، شکل حکومت موروثی شد و نظریه اطاعت از حاکم جور و عدم جواز قیام برضد او رواج یافت.

در واقع می‌توان گفت که کنشگری بنی‌امیه در تغییر و تبدیل مفهوم خلافت، به تغییر بنیادین، هم در مفهوم و هم در ساختار آن انجامید و نتایج آن نیز در رویکرد کلان فکری و سیاسی جامعه هویدا شد. البته این پرسش هم مطرح می‌شود که حتی اگر آنان به همین مفهوم و کارکرد نیم‌بند خلافت نیز متعهد باقی می‌ماندند و پادشاهی و ملوکیت را عَلم نمی‌کردند، آیا با توجه به انحرافات عمیق این خاندان، در ادامه، همان خلافت تضعیف‌شده نیز عملاً به محاق نمی‌رفت؟ پاسخ به این پرسش را می‌توان به‌عنوان یک مقاله مستقل طرح کرد و مورد ارزیابی و کنکاش قرار داد.

منابع

- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبةالله (۳۷۸ق). شرح نهج البلاغه. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. بی‌جا: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۲۷۰). الکامل فی التاریخ. ترجمه محمدحسین روحانی. تهران: اساطیر.
- ابن‌اعثم کوفی، احمد (۳۷۲). الفتوح. ترجمه محمد بن احمد بن مستوفی هروی. تحقیق: غلامرضا طباطبایی مجد. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۴۱۲ق). المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن حبان، ابی‌حاتم محمد تمیمی (۴۱۴ق الف). السیره النبویه و اخبار الخلفاء. بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
- ابن حبان، ابی‌حاتم محمد تمیمی (۴۱۴ق ب). صحیح ابن حبان. تحقیق: شعب الارنؤوط. بیروت: مؤسسه الرساله.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۴۰۸ق). دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأكبر. تحقیق خلیل شحاده. بیروت: دار الفکر.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۳۸۷ق). التمهید لما فی الموطأ من المعانی و الاسانید. المغرب: وزارة عموم الاوقاف والشؤون الاسلامیه.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۴۱۲ق). الاستیعاب فی معرفه الاصحاب. تحقیق: علی محمد الجاوی. بیروت: دار الجیل.
- ابن‌عبدبر اندلسی، احمد بن محمد (۴۰۹ق). العقد الفرید. تحقیق: علی شیری. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن‌عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن بن هبةالله (۴۱۵ق). تاریخ مدینه دمشق. تحقیق: عمرو بن غرامه العمروی. بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- ابن‌قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۴۱۰ق). الامامه و السیاسه. تحقیق: علی شیری. بیروت: دار الأضواء.
- ابن‌کثیر، ابوالفداء اسماعیل (۴۰۷ق). البدایه و النهایه. بیروت: دار المعرفه.
- اصفهانی، ابوالفرج (۴۲۰ق). الاغانی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۴۱۷ق). اسباب الاشراف. تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی. بیروت: دار الفکر.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۸۸م). فتوح البلدان. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- بلعمی، ابوعلی (۱۳۷۳). تاریخ‌نامه طبری. تهران: البرز.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین (۴۱۰ق). شعب الایمان. تحقیق: محمد السعید بسینوی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جاحظ، عمرو بن بحر (۳۲۲ق). کتاب التاج فی اخلاق الملوک. قاهره: المطبعة الامیریة.
- جاحظ، عمرو بن بحر (۴۱۹ق). البیان والتبیین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جمعی از نویسندگان دانشگاه کمبریج (۱۳۷۷). تاریخ اسلام. ترجمه احمد آرام. تهران: امیرکبیر.
- خاکرنده، شکرالله (۱۳۹۰). سیر تمدن اسلامی. قم: بوستان کتاب.
- دورانت، ویل (۱۳۷۳). تاریخ تمدن: عصر ایمان. ترجمه ابوطالب صارمی، ابوالقاسم پاینده و ابوالقاسم طاهری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- الدوری، عبدالعزیز و المطلی، عبدالجبار (بی‌تا). اخبار الدوله العباسیه و قبه اخبار العباس و ولده. بیروت: دار الطلیعه.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۹۸۶م). سیر اعلام النبلاء. بیروت: مؤسسه الرساله.
- زیدان، جرجی (۱۳۳۳). تاریخ تمدن اسلام. ترجمه علی جواهر کلام. تهران: امیرکبیر.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۲۷۰). تاریخ الخلفاء. قم: الشریف الرضی.
- الشیبانی، عمرو بن ابی‌عاصم الضحاک (۴۰۰ق). السنه. تحقیق: محمد ناصرالدین الالبانی. بیروت: المکتب الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۸). شیعہ در اسلام. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵). *تاریخ الطبری*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.
