

دوفصل نامه علمی - پژوهشی

معرفت‌سیاسی

سال شانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

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

مدیر مسئول

محمدجواد نوروزی

سرمدیر

قاسم شبان‌نیا رکن‌آبادی

مدیر اجرایی

سیدحسن حسینی امینی

صفحه‌آرا

یوسف آیت‌اللهی

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 علیه السلام

محمد رحیم عیوضی

استاد دانشگاه بین‌المللی امام خمینی علیه السلام

منوچهر محمدی

استاد دانشگاه تهران

شمس‌الله مریجی

استاد دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

داود مهدوی‌زادگان

استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

محمد علی میرعلی

استاد جامعه المصطفی العالمیه

محمدجواد نوروزی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۴۳۳۳ - ۳۷۱۸۵

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

فروشگاه اینترنتی

<http://eshop.iki.ac.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 جامعه‌شناسی 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.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادهای و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۹۰۰،۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۱۸۰۰،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 بر خوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <https://nashriyat.ir> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری 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 ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، 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 تالیفی بر این‌گونه 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 محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت 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 براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

- نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.
- نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از شش 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 آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

شاخص‌های آرمان‌شهر تمدنی در اندیشه علامه مصباح یزدی / ۷

مهملی امید یقلیری

نظام مبانی انسان‌شناختی حکومت نبوی در سور مکی قرآن و کارکردهای سیاسی آن / ۲۷

حامد معرفت / کج سیمین بهمنی

بررسی و نقد انسان‌شناسی سیاسی مکاتب غرب معاصر / ۴۱

کج سید مهدی سیدیان / محسن رضوانی

بررسی شرط فقهت در حاکم مطلوب در اندیشه علامه طباطبائی / ۶۱

محمود جوادى والا

چالش حقیقت و واقعیت در سیاست خارجی دولت مدرن (مطالعه موردی جمهوری اسلامی ایران) / ۸۱

هادی شجاعی

امنیتی‌سازی به مثابه کنش گفتاری: تحلیل و ارزیابی از منظر انسجام نظری / ۱۰۳

کج رسول حکمی شلمزاری / قاسم شبان‌نیا، رکن آبادی / مجتبی عبدخدایی

Indicators of the Civilizational Utopia in the Thought of Allamah Misbah Yazdi

Mahdi Omid Naqlbari  / Associate Professor, Political Science Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
omidiman@iki.ac.ir

Received: 2025/01/29 - **Accepted:** 2025/04/30

Abstract

Delineating an ideal society with the aim of identifying the strengths and weaknesses of society, critiquing and evaluating the performance of rulers, and improving and reforming society is essential. In this article, using a descriptive-analytical method, the ideal society or civilizational utopia of Ayatollah Misbah Yazdi is analyzed in three steps: defining primary and intermediary objectives; delineating fourfold human relations and interactions; and the indicators of the utopia. The most important indicators of the civilizational utopia from his perspective are: basing the utopia on divine vicegerency (istikhlāf) and trust; compliance with the divine legislative will; simultaneous attention to natural and innate needs; the existence of a right-oriented religious government; religious democracy centered on religious truths; material and spiritual elevation as the function of the state; societal convergence with ultimate goals; establishing comprehensive security in society; regulated freedom within the framework of ethics and sharia; regulating friendships and enmities based on divine pleasure; tolerance within the framework of divine laws; comprehensive and balanced growth; the fundamentality of spiritual interests for social cohesion; resistance against threats; social reform based on valid and comprehensive religious knowledge; belief in the Hereafter and seeking martyrdom; honoring and preserving divine symbols and values; social responsibility; deprivation alleviation and combating extravagance; and social spiritual freedom.

Keywords: Utopia, civilization, social relations, religion, state, virtue, felicity

شاخص‌های آرمان‌شهر تمدنی در اندیشه علامه مصباح یزدی

omidiman@iki.ac.ir

/ دانشیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰

چکیده

ترسیم جامعه آرمانی با هدف شناسایی نقاط قوت و ضعف جامعه، نقد و ارزیابی عملکرد حاکمان و بهبود و اصلاح جامعه امری ضروری است. در این مقاله به‌روش توصیفی - تحلیلی جامعه آرمانی یا آرمان‌شهر تمدنی آیت‌الله مصباح یزدی در سه گام تحلیل شده است: تعریف اهداف اصلی و میانی؛ ترسیم مناسبات و روابط چهارگانه انسانی؛ و شاخص‌های آرمان‌شهر. مهم‌ترین شاخص‌های آرمان‌شهر تمدنی از نظر ایشان عبارت‌اند از: اِبتِنای آرمان‌شهر بر استخلاف و امانت الهی؛ تبعیت از اراده تشریعی الهی؛ توجه توأمان به نیازهای طبیعی و فطری؛ وجود دولت حق‌گرای دینی؛ مردم‌سالاری دینی بر محور حقایق دینی؛ تعالی‌بخشی مادی و معنوی به‌مثابه کارویژه دولت؛ هم‌گرایی جامعه با اهداف غایی؛ برقراری امنیت فراگیر در جامعه؛ آزادی قاعده‌مند در چهارچوب اخلاق و شریعت، تنظیم دوستی‌ها و دشمنی‌ها بر پایه رضای الهی؛ مدارا در چهارچوب قوانین الهی؛ رشد همه‌جانبه و متعادل؛ پایه بودن مصالح معنوی برای انسجام اجتماعی؛ مقاومت در برابر تهدیدات؛ اصلاح اجتماعی بر پایه معرفت دینی معتبر و جامع؛ معادباوری و شهادت‌طلبی، تکریم و پاسداشت شعائر و ارزش‌های الهی؛ مسئولیت‌پذیری اجتماعی؛ محرومیت‌زدایی و مبارزه با اسراف؛ و آزادی معنوی اجتماعی.

کلیدواژه‌ها: آرمان‌شهر، تمدن، روابط اجتماعی، دین، دولت، فضیلت، سعادت.

مقدمه

زیست اجتماعی برای انسان، نه امری جبری، بلکه اضطراری و تا حدودی اختیاری و اخلاقی است. جامعه نیز مجموعه مناسبات و روابط اجتماعی میان افراد انسانی و ارزش‌ها و باورداشتهای مشترک آنان است که از یک وحدت مفهومی برخوردار است. زندگی اجتماعی، با اینکه بیشترین کمالات انسان در آن رقم می‌خورد، دارای ارزش مطلق نیست؛ بلکه اجتماع وسیله‌ای برای کسب ارزش‌های بالاتری چون دستیابی به مصالح مادی، رشد معنوی و کمال نهایی است. میان «فرد و آزادی‌های وی» و «جامعه و قدرت دولت» رابطه‌ای دوسویه وجود دارد: از یک سو جامعه با استفاده از دو نیروی قاهر «ارتباطات اجتماعی» و «باورداشتهای مشترک»، فرد را می‌پرورد و تربیت می‌کند و (به مثابه یکی از عوامل مؤثر) او را صاحب شخصیتی خاص می‌سازد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۹)؛ از سوی دیگر، فرد با احترام به مصالح جامعه، به حقوق و تکالیف خود راه می‌یابد؛ زیرا عقل در مقابل هر تکلیفی که برای فرد در جامعه وضع می‌کند، حقی را نیز برای او مقرر می‌دارد. در این صورت، موازنه‌ای میان حق فرد و تکلیف او به وجود خواهد آمد که از آن به «عدالت» یاد می‌شود. در این صورت، هر فرد به اندازه‌ای که به اجتماع نفع می‌رساند، حق دارد که از آن بهره‌مند شود. در عین حال، عقل برای کسانی که از ناتوانی ذهنی یا جسمی رنج می‌برند، استثنایی در نظر می‌گیرد و با آنها بر پایه احسان برخورد می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۰-۴۴).

پس ارزش زندگی اجتماعی به اندازه‌ای است که برای رشد و تکامل فرد (و سعادت جمع) مؤثر باشد و اگر دارای تأثیر منفی باشد، طبعاً ارزش منفی خواهد داشت (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۸). از آنجا که ارزش کمال و سعادت بالاترین ارزش‌هاست و انسانیت انسان و کمال حقیقی او نیز در سایه «معنویات» به دست می‌آید، پس مصالح معنوی که نقش بیشتری در تکامل فرد و اجتماع دارند، باید در تمامی روابط درون اجتماعی و برون اجتماعی (جز در موارد خاص) بر مصالح مادی تقدم یابند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۹). همچنین با توجه به همسان نبودن روابط اجتماعی و قرب و بُعد افراد در سلسله مراتب آن، حقوق و تکالیف افراد در قبال جامعه نیز یکسان نخواهد بود. بر این اساس، هرچه پیوند (فرد و جامعه) نزدیک‌تر باشد، روابط متقابل قوی‌تر و حقوق و تکالیف دو طرف در قبال یکدیگر بیشتر است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۵۲).

از اینجا می‌توان به هدف طرح آرمان‌شهر تمدنی دست یافت و آن برقراری پیوند مستحکم‌تر میان اعضای جامعه برای دستیابی به سعادت همگانی از طریق ارزش‌های مشترک، مشارکت و همیاری، تقسیم کار، تعیین حقوق و وظایف، و مدیریت سلسله‌مراتبی بر مدار شایستگی‌ها و توانایی‌هاست.

از منظر اندیشمندان اسلامی، جامعه آرمانی الگویی تمدنی است؛ زیرا امت فاضله از تجميع مدینه‌های فاضله حاصل می‌شود و هر مدینه فاضله باید از ظرفیت لازم برای به سعادت رساندن بشر در همه عرصه‌ها برخوردار

باشد. آرمان‌شهر تمدنی آیت‌الله مصباح یزدی نیز نمونه‌ای از این الگوی تمدنی است. تحقیق حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که آرمان‌شهر تمدنی در اندیشه علامه مصباح چیست و دارای چه شاخص‌هایی است؟ ساختار مقاله بر محورهای ذیل تنظیم یافته است: مفاهیم (آرمان‌شهر و تمدن)؛ پیامدها (فواید و نواقص)؛ شروط (تعیین مراتب اهداف و مناسبات انسانی)؛ و شاخص‌های (نظری، عملی و راهبردی) آرمان‌شهر تمدنی.

۱. مفاهیم

۱-۱. چیستی آرمان‌شهر

بحث درباره آرمان‌شهر، در ذیل مباحث اخلاق اجتماعی و حقوق (که جزئی از حکمت عملی است) ارائه می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۲۲). این واژه در لغت‌نامه‌ها اغلب بر جامعه‌ای خیالی و آرمانی اطلاق می‌شود که در آن، نظام کاملی برای سعادت نوع بشر حکم‌فرماست و از هرگونه شر و بدی، از قبیل فقر و بدبختی، عاری است و افرادش به کمال علمی و عملی رسیده و از هوا و هوس رسته‌اند (سعادت و کلانتری، ۱۴۰۲، ص ۷۴؛ معین، ۱۳۸۶، ذیل واژه «آرمان‌شهر»). در اندیشه سیاسی اسلام از این واژه با تعبیری چون جامعه آرمانی، مدینه فاضله یا جامعه مبتنی بر فضیلت و قابل دستیابی در صورت اتحاد اراده‌ها و همیاری جمعی یاد می‌شود و در اندیشه سیاسی غرب تعبیر اتوپیا یا جامعه کاملاً خیالی (More, 2025) یا طرح غیرعملی برای بهبود اجتماعی (<https://merriam-webster.com>) و ناکجاآباد برای این واژه به کار می‌رود.

آرمان‌شهر در اصطلاح جامعه‌ای برین و والاست که در آن در سایه تعاون و همیاری مردم در یک نظام عادلانه، همه امور ارادی به‌طور مطلوب صورت می‌گیرد. آرمان‌شهر از نظر علامه مصباح جامعه‌ای است که افراد آن در مسیر سعادت و کمال حقیقی خود گام می‌زنند و کوشش می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۵۷) سودای نیل به جامعه‌ای کامل و آرمانی و به‌دور از رنج و درد، سابقه پژوهشی طولانی در تاریخ دارد (ر.ک: زرین کوب، ۱۴۰۲). باین حال، آرمان‌شهرها با نگرش انتقادی به وضعیت موجود جامعه و ترسیم وضعیت مطلوب آن، به آینده‌ای روشن که در آن آزادی، عدالت، صلح و آسایش موج می‌زند، نظر دارند. در اندیشه سیاسی اسلام، ابونصر فارابی از پیشگامان طرح مدینه فاضله یا آرمان‌شهر بوده است.

۱-۲. چیستی تمدن

انسان ذاتاً نیازمند اجتماع مدنی است و «تمدن» (Civilization) - که بالاترین سطح اجتماع واحد مدنی است و مشخصه آن، مناطق شهری، روش‌های مشترک ارتباطی، زیرساخت‌های اداری و تقسیم کار است - مشتق از واژه «مدینه» است و «مدینه» به موضع اجتماعی از انسان‌ها اطلاق می‌شود که در انواع صنایع و حرفه‌ها (و بسط معارف و ارزش‌ها) با یکدیگر همیاری دارند (طوسی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۱). «تمدن» در تعریفی ساده، وجه

تجسدیافتگی فرهنگ جامعه یا وجه ظاهری، بعد مادی و شکلی آن است و «فرهنگ» بنیاد نظری، بعد باطنی، اساس ارزشی - اخلاقی و روح حاکم بر تمدن است. از این‌رو «تمدن» متمایز از «فرهنگ» است؛ زیرا «تمدن» ناظر به شکل زندگی و «فرهنگ» ناظر به محتوای آن است. بر این اساس، تمدن اسلامی به تمدنی اطلاق می‌شود که محتوای اسلامی داشته باشد (مظاهری و صولتی، ۱۴۰۰، ص ۲۷-۴۰). واضح است که «محتوا» بر «شکل» نیز تأثیر می‌گذارد و صورتی خاص از تمدن بر اساس هر فرهنگ جلوه‌گر خواهد شد.

هر تمدن ناگزیر از سه مرحله متوالی «رشد»، «وقفه» و «زوال» عبور می‌کند (سوروکین، ۱۳۷۷، ص ۱۴۲-۱۴۳). بر این اساس، تحقق یک تمدن فرع بر عدم ایستایی جامعه و پویا بودن آن است. جامعه حقیقتاً پویا جامعه‌ای است که مبانی و اصول و ارزش‌های آن بر حقایق مشترک تکوینی و فطری انسان‌ها استوار بوده و قادر باشد که با نظر به مقتضیات زمان و مکان و با وجود موانع متعدد به بازتولید نظام ارزشی و حقوقی مناسب بپردازد.

بنابراین، نه انتظار اینکه روزی همه جوامع از نظام ارزشی و فرهنگی واحدی برخوردار شوند انتظاری نامعقول است و نه سعی در راه ایجاد یک جامعه جهانی واحد تلاشی عبث و بیهوده خواهد بود. می‌توان توقع داشت و کوشید که آدمیان [روزی] در اصول و کلیات ارزشی و فرهنگی اشتراک یابند و بدین طریق جامعه‌ای واحد پدید آورند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۱۶۷).

این اصول واحد و مشترک را که ماهیتا فراتاریخی است، می‌توان در همه ادیان الهی، به‌ویژه دین مبین اسلام که کامل‌ترین و جامع‌ترین ادیان است، یافت (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۱۷۰).

در نگاه آیت‌الله مصباح یزدی، برخی از مؤلفه‌ها و ویژگی‌های تمدن عبارت‌اند از: شهرنشینی و ثبات سرزمینی؛ تأمین نیازهای انسانی (نیازهای طبیعی)؛ امنیت؛ افزایش کیفیت زندگی (یا بهره‌وری و دستیابی به آرمان‌ها)؛ وحدت اجتماعی (عاطفی - احساسی، عقیدتی - اخلاقی، و حقوقی - اجرایی)؛ بهره‌گیری از منابع گوناگون مادی و معنوی؛ نظام‌سازی و غلبه گفتمانی (مظاهری و صولتی، ۱۴۰۰، ص ۲۷-۴۰)؛ تقسیم کار و تخصص‌یافتگی؛ (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۲-۱۳۳)؛ و نهایتاً نگرش نظام‌مند به مکتب اجتماعی و وجود یک نظام سیاسی مستقل (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۲۷-۲۶).

۲. پیامدهای طرح آرمان‌شهر

۲-۱. فواید طرح آرمان‌شهر

الف) ایجاد شوق به اصلاح اجتماعی: ارائه این‌گونه طرح‌ها، اگرچه ممکن است به‌نحو کامل قابل اجرا نباشند، این فایده را دارد که پاره‌ای معایب جوامع موجود را روشن‌تر می‌سازند و برای اصلاح و بهبود آنها شوق و همت انسانی را تحریک می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۵۶)؛ برای مثال، انحرافات اجتماعی در جامعه

دینی ابتدا در بعد شناختی مردم رخ می‌دهند و با تغییر عقاید و ارزش‌های عمومی، تحولات اساسی در رفتار مردم پدید می‌آید. راه مقابله با این انحرافات نیز آگاهی‌بخشی جامعه درباره مبانی فکری و اهداف مکتبی نظام اجتماعی و ابزارهای دستیابی به اهداف و موانع وصول به اهداف است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۳-۵۲).

ب) نمایش خط‌مشی کلی نظام‌ها: طرح‌های مربوط به آرمان‌شهر، در ارزیابی جوامع موجود نیز به اهل سیاست کمک می‌کند و نشان می‌دهد که اگر نظامات دیگر در جامعه استقرار یابد، کدام نتایج از آن حاصل می‌شود. برای مثال، حکومت‌های موروثی - با اینکه حاکمیت بر جامعه ذاتی هیچ فردی نیست - به وراثتی بودن حکومت نظر دارند. همچنین سکولارها قائل به جدایی دین از سیاست و حکومت و حداقلی بودن دین هستند؛ درحالی‌که این دو با یکدیگر پیوند دارند و دین اسلام در هر امر بشری که بار ارزشی دارد و مربوط به کمال‌نهایی اوست، نظریه دارد. همچنین نظریه‌های خبگانی، اریستوکراتیک و دموکراتیک، نافی حاکمیت بالذات خداوندند؛ حال آنکه حاکمیت ذاتی از آن مالک حقیقی انسان و جهان، یعنی خداوند است و حکومت بر مردم باید مأذون به اذن الهی باشد. نهایتاً حاکمیت دینی قرون وسطای مسیحی هیچ نقشی برای مردم قائل نیست؛ حال آنکه در فعلیت‌بخشی به حکومت و استمرار آن، مردم سهم بسزایی دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۷-۲۰).

ج) نقد سازنده در باب جامعه سیاسی: در تعدادی از این طرح‌ها، هدف نقد جوامع موجود است و علاقه‌مندان به بهبود احوال انسانیت، آن را نوعی سازندگی تلقی می‌کنند، نه ویرانگری (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۵۶). برای مثال، اثرپذیری شدید جامعه دینی از فرهنگ غربی و مبانی آن و مقدس‌سازی آن، به گونه‌ای که کمترین انتقاد به اصول و مبانی این فرهنگ با هجمه شدید از سوی مدافعان آن و ترور شخصیت منتقدان همراه شود، یک نقص اساسی برای همه فعالان اجتماعی است؛ همان‌گونه که اثرپذیری از افکار اکثریت مسلمانان به جای اثرپذیری از خط اصیل اسلام، یعنی کتاب خدا و معصومین (ع)، نیز یک نقص به‌شمار می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۶۶-۶۹).

۲-۲. نواقص احتمالی طرح آرمان‌شهر

برخی از اندیشمندان اجتماعی، طرح جامعه آرمانی و ارائه آن را گونه‌ای خیال‌پردازی تلقی می‌کنند و بر این باورند که این ایده‌های ناکجاآباد هرگز آن گونه که به تصور درآمده‌اند، به حقیقت نمی‌پیوندند. افزون‌براین، چنین طرح‌هایی زبان‌بارند؛ زیرا با کاهش واقع‌بینی انسان‌ها، آنها را از نتایج مورد انتظار و مطلوب عمل اجتماعی غافل می‌کنند. چنین طرح‌هایی فاصله میان دنیای آینده و دنیای حال را نشان نمی‌دهند و نیز چگونگی تحول از یک مدینه به مدینه دیگر را بیان نمی‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۵۴). این در حالی است که طرح آرمان‌شهر با رعایت شروطی، از این نواقص بری خواهد شد

۲-۳. شروط عینی شدن آرمان‌شهر

آرمان‌شهر تمدنی الزاماً طرحی خیال‌پردازانه نیست؛ بلکه ممکن است با رویکردی واقع‌بینانه و نگرشی راهبردی،

اهدافی آرمانی را مورد توجه قرار داده باشد. بر این اساس، تحقق و عینیت یافتن آرمان‌شهر منوط به رعایت شروطی در ترسیم آن است: نخست باید واقع‌بینانه باشد و حقایق زیستی، روانی و اجتماعی را مورد توجه قرار دهد؛ دوم باید توأم با ارائه طریق باشد؛ یعنی راه رسیدن به جامعه آرمانی را نشان دهد و سوم باید سلسله‌مراتبی از اهداف (اصلی و میانی) را برای جامعه آرمانی تعیین کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۵۴-۴۵۵).

۳. گام نخست: تعیین مراتب اهداف

تعیین هدف، گام نخست برای مهندسی جامعه آرمانی و تمدنی است. از این منظر، جامعه آرمانی و مطلوب جامعه‌ای است که افرادش با بهره‌مندی از عقاید، اخلاق و اعمال موافق با تعالیم و احکام اسلامی و با اشتراک مساعی در امور مادی و معنوی، در مسیر سعادت و کمال حقیقی خود گام برمی‌دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۵۷). چنین جامعه‌ای، از آنجاکه در قالب امت و در گستره تمدنی قابل تحقق است، می‌تواند با رویکرد تمدنی مورد تبیین قرار گیرد.

برای ترسیم چنین جامعه‌ای، افزون بر هدف کلی، باید سلسله‌مراتب اهداف (اصلی و غایی و نیز میانی یا متوسط) را تعیین کنیم؛ زیرا هر عمل عقلایی باید هدفی داشته باشد. با تعیین مراتب اهداف، هدف فعالیت‌های اجتماعی معین و معلوم می‌شود. برخی از مراتب اهداف باید سهل‌الوصول باشند تا اولاً مردم به ادامه همراهی با نظام سیاسی و اصلاح اجتماعی ترغیب شوند؛ ثانیاً دریابند که پیشرفت‌های حاصل شده دستیابی به کمال مطلوب را امکان‌پذیرتر می‌سازند. فقط هنگامی که حداقل طراحی اهداف و جامعه مطلوب صورت گرفته باشد، «می‌توانیم به سنجش بهترین راه‌ها و وسایل تحقق غایت نهایی پردازیم و نقشه‌ای برای اقدامات عملی تهیه کنیم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۵۵).

غایت هر آرمان‌شهر تعیین‌کننده ارزش‌های آن خواهد بود و اهمیت ارزش‌ها نیز به اهمیت غایت آن وابسته است. از دیدگاه اسلام، ارزش‌ها از کیفیت رابطه رفتار انسان با هدف نهایی به‌دست می‌آیند؛ یعنی عملی ارزش حقیقی دارد که در راستای هدف نهایی انسان باشد. ارزش‌ها پل ارتباطی بین وضع موجود انسان و وضع مطلوب و آرمانی او هستند. این یک واقعیت است و تابع هیچ قراردادی هم نیست؛ پس برای پی بردن به ارزش انسانی و کمال او باید موقعیت انسان، مقصد و هدف نهایی او را بشناسیم (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۵۷).

هدف اصلی آرمان‌شهر تمدنی، به کمال رسیدن حقیقی انسان‌ها از طریق اطاعت ارادی از اوامر و نواهی الهی و تقرب به اوست. اهداف میانی نیز تمامی اهدافی هستند که فرد و جامعه را به سمت هدف اصلی سوق می‌دهند؛ همچون عدالت، امنیت، پیشرفت و...؛ و نهایتاً هدف حداقلی، عدم عصبان و مخالفت علنی با احکام و دستورهای الهی است. «مراتب والا تر از این حد، در گرو میزان موفقیت نظام آموزشی و پرورشی جامعه و مقدار همت و اراده خود افراد خواهد بود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۵۶).

۴. گام دوم: مناسبات چهارگانه آرمان‌شهر تمدنی

از آنجا که روابط چهارگانه‌ای بر زندگی انسان حاکم است و آن عبارت است از رابطه انسان با خداوند، با خود، با طبیعت و با دیگران، آرمان‌شهر تمدنی نیز از این ارتباطات چهارگانه عاری نیست.

۴-۱. ارتباط فرد با خداوند متعال

اعتقاد به وحدانیت خداوندی که خالق انسان و جهان هستی است و سررشته همه امور به‌دست اوست، از مؤلفه‌های اصلی جامعه آرمانی است. در این جامعه، خداوند به‌مثابه مبدأ اصلی وجود و غایت سیر حرکت هر موجود، و انسان به‌مثابه مخلوق الهی که امکان حرکت ارادی برای تقرب به خداوند را دارد، شناخته می‌شوند. انسان ورای تحولات ظاهری و دنیوی، در حرکتی مستمر از مبدائی الهی به‌سوی مقصدی الهی است و فلسفه وجودی‌اش صیورت از رحمت عام الهی به‌سمت رحمت خاص الهی است. از این‌رو نمی‌تواند این ارتباط اصیل و اساسی را نادیده انگارد. «غرض از همه امور فردی و اجتماعی زندگی، ارتباط هرچه نزدیک‌تر و استوارتر میان انسان و خدای متعال است. این غرض و مقصود باید همواره ملحوظ باشد و همه افعال در جهت نیل به آن تنظیم شود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۵۹).

۴-۲. ارتباط فرد با خود

در جامعه آرمانی، حق انسان درباره جوارح و جوانح خویش با تکلیف به رعایت حدود الهی همراه است. از این‌رو هر فرد جسم و جان و دارایی‌های خود را امانت الهی می‌داند. بر این اساس، به‌عنوان امین الهی حق خود را در زمینه تصرف در این امور، با مشخص ساختن محدوده این تصرف بر مبنای احکام و قوانین الهی هماهنگ می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۵۹؛ و ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۶). خودفراموشی با فراموشی غایت زندگی و ابزار نیل به آن همراه خواهد بود و چنین امری انسانیت انسان را به مخاطره می‌اندازد. این در حالی است که خودشناسی راهی به‌سوی خداشناسی است.

۴-۳. ارتباط فرد با طبیعت

در آرمان‌شهر تمدنی، هر فرد حفظ محیط زیست را به‌مثابه وظیفه‌ای الهی - انسانی تلقی می‌کند. به‌عبارت دیگر، هر فرد در مواجهه با نظام طبیعت، خود را هم امانت‌دار الهی و هم خلیفه الهی می‌بیند و برای اینکه از عهده این دو امر خطیر به‌خوبی برآید، هم احکام و تعالیم الهی مربوط به این زمینه و هم علوم و فنون ذی‌ربط را هرچه بیشتر و بهتر فرا می‌گیرد؛ همچنین می‌کوشد که از یک‌سو با عمران و آبادی زمینه رشد و کمال موجودات طبیعی به‌خوبی فراهم شود و از سوی دیگر مانع تضییع طبیعت و اتلاف‌ها و اسراف و تبذیرها در قبال آن گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۶۰).

۴-۴. ارتباط فرد با انسان‌های دیگر

در جامعه آرمانی تمدنی، انسان‌ها در تلاش‌اند تا مناسبات، روابط و رفتار اجتماعی خویش را بر پایه نیکوکاری

یا احسان و محبت، و نیز تعامل با دیگران را بر پایه عدالت و انصاف استوار سازند. در نتیجه، هر فرد به مقتضای اصل «قسط و عدالت»، در همه انحای روابط خود، حقوق و تکالیف خود و دیگران را همواره ملحوظ می‌دارد و در مقام عمل رعایت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۶۰).

۴-۴-۱. ارتباط با دیگران در قالب نهاد خانواده

روابط اجتماعی و ارتباطات هر فرد با دیگر افراد جامعه، اغلب در چهارچوب نهادهای اجتماعی صورت می‌پذیرد. نخستین نهاد و بنیادی‌ترین واحد اجتماعی، «خانواده» (متشکل از دست‌کم یک مرد و زن) است. در آرمان‌شهر تمدنی، هم تشکیل خانواده به شدت مورد تشویق و ترغیب قرار می‌گیرد و هم تلاش می‌شود که این واحد اجتماعی چنان شکل گیرد که همه اهداف مورد نظر را به بهترین وجه محقق سازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۶۰).

۴-۴-۲. در نهاد اقتصاد

نهاد بعدی، «اقتصاد» است. در جامعه آرمانی تمدنی، همه علوم و معارف و فنون و صنایعی که به کار بهبود بخشیدن به فعالیت‌های (مثبت و مفید) اقتصادی افراد می‌آیند، اشاعه و ترویج می‌شوند و در آن، اهداف کلان رفتار اقتصادی یک جامعه تعیین می‌شود. پس از آن، نوبت به ارائه راهبردها و برنامه‌های اجرایی و مانند آن می‌رسد (مظاهری و صولتی، ۱۴۰۰، ص ۲۷-۴۰).

۴-۴-۳. در نهاد سیاست و حکومت

سومین نهاد، سیاست و حکومت است. در آرمان‌شهر تمدنی، شایسته‌سالاری بر حسب سطوح علم، اخلاق و عمل، اساس تصدی مناصب حکومتی است. بنابراین، رهبر جامعه بر اساس معیارهای فوق، آگاه‌ترین، مؤمن‌ترین، متعبدترین، متقی‌ترین و عادل‌ترین فرد جامعه خواهد بود. تحقق مطلوب نهاد حکومت و سیاست، تأثیری عظیم بر سایر نهادها دارد و باعث می‌شود تا نهادهای دیگر نیز به نحو احسن شکل گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۶۱).

۴-۴-۴. در نهاد حقوق

نهاد چهارم، نهاد حقوق است. جامعه آرمانی تمدنی بدون وجود قوانینی که ضامن سعادت مادی و معنوی انسان بوده و از وحی الهی سرچشمه گرفته باشد، تحقق نمی‌یابد. در نهاد حقوقی، فقیهان مؤمن و متعهد با نظر به مقتضیات زمان و مکان و به‌روشنی اجتهادی، از مجموعه اصول شریعت قوانینی عادلانه و روزآمد در باب سیاست داخلی و خارجی استنباط می‌کنند. برآیند این نهاد، تشکیل نظام حقوقی کاملاً عادلانه‌ای است که قادر است حقوق و تکالیف اجتماعی افراد را معین سازد و اختلافات و منازعات آنان را حل و فصل کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۶۱).

۴-۴-۵. در نهاد آموزش و پرورش

نهاد پنجم، آموزش و پرورش است. در آرمان‌شهر تمدنی، مهم‌ترین وظایف این نهاد، افزون بر تشریح قواعد روابط هر فرد با خدا، خود، طبیعت و دیگران، القای معارف و قواعد اخلاقی و اجتماعی به هر فرد است. این نهاد فرد را به گونه‌ای تربیت می‌کند که حقوق و تکالیف اجتماعی را محترم بشمارد و در مقام عمل زیر پا نگذارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۶۲).

بخشی دیگر از وظایف نهاد آموزش و پرورش در آرمان‌شهر تمدنی، تعلیم علوم و معارف، فنون و صنایع، و حرفه‌هایی است که برای رفع نیازمندی‌های مادی و اقتصادی جامعه ضرورت و لزوم دارند. آموزش و پرورش در این آرمان‌شهر جنبه‌ای عمومی و همگانی دارد؛ زیرا هر فرد، افزون بر تأمل در منافع شخصی خود، به تعالی انسان‌های دیگر نیز اهتمام دارد و خود را در قبال آنها مسئول می‌داند. در نتیجه، آرمان‌شهر تمدنی مجموعه‌ای متشکل از افراد آگاه، مؤمن، متعبد، متقی و عادل خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۶۴).

۴-۴-۶. در نهاد جهاد و دفاع

یکی دیگر از نهادهای آرمان‌شهر تمدنی، نهاد جهاد و دفاع است. صلح و امنیت پایدار، یکی از مهم‌ترین اهداف آرمان‌شهر تمدنی است؛ اما این هدف با وجود دشمنان نگرش توحیدی جامعه محقق نخواهد شد؛ جز آنکه اهل ایمان و عمل صالح به مبارزه با این دشمنان برخیزند و برای رضای حق تعالی به دفاع از وجود خود و متعلقات خویش بپردازند و از ایثار جان دریغ نورزند و به تجهیز جامعه به انواع علم و فن و سلاح مبادرت کنند. «با این آمادگی جامع و کامل، جامعه آرمانی از هرگونه خوف و ترسی پاک و پیراسته است؛ چراکه هیچ دشمن خارجی جرئت تجاوز و تعدی به آن را ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۶۵).

۴-۵. تأملی در نوع پنجم از روابط انسانی

به‌رغم تأیید و تبیین مناسبات چهارگانه، به‌نظر می‌رسد که نوع دیگری نیز از مناسبات وجود دارد که میان هر انسان و مصنوعات خود او یا مصنوعات دیگران برقرار است. این نوع از روابط با گستره عظیمی از مباحث حقیقی، همچون تولید کالا، و مباحث اعتباری، همچون خلق زبان و مفاهیم، همراه است. معمولاً انسان‌ها به مصنوعات و محصولات خود علاقه نشان می‌دهند؛ اما درباره مصنوعات دیگران، گاه با تردید، گاهی با طرد و گاهی نیز با شیفتگی و اقتباس مواجه می‌شوند. این نوع مواجهه، در حوزه محصولات تمدنی نیز کاملاً هویداست.

در جامعه آرمانی، همه مصنوعات بشری بر اساس منافع و مصالح عالیه انسانی و الهی سنجیده می‌شوند و چنانچه مفسده‌ای قطعی بر تولید این مصنوعات مترتب شود، فاقد ارزش و اعتبار خواهند بود.

۵. گام سوم: شاخص‌های آرمان‌شهر تمدنی

۵-۱. شاخص‌های نظری

۵-۱-۱. ابتدای آرمان‌شهر تمدنی بر استخلاف و امانت الهی، نه مالکیت یا سلطه و سود

اراده خداوند از خلق انسان بر روی زمین، استخلاف و اعطای امانت بوده است و انسان از حیث تکوین با پذیرش مقام خلافت و دریافت امانت، تناسب و سازگاری داشت. پس انسان در تکوین تاریخی خود، از مقام خلافت برخوردار بوده و این مقام دارای چهار رکن اصلی است: الف) مستخلف، که همان خداوند سبحان است؛ ب) مستخلف، که در اینجا انسان است؛ البته همه انسان‌ها شایستگی مقام خلافت را ندارند؛ بلکه انسان‌های صالح و عالم به اسما و صفات الهی برای تحقق این مقام از شایستگی لازم برخوردارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۹ ب، ص ۸۴-۸۶)؛ ج) مستخلف‌فیه، که زمین یا جهان طبیعت است؛ د) مستخلف‌به، که عبارت است از حفظ امانت الهی (مصباح یزدی، ۱۳۹۹ ب، ص ۸۱).

در جوامع مادی‌گرای غربی روابط اجتماعی دارای سه رکن است: انسان، زمین، سلطه یا سود (حکیم، ۱۳۹۴ ج ۱، ص ۱۹۰-۱۹۵). همه چیز از انسان (خودبسنده) آغاز می‌شود و روابط اجتماعی بر پایه مالکیت، سلطه و سود ترسیم و تفسیر می‌گردد. در این رویکرد، وجود مستخلف، یعنی خداوند، و نیز غرض او از آفرینش انسان و اعطای مسئولیت حفظ امانت (مستخلف‌به) نادیده انگاشته، بلکه طرد شده است.

این در حالی است که در جوامع دینی و معنوی، همه چیز از خدا (واجب‌الوجود بالذات) آغاز می‌شود و مهم‌ترین شاخص معنویت، تنظیم روابط انسانی بر پایه استخلاف است. از این‌رو روابط انسان با خدا، با خود یا شئون و وجودی خود (حکیم، ۱۳۹۴ ج ۲، ص ۲۶)، با طبیعت و با هم‌نوعان خویش، بر مدار «استخلاف» تعریف می‌شود. وجود رکن چهارم، یعنی «خداوند» (مستخلف) در جامعه معنوی، صرفاً اضافه عددی نیست؛ بلکه فارق جوهری میان مدنیت مبتنی بر خلافت و امانت الهی و مدنیت مادی مبتنی بر مالکیت، سلطه و سود است (حکیم، ۱۳۹۴ ج ۱، ص ۱۹۵). انسان در این رویکرد تمدنی، هم از منظر هستی‌شناختی بر سایر حیوانات برتری دارد (کرامت‌تکوینی) و هم از منظر اخلاقی از این ظرفیت برخوردار است که با تصحیح روابط چهارگانه (کرامت اکتسابی)، نه تنها بر حیوانات، بلکه حتی بر فرشتگان الهی نیز برتری یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۹ ب، ص ۸۷-۹۶). این روابط بر پایه دین اسلام، که مقوم حیات و مهیمن و مسلط بر روابط حیاتی انسان می‌باشد، تنظیم یافته است.