- عاملی، سیدجعفر مرتضی (۱۳۹۱). *الصحيح من سيرة النبي الاعظم (سيرة صحيح پیامبر/عظم)*. ترجمه محمد سپهری. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عبدالرزاق، علی (۱۹۵۲م). *الخلافة والاسلام*. بیروت: دار مکتبة الحياة.
- عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله (۱۳۸۴ق). *جمهرة الامثال*. قاهره: المؤسسة العربية الحديثة.
- عطوان، حسین (۱۴۱۱ق). *القفها والخلافة فی العصر الاموی*. بیروت: دار الجیل.
- فاخوری، حنا (بی تا). *تاریخ ادبیات عرب*. ترجمه عبدالحمید آیتی. تهران: توس.
- قادر، حاتم (۱۳۸۸). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*. تهران: سمت.
- قلقشندی، ابی‌العباس احمد بن علی (بی تا). *مآثر الإنافة فی معالم الخلافة*. تحقیق: عبدالستار احمد فراج. بیروت: عالم الکتب.
- کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹). *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*. ترجمه مسعود جعفری. تهران: سخن.
- کحاله، عمر رضا (بی تا). *الفنون الجميلة فی الصور الاسلامیه*. بی جا: بی نا.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ق). *الکافی*. تحقیق: علی اکبر الغفاری. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کورزین، فیلیس (۱۳۸۶). *امپراتوری اسلامی*. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه. تهران: ققنوس.
- کونل، ارنست (۱۳۴۷). *هنر اسلامی*. ترجمه هوشنگ طاهری. بی جا: مشعل آزادی.
- گویارد، استانیلاس (۱۳۷۹). *سازمان‌های تمدن امپراطوری اسلام*. ترجمه فخرالدین طباطبایی. تهران: زرین نگار پویا.
- لایدوس، ایرام (۱۳۷۶). *تاریخ جوامع اسلامی (از آغاز تا قرن هجدهم)*. ترجمه محمود رمضان‌زاده. مشهد: بنیاد پژوهش‌های فرهنگی آستان قدس رضوی.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۶). *جانشینی محمد (ص)*. ترجمه احمد نمایی و دیگران. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۶۵). *التنبيه والاشراف*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: علمی و فرهنگی.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین (۱۳۷۴). *مروج الذهب و معادن الجوهر*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). *یادداشت‌های استاد*. تهران: صدرا.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (بی تا). *البدء و التاريخ*. بیروت: مکتبة الثقافة الدینیة.
- منقری، نصر بن مزاحم (۱۳۷۰). *پیکار صفین*. ترجمه پرویز اتابکی. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- مودودی، ابوالاعلی (۱۴۰۵ق). *خلافت و ملوکیت*. ترجمه خلیل احمدحامدی. تهران: بیان - پاوه: شرکت نشر فرهنگ قرآن.
- مونس، حسین (۱۳۷۵). *اطلس تاریخ اسلام*. ترجمه آذرتاش آذرنوش. تهران: سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح.
- یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب (۱۳۸۲). *تاریخ یعقوبی*. ترجمه محمدابراهیم آیتی. تهران: علمی و فرهنگی.
- یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب (۱۹۸۰م). *مشاکلة الناس لزمانهم*. تصحیح: ویلیام میلارد. بیروت: دار الکتب الجدید.

Table of Contents

Monotheistic Worldview in Foreign Policy from the Perspective of the Supreme Leader / 7

✍ *Mohammad Kafash / Ramin Baba-Hosseini / Hossein Arjini*

An analysis of the Functional Roles of Major Religious Epistemological Foundations in Hybrid Jihad: With Emphasis on the Views of the Supreme Leader / 27

Mohammad-Taqi Rokni Lamouki

The Correlation Between National Self-Governance and Freedom in the Constitutional Law of the Islamic Republic of Iran / 45

Ali Abolfazli

The Resistance-Oriented Approach in the Governance of the Islamic Republic: Analyzing the Contexts and Reasons Behind the Nuclear Policies of the Ninth and Tenth Administrations / 61

Seyed Zakaria Mahmoudi-Raja

On the Possibility of Grounding Political Liberalism in Ethical Utilitarianism: A Study of Liberal Principles / 83

Mehdi Faiyazi / Ahmad-Hossein Sharifi

An Analytical Re-examination of the Umayyads' Role in Transforming the Concept of the Caliphate / 97

Ali-Akbar Alemiyan

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Sīasī

An Academic Semiannual on Political Inquiry

Vol.16, No.1

Spring & Summer 2024

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