۵-۱-۲. تبعیت از اراده تشریعی خالق هستی و قوانین الهی (نه اراده بشری و قوانین عرفی)

انسان از جهت وجود، عین‌الربط به خالق هستی است و از جهت تدبیر، تحت اراده و ربوبیت تشریعی اوست. دستیابی به سعادت مادی و معنوی، در پرتو حقوق و تکالیف تعیین‌شده از سوی خداوند امکان‌پذیر است و از این‌رو حق

قانون‌گذاری مختص به خداوند است. اسلام طرفدار قانون بیشتر و هدایت در جمیع شئون بشری است و ریشه اعتبار قوانین به مالک حقیقی موجودات برمی‌گردد و اوست که حق قانون‌گذاری در جمیع موارد لازم را دارد (به‌خلاف لیبرالیسم که حامی قوانین حداقلی اعتباریافته بر پایه تمایلات انسانی است) (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۳۷)

۳-۱-۵. توجه توأمان به نیازهای طبیعی و فطری انسان (نه صرف نیازهای طبیعی و مادی)

انسان‌مداری یا اومانیزم در مکتب لیبرالیسم، انسان را به من طبیعی محدود می‌کند و فقط به بعد مادی و حقوق طبیعی وی می‌پردازد. خلق ارزش‌ها، وضع قوانین و تعیین سرنوشت، از سوی انسانی صورت می‌گیرد که صرفاً به همین بعد مادی توجه دارد و اخلاق و دین از عرصه‌های زندگی طرد می‌شود. نتیجه چنین نگرشی، به حاشیه رانده شدن دین و بروز سکولاریسم در نظامات اجتماعی است. این در حالی است که انسان دارای دو بعد مادی و معنوی است. «روح» حقیقت انسان و «بدن مادی» مرکب آن است. بر این اساس، اصالت روح و امور روحانی و تقدم آن بر بدن و امور مادی، در تمامی گستره حیات فردی و اجتماعی باید مدنظر قرار گیرد و اسلام خواهان چنین امری است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۳۶).

۴-۱-۵. وجود دولت حق‌گرای دینی برای اجرای قوانین الهی (نه دولت سکولار)

تحقق اراده تشریعی الهی در جامعه، نیازمند تشکیلاتی منسجم با کادر رهبری قوی از انسان‌های شایسته‌ای است که افزون بر شناخت دستورهای الهی قادر به اجرای آنها در جامعه با یاری مردم و تدبیر و هدایت امور با انگیزه الهی باشند. از این‌رو دولت مشروع دینی، دولت نخبگان شایسته‌ای است که در کنار اهتمام به اعتلای جامعه، جلوگیری از گسترش فساد تا حد ممکن، خدمت به عموم مردم، و هدایت آنها به سوی صلاح و کمال، در بینش دارای تفکر توحیدی، در گرایش دارای انگیزه الهی و معنوی و در کنش دارای سیره و رفتار صالحانه‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۷۲-۷۳).

۵-۱-۵. تعالی بخشی مادی و معنوی؛ کارویژه دولت (نه صرفاً تأمین رفاه)

در آرمان‌شهر تمدنی، غایت دولت تأمین مصالح مادی و معنوی است که از طریق تعالی بخشی به امور مادی در پرتو امور معنوی - دینی و فضیلت‌گرایی اخلاقی حاصل می‌شود. حفاظت از جان، مال و ناموس و گسترش رفاه از یک سو و نشر فضایل و تعالی معنوی و اخلاقی فرد و جامعه از سوی دیگر جزء کارویژه‌های دولت در این آرمان‌شهر است. «در موارد تعارض، حقوق جامعه بر فرد مقدم می‌شود و جانب فضیلت بر جانب رفاه و مادیت رجحان می‌یابد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۳۸).

۲-۵. شاخص‌های عملی

۱-۲-۵. مردم‌سالاری دینی بر محور حقایق دین (نه فریبکاری و کتمان حقیقت)

برخلاف دموکراسی‌های غربی، اساس آرمان‌شهر تمدنی بر پایه صداقت و درست‌کاری است؛ از این‌رو حقایق

دین بدون تحریف و کتمان به سمع و نظر مردم رسانده می‌شود و آنان با درک درست از حقایق دین به ارزیابی عملکرد مسئولان خویش می‌پردازند و آگاهانه و با اراده آزاد، مسئولان جامعه را انتخاب می‌کنند. این در حالی است که در بسیاری از جوامع، مردم سالاری بر پایه ترس، تهدید، تطمیع و اغوای افکار عمومی صورت می‌گیرد و برخی از نهادهای دینی هم در قبال دریافت کمک‌های ناچیز مالی از دولت‌ها حقایق را نادیده می‌انگارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۴). پنهان‌سازی حقایق دین بسیار خسارت‌بار است و از نتایج مهم آن این است که مردم گمراه می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۵). برای مقابله با انحرافات فکری در جامعه باید بدون هراس از تبلیغات مخالفان اسلام به بازشناسی اندیشه و ارزش‌های دین پرداخت و آن را با صراحت برای مردم تبیین کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۳).

۲-۵. هم‌گرایی جامعه با هدف غایی مشترک (نه واگرایی و وادادگی)

رکن تشکیل زندگی اجتماعی و مدنی یا تحقق تمدن، پابندی به تعهداتی است که افراد اجتماع در قبال یکدیگر دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۵۲۳). در آرمان‌شهر تمدنی، افراد جامعه همسویی خود را با هدف غایی جامعه که عبودیت حق تعالی است، در سخن و عمل نشان می‌دهند و در راستای وصول جامعه به آن هدف، با یکدیگر هم‌گرایی و هم‌افزایی دارند. از این رو «به همه احترام گذاشته می‌شود تا روابط اجتماعی محکم و استوار و احساس محبت و همدردی و تعاون، در میان همه اعضای جامعه برقرار گردد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۲۲).

۳-۵. برقراری امنیت فراگیر در جامعه (نه امنیت حداقلی)

برای رسیدن هر جامعه‌ای به هدف نهایی خود باید دست‌کم در چهار محور مهم، امنیت بر جامعه حاکم باشد و نیازهای آن جامعه در این محورها تأمین شود:

الف) بهداشت و امنیت جسم و جان: در مرحله اول، در جامعه باید شرایط به‌گونه‌ای فراهم شود که امنیت جانی وجود داشته باشد و افراد بتوانند با سلامت و عافیت به زندگی خود ادامه دهند. هر آنچه موجب حفظ حیات انسان‌ها توأم با عافیت شود، «مصلحت» و هر آنچه جان مردم و سلامت آنها را به‌خطر اندازد، «فساد» شمرده خواهد شد.

ب) رعایت حقوق مالی و امنیت اموال: کسانی که با زحمت و تلاش مشروع در پی کسب مال حلال‌اند، باید با خاطری آسوده به حق خود و منفعتی که لازمه آن تلاش است، نائل شوند و به اموال آنها تعدی و تجاوز نشود.

ج) حفظ حریم روابط جنسی و امنیت خانواده: انسان به‌حسب فطرت خدادادی و نیز بر اساس فرهنگ الهی و اسلامی، آرامش زندگی خود را مرهون زندگی خانوادگی سالم می‌داند. در صورت به‌خطر افتادن این آرامش به‌سبب گسترش روابط نامعقول و ناصحیح جنسی، جامعه به سعادت نخواهد رسید (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۶۷).

(د) حفظ کرامت و امنیت حیثیت افراد: در این مرحله نیز مسئله امنیت آبرو و حیثیت افراد مطرح است و آنچه به حیثیت و آبروی انسان‌ها لطمه زند و آنها را از چشم مردم بیندازد، نوعی فساد است و باید از آن اجتناب شود.

(ه) امنیت و سلامت محیط اجتماعی دینی: تأمین تمام نیازهای طبیعی انسان مقدمه‌ای برای برقراری ارتباط حقیقی با خدا و تقویت آن است. حتی اگر در صورت تأمین تمام آن اهداف و مصلحت‌های مقدماتی، این هدف عالی به خطر افتد، همچنان هدف نهایی تحقق پیدا نکرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۶۷).

۴-۲-۵. آزادی قاعده‌مند در چهارچوب اخلاق و شریعت (نه آزادی مطلق)

محدودیت دنیای مادی، جامعه بشری و ساختار وجودی انسان گواهی بر محدود بودن آزادی انسان است. تعیین حدود آزادی باید بر پایه غایت زندگی انسان مشخص شود. از آنجاکه غایت حیات انسان سعادت مادی و معنوی است و فضیلت و شریعت ابزارهای نیل به سعادت‌اند، پس آزادی باید در چهارچوب فضیلت و احکام شریعت تعریف شود.

در تفکر الهی و دینی، آزادی بیان محدود است...؛ نوشتن یا طرح بعضی از مطالب در اسلام ممنوع است و خرید و فروش نوشتجات گمراه‌کننده حرام است؛ دشنام دادن به مقدسات دینی و چهارده معصوم علیهم‌السلام در اسلام از تعرض به مال و ناموس و جان افراد، گناهش بزرگ‌تر است و لذا باید با آن برخورد کرد و آن شخص را مجازات نمود. یکی از مسائل مورد اختلاف ما با غربی‌ها امروز بر سر مواردی مثل توهین سلمان رشدی به مقدسات دینی است. ریشه اختلاف به این دو طرز تفکر و دیدگاه نسبت به انسان و آزادی‌های قانونی بازمی‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۳۷).

۵-۲-۵. مدارا در چهارچوب قوانین الهی (نه مطلق و پلورالیستی)

در آرمان‌شهر تمدنی، اگرچه مدارا با مردم یک اصل محوری است، اما این مدارا به‌نحو اطلاقی و پلورالیستی نیست. اساساً در این رویکرد، تساهل در باب مبانی عقیدتی، اصول اخلاقی و قوانین الهی پذیرفته نیست و مدارا در چهارچوب احکام الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۳۸).

۶-۲-۵. تنظیم دوستی‌ها و دشمنی‌ها بر پایه معنویت (نه نفع و ضرر مادی)

روابط اجتماعی در آرمان‌شهر تمدنی، رنگ الهی، معنوی و اخلاقی دارد؛ از این‌رو دوستی و دشمنی افراد برای رضای خداست، نه منفعت و ضرر مادی. اساساً دوستی بر پایه نفع و ضرر مادی، برای اسلام و مسلمین زبان‌بار است (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۳۳۲). ارتباط معنوی صمیمانه با امام جامعه - که انسان کامل الهی است - و اطاعت‌پذیری از او در حیات فردی و اجتماعی، افراد جامعه را در برابر نفوذ شیاطین، اشرار و مفسدین ضمانت کرده، از آسیب‌ها حفظ می‌کند. «توسل واقعی به آن منبع قدرت و معنویت، سد محکمی است که ما را در مقابل جمیع وسوسه‌های شیطانی و آفت‌های دنیایی و آخرتی مصون و محفوظ نگاه می‌دارد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۴۴).

۵-۳. شاخص‌های راهبردی

۵-۳-۱. رشد همه‌جانبه و متعادل (نه رشد تک‌بعدی و نامتوازن)

تعالی و رشد فرد و جامعه در گرو پیمودن فرایند رشد آن دو در همه ابعاد و ساحات است. رشد تک‌بعدی، نه مطلوب و نه راهگشاست. از این‌رو آرمان‌شهر تمدنی هم باید از رشدی فراگیر و متوازن در همه ساحات زندگی برخوردار باشد. این رشد (معنوی) در یک بعد است و باید در کنار آن، جنبه‌های دیگر نیز رشد کند تا کمالات انسانی موزون و متعادل شود. دل و ذهن و عقل و قلب باید به‌گونه هماهنگ تعالی یابند. خداپرستی نباید تنها در سجده دیده شود؛ بلکه باید در تمامی فضاهای اجتماعی، معاشرت‌ها، تربیت‌ها، مناسبات انسانی و مسئولیت‌ها پررنگ باشد. رشد معنوی با وظایف اجتماعی در تضاد نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج، ص ۳۶).

۵-۳-۲. پایه بودن مصالح معنوی برای انسجام اجتماعی (نه منافع مشترک مادی)

برداشت مشترک اعضای آرمان‌شهر از سعادت حقیقی و راه‌های وصول به آن سبب می‌شود که آنها هر آنچه در راستای سعادت است، به‌مثابه «مصلحت» پذیرا باشند و همین مصلحت‌های مشترک معنوی به‌نوبه خود زمینه‌ساز وحدت و انسجام اجتماعی بر پایه برادری و محبت خواهند شد. «ارزش همبستگی‌های اجتماعی وابسته به این است که به‌دنبال هدف صحیح به‌وجود بیایند و برای تأمین مصالح معنوی مشترک مفید باشند. در غیر این صورت، هر چند از جهت مادی مفید باشند، اما به‌لحاظ معنوی زیان‌بار است و پشیمانی می‌آورد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج، ص ۱۰۷)

۵-۳-۳. مقاومت در برابر تهدیدات و تطمیع‌ها با کمک قدرت ایمان (نه سستی و سازش)

جامعه آرمانی تمدنی جامعه‌ای مقاوم در برابر انواع موانع، آسیب‌ها، فشارها و تهدیدات داخلی و خارجی است و تسلیم‌ناپذیر است؛ زیرا بر پایه ایمان و عمل صالح شکل گرفته است. این دو امر در استحکام درونی افراد جهت تداوم مسیر و دفاع از هویت و استقلال جامعه بسیار مؤثرند. پس «برای اینکه بتوانیم در مقابل تهدیدها و تطمیع‌ها مقاومت کنیم، باید ایمان خود را تقویت کنیم... ایمان با عمل و تلقین تقویت می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹).

۵-۳-۴. اصلاح اجتماعی بر مدار معرفت دینی معتبر و جامع (نه بر پایه قرائت نسبی‌گرا از دین)

در آرمان‌شهر تمدنی، هرگونه مبارزه با مفاسد اجتماعی و اصلاح امور باید بر مبنای معرفتی واحد و قرائتی معتبر و جامع از دین صورت گیرد؛ دینی که به‌نوبه خود به شرایط محیطی حاکم بر پدیده‌ها نظر دارد و زمینه صدور احکام در امور متغیر را بر اساس روش اجتهادی فراهم ساخته است. بدیهی است که فهم فرعونی یا قرائت استکباری از اصلاح و افساد که بر پایه پلورالیسم و نسبی‌گرایی است، به‌هیچ‌وجه پذیرفته نیست؛ زیرا چنین قرائتی با روح دین سازگار نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۱-۸۹).

مصلحان اجتماعی نیز به‌رغم توجه به اقتضائات زمانه و شرایط محیطی حاکم بر جامعه، خالصانه و مؤمنانه تکلیف شرعی خود را تشخیص می‌دهند و بر اساس آن عمل می‌کنند.

اینان وقتی احساس وظیفه کردند، از سرزنش دشمنان و دوستان ناآگاه دلسرد نمی‌شوند؛ هنگامی که تشخیص دادند باید به میدان نبرد با ناروایی‌ها بیایند، با تمامی توان، خالصانه و عاشقانه، تا سرحد شهادت می‌کوشند و بر این تلاش‌ها افتخار می‌کنند؛ تمام هم‌تشان این است که دین را زنده نگه دارند و در این راستا خود را در میان نمی‌بینند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج، ص ۴۲).

۵-۳-۵. معادباوری و شهادت‌طلبی (نه دنیازدگی و راحت‌طلبی)

اغلب اعضای آرمان‌شهر تمدنی، نه رفاه‌طلب‌اند و نه به مطامع دنیوی دل بسته‌اند؛ نورانیت حاصل از ایمان و عمل صالح، آنان را به مسائل معنوی و تقرب الهی مشتاق‌تر ساخته است؛ از این‌رو دل به ملاقات حق تعالی و پاداش او دارند؛ هرچند در اعتلای مادی و معنوی جامعه از هیچ‌گونه اقدام دارای مصلحتی دریغ نخواهند کرد. چنین انسانی به دستاوردهای دنیایی بی‌اعتناست و حتی از لذت‌های دنیوی دل‌خوشی ندارد؛ بلکه همواره مشتاق پرواز از این قفس است؛ زیرا جهانی را شناخته و دیده است که سرشار از بهجت و سرور و لذت وصف‌ناپذیر است. دنیای فانی برای او بسیار تنگ است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج، ص ۵۷).

۵-۳-۶. تکریم و پاسداشت شعائر الهی (نه سنت‌های جاهلی)

در آرمان‌شهر تمدنی، مردم و مسئولان اهتمام جدی به احیا و نشر ارزش‌های الهی دارند؛ از این‌رو تکریم و پاسداشت شعائر الهی که در قالب مناسک اجتماعی دین و تکریم ایامی خاص جلوه‌گر می‌شود، برای آنها اهمیتی اساسی دارد. این در حالی است که برخی نیز تلاش دارند که با تغییر ارزش‌های الهی زمینه تحول حاکمیت دینی به نفع حاکمیت جاهلی را فراهم سازند. از این روست که:

برخی زمان‌ها و مکان‌ها در دین اسلام از اعتبار و ارزش ویژه برخوردارند. توجه و احترام به نمادها و شعائر این ایام و اماکن [مقدس] از شاخص‌های جامعه معنوی است. سر این امر که بر بزرگداشت شعائر مذهبی تأکید گردیده، همین است که مردم با دیدن آنها به یاد خدا می‌افتند... کسانی که به بزرگداشت شعائر در جامعه کمک می‌کنند، در حقیقت به زنده نگاه داشتن یاد خدا کمک می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۹ الف، ص ۱۰۳).

۵-۳-۷. مسئولیت‌پذیری جمعی و نظارت همگانی (نه بی‌تفاوتی اجتماعی و مسئولیت‌ناپذیری جمعی)

جامعه آرمانی تمدنی جامعه‌ای مسئولیت‌پذیر است و همه اعضای آن در جهت بهبود امور با یکدیگر همکاری دارند و در تشخیص مصادیق «خیر و معروف» و نیز «شر و منکر»، چه در امور مادی و چه در امور معنوی، به یکدیگر کمک می‌کنند. از این‌رو:

از دیدگاه اسلام... همه مردم در برابر یکدیگر مسئولیت دارند؛ هم باید نیازمندی‌های ضروری یکدیگر را تأمین کنند و هم نظارت مستمر داشته باشند تا فساد در عرصه اخلاق و معنویت رایج نشود؛ و اگر کسانی به چنین فساد ی گرفتار شدند، آنها را معالجه کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۷).

۵-۳-۸. محرومیت‌زدایی و مبارزه با اسراف (نه اسراف‌کاری و اشرافیگری)

همواره در جوامع افرادی هستند که با روحیه اشرافیگری به اسراف در استفاده از منابع حیاتی جامعه مبادرت می‌ورزند. آرمان‌شهر تمدنی، نه تنها باید از این خصیصه بری باشد، بلکه باید تلاش کند که این منابع تا حد امکان در اختیار اقشار محروم و مستضعف جامعه قرار گیرد.

انسان‌ها با... اسراف و تبذیر، از یکسو خودشان را از بهره‌بری کامل از نعمت عقل و دل و سایر نعمت‌های روحی و حکمت و معرفت و معنویت محروم می‌سازند و از سوی دیگر سبب محروم شدن دیگران از همین نعمت‌های مادی برای حداقل تغذیه و تأمین نیازهای جسمی برای ادامه زندگی و کسب سلامتی و نیرو می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۰۱).

۵-۳-۹. آزادی معنوی اجتماعی (نه اسارت هواهای نفسانی جمعی)

روح منفعت‌طلب و لذت‌گرای فردی که زمینه‌ساز بردگی انسان در مقابل هواهای نفسانی می‌شود، باید به واسطه خردورزی و معناگرایی مهار شود و آزادی معنوی که حاصل رهایی انسان از اسارت نفس است، فراهم گردد. برخلاف دموکراسی‌های موجود غربی، آرمان‌شهر تمدنی جولانگاه هواهای نفسانی افراد جامعه نیست؛ بلکه برعکس، زمینه‌ساز آزادی معنوی اتباع خویش است.

تفاوت مکتب انبیا و... مکتب‌های غربی این است که فرستادگان الهی آمده‌اند به مردم آزادی معنوی بدهند که آزادی مقدسی است و تنها از راه نبوت، دین، وحی، ایمان و تقوا به دست می‌آید. انسان باید روح خود را از این رذالت‌ها، جهالت‌ها، گناه‌ها و سرپیچی از قوانین الهی آزاد کند و از اسارت نفس، شهوات و هواهای نفسانی بیرون آید. کسی که آزادی معنوی دارد، تنها خدا را می‌پرستد... انسانی که برده دنیا، جاه‌طلبی و ثروت و زیاده‌خواهی است، نمی‌تواند ادعای آزادی داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۷۰).

نتیجه‌گیری

در این مقاله در جست‌وجوی شاخص‌های آرمان‌شهر تمدنی در اندیشه علامه مصباح یزدی بودیم. ترسیم آرمان‌شهر یا جامعه آرمانی از منظر علامه مصباح یزدی، که با رویکرد تمدنی صورت پذیرفته است، از سه ویژگی متمایز با دیگر آرمان‌شهرها همراه است: اولاً پیوند بسیار نزدیکی با ابعاد وجودی انسان و واقعیت‌های عینی اجتماعی دارد؛ ثانیاً به تبیین هدف اصلی و اهداف میانی در سلسله‌مراتب اهداف جامعه آرمانی می‌پردازد؛ ثالثاً

شاخص‌های آرمان‌شهر را به‌مثابه راهبردهای دستیابی به چنین جامعه‌ای مورد توجه قرار می‌دهد.

جامعه آرمانی و مطلوب علامه مصباح یزدی جامعه‌ای است که افرادش با بهره‌مندی از عقاید، اخلاق و اعمال موافق با تعالیم و احکام اسلامی و با اشتراک مساعی در امور مادی و معنوی در مسیر سعادت و کمال حقیقی خود گام برمی‌دارند. گام نخست، تعیین هدف غایی آرمان‌شهر تمدنی است و آن استکمال انسان در ابعاد مختلف نظری و عملی و نهایتاً دستیابی به سعادت و قرب الهی است. گام دوم، ترسیم روابط چهارگانه انسان با خدا، انسان با خود، انسان با طبیعت و انسان با هموعان است. در آرمان‌شهر تمدنی علامه مصباح، رابطه انسان با خدا در تعیین غرض و جهت‌گیری هر یک از افعال فردی و اجتماعی وی مورد توجه است و کرامت افراد بر اساس قرب و بعد الهی آنان تعریف می‌شود. رابطه انسان با خود نیز بر اساس حقوق و حدود الهی و بر مبنای حفظ امانت الهی ترسیم می‌شود. نوع ارتباط انسان با طبیعت بر مدار خلافت انسان و امانت الهی بودن طبیعت شکل می‌گیرد؛ به‌نحوی که تصرف در طبیعت با اسراف و تلف ساختن طبیعت همراه نخواهد بود. رابطه با دیگران نیز در دو قالب ارتباط با افراد حقیقی و نهادهای حقوقی قابل بررسی است. نیکوکاری، احسان، عدالت و انصاف، معیارهای ارتباط‌گیری مؤثر، مناسب و صحیح با هموعان هستند. ارتباط با دیگران، گاه در قالب نهادهای خانواده، حقوق، سیاست، اقتصاد، آموزش و پرورش، جهاد و دفاع و دیگر نهادهای اجتماعی جلوه‌گر می‌شود. در آرمان‌شهر تمدنی باید در راه تحکیم و تقویت بنیان خانواده و جلوگیری از متلاشی شدن این واحد اجتماعی بسیار مهم، سعی بلیغی به‌عمل آید.

در بخش اقتصاد، دولت باید مردم را برای تلاش اقتصادی ترغیب کند و خود اهداف کلان، راهبردها و راهکارهای اقتصادی را ترسیم نماید. در بعد سیاسی، هر فرد باید به میزانی که از امتیازات علمی، اخلاقی و عملی بهره بیشتری دارد، به رأس هرم قدرت سیاسی و اجتماعی نزدیک‌تر شود. در بعد حقوقی باید قوانین عادلانه و روزآمد در باب سیاست داخلی و خارجی با نظر به مقتضیات زمان و مکان، از مجموعه اصول شریعت به‌روشی اجتهادی توسط فقیهانی مؤمن و متعهد استنباط شود. در بعد آموزش و پرورش باید افراد را بر طبق شناخت‌های دینی رشد و پرورش داد و موجب پیشرفت آنها در اخلاق و علم و معنویت شد. همچنین باید تعلیم علوم و معارف، فنون و صنایع، و حرفه‌هایی را که برای رفع نیازمندی‌های مادی و اقتصادی جامعه ضروری است، در دستور کار قرار داد. در بعد جهاد و دفاع، آرمان‌شهر تمدنی از آمادگی جامع و کامل برخوردار است. از جهت روحی، دارای مردمی با روحیه ایثار و از خودگذشتگی است و از لحاظ استعداد، مجهز به همه انواع علوم و فنون و تسلیحات لازم و مناسب برای توفیق در تدابیر جنگی است و نهایتاً بر پایه ایمان به حق، از هرگونه خوف و ترسی پاک و پیراسته است.

استاد مصباح در گام سوم به برخی از شاخص‌های آرمان‌شهر تمدنی بدین شرح اشاره می‌کنند: شاخص‌های نظری، همچون ابتدای آرمان‌شهر بر استخلاف و امانت الهی؛ تبعیت از اراده تشریعی الهی؛ توجه توأمان به

نیازهای طبیعی و فطری؛ و وجود دولت حق‌گرای دینی؛ شاخص‌های عملی، همانند مردم‌سالاری دینی بر محور حقایق دینی؛ تعالی‌بخشی مادی و معنوی به‌مثابه کارویژه دولت؛ هم‌گرایی جامعه با اهداف غایی؛ برقراری امنیت فراگیر در جامعه؛ آزادی قاعده‌مند در چهارچوب اخلاق و شریعت؛ تنظیم دوستی‌ها و دشمنی‌ها بر پایه رضای الهی؛ و مدارا در چهارچوب قوانین الهی؛ و نهایتاً شاخص‌های راهبردی، نظیر رشد همه‌جانبه و متعادل؛ پایه بودن مصالح معنوی برای انسجام اجتماعی؛ مقاومت در برابر تهدیدات؛ اصلاح اجتماعی بر پایه معرفت دینی معتبر و جامع؛ معادباوری و شهادت‌طلبی؛ تکریم و پاسداشت شعائر و ارزش‌های الهی؛ مسئولیت‌پذیری اجتماعی؛ محرومیت‌زدایی و مبارزه با اسراف؛ و آزادی معنوی اجتماعی.

منابع

- حکیم، سیدمنذر (۱۳۹۴). *مجموعه‌ها فی فکر و تراث الشهید السید محمد باقر الصدر*. قم: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۴۰۲). *تاریخ در ترازو*. تهران: امیرکبیر.
- سعادت، عبدالمهدی و کلانتری، میترا (۱۴۰۲). مقایسه تطبیقی آرای توماس مور و نیکولو ماکیاوولی در باب آرمان‌شهر (نمونه مطالعاتی: کتاب‌های اوتوپیا و شهریار). *فصلنامه معماری‌شناسی*، (۲۸)، ۷۴-۸۲. به‌نشانی: <https://civilica.com/doc/1957985>
- سوروکین، الکساندر پینزیم (۱۳۷۷). *نظریه‌های جامعه‌شناسی و فلسفه‌های نوین تاریخ*. ترجمه اسدالله مبشری. رشت: حق‌شناس.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۵). *اخلاق ناصری*. تصحیح: مینوی و حیدری. تهران: خوارزمی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹). *جامعه و تاریخ در قرآن*. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). *آذرخشی دیگر از آسمان کربلا*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). *نگاهی گذار به نظریه ولایت فقیه*. نگارش: محمد مهدی نادری قمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *جامی از زلال کوثر*. تحقیق و نگارش: محمدباقر حیدری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ الف). *رسانترین دغدغه‌ها و روشنگری (شرح خطبه حضرت زهرا) مرضیه - علیهاالسلام - معروف به خطبه فدکیه*. نگارش: عباس گرای. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ب). *اخلاق در قرآن*. تحقیق: محمدحسین اسکندری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ج). *آفتاب مطهر*. تدوین: گلی زواره. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ د). *بزرگ‌ترین فریضه*. تدوین: قاسم شبان‌نیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ه). *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). *اصلاحات، ریشه‌ها و تبیه‌ها*. نگارش: قاسم شبان‌نیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۹ الف). *آئین پرواز، ویژه جوانان و نوجوانان*. تلخیص: جواد محدثی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۹ ب). *انسان‌شناسی در قرآن*. تدوین: محمود فتحعلی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مظاهری، ابوذر و صولتی، یاسر (۱۴۰۰). *چهارچوب مفهومی تمدن از دیدگاه علامه مصباح*. معرفت، ۳۰ (۲۸۷)، ۲۷-۴۰.
- معین، محمد (۱۳۸۶). *فرهنگ فارسی معین*. تهران: زرین.

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> 10.22034/siyasi.2025.5003079 20.1001.1.20084366.1403.16.2.2.9

The Anthropological Foundations of Prophetic Governance in the Meccan Surahs of the Quran and Its Political Functions

Hamed Marefat / PhD in Quranic and Hadith Sciences, University of Quran and Hadith Sciences, Qom, Iran
hamed.marefat@gmail.com

 **Simin Bahmaei**  / Level Four Seminary Student, Ahvaz Seminary, Ahvaz, Iran
simin.bahmaei@gmail.com

Received: 2025/11/07 - **Accepted:** 2025/11/17

Abstract

Quranic anthropology forms the basis of many political and social discussions in Islam. In the Meccan surahs, the Noble Quran presents a fundamental image of human reality, which served as the theoretical foundation for the Prophetic governance in Medina. These surahs discuss positive human characteristics, such as inherent dignity, divine nature (fitrah), the aspiration for perfection, and the capacity for sociability, alongside negative characteristics such as worldliness, greed for wealth, hypocrisy, and rebellion. This duality shaped the theoretical basis of the Prophetic governance and guided the policies of the Prophet (peace be upon him) in various social, economic, and military spheres. This research, employing an analytical-interpretive approach, examines the anthropological foundations of the Prophetic governance in the Meccan surahs and analyzes their political functions. Findings indicate that these foundations had specific political functions in the Prophetic governance: legitimacy of power based on monotheism; organizing power based on human dignity and responsibility; justice-centeredness; consultation and political participation; community-building (Ummah); and the rejection of despotism and authoritarianism.

Keywords: Quranic anthropology, prophetic governance, Meccan surahs, fitrah (divine nature), dignity, rebellion, political functions

نظام مبانی انسان‌شناختی حکومت نبوی در سور مکی قرآن و کارکردهای سیاسی آن

hamed.marefat@gmail.com

حامد معرفت / دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم قرآن و حدیث، قم، ایران

simin.bahmae@gmail.com

سیمین بهمنی  / طلبه سطح چهار حوزه علمیه اهواز، اهواز، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۶

چکیده

انسان‌شناسی قرآنی بنیان بسیاری از مباحث سیاسی و اجتماعی اسلام را شکل می‌دهد. قرآن کریم در سوره‌های مکی تصویری بنیادین از حقیقت انسان ارائه می‌کند که مبنای نظری حکومت نبوی در مدینه قرار گرفت. در این سوره‌ها ویژگی‌های مثبت انسان، مانند کرامت ذاتی، فطرت الهی، کمال‌خواهی و ظرفیت اجتماع‌گرایی، در کنار ویژگی‌های منفی همچون دنیاطلبی، تکاثر، نفاق و طغیانگری مطرح شده است. این دوگانه، بنیان نظری حکومت نبوی را شکل داد و سیاست‌های پیامبر ﷺ را در عرصه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی و نظامی جهت بخشید. پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی - تفسیری، مبانی انسان‌شناختی حکومت نبوی در سوره‌های مکی را بررسی و کارکردهای سیاسی آنها را تحلیل می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهند که این مبانی در حکومت نبوی کارکردهای سیاسی مشخصی داشته‌اند: مشروعیت قدرت بر پایه توحید؛ تنظیم قدرت بر اساس کرامت و مسئولیت انسان؛ عدالت‌محوری؛ شورا و مشارکت سیاسی؛ امت‌سازی؛ و نفی استبداد و تمامیت‌خواهی.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی قرآنی، حکمرانی نبوی، سور مکی، فطرت، کرامت، طغیان، کارکردهای سیاسی.

مقدمه

انسان در نگاه اسلامی جایگاهی ویژه دارد و قرآن کریم او را در مرکز توجه قرار داده است. فهمیدن اینکه انسان کیست، چه نیازها و ویژگی‌هایی دارد و چه ضعف‌ها و آسیب‌هایی در او هست، اساس هر نوع نظم اجتماعی و سیاسی به‌شمار می‌رود. بدون چنین شناختی نمی‌توان از شکل‌گیری حکومت، شیوه به‌کارگیری قدرت یا اهداف آن سخن گفت.

سوره‌های مکی بیشتر بر اصول اعتقادی مثل توحید و معاد تمرکز کرده‌اند؛ اما در همین آیات، پایه‌های شناخت انسان هم گذاشته شده است؛ اینکه انسان موجودی مخلوق است؛ دارای فطرت و کرامت است؛ اما در عین حال می‌تواند دچار طغیان و دنیاپرستی هم بشود. در مقابل، سوره‌های مدنی این مبانی را به عرصه اجتماع و عمل کشانده‌اند؛ چراکه پیامبر ﷺ در مدینه تنها یک معلم و پیام‌آور نبود؛ بلکه مسئولیت رهبری، قانون‌گذاری و سامان دادن جامعه را هم بر عهده داشت. به همین دلیل، آیات مدنی به‌وضوح درباره روابط اجتماعی، قوانین اقتصادی و شیوه سازمان‌دهی امت اسلامی سخن گفته‌اند.

پرسش اصلی این پژوهش این است که قرآن در سوره‌های مکی چه تصویری از انسان ارائه می‌دهد و این تصویر چه کارکردهای سیاسی برای حکومت پیامبر ﷺ داشته است. به همین منظور، مقاله دو هدف را دنبال می‌کند: نخست بررسی مبانی انسان‌شناسی در سوره‌های مکی؛ سپس تحلیل نقش این مبانی در اداره جامعه توسط پیامبر ﷺ و توضیح کارکردهای سیاسی آن.

بررسی این مسئله از اهمیت زیادی برخوردار است؛ زیرا روشن می‌کند که حکومت در اسلام تنها یک اتفاق تاریخی نبوده؛ بلکه از دل آموزه‌های دینی و نگاه قرآن به انسان سرچشمه گرفته است. همچنین بنیان‌های فکری حکومت پیامبر ﷺ را آشکار می‌کند و می‌تواند به بازسازی اندیشه سیاسی اسلام کمک کند. افزون‌بر این، پاسخی است به کسانی که می‌گویند دین اسلام فقط به زندگی فردی مربوط می‌شود و هیچ ارتباطی با سیاست و حکومت ندارد.

۱. مبانی انسان‌شناختی حکومت نبوی در سوره‌های مکی قرآن

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 (ارجینی، ۱۴۰۳، ص ۸). ازسوی دیگر، شناخت انسان زیربنای فکری هر مکتب اجتماعی است. بسیاری از اصول ایدئولوژی و فکری هر مکتب به نوع بینش و معرفت درباره انسان برمی‌گردد. این اصول ایدئولوژی مکتب است که مقررات و نظامات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بر اساس آن تنظیم می‌شود (زارع قراملکی، ۱۳۸۹، ص ۳۹). اسلام جامع‌ترین شناخت را از انسان در اختیار بشر قرار داده است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱۴، ص ۲۴). همه احکام اجتماعی اسلام، از قبیل حقوق، اقتصاد، سیاست و مانند اینها، حاکم از

جامع‌نگری قرآن کریم درباره ابعاد وجودی و حقیقت و جوهر انسانی است؛ زیرا تا انسان آن‌گونه که خلق شده است، شناخته نشود، نیازها و روابط او مشخص نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۳۲۴).

قرآن کریم از زوایای مختلفی به معرفی و شناساندن انسان پرداخته است. برخی از آیات به چگونگی و کیفیت آفرینش اولیه انسان اشاره دارند (روم: ۲۰؛ سجده: ۷؛ صافات: ۱۱)؛ برخی دیگر به مسائل زندگی انسان در جهان مادی اشاره می‌کنند (انبیاء: ۸-۳۰؛ نحل: ۱۴؛ طور: ۲۲) و دسته‌ای دیگر به تبیین مسائل و مشکلات و ابعاد وجودی انسان و نیازهای مادی و معنوی او می‌پردازند (شوری: ۳۰؛ حدید: ۲۲). مجموعه این آیات شناخت جامعی را از انسان در اختیار ما قرار می‌دهند که در یک نگاه جامع می‌توان از آنها به مبانی انسان‌شناختی تعبیر کرد. در ادامه تلاش می‌شود گزارشی از مبانی انسان‌شناختی مرتبط با حکومت نبوی در سور مکی ارائه شود.

۱-۱. انسان به عنوان موجود مخلوق و مسئول

دو برداشت کلی از جهان وجود دارد: نگاهی که آن را خودپدید می‌داند و برداشتی که آن را نیازمند خالق می‌بیند. اعتقاد به مخلوق بودن هستی تأثیر مستقیمی در مدیریت حیات اجتماعی و سیاسی داشته، لوازمی را در مدیریت سیاسی در پی دارد (عابدی، ۱۴۰۰، ص ۲۴۹).

لازمه این اعتقاد، پذیرش وجود نوعی پیوند میان جهان و خالق است. پذیرش این رابطه، حقوق و تکالیفی بین آن دو ایجاد می‌کند که «عبادت و اطاعت» از جمله این حقوق است. آیاتی به این حق و تکلیف اشاره دارند؛ مانند آیات ۲۱-۲۲ سوره بقره و آیه ۱۰۲ سوره انعام که عبادت را فرع بر خالقیت می‌دانند؛ چنان که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۲۱)؛ ای مردم! پروردگار خود را پرستش کنید؛ آن کس که شما و کسانی را که پیش از شما بودند، آفرید تا پرهیزگار شوید». خداوند در این آیه با خطاب جامع و عمومی «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» همگان را به عبودیت «رب» فرامی‌خواند و برای جذب آنها به عبادت پروردگار، از مهم‌ترین نعمت، یعنی خلقت انسان‌ها، آغاز می‌کند (عابدی، ۱۴۰۰، ص ۲۴۹).

همچنین در آیه دیگری می‌فرماید:

أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (نساء: ۱)؛

ای مردم! از [مخالفت] پروردگارتان بپرهیزید! همان کسی که همه شما را از یک انسان آفرید و همسر او را [نیز] از جنس او خلق کرد؛ و از آن دو، مردان و زنان فراوانی [در روی زمین] منتشر ساخت. و از خدایی بپرهیزید که [همگی به عظمت او معترفید؛ و] هنگامی که چیزی از یکدیگر می‌خواهید، نام او را می‌برید! [و نیز از قطع رابطه با] خویشان‌دان خود بپرهیزید! زیرا خداوند مراقب شماست.

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه توضیح می‌دهد که این آیه مردم را دعوت می‌کند به اینکه در روابط خود با یکدیگر دارای تقوا باشند؛ چراکه همه مردم در حقیقت انسانیت شریک‌اند و هیچ فرقی بین مرد و زن، کوچک و بزرگ و توانا و ناتوان نیست. خداوند انسان‌ها را به زندگی اجتماعی راهنمایی کرد تا سعادتشان تکمیل گردد و احکام و قوانین جاریه را به آنها الهام کرد تا راه و رسم زندگی‌شان آسان شده، هستی و بقای فردی و اجتماعی آنان حفظ شود. توجه انسان به خالقیت خداوند و مخلوق بودن خود، باعث تقوا و پرهیزگاری او می‌شود که این خود باعث قوام و پیشرفت همه‌جانبه زندگی فردی و اجتماعی می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۲۳۰).

۲-۱. انسان به عنوان موجودی مختار

در آیات قرآنی، خلقت انسان به دست ذات پاک باری تعالی، پس از مسئله تعلیم قرآن آمده است (رحمن: ۳-۲). همچنین قرآن در ضمن آیات متعددی وجود اختیار را برای انسان اثبات می‌کند. از آن جمله، آیات مربوط به رسالت پیامبران و دعوت انسان به آیین حق با انذار و تبشیر است (بقره: ۱۹؛ اسراء: ۱۰۵؛ احزاب: ۴۵؛ و...). به‌طور حتم، اگر انسان از نظر قرآن مختار و آزاد نمی‌بود، ارسال پیامبران و دعوت آنان بیهوده می‌شد. افزون‌براین، آیاتی نیز به‌صراحت از اختیار انسان در پذیرش یا نفی ایمان سخن گفته‌اند (انسان: ۳) و ایمان اجباری را خواست خداوند نمی‌دانند و آن را نکوهش می‌کنند (شعراء: ۳). در کنار این موارد، آیاتی نیز پیامبران را تنها دعوت‌کننده، راهنما و ترساننده می‌شمرند (نور: ۵۴) و آیاتی دیگر انسان را همواره در معرض ابتلا و آزمایش می‌دانند (ملک: ۲). همه اینها گویای وجود اختیار در اعمال ارادی انسان است که اولین نتیجه آن، وجود مسئولیت در پی انجام اعمال می‌باشد.

از این رو آیاتی از قرآن به‌صراحت انسان را در مقابل اعمالش مسئول و دارای اختیار در تعیین سرنوشت خود معرفی کرده، نتایج متعددی را بر این مسئله بار می‌کنند. وجود تکلیف در دنیا و بهشت و جهنم به‌عنوان پاداش و جزای عمل در آخرت و مانند اینها، شواهد بسیار قوی بر مسئولیت انسان در مقابل اعمال اختیاری‌اش هستند. خداوند در آیه ۳۶ سوره اسراء می‌فرماید: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا؛ از آنچه به آن آگاهی نداری، پیروی مکن؛ چراکه گوش و چشم و دل، همه مسئول‌اند». در اینجا خداوند دو تذکر مهم را بیان می‌فرماید: اول اینکه آنچه بدان علم و آگاهی نداری، منبع و مبدأ عمل قرار نده؛ دوم اینکه انسان در برابر آنچه با چشم و گوش و قلبش انجام می‌دهد، مسئول است. «الْفُؤَادَ» در آیه به نکته ظریفی اشاره دارد و آن اینکه انسان در قبال خطورات قلبی‌اش هم مسئول است.

در نتیجه درمی‌یابیم که دستاورد مختار دانستن انسان، مسئولیت‌پذیری در جنبه‌های فردی و اجتماعی است. رابطه مسئولیت‌پذیری با جامعه، رابطه‌ای مستقیم و عمیق است. مسئولیت‌پذیری یکی از پایه‌های اصلی زندگی اجتماعی سالم و کارآمد به‌حساب می‌آید. هر فرد وقتی مسئولیت کارهای خود را بپذیرد،

باعث ایجاد نظم، اعتماد و همکاری در اجتماع می‌شود. چنانچه همه افراد جامعه در قبال وظایفشان مسئول باشند، جامعه‌ای قانونمند، اخلاق‌مدار و پیشرفته شکل می‌گیرد.

۱-۳. فطرت انسانی و قابلیت هدایت

واژه «فطرت» بر نوع خاصی از آفرینش دلالت دارد؛ یعنی خلقت و آفرینشی بی‌سابقه که از آن به «ابداع» تعبیر می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۹۶). استعمال این واژه و مشتقاتش در قرآن مجید همه‌جا به معنای ابداع و آفرینش بدون سابقه است (اسراء: ۱۷؛ طه: ۷۲). فطرت در خصوص انسان و خصلت‌های فراحیوانی او به کار برده می‌شود که به ترتیب سه ناحیه دانش، ارزش و گرایش را در وجود انسان شکوفا می‌کند و فعلیت می‌بخشد. در زمینه دانش، گزاره‌ها به شکل توصیفی و خبری بیان می‌شوند؛ در زمینه ارزش، گزاره‌های حاکی از آنها شکل دستوری دارند؛ گرایش‌ها نیز پارهای حالات نفسانی‌اند که پس از شکوفایی ارزش‌ها در فرد پدید می‌آیند و موجب جهت‌گیری وی به سوی هدفی والا و مقدس می‌شوند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴؛ ابن سینا، ۱۳۸۴، ص ۲۵۲-۲۵۳).

در صورت جست‌وجو در این زمینه، به دو دسته از آیات برمی‌خوریم: دسته اول آیاتی‌اند که به خالی بودن لوح نفس از کلیه معلومات در آغاز تولد و پیدایش تدریجی معلومات پس از آن از طریق حواس و فکر اشاره می‌کنند؛ مانند آیه ۷۸ سوره نحل: «وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ» و خداوند شما را از شکم مادرانتان خارج کرد؛ درحالی که هیچ چیز نمی‌دانستید؛ و برای شما گوش و چشم و عقل قرار داد تا شکر نعمت او را به جای آورید». دسته دوم آیات متعددی‌اند که در آنها واژه «ذکر» آمده و حتی خود پیامبر ﷺ نیز با عنوان «ذکر» خطاب شده است. در سوره غاشیه آیه ۲۱، خداوند پیامبر ﷺ را خطاب می‌کند و می‌فرماید: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» یادآوری کن؛ همانا جز این نیست که تو فقط یادآوری کننده‌ای». این خطاب قرآن به پیامبر ﷺ گویای این است که انسان‌ها چیزهایی را در ابتدای تولد و قبل از آن می‌دانسته‌اند و با آنها متولد شده‌اند؛ به گونه‌ای که با یادآوری واسطه وحی، آنها را به یاد می‌آورند.

آیات ۷ و ۸ سوره شمس (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) آشکارا به الهام فطری فجور و تقوا اشاره می‌کنند و آن را فعل الهی به شمار می‌آورند (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۲۰، ص ۶۹۳). «الهام» به معنای القای مطلب به قلب انسان از جانب خداوند است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۵۴۴). «فجور» به معنای دریدن پرده تقوا و ارتکاب گناهان است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۲۵). «تقوا» نیز به معنای نگهداری است (طریحی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۴۸) و در اینجا منظور اموری است که آدمی را از آلودگی به گناه و زشتی حفظ می‌کنند. از این آیه به خوبی استفاده می‌شود که خداوند مسئله درک حسن و قبح عقلی و فهم نیک و بد را به صورت فطری در درون جان انسان قرار داده است تا او را از این طریق به مسیر سعادت و تکامل هدایت کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۲۷، ص ۴۷).

قرآن کریم در آیه ۳۰ سوره روم برای اولین بار واژه «فطرت» را به کار می‌برد و به ابتدای دین بر فطرت و سرشت انسان‌ها تصریح می‌کند و خلق و آفرینش را دگرگون‌ناشدنی می‌داند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده است. دگرگونی در آفرینش الهی نیست. این است آیین استوار؛ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند!» در این آیه، مسئله فطری بودن دین مطرح شده است؛ آن هم دین «حنیف»؛ یعنی خالی از هرگونه تمایل و گرایش به‌سوی باطل و کجی، و پاک از هرگونه شرک و آلودگی. در نتیجه، هر دعوتی که در شریعت مطرح می‌شود، ریشه آن در اعماق فطرت انسان‌ها وجود دارد. هیچ آیین الهی با خواسته‌های فطری انسان مبارزه نمی‌کند؛ بلکه از طریق مشروع آنها را هدایت و تکمیل می‌کند و رشد می‌دهد و به این ترتیب، خداپرستی و دینداری به‌عنوان «هدایت‌تکوینی» در درون جان انسان به ودیعه گذاشته شده است و اگر انحرافی پیدا می‌شود، عارضی است. از همین‌رو وظیفه پیامبران این است که این انحرافات عارضی را از بین ببرند تا فطرت اصلی امکان شکوفایی به‌دست آورد و این همان مسئله هدایت‌پذیری انسان را نمایان می‌سازد.

از منظر حکمرانی، انسان را موجودی دارای فطرت و قابل تربیت دانستن به این معناست که حکومت اسلامی برخلاف نظام‌های استبدادی، بر اساس سرکوب بنا نمی‌شود؛ بلکه بر شکوفایی فطرت و هدایت طبیعی انسان‌ها استوار است. با توجه به همگانی بودن فطرت، پذیرش آن استلزاماتی در مدیریت اجتماعی و سیاسی معتقدانش دارد (عابدی، ۱۴۰۰، ص ۳۲۲-۳۳۳).

۱-۴. اجتماع‌گرایی و مدنی‌بالطبع بودن انسان

در خصوص حیات اجتماعی انسان دو مفهوم «مدنی بالطبع» و «مدنی بالاضطرار» قابل طرح است. اگر انسان را بالفطره و بالطبع اجتماعی بدانیم، یعنی انسان بر اساس خلقت خاص خود، به‌صورت یک جزء از یک کل خلق شده است و سعادت و کمالش جز در کل تحقق نمی‌یابد؛ اما اگر او را مدنی بالاضطرار بدانیم، معنایش این می‌شود که در طبیعت به‌صورت یک کل منفرد و مستقل خلق شده است، نه به‌عنوان جزئی از یک کل؛ یعنی در رشد و سعادت و کمالش به‌خودی‌خود نیازی به یک کل ندارد؛ بلکه یک محرک و عامل خارجی (نه نیاز درونی و ذاتی او) سبب می‌شود که انسان در اجتماع زندگی کند (مظفری، ۱۳۸۹، ص ۹).

از منظر آموزه‌های وحیانی اسلام، دیدگاه اول، یعنی مدنی بالطبع بودن انسان، با آیات قرآن هماهنگ است؛ برای مثال، آیه ۱۳ سوره حجرات می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ؛ ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. [اینها ملاک امتیاز نیست] گرامی‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شماست؛ خداوند

دانا و آگاه است!» این آیه دو هدف اساسی را بیان می‌کند: نخست اینکه شعبه‌شعبه و قبیله‌قبیله بودن، ملاک کرامت، امتیاز و تبعیض نیست؛ دوم اینکه شعوب و قبایل وسیله‌ای است برای شناخته شدن؛ چون آنها باید با هم ارتباط داشته باشند. پس این خود گویای نیاز انسان به اجتماعی بودن است؛ چراکه لازمهٔ اجتماعی بودن، شناختن است. آیهٔ ۳۲ سورهٔ زخرف می‌فرماید: «أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُلْحِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ؛ مگر رحمت پروردگارت را آنها تقسیم می‌کنند؟ این ماییم که معیشت آنها را در زندگی دنیا میانشان تقسیم کرده‌ایم و بعضی از آنها را بر بعضی دیگر مراتبی برتری دادیم تا یکدیگر را به خدمت گیرند [و چرخهٔ زندگی بگردد]؛ و رحمت پروردگارت از آنچه می‌اندوزند، بهتر است». از این آیه نکات متعددی به دست می‌آید: نخست اینکه مقصود از تقسیم معیشت، مال و ثروت نیست؛ بلکه وسایل و امکاناتی است که انسان برای تحصیل مال و ثروت به کار می‌گیرد؛ مانند استعدادهای فنی، بدنی، هوش و...؛ دوم اینکه این استعدادهای یکسان نیستند؛ بلکه مراتب دارند؛ سوم اینکه همین اختلاف‌ها در استعدادهای انسان‌ها سبب شده است که آنان به سوی هم جذب شده، مسخر یکدیگر شوند و همه به‌طور طبیعی در زندگی اجتماعی همدیگر را به کار گیرند و چرخهٔ حیات اجتماعی انسان استمرار یابد (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۸، ص ۱۴۹).

بر اساس آیات قرآنی، جوامع انسانی همواره یک سیر تکاملی داشته‌اند. حیثیت اجتماعی انسان، مانند سایر حیثیت‌ها و خواص او، پدیده‌ای است که از ابتدا کامل خلق نشده است؛ بلکه همانند سایر خواص روحی و پدیده‌های انسانی، به تدریج رشد می‌کند و از نظر کمی و کیفی کامل می‌شود. خانواده نخستین هستهٔ تشکیل جامعه است. رشد تدریجی کمی جامعه از خانواده آغاز می‌شود و به ارحام نزدیک و دور، بعد به عشیره، سپس به قبیله و آن‌گاه به قوم و پس از آن به روستا و شهر توسعه می‌یابد.

قرآن در تبیین ریشه‌های پیدایش اجتماع در آیهٔ ۲۱ سورهٔ روم می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ؛ و از نشانه‌های او اینکه همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید و در میانتان مودت و رحمت قرار داد. در این نشانه‌هایی است برای گروهی که تفکر می‌کنند». نخستین ریشهٔ طبیعی برای تشکیل یک جامعهٔ کوچک در بین انسان‌ها، همسرخواهی است و در تشکیل خانواده، دو عامل و رکن مهم باید وجود داشته باشد: مودت و رحمت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۳۵).

۱-۵. قرآن و ابعاد مثبت و منفی انسان

قرآن کریم آیات فراوانی را به انسان و بیان اوصاف و ویژگی‌های او اختصاص داده است. در برخی از این آیات، عالی‌ترین ثناء و ستایش‌ها دربارهٔ انسان به کار رفته (بقره: ۲۹-۳۰؛ انعام: ۱۶۵) و در برخی دیگر، بدترین نکوهش‌ها

درباره او ذکر شده است (حج: ۶۶؛ زخرف: ۱۵). حقیقت این است که این مدح و ذم، از آن جهت نیست که انسان یک موجود دوسرشتی است که نیمی از آن ستودنی و نیمی دیگر نکوهیدنی است. نظر قرآن به این است که انسان همه کمالات را بالقوه دارد و باید آنها را به فعلیت برساند و این خود اوست که باید سازنده و معمار خویشتن باشد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۶۷).

انسان در ناحیه خصلت‌ها و خوی‌ها موجودی بالقوه است؛ یعنی در آغاز تولد، فاقد خوی و خصلت است؛ برخلاف حیوانات که هر یک با برخی ویژگی‌ها متولد می‌شوند. انسان چون فاقد هرگونه خوی و خصلتی است و از طرفی خوی‌پذیر و خصلت‌پذیر است، به وسیله خصلت‌ها و خوی‌هایی که رفته‌رفته پیدا می‌کند، یک سلسله «ابعاد ثانوی» علاوه بر ابعاد فطری برای خویش می‌سازد. انسان یگانه موجودی است که قانون خلقت، قلم ترسیم چهره او را به دست خودش داده است تا هرگونه که خود می‌خواهد، آن را ترسیم کند (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۸۸-۲۸۷).

استعدادهای مثبت قرآنی برای انسان در فطرت او تعبیه و استعدادهای منفی در طبیعتش جای گذاری شده‌اند و اولی اصل و دومی فرع است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۲). از دیدگاه علامه طباطبائی^{۱۱}، آدمی دارای دو حال است: یکی حال فطری و دیگری حال عادی. حاکم در حال عادی، عرف و عادت است؛ اما حال فطری انسان به گونه‌ای است که به عادات و رسوم مشوب نشده است و عرف و عادت هیچ دخل و تصرفی در آن ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۳، ص ۲۵۷). پس انسان از آن جهت که دارای فطرت الهی است، در آیات قرآن ستایش شده است و از آن جهت که در بند طبیعت و تابع شهوت و غضب است، مورد مذمت قرآن قرار گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۰). پشتوانه فطرت انسان روح الهی است؛ اما طبیعت او به گِل وابسته است. بنابراین همه فضایل انسانی به فطرت و همه رذایل به طبیعت او بازمی‌گردند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۴).

۲. کارکردهای سیاسی مبانی انسان‌شناختی در حکومت نبوی

مبانی انسان‌شناختی ترسیم‌شده در سوره‌های مکی، تنها به توصیف انسان محدود نمی‌شوند؛ بلکه کارکردها و بایدهای مشخصی را برای نظام سیاسی به‌دنبال دارند. این کارکردها پیامدهای منطقی و ضروری همان تصویری هستند که قرآن از حقیقت انسان ارائه می‌دهد؛ به گونه‌ای که بسیاری از آنها در سایر آیات و سیره حکومتی پیامبر اسلام^{۱۲} دیده می‌شوند. از این‌رو در این بخش تلاش می‌شود کارکردهای اصلی این مبانی در میدان سیاست و حکمرانی توضیح داده شود.

۲-۱. مشروعیت و مقبولیت بر پایه توحید و کرامت انسان

این کارکرد و الزام، مستقیماً از دو اصل «مخلوق و مسئول بودن انسان» و «برخورداری از کرامت ذاتی» سرچشمه می‌گیرد. از آنجاکه انسان مخلوق خداست و هستی خود را از او می‌گیرد، حاکمیت مطلق تنها از آن خالق است: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ (انعام: ۵۷)؛ حکم و فرمان، تنها از آن خداست». از سوی دیگر، به دلیل برخورداری انسان از «کرامت

ذاتی» (رعد: ۱۱؛ اسراء: ۳۳)، هیچ فرد یا گروهی حق تحمیل اراده خود بر دیگران را ندارد. بنابراین مشروعیت هر حکومتی منوط به تجویز الهی است و حکومت باید در چهارچوب قوانین و ارزش‌های الهی که همسو با فطرت انسان است، عمل کند؛ و تحقق حکومت نیز به پذیرش آزادانه انسان‌های صاحب کرامت وابسته است. از آنجاکه انسان‌ها مختار و صاحب کرامت‌اند، حکومت نمی‌تواند تأسیس خود را تنها به زور و اجبار متکی کند؛ بلکه نیازمند پذیرش و بیعت آگاهانه مردم است. حکومت پیامبر ﷺ در مدینه نمونه عینی این هم‌گرایی بود که مشروعیتش از جانب خداوند تأیید می‌شد و با بیعت آزادانه مردم مقبولیت می‌یافت (ضریفان شفیعی، ۱۳۷۶، ص ۳۱).

۲-۲. تنظیم قدرت بر اساس کرامت و مسئولیت انسان

اساساً اسلام با وجود پذیرش وحدت در خلقت و وجود اختلاف در انسان‌ها، با تبعیض‌های بیجا و جاهلانه موافق نیست (خلیفه، ۱۴۰۲، ص ۲). اصل کرامت انسان که در آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) مطرح شده است، در حکومت نبوی به صورت منع تبعیض‌های قبیله‌ای و طبقاتی عملی شد. پیامبر اکرم ﷺ با ایجاد «اخوت اسلامی» میان مهاجر و انصار نشان داد که کرامت انسانی ملاک روابط اجتماعی است، نه نسب و قبیله. جلوه عملی ایمان پیوند روح و اتصال جان‌هاست. قرآن کریم با بیان آیه شریفه اخوت ایمانی، سرفصل و بانی شگفت و کارساز در روابط اجتماعی گشوده است (حجرات: ۱۰). این آیه قانونی را در بین مسلمانان مؤمن تشریع کرد و نسبتی را برقرار ساخت که دارای آثار شرعی و حقوقی نیز شد (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۸، ص ۳۱۵). بر اساس منابع موجود، پیامبر اسلام ﷺ این پیوند را دو بار در جامعه مؤمنین ایجاد کرد (حر عاملی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۲۲۸). این اصل همچنین مبنای مشارکت زنان در عرصه اجتماعی شد. بیعت زنان با پیامبر ﷺ (ممتحنه: ۱۲) نشان‌دهنده آن است که کرامت انسانی همه افراد جامعه را شامل می‌شود و زنان نیز در مشارکت سیاسی سهیم‌اند.

۲-۳. عدالت‌محوری و مهار طغیان قدرت

از آنجاکه عدالت از اهداف اساسی بعثت پیامبران است، در دین اسلام که خاتم ادیان است، اجرای عدالت در جامعه بشری هدف اصلی است (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۷۹). در اسلام همه منصب‌های حساس به افراد عادل واگذار می‌شود. در قضاوت و امامت جمعه و جماعت، عدالت شرط اساسی است و مرجع تقلید، رهبری و مسئول بیت‌المال باید از افراد عادل انتخاب شوند (قرائتی، ۱۳۶۹، ص ۹-۱۰). از این‌رو یکی از محوری‌ترین اهداف حکومت نبوی، اقامه عدالت بود: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب [آسمانی] و میزان [شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه] نازل کردیم تا مردم به عدالت قیام کنند». پیامبر اکرم... این اصل را در حوزه‌های مختلف اجتماعی عملی ساخت: در اقتصاد، با وضع زکات و خمس موجبات جلوگیری از تمرکز ثروت در دست افراد معدود را فراهم کرد؛ در قضاوت،

با داوری بر اساس وحی و بی‌طرفی کامل (نساء: ۵۸) موجب ایجاد امنیت روانی شد و در روابط اجتماعی، با لغو امتیازات طبقاتی و برابری مسلمانان در حقوق و تکالیف، زمینه اخوت اسلامی را فراهم کرد.

۲-۴. شورا و مشارکت سیاسی

از عوامل مهم در توسعه سیاسی کشورها، میزان بالای مشارکت سیاسی مردم است. آموزه‌های اسلام درباره اختیار انسان و مسئولیت او در سرنوشت عمومی جامعه، در قالب اصولی همچون امر به معروف و نهی از منکر، و شورا و مشورت ظاهر شده و بدین‌گونه زمینه مشارکت اجتماعی سیاسی شهروندان در جامعه اسلامی را فراهم کرده است. در همین راستا، شور و مشورت در امور مسلمانان از دیگر رفتارهایی است که اسلام به مسلمانان و مؤمنان امر کرده است. خداوند رحمان به پیامبرش چنین دستور می‌دهد: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ (آل عمران: ۱۵۹)؛ و در کارها با آنان مشورت کن» و درباره مسلمانان و مؤمنان نیز بیان می‌کند: «وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ (شوری: ۳۸)؛ کارهایشان به صورت مشورت در میان آنهاست». پیامبر اکرم ﷺ درباره اهمیت مشورت در کارها می‌فرماید: «إِذَا كَانَ أَمْرُكُمْ خِيَارُكُمْ وَأَعْنِيَاؤُكُمْ سَمْعَاءُكُمْ وَأَمْرُكُمْ شُورَى بَيْنَكُمْ فَظَهَرِ الْأَرْضِ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ بَطْنِهَا (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۳۶)؛ هرگاه امیران شما نیکانتان و ثروتمندان شما سخاوتمندانتان باشند و در کارتان در میان خود مشورت کنید، در این صورت روی زمین برای شما بهتر از دل زمین خواهد بود». همچنین می‌فرماید: «مَا مِنْ رَجُلٍ يَشَاوِرُ أَحَدًا إِلَّا هَدَى الرُّشْدَ» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۵۱).

اهمیت مسئله شورا از آن روست که موجب رشد اندیشه و تفکر در جامعه اسلامی و مشارکت مردم در سرنوشت خویش، تحکیم پیوندهای اجتماعی، تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری و مشارکت در امور، و از بین رفتن روحیه بی‌تفاوتی و انزواگرایی می‌شود. مهم‌ترین جنبه یک حکومت، مردمی بودن آن است که نقش‌پشتوانه را اجرا می‌کند و مردم با اعتبار یافتن و شرکت در امور، نقش واقعی خود را می‌یابند (مصطفی‌پور، ۱۳۸۶، ص ۲).

۲-۵. سازوکارهای اخلاقی در برابر دنیاطلبی

از جمله صفاتی که قرآن کریم برای انسان ذکر می‌کند، عجله‌خواهی یا همان دنیاطلبی است. در اسلام، عجله‌خواهی و دنیاطلبی انسان نشانه‌ای از انحراف از ارزش‌ها و اصول اسلام است. اسلام با تأکید بر آموزه‌های الهی، عجله‌خواهی را تلاشی مضر برای تجربه لحظه‌ای لذت‌ها و اشتیاق ناپایدار به دنیا توصیف می‌کند (قیامت: ۲۰ و ۲۱؛ نجم: ۲۹...). این رفتار، از دیدگاه اخلاقی و معنوی موجب جدایی از هدف اصلی انسان در زندگی می‌شود. همین صفت یکی از دلایل اثبات نیاز جامعه به وجود حکومت، و نیز ضرورت توجه و ایجاد راه‌حل برای جهت‌دهی به این صفت است. از این‌رو زکات و خمس برای تنظیم و مدیریت این صفت طراحی شده‌اند و حضرت رسول اکرم... با بهره‌گیری از این دو عامل، به ایجاد تعادل در جامعه مسلمانان پرداختند.

علامه طباطبائی^۱ در ذیل آیه ۱۷۷ سوره بقره تأکید می‌کند پرداخت زکات که یکی از احکام مالی اسلام است، باعث اصلاح وضع زندگی اجتماعی می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۶۱۲). جامعه صالحی که برای اولین بار در مدینه تشکیل شد و سپس تمام جزیره العرب را فراگرفت، عالی‌ترین جامعه‌ای بود که در تاریخ اسلام تشکیل شد؛ جامعه‌ای بود که در آن نماز به‌پاداشته می‌شد و زکات پرداخت می‌گردید (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۴، ص ۵۷۵).

۲-۶. امت‌سازی و نفی تفرقه قبیله‌ای

این کارکرد برآمده از اصل «اجتماع‌گرایی و مدنی‌الطبع بودن انسان» و «فطرت مشترک» است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۰۳). اگر انسان ذاتاً موجودی اجتماعی و نیازمند زندگی جمعی برای تکامل است و اگر همه انسان‌ها از یک فطرت واحد الهی برخوردارند (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۳)، طبیعی است که مرزبندی‌های قبیله‌ای، نژادی و طبقاتی که مانع هم‌گرایی و تعاون‌اند، نفی شوند. حکومت اسلامی موظف است که به‌جای تقویت این مرزهای ساختگی، بر محور توحید و قوا که مشترکات فطری همه انسان‌هاست، «امت واحده» تشکیل دهد. سیاست پیامبر^ص در برادرسازی بین مهاجر و انصار و الغای امتیازات قبیله‌ای، ترجمان عملی این اصل انسان‌شناختی بود. حکومت نبوی نشان داد که اجتماع سیاسی در اسلام، نه بر اساس خون و نژاد، که بر اساس ایمان و ارزش‌های مشترک فطری بنا می‌شود (حجرات: ۱۳).

۲-۷. نفی استبداد و تمامیت‌خواهی

نفی استبداد و تمامیت‌خواهی مستقیماً از «مسئول بودن» و «مختار بودن» انسان و همچنین شناسایی زمینه‌های طغیان (علق: ۷-۶) و دنیاطلبی در وجود او ناشی می‌شود. از آنجاکه انسان در برابر اعمالش مسئول و مختار است، نمی‌تواند در یک نظام استبدادی که اراده و عقلانیت او را نادیده می‌گیرد، به کمال برسد. ازسوی دیگر، شناخت گرایش به طغیان در وجود انسان، هشدار می‌دهد که تمرکز قدرت در دست یک فرد یا گروه، بدون نظارت و مهار، به فساد و ستم می‌انجامد. بنابراین، ساختار حکومت باید به‌گونه‌ای طراحی شود که از خودکامگی حاکمان جلوگیری کند و حاکمان نیز خود را پاسخگو بدانند و تابع قانون الهی باشند؛ همان‌گونه که پیامبر^ص بزرگ‌ترین الگوی این مسئولیت‌پذیری بود و خود را تابع وحی می‌دانست (مائده: ۴۹).

نتیجه‌گیری

بررسی سوره‌های مکی قرآن کریم نشان می‌دهد که حکومت پیامبر^ص بر پایه انسان‌شناسی دقیق قرآنی شکل گرفته است. در این نگاه، انسان موجودی است که از یک سو دارای کرامت و فطرت الهی است و ازسوی دیگر در معرض طغیان، دنیاطلبی و انحراف قرار دارد. بر همین اساس، حکومت اسلامی دو وظیفه اصلی بر عهده دارد: نخست شکوفا کردن استعدادها و ظرفیت‌های مثبت انسان؛ دوم مهار گرایش‌های منفی او. در پرتو چنین مبانی‌ای،

حکومت نبوی در مدینه بر اصولی همچون توحید، عدالت، شورا، امت‌سازی و پاسداشت کرامت انسانی استوار شد. این اصول، نه تنها شالودهٔ ادارهٔ جامعه در زمان پیامبر اعظم ﷺ بودند، بلکه در همهٔ دوران‌ها به‌عنوان بنیان‌های نظری حکمرانی اسلامی مطرح می‌شوند. از این منظر می‌توان نتیجه گرفت که حکومت در اسلام برخاسته از مبانی انسان‌شناختی قرآنی است و عناصر مهمی چون مشروعیت، عدالت، مشارکت و پاسخ‌گویی، از دل همین مبانی سر برمی‌آورند. تجربهٔ مدینه نیز نشان داد که قرآن کریم در بخش مدنی خود نقشه‌ای جامع برای ادارهٔ جامعه بر پایهٔ حقیقت وجود انسان ارائه کرده است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۴). *شرح اشارات و تنبیهات*. ترجمه علی‌رضا نجف‌زاده. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *شفاء*. ترجمه دنیا سلیمانی و دیگران. قم: مکتبه آیه‌الله‌العظمی المرعشی النجفی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی بن محمد الخزائی النیشابوری (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. ترجمه محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- ارجینی، حسین (۱۴۰۳). نگرش توحیدباور در سیاست خارجی از دیدگاه مقام معظم رهبری. *معرفت سیاسی*، ۱۶(۱)، ۲۶-۷.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷). *فلسفه حقوق بشر*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *فطرت در قرآن*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). *صورت و سیرت انسان در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). *حیات حقیقی انسان در قرآن*. قم: اسراء.
- حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۰ق). *وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). *نور الثقلین*. قم: اسماعیلیان.
- خلیفه، اسماعیل (۱۴۰۲). نقش تبعیض نژادی در افول قدرت نرم تمدن غرب از منظر حقوق بشر. *اندیشه‌های حقوق عمومی*، ۱۲(۲)، ۱۲۳-۱۴۰.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت. دار العلم.
- زارع قراملکی، محمد (۱۳۸۹). *اصول تفکر سیاسی در قرآن*. تهران: کانون اندیشه جوان.
- ضربیان شفیعی، غلام‌رضا (۱۳۷۶). *دین و دولت در اسلام*. تهران: میراث.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۶). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. ترجمه محمدجواد بلاغی. تهران: ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین بن محمدعلی (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. تحقیق: احمد حسینی اشکوری. تهران: مکتبه المرتضویه.
- عابدی، محمد (۱۴۰۰). *مبانی سیاست از منظر قرآن*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قرائتی، محسن (۱۳۶۹). *توحید، عدل، عدالت اجتماعی*. تهران: صبا.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). *معارف قرآن*. قم: مؤسسه در راه حق.
- مصطفی‌پور، محمدرضا (۱۳۸۶). *قلمرو شورا در منابع اسلامی*. *پاسدار اسلام*، ۳۰(۵)، ۹۶-۹۷.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- مظفری، محمد (۱۳۸۹). *مدنیت بالطبع انسان از چشم‌انداز فلاسفه*. *فصلنامه الهیات و حقوق*، ۲(۱)، ۹۳-۱۱۶.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامی.



Examination and Critique of the Political Anthropology of Contemporary Western Schools of Thought

✉ **Seyyed Mahdi Seyyediyan**  / Assistant Professor, Political Science Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
seyyediyan@iki.ac.ir

Mohsen Rezvani / Associate Professor, Political Science Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
rezvani@iki.ac.ir

Received: 2019/01/16 - **Accepted:** 2025/11/05

Abstract

Political anthropology is a field of knowledge that rationally examines human dimensions in relation to political matters. The interpretation and understanding of contemporary Western thought on this issue has various components that warrant reflection and critique. The main question of this paper is: What is the critique of the interpretation of the philosophers of contemporary Western political schools (Popper, Marcuse, and Sandel) regarding the three components of human nature, knowledge, and ultimate purpose? We have examined the answer to this question with the aim of explaining, describing, and critiquing the political anthropology of contemporary Western schools using a method based on description and analysis. The political anthropology of contemporary Western schools is critiqued from multiple angles: lack of a holistic view of man; emphasis on materialism and considering human nature as one-dimensional; validating conjectural ends instead of certain objectives concerning man; utilitarianism, aversion to virtue, and extreme voluntarism; lack of worthy leadership for human political life; disregard for the principle of monotheism in human creation; and ultimately, intellectual chaos regarding man.

Keywords: anthropology, political anthropology, political schools of thought, contemporary west

بررسی و نقد انسان‌شناسی سیاسی مکاتب غرب معاصر

seyyediyani@iki.ac.ir

rezvani@iki.ac.ir

سیدمهدی سیدیان  / استادیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

محسن رضوانی / دانشیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۶ – پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۴

چکیده

انسان‌شناسی سیاسی دانشی است که با نگاه عقلی به بررسی ابعاد انسان در ارتباط با امور سیاسی می‌پردازد. تفسیر و برداشت غرب معاصر از این مسئله دارای مؤلفه‌های متفاوتی است که جای تأمل و نقد دارد. پرسش اساسی این نوشتار این است که نقد برداشت فلاسفه مکاتب سیاسی غرب معاصر (پوپر، مارکوزه و سندل) از سه مؤلفه سرشت، معرفت و غایت انسان چیست؟ پاسخ به این پرسش را با هدف تبیین، توصیف و نقد انسان‌شناسی سیاسی مکاتب غرب معاصر با روش مبتنی بر توصیف و تحلیل بررسی کرده‌ایم. انسان‌شناسی سیاسی مکاتب غرب معاصر از زوایای متعددی مورد نقد است: فقدان نگاه کلی‌نگر به انسان؛ تأکید بر مادیت و تک‌بعدی دانستن سرشت انسان؛ اعتباربخشی به غایات ظنی به جای اهداف یقینی در باب انسان؛ فایده‌محوری، فضیلت‌گریزی و اختیارگرایی افراطی؛ فقدان رهبری شایسته برای حیات سیاسی انسان؛ نادیده‌انگاری اصل توحید در آفرینش انسان؛ و در نهایت، هرچومرج اندیشه‌ای در باب انسان.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی، انسان‌شناسی سیاسی، مکاتب سیاسی، غرب معاصر.

مقدمه

انسان‌شناسی سیاسی، بررسی ماهیت و ابعاد انسان با روش عقلی است. تمایز انسان‌شناسی سیاسی با فلسفی در این است که انسان‌شناسی فلسفی بدون توجه به ابعاد سیاسی به بررسی انسان می‌پردازد؛ اما انسان‌شناسی سیاسی به بررسی انسان در پیوند با امور سیاسی با روش عقلی می‌پردازد. ترجیح روش عقلی از آن روست که سایر انواع انسان‌شناسی با روش‌های دیگر و با عناوین دیگری از جمله مردم‌شناسی، تعریف می‌شود. اساساً انسان‌شناسی فلسفی یا عقلی بخشی از مبانی هر فلسفه سیاسی را تشکیل می‌دهد؛ خواه فیلسوفان سیاسی آشکارا به این ارتباط توجه کرده باشند یا اینکه پوشیده مانده باشد.

برخی بر این باورند که انسان‌شناسی دارای مبانی بعیده نسبت به سیاست است و می‌توان از مبانی قریب آن، که به مباحث سیاسی نزدیک است، نام برد. ذات‌گرایی و پذیرش سرشت مشترک انسانی، برابری ذاتی انسان‌ها، کرامت ذاتی انسان‌ها، اصالت روح و نفی طبیعت‌گرایی، تحلیل تک‌ساحتی یا چندساحتی از انسان و نفی خودآیینی بشر، از مبانی قریب به فلسفه سیاسی معرفی شده‌اند (واعظی، ۱۳۹۵، ص ۲۰۲-۲۰۶).

شاید بتوان فهرست برخی از مباحث انسان‌شناختی مطرح در حوزه سیاست را چنین ارائه کرد: آیا آدمیان، ذات و طبیعت مشترکی دارند؟ ذات انسان شر است یا خیر؟ آیا انسان‌ها ذاتاً برابرند؟ آیا برخی از انسان‌ها بر برخی دیگر ولایت دارند یا اینکه اصل، عدم ولایت انسانی بر انسان دیگر است؟ آیا انسان‌ها بر خود مالکیت و اختیار تام دارند؟ حب ذات انسان چیست؟ آیا انسان موجودی تک‌ساحتی است یا چندساحتی؟ قلمرو استقلال ذاتی و خودآیین بودن انسان تا کجاست؟ عبودیت انسان به چه معناست؟ رابطه فرد و اجتماع چگونه است؟ فرد مقدم است یا جمع؟ هویت فردی و هویت جمعی چگونه تفسیر می‌شود؟ هدف انسان چیست؟ فضایل انسانی کدام است؟ هدف‌گرایی و سعادت‌گرایی انسان در عرصه سیاسی چگونه است؟ تغییر و تحول‌پذیری انسان یا صیورت انسان، چگونه در ارتباط با عرصه‌های سیاسی وجود وی لحاظ می‌شود؟ و...

اینها برخی از پرسش‌های اساسی در عرصه انسان‌شناسی سیاسی‌اند که می‌توانند موضوع این بخش از دانش و معرفت سیاسی را مشخص‌تر کنند. طرح این پرسش‌ها از این روست که دورنمایی از ابعاد مسئله انسان‌شناسی سیاسی ترسیم شود. لزوماً نمی‌توان به همه این پرسش‌ها در یک پژوهش محدود پاسخ داد؛ اما طرح سؤالات می‌تواند به روشن‌تر شدن زوایای موضوع کمک کند. به‌طور مشخص‌تر می‌توان تلقی‌های گوناگون از انسان را در قالب اینکه انسان عبارت است از حیوان سیاسی، حیوان اجتماعی، حیوان مدنی یا حیوان الهی، تصویر کرد. پس پرسش اصلی این است که نقد انسان‌شناسی مکاتب غرب معاصر چیست. پرسش‌های فرعی هم در قالب ماهیت انسان، معرفت انسان و غایت انسان از منظر مکاتب و فلاسفه سیاسی منتخب این مقاله تدوین می‌شود.

نوآوری این نوشتار در این است که به نقد فلاسفه و انسان‌شناسان سیاسی معاصر غرب پرداخته است. سه مکتب اصلی در اندیشه سیاسی معاصر غرب، اختیارگرایی (Liberalism)، اجتماع‌گرایی (Socialism) و فضیلت‌گرایی (Virtueism) است که به‌طرز ویژه‌ای برجسته‌اند و توانسته‌اند در حوزه عمل سیاسی نیز مدعی باشند و حتی به‌دنبال تحقق اندیشه خود در عرصه حیات اجتماعی باشند. این نوع فلسفه‌ها را معمولاً تحت عنوان ایدئولوژی سیاسی هم نام می‌برند. کارل پوپر نماینده اندیشه و فلسفه سیاسی لیبرالی است که به‌طرز مشتاقانه‌ای به دفاع از ایده‌های لیبرالی می‌پردازد. هربرت مارکوزه، نماینده مکتب سوسیالیسم، مخصوصاً در قامت جدید آن و در قالب مکتب فرانکفورت است و نهایتاً مایکل سندل نیز به‌جهت تأثیر بسیار زیاد جماعت‌گرایان یا فضیلت‌گرایان و ادبیات قوی ایشان در دفاع از اصول انسان‌شناختی این مکتب، برجسته است. از میان ویژگی‌های متعددی که برای انسان مدرن و معاصر غربی برشمردیم، تنها سه عنصر اساسی و تعیین‌کننده را، که بازتاب‌دهنده کل فلسفه سیاسی فیلسوفان یادشده و انسان‌شناسی ایشان به‌طور مختصر و گویاست، انتخاب کردیم. از این‌رو به سرشت انسان، معرفت انسان و غایت انسان، از منظر اندیشمندان یادشده و نمایندگان سه مکتب سیاسی غرب معاصر خواهیم پرداخت.

۱. ماهیت انسان

ساده‌ترین مبحث در باب ماهیت و سرشت انسان را در قالب خیر یا شر بودن انسان صورت‌بندی می‌کنند. از این‌رو پرسش ما از هر اندیشمندی این است که انسان پاک‌طینت است یا بدسرشت؟ ذات بشر خوب است یا بد؟ خیر است یا شر؟ با انسان‌های شریف و پاکی مواجهیم که درصدد تعاون و همکاری با یکدیگرند یا با افراد گرگ‌صفتی مواجهیم که هر آن در کمین برای دریدن انسان‌های دیگرند؟ پس منظور از ماهیت انسان آن دسته از خصوصیات است که انسان‌ها نه به‌واسطه تعینات خاص اجتماعی و تاریخی، بلکه به‌دلیل ساختار و هویت وجودی خویش از آن برخوردارند (شجاعیان، ۱۳۹۶، ص ۷).

۱-۱. ماهیت انسان در اندیشه پوپر

آیا سرشت انسان خیر است یا شر؟ آنچه در اندیشه پوپر به‌دنبال این پاسخ گشتیم، این بود که وی از چنین پرسشی یک گام فروتر نهاده است و دغدغه او به‌سان اندیشمندان کلاسیک غرب، مانند افلاطون و ارسطو، نیست. آنچه دعوای هابز، لاک و روسو درباره انسان بود، دغدغه پوپر نیست. مسئله پوپر عمیق و بنیادین نیست. مسئله او بر مجموعه‌ای از مفروضات لیبرال دموکراسی استوار است. پرسش او سطحی و روبنایی است. او به‌دنبال انسان آزاد است. تمام هویت انسان را در جامعه باز می‌داند، نه اسیر آداب و رسوم و خرافات. پوپر به‌نقل از پریکلس آتنی و در تأیید مطلوب بودن جامعه باز می‌نویسد: اگرچه تنها چند کس می‌توانند سیاستی را پدید آورند، اما ما همه می‌توانیم

درباره‌اش داوری کنیم. این ایده پوپر ریشه در ذات نظریه ابطال‌گرایی او دارد (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۷).

انسان آزاد و جامعه باز نهایت دغدغه پوپر در ترسیم انسان‌شناسی سیاسی اوست. انسانی که آزاد است، اسیر تعینات رهبران جامعه یا ایده‌پردازان و ویژگی‌های ساختارهای سیاسی، جامعه و اجتماع بسته نیست؛ می‌تواند به هر امری نقدی وارد کند و تلاش او صرفاً وقتی معنا می‌یابد که درصدد نقد و شکستن امور و گزاره‌های پذیرفته‌شده جامعه و بزرگان آن باشد. البته از دید پوپر، نوعی هرج‌ومرج فکری و اندیشه‌ای هم مردود است؛ اما باید اذعان کرد که نتیجه چنین تفکری جز هرج‌ومرج و عدم احترام به سنت اندیشه‌ای آرمان‌گراییانی چون افلاطون نخواهد بود. پس انسان‌شناسی پوپر مساوی است با ارائه تعریفی از انسان آزاد در جامعه‌ای آزاد؛ آزادی از اقتدار و تعصب؛ آزاد و رها از بردگی نیروهای جادویی و قبیله‌ای؛ آزاد در شکوفایی توان‌های سنجشگرانه انسان (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵-۱۷).

۱-۲. ماهیت انسان در اندیشه مارکوزه

نظر به رویکرد سوسیالیستی مارکوزه، طبیعتاً باید توقع تصویر اقتصادی و مادی‌گرا از انسان داشته باشیم. نسبت سوسیالیسم، مارکسیسم و نومارکسیسم، عام، خاص و اخص است. مارکوزه به معنای عام سوسیالیست، به معنای خاص مارکسیست و به معنای اخص نومارکسیست است. اساساً بنیان دو مکتب لیبرالیسم و سوسیالیسم بر ماده‌گرایی و سکولاریسم است؛ اما مارکوزه تحت تأثیر اندیشه‌های هایدگر و اگزیستانسیالیسم نیز هست؛ لذا اندیشه‌های او رنگ‌وبوی انتولوژیک و اقتصادی را توأمان داراست. همچنین او تحت تأثیر هگل و روش اندیشه دیالکتیکی او نیز هست؛ بنابراین به تضاد و انتقاد در سطح فردی و اجتماعی اعتقاد دارد. به‌هرحال او درصدد است که انسان‌شناسی مدنظر خود را تبیین کند و توضیح دهد. از نظر مارکوزه، مقام و منزلت واقعی انسان تحت سیطره ارزش‌های مادی دنیای سرمایه‌داری واقع شده است و «تکنولوژی» ابزار آزادی‌خواهی است؛ اما کاربرد و محدودیت آن در جامعه سرکوبگر، آن را به ابزار سلطه مبدل می‌کند. اتومبیل سرکوبگر نیست؛ تلویزیون سرکوبگر نیست؛ لوازم خانگی سرکوبگر نیستند؛ اما اتومبیل، تلویزیون و لوازمی که بر اساس الزام‌های مبادله سودآور ساخته می‌شوند، به جزئی جدانشدنی از وجود مردم، جزئی برای «تحقق بخشیدن» به وجودشان، مبدل شده‌اند. از این‌رو مردم باید بخشی از وجود خویش را در بازار بخردند. این موجودیت، به مفهوم تحقق سرمایه است.

فرد بر نقش و محتوای نیازهایش هیچ گونه نظارتی ندارد. نیازها توسط عوامل بیرونی پدیدار می‌شوند. هرگونه آزادی، نخست مستلزم شناخت انواع بردگی است. حال آنکه امروزه به‌نظر می‌رسد مردم به‌دلیل تأمین نیازهای روزمره، که شاید مهم‌تر از اندیشیدن درباره آزادی و بردگی است، با یادآوری این مسائل خود را ناراحت نمی‌کنند. این طرز فکر، بزرگ‌ترین اشتباه است. ویژگی جامعه‌های صنعتی پیشرفته، سرکوب نیازهایی است که برای دستیابی به آزادی و رهایی پدید آمده‌اند؛ از جمله آزاد شدن از قید و بندهایی که آسایش و رفاه نامیده

می‌شوند؛ همچنین سرکوب نیازهایی که حمایت از نیروی ویران‌کننده نظام‌های سرمایه‌داری و جامعه‌های به‌اصطلاح مرفه را بر عهده گرفته‌اند (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۱-۴۲).

۳-۱. ماهیت انسان در اندیشه سندل

مایکل سندل در تعریف هویت و سرشت انسان، به فرهنگ هر جماعتی توجه دارد. او معتقد است که هویت فرد انسان در جمع‌هایی که عضو آنهاست و از تعهداتی که بر اثر عضویت در آنها پیدا می‌کند، شکل می‌گیرد. کتاب لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت در نقد دیدگاه کسانی است که به عدم ابتدائی نظریه سیاسی بر مفهوم و برداشت خاصی از خیر یا ماهیت انسان یا ارزش‌های اخلاقی یا فضیلت‌محوری معتقدند. از نگاه لیبرال‌ها، «خود» قابل انتزاع از همه جوامع است؛ به این صورت که افراد در کشورهای مختلف کمونیستی، اسلامی و غربی، یک «خود» واحدند. این خود واحد عبارت است از «انسان بما هو انسان». پس انسان از نگاه لیبرال‌ها انسان است؛ فرقی ندارد که مسلمان باشد، مارکسیست یا لیبرال. جماعت‌گرایان یا فضیلت‌گرایان، برعکس لیبرال‌ها، بر این اعتقادند که «خود» ریشه در سنت و فرهنگ دارد؛ پس «خود» مسلمانان ریشه در فرهنگ و سنت مسلمانان دارد؛ «خود» ژاپنی‌ها هم ریشه در سنت و فرهنگشان دارد. بنابراین طبق تعریف لیبرال‌ها، «خود» نامقید است؛ چون به ذات بشری او بازگشت دارد؛ و طبق تعریف جماعت‌گرایان، مقید به سنت و فرهنگ است؛ چون در تحقق اجتماعی آن، مقید به فرهنگ پیرامون خود است.

«اولویت حق بر سعادت»، «بی‌طرفی دولت» و «تلقی انسان به‌مثابه فرد فارغ‌البال» سه مفهوم اساسی در فلسفه سیاسی سندل است. سندل تمام هویت انسان را در فضیلت‌محوری او می‌داند. فرد به‌تبع اجتماعی که در آن زندگی می‌کند، با فضایی درگیر می‌شود و از آنها رنگ می‌پذیرد. جمع تمام فضایل در انسان، مخصوصاً فضیلت عدالت، موجب می‌شود که انسان در عرصه حیات سیاسی و اجتماعی دارای شکوفایی و دارای حس دستیابی به اهداف خلقت خود شود؛ اما به‌نظر می‌رسد که صرفاً یک انسان یا جامعه فضیلت‌محور تمام‌کننده شرایط لازم برای تحقق هدف خلقت انسان نیست؛ زیرا انسان نیاز دارد که پس از فضیلت‌مند شدن، به‌سوی هدفی بالاتر و فراتر از اصول انسانی و اخلاقی فردی حرکت کند. منظور سندل از اصول انسانی و اصول اخلاق فردی، اصولی است که مورد توافق انسان‌ها، فارغ از هر دین و مذهبی است. در میان فضایل نیز سندل بالاترین فضیلت را عدالت می‌داند و از نظر وی، زمانی انسان تحقق کامل یافته است که از نهایت درجه عدالت برخوردار شود.

۲. معرفت انسان

معرفت انسان و بهره‌مندی وی از ابزار عقل به‌عنوان مبنایی برای هویت‌یابی انسان در میان سایر موجودات و مخلوقات، بحثی است که در امور سیاسی و فلسفه سیاسی نیز بازتاب ویژه خود را دارد. عقل،

ابزاری برای ساختن تصمیم و شکل‌گیری ارادهٔ انسان است. شکوفایی انسان در قالب اعمال ارادهٔ آزاد، یکی از دغدغه‌های اندیشمندان غربی است. آنها تمام همت و هویت اندیشه‌ای خود را به کار می‌برند تا به آزادی فکری انسان غربی و قدرت انتخاب او خدشه‌ای وارد نشود.

۲-۱. معرفت انسان در اندیشهٔ پوپر

کارل پوپر را می‌توان برجسته‌ترین نمایندهٔ فکری خردگرایی سنجشگر دانست. این نحلهٔ فکری، بیش از آنکه به دنبال مسائل آکادمیک فلسفی باشد، خود را متوجه علوم تجربی می‌داند و به طرح پرسش‌های واقعی سیاست عملی می‌پردازد. پوپر معتقد است که اندیشهٔ فلسفی باید مشغولیت همهٔ روشنفکران باشد. دشوارگویان و دشوارنویسان به کرات مورد سرزنش پوپر واقع شده‌اند و وی آنان را به جادوگرانی تشبیه می‌کند که خود را در پشت چادری از الفاظ پرطمطراق پنهان کرده‌اند تا همگان ببیندارند که فلسفه چیزی پیچیده و اسرارآمیز و مذهب خردمندان است و نمی‌توان رموز آن را بر مردم عادی آشکار کرد (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵-۱۷). اندیشهٔ پوپر، از یک سو متأثر از فلسفهٔ سقراط و از سوی دیگر تحت تأثیر فلسفهٔ روشنگری است. این جملهٔ معروف سقراط که «می‌دانم که هیچ نمی‌دانم»، بی‌تردید در شیوهٔ تفکر پوپر نقش بزرگی داشته است: «هنگامی که به بی‌کرانگی آسمان پرستاره نظر می‌دوزیم، تخمینی از بی‌کرانگی نادانی خود به دست می‌آوریم. اگرچه عظمت کیهان ژرف‌ترین دلیل نادانی ما نیست، اما یکی از دلایل آن است». پوپر متفکرانی را که با اندیشه‌های خود عملاً در خدمت خودکامگان و راه‌گشای حکومت‌های جبار بوده‌اند، «پیامبران کاذب» می‌نامد (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵-۱۷).

پوپر واقعیت را به بخش‌های سه‌گانه تقسیم می‌کند و نام هر بخش را جهان می‌گذارد و ترتیب سه جهان را بر پایهٔ قدمت آنها می‌داند: جهان اول دربرگیرندهٔ واقعیت‌های مادی است؛ جهان دوم جهان تجربه‌های مستقیم و ذهنی آگاهانه و غیرآگاهانه است که شامل انسان و موجودات زندهٔ دیگر نیز که دارای تجربه‌هایی از این دست باشند، می‌شود؛ اما جهان سوم، که مردم‌شناسان آن را «فرهنگ» می‌نامند، جهان فرآورده‌های عینی روح انسانی و جهان فرآورده‌های بخش انسانی جهان دوم است. این جهان، دربرگیرندهٔ چیزهایی مانند علوم انسانی، کتاب‌ها، سمفونی‌ها، آثار نقاشی و مجسمه‌سازی و درعین حال محصولاتی چون رایانه و هواپیما و سایر اشیای مادی نیز هست که هم‌زمان به جهان اول نیز تعلق دارند. این سه جهان در کنش متقابل با هم هستند و به‌نوعی بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. پوپر برعکس استقراگرایان که عقیده داشتند علم از مشاهده آغاز می‌شود، بر این عقیده بود که علم از مسائل آغاز می‌شود و به مسائل نیز خاتمه می‌یابد. هیچ منبع معرفتی برای پوپر معتبر نیست، جز آنچه در کشاکش مسئله‌محوری حاصل می‌شود. این دیدگاه پوپر به سرعت به نسبی‌گرایی منجر می‌شود. البته انکار منبع تجربه و مشاهده از سوی پوپر، حتی برای اموری که صرفاً از راه تجربه اثبات‌پذیرند، نوعی تکلف و بیان

مطالب بدون دلیل است که به مقاومت وی در برابر حقیقت در این گونه امور منجر شده است.

او درباره نقد، حتی به خودش و فلسفه‌اش، معتقد است: اگر مسئله‌ای که من تلاش می‌کنم آن را از طریق فرضیه خود توضیح دهم، برایت جالب است، می‌توانی به من لطف بزرگی بکنی و آن اینکه فرضیه مرا به‌طور واقع‌گرایانه و تأنجا که برایت امکان‌پذیر است، مورد نقد و سنجش قرار دهی و با آزمونی ادعای مرا ابطال کنی. من حاضرم تو را در ابطال فرضیه‌ام با تمام نیرو یاری دهم (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵-۱۷). آنچه گذشت، دیدگاه پوپر در حوزه معرفت است.

۲-۲. معرفت انسان در اندیشه مارکوزه

اما از دید مارکوزه، وظیفه اساسی فلسفه در انتقاد از همه چیز است. از «انتقاد از همه چیز» است که معرفت انسان حاصل می‌شود. او معتقد است تفکر مابعدالطبیعه، که در گذشته قلمرو اساسی و راستین اندیشه خردگرا بود، اینک به‌صورت تفکری غیرمنطقی و غیرعلمی معرفی شده است. این طرز تلقی باعث شده است که خرد ما برتری جویی و استعلا را به‌دور افکند و در حوزه واقعیت توقف کند. علم و روش علمی موجود ذاتاً محدود به عقلانی کردن و تضمین جهان زندگی موجود و مستقر است؛ زیرا نمی‌تواند شیوه کیفی تازه‌ای از دیدن، و روابط کمی تازه‌ای میان انسان‌ها و انسان و طبیعت را به‌تصور درآورد (مارکوزه، ۱۳۶۲، ص ۱۶۵). مارکوزه به دنبال ایجاد علمی است که رهایی‌بخش باشد تا ایجادکننده سلطه (مارکوزه، ۱۳۶۲، ص ۸۳).

مارکوزه معتقد است که ملت‌های آلمانی تحت تأثیر دین مسیحیت نخستین ملت‌هایی بودند که به این آگاهی دست یافتند که انسان به‌عنوان انسان آزاد است. این آزادی ذهن است که ذات انسان را می‌سازد. او می‌گوید که چون ما انسان‌های آزادی نیستیم، نمی‌توانیم تصور درستی از حکومت دلخواه انسان آزاد داشته باشیم و جامعه سوسیالیستی به‌معنای ایدئال بودن همه چیز نیست؛ بلکه در چنین جامعه‌ای شاید انسان بتواند برای نخستین بار کرداری به‌راستی نیکو و همدردانه داشته باشد.

به‌عقیده مارکوزه، دیگر نمی‌توان آن‌گونه که در تحلیل سنتی مارکسیستی معمول بود، از رشد آگاهی اجتماعی به‌وسیله هستی اجتماعی سخن گفت. لازم به یادآوری است که مارکوزه، هم منتقد جدی لیبرالیسم است و هم حتی به سوسیالیسم و مارکسیسم نقد دارد. او معتقد است که در شرایط کنونی، آگاهی به‌وسیله نظام اجتماعی جذب می‌شود و از آغاز و در هسته به‌وسیله آن شکل و رنگ می‌گیرد. بنابراین، نتیجه دیگر انطباق و هماهنگ‌سازی نیست؛ بلکه تقلید است: یک‌گونه شدن بی‌واسطه فرد با جامعه خود؛ و از این راه، با جامعه چنان یک کل. بدین‌سان، آگاهی که به‌وسیله گسترش جامعه تکنولوژیک فروبلعیده می‌شود، در همه پهنه‌ها و ابعاد زندگی اجتماعی آشکار می‌شود. نتیجه آن است که نظام نیازمندی‌های انسان‌ها دیگر در برابر شرایط و مناسبات اجتماعی،

آن‌گونه‌که پیش از آن بود، دارای استقلال نسبی نیست؛ بلکه نظام نیازهای انسانی نیز خود چنان پاره‌ای و عاملی فعال در این جامعه، دیگر شکل می‌شود و به‌نحوی تردستانه دستکاری می‌گردد.

از سوی دیگر، نظریه انتقادی یا به تعبیر مارکوزه «انتقاد انقلابی» از این نظام، اگر هم اصلاً امکان داشته باشد، باید مفهومی کاملاً نوین از هستی انسانی، بنیاد آن، هدف نهایی آن و همچنین خودآگاهی انسانی پدید آورد و گسترش دهد. هدف مارکوزه، انتقاد از جوامع پیشرفته سرمایه‌داری یا صنعتی است. جامعه صنعتی نیز شامل هم جوامع غربی و هم جوامع سوسیالیستی است. نکته اساسی، تأکید بر نقش محوری نقد و انتقاد مطلق است که موجب معرفت برای انسان در جامعه سیاسی خود می‌شود.

۳-۲. معرفت انسان در اندیشه سندل

به اعتقاد سندل، انسان مدرن در همه امور هستی خود در معرض تهدید است. تلقی انسان در جامعه مدرن کنونی، بیشتر بر معیار نفع‌انگاری و واقع‌نگری است؛ از این‌رو انسان در جامعه مدرن دچار مسخ‌شدگی است. عقل و عقلانیت انسان نیز در بستر اندیشه مدرنیستی و جامعه مصرف‌گرا توجیه می‌گردد. معرفت انسان در چنین جامعه‌ای تحت تأثیر حاکمیت نفع‌انگاره دچار تغییر می‌شود. جهت‌گیری انسان برای کسب معرفت انسانی، انتخاب روش استحصال معرفت و بررسی معرفت ایجاد شده، همه بر مدار نوع نگاه به انسان شکل می‌گیرد. نگاه عادلانه‌ای به انسان وجود ندارد. انسان عمل‌گرا، در تکوین اراده و اختیار خویش نیز مقهور جامعه و خصایص ویژه آن در قالب جامعه آزادی‌خواه مادی‌گرا خواهد بود. هدف سیاست در جامعه سرمایه‌داری غرب، تضمین آزادی و حس انتخابگری انسان است. این هدف را لیبرالیسم در قالب دولت رفاه دنبال می‌کند.

سندل در نقد سوژه‌محوری غرب یا خودبنیادی خرد انسان، به فدا شدن فضایل انسانی همچون عدالت، ایثار و فداکاری در قربانگاه فردمحوری لیبرالی اشاره دارد؛ چراکه اولویت سوژه، تنها می‌تواند به معنای اولویت فرد باشد و از این‌رو ادراک را به نفع ارزش‌های فردگرایانه، که برای سنت لیبرالی آشنایند، تحت تأثیر قرار می‌دهد. عدالت تنها دارای اولویت به نظر می‌رسد؛ چون این فردگرایی نوعاً به ادعاهایی متعارض پروبال می‌دهد. از این‌رو محدودیت‌های عدالت منوط به امکان‌پذیری گسترش آن دست فضایل جمعی چون ایثار و نیکوکاری است که از اضطراب تعارض‌ها می‌کاهند؛ اما اینها دقیقاً فضایی‌اند که احتمال شکوفایی‌شان در جامعه‌ای استوار بر فروض فردگرایانه، از همه کمتر است. خلاصه، آرمان جامعه‌ای که اصول بی‌طرف و خنثی بر آن حکم می‌رانند، نوید دروغین لیبرالیسم است. لیبرالیسم ارزش‌های فردگرایانه را تصدیق می‌کند و باین‌حال به بی‌طرفی‌ای وانمود می‌کند که هیچ‌گاه نمی‌توان به آن دست یافت.

۳. غایت انسان

معنای زندگی، گمشده‌اندیشمندان غرب معاصر است که به‌شدت به تکاپو افتاده‌اند تا برای آن محملی دست‌وپا کنند. عرفان‌های کاذب از این خلأ سوءاستفاده کرده‌اند و اهداف فرضی و غیرحقیقی را معنای حقیقی زندگی و گمشده‌انسان معاصر جلوه می‌دهند.

۳-۱. غایت انسان در اندیشه پوپر

از منظر پوپر، هدف و غایت انسان از زندگی اجتماعی، دستیابی به جامعه‌ای باز و آزاد است، نه تلاش برای دستیابی به بالاترین خیر جامعه. پوپر درباره کتاب جامعه باز و دشمنانش می‌گوید: در این کتاب کوشیده‌ام نشان دهم که این تمدن هنوز تکانی را که در زایش بر آن وارد آمده، به‌تمام پشت سر نگذاشته است؛ یعنی انتقال یا گذر از جامعه قبیله‌ای یا جامعه بسته (همراه با تسلیم در برابر نیروهای جادویی و ساحرانه) به جامعه باز، که قوای نقادی آدمی را آزاد می‌کند (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸).

ما هرگز نمی‌توانیم به معصومیت و زیبایی ادعایی جامعه بسته بازگردیم. رؤیای ما از بهشت، ممکن نیست روی زمین به حقیقت پیوندد. به‌محض اینکه به عقل خویش متکی شویم و قوه نقد و سنجش خود را به‌کار گیریم، به‌مجرد اینکه احساس کنیم باید عهده‌دار مسئولیت‌های شخصی شویم و درعین حال مسئولیت پیشبرد معرفت و دانش را نیز بر دوش کشیم، دیگر نخواهیم توانست به وضعی بازگردیم که در آن بی‌چون‌وچرا در برابر جادوی قبیله سر بنهیم. برای کسانی که از میوه درخت معرفت بچشند، بهشت رخت برمی‌بندد. هیچ بازگشتی به وضع هماهنگ طبیعی امکان‌پذیر نیست. اگر بازگردیم، باید آن راه را تا انتها بپیماییم؛ باید به حیوانات رجعت کنیم. این مسئله‌ای است که باید با صراحت و شهادت با آن روبه‌رو شویم؛ هرچند چنین کاری نزدان دشوار باشد. اگر در رؤیای بازگشت به عهد کودکی فرورویم، اگر وسوسه شویم که به دیگران تکیه کنیم و از این راه خوش و خوشبخت شویم، اگر از کشیدن بار مشقت شانه تهی کنیم (بار آدمیت و مروت و عقل و مسئولیت)، اگر هراس به دل راه دهیم و از این فشار تن بزنیم، آن‌گاه دست‌کم باید با درک روشن تصمیمی که در پیش داریم، به خود نیرو ببخشیم. می‌توانیم راه رجعت به حیوانات را در پیش گیریم؛ ولی اگر می‌خواهیم انسان بمانیم، یک راه بیشتر نیست و آن راه، ورود به جامعه باز است و بس (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۱۹).

مطابق آرای پوپر، مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی، غیرعقلانی و غیرعلمی است. باید گام‌به‌گام به‌سوی جامعه موردنظر حرکت کرد که وی از آن با عنوان مهندسی اجتماعی تدریجی نام می‌برد. به‌گفته وی، مبانی فلسفه سیاسی افلاطون، این بزرگ‌ترین و تأثیرگذارترین دشمن جامعه باز، بر اساس اوتوپانیسم و تاریخی‌گری استوار شده است که هر دوی این مبانی ویژه، دشمنان فکری جامعه باز و دموکراسی به‌شمار می‌روند. از این منظر،

پوپر با طرح و تدوین مهندسی اجتماعی گام به گام، ضمن رد نظریه‌های کلی‌نگرانه و ناکجاآبادی و اجتناب از پیامدها و تبعات ویرانگر و جبران‌ناشدنی نقشه‌های اتوپایی، که خاص جوامع توتالیتار و بسته است، به‌سوی جامعه‌ای باز و دموکراتیک، که در آن امکان اصلاح و تغییر سیاست‌های غلط وجود دارد، سوق می‌یابد. سیاستمداری که مهندسی جزء به جزء را انتخاب می‌کند، می‌داند که کمال اگر اصولاً دستیاب باشد، بسیار دور است. بنابراین، روشی را اختیار می‌کند برای جست‌وجو و مبارزه با بزرگ‌ترین و عاجل‌ترین بدی‌های گریبانگیر جامعه؛ نه جست‌وجو و مبارزه در راه بزرگ‌ترین خیر نهایی برای آن. تلاشی که به‌شیوه ناکجاآبادی صورت بگیرد و بخواهد با استفاده از نقشه تمام جامعه، دولتی آرمانی یا مثالی تأسیس کند، مقتضی حکومت متمرکز و نیرومند عده‌ای قلیل خواهد بود و بنابراین احتمالاً به دیکتاتوری خواهد انجامید (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۱۶).

به نظر پوپر، حقیقت به‌صورت عینی وجود دارد و هدف اصلی انسان باید جست‌وجوی مستمر آن باشد. پوپر استنتاج «باید از هست» را انکار می‌کند؛ چون می‌خواهد از دیکتاتوری و یکی شدن زور و حق جلوگیری کند. او می‌گوید: می‌توان نتیجه گرفت که این‌گونه موضع‌تک‌بنی، یعنی فلسفه وحدت واقعیات و شاخص‌ها، خطرناک است؛ زیرا حتی در جایی که شاخص‌ها را با واقعیات موجود یکی نمی‌شمارند و نمی‌گویند که در حال حاضر زور، حق است، لزوماً به جایی می‌رسند که باید بگویند در آینده، زور و حق یکی خواهند بود (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۳۰۶).

به‌طور کلی در اندیشه غرب، برخی از فلاسفه به دولت و ضرورت حکومت، از منظر اضطراب و ضرورت می‌نگرند. مطلوب آنها انسانی ره‌اشده در اجتماع است که بتواند برای کسب حداکثر منافع و دفع مضار، به بسط خود بپردازد. در این مسیر، وجود هر گونه مانعی که محدودکننده قدرت انتخاب انسان باشد، در تضاد با هدف آزادی انسان تلقی می‌شود. پوپر نیز اصل ضرورت حکومت را می‌پذیرد؛ اما به اعتقاد او، وجود حکومت، شر ضرور است، که از آن گریزی نیست. او دولت را خطر دائمی می‌داند (پوپر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۳۶). بنابراین، مطلوب‌ترین وجه برای پوپر آن است که حکومتی نباشد تا هدف آزادی انسان در جامعه محقق شود؛ اما ضرورت‌ها اقتضا دارد که به‌ناچار حکومت پذیرفته شود. حکومت مطلوب وی، حکومت متکی به قانون است که از یک‌سو حفاظت و حمایت از مطالبات و نیازمندی‌های شهروندان را بر عهده دارد و از سوی دیگر در صدد محدود کردن و متناسب ساختن قدرت آن است (شهرام‌نیا و حاجی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۸۶-۷).

۲-۳. غایت انسان در اندیشه مارکوزه

مارکوزه معتقد است که در کشورهای صنعتی غرب، تکیه اساسی بر بالا بردن و گسترش دادن نیروهای تولیدی، فراهم کردن شرایط عینی و نوین بسط تاریخی، و بالا بردن سطح زندگی مردمان بود؛ اما این کار می‌بایست در چهارچوب نظام تولید سرمایه‌داری انجام می‌گرفت. واقعیت این است که تضادهای درونی نظام سرمایه‌داری همچنان پابرجاست (شهرام‌نیا و حاجی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۸۶-۷). وقتی در یک جامعه فرآورده‌های بسیار در دسترس

افراد وابسته به طبقات اجتماعی گوناگون قرار گیرد، طبعاً رسم و راه زندگی این طبقات را تبلیغات بازرگانی برای فروش این فرآورده‌ها تعیین می‌کند و مردم می‌پندارند که دسترسی به محصولات مختلف و مصرف بیشتر، بهترین شیوه زندگی است. از این‌رو در شیوه زندگی خود، در برابر هر گونه تغییر کیفی روی خوشی نشان نمی‌دهند. در این شرایط است که اندیشه و برداشت‌های تک‌بعدی در یک جامعه گسترش می‌یابد. در این برداشت‌ها، بلندپروازی‌های اندیشه و مقاصد عالی - که با روی برتافتن از واقعیت جهان کار و گفت‌وگو به‌دست می‌آید - به‌حاشیه می‌رود. مارکوزه معتقد است که آمریکا جامعه بسته‌ای است؛ چون جامعه در کلیه شئون فردی و اجتماعی نفوذ یافته است. بهترین و گرمای‌ترین نیازمندی‌های بشر، آزادی است که دسترسی بدان والاترین خشنودی‌هاست؛ ولی در جامعه‌های بسته، این نیاز طبیعی با نیازهای دیگر پیوسته و اولویت خود را از دست داده است. ویژگی خواست آزادی، در مفهوم ایدئولوژیک آن است؛ ولی در جوامع امروزی به‌صورت نیازهای عادی و روزمره درآمد و آن مفهوم عالی گذشته از اذهان رخت بر بسته است (مارکوزه، ۱۳۶۲، ص ۱۸-۱۹).

مارکوزه هدف واپسین را بررسی و تحلیل انتقادی از پدیده‌های معنوی و فرهنگی، یا به‌اصطلاح پدیده‌های روبنایی در جوامع صنعتی قرار می‌دهد. این هدف برای مارکوزه نیز مانند پیروان و هواداران «نظریه انتقادی»، سرنوشت فردی انسان و وضعیت و درگیری او با جامعه‌ای است که در شرایط نوین هرگونه خصلت انسانی را از آدمیان سلب کرده است. نتیجه‌ای که وی می‌گیرد، این است که این انحطاط نیروی نفی‌کنندگی، در واقع با پیشرفت تمدن صنعتی اخیر هماهنگ شده است. تمرکز روزافزون و اثربخشی ضوابط اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، تعارض و تخالف را در همه این زمینه‌ها آرام یا هماهنگ کرده و سرانجام می‌توان گفت که از میان برداشته است. نیروی تضاد نیز به‌وسیله تثبیت عامل مثبت بلعیده و جذب شده است.

مارکوزه معتقد است که برای برآوردن نیازهای درونی و ارگانیک انسان برای حصول زیبایی واقعی باید تلاش کرد (مارکوزه، ۱۳۶۲، ص ۲۰). مارکوزه می‌گوید، زندگی بشر جریان منظمی است که به‌سوی مقصد معلومی روان است. در هر جامعه، امکانات ویژه‌ای برای دگرگونی و بهبود شرایط زندگی وجود دارد. بنابراین، راه‌حل‌های عملی ساختن این دگرگونی‌ها متفاوت است (مارکوزه، ۱۳۶۲، ص ۲۷). صرفاً متافیزیکی نباید نگریست؛ البته باید استعلائی اندیشید؛ یعنی جنبه‌های بالقوه رویدادهایی را که هنوز تحقق نیافته‌اند و توسعه‌هایی را که پذیرفته نشده‌اند نیز باید بررسی کرد. غایت انسان از منظر مارکوزه، بسط آگاهی و آزادی انسان است؛ اما جوامع سرمایه‌داری غرب چنان دچار انحراف از این هدف شده‌اند که انسان‌های درون این جوامع ناخودآگاه به‌دنبال اهداف مادی در سیر و تلاش‌اند. مارکوزه کتاب انسان تک‌بعدی را با این جمله پایان می‌دهد: نظریه انتقادی به جامعه، دربردارنده مفاهیمی نیست که بتواند شکاف اکنون و آینده آن را به هم پیوند دهد؛ دارای هیچ نویدی

نیست؛ و هیچ پیروزی‌ای را نشان نمی‌دهد. منفی باقی می‌ماند. بدین سان می‌خواهد به کسانی وفادار بماند که بی‌امید زندگی خود را به امتناع مطلق داده‌اند و می‌دهند.

۳-۳. غایت انسان در اندیشهٔ سندل

سندل معتقد است که سه هدف را می‌توان برای انسان سیاسی و اجتماعی تصویر کرد که البته در قالب سه اندیشه بروز کرده است: اول فضیلت‌گرایی؛ دوم بیشینه‌سازی رفاه؛ سوم تضمین آزادی. سندل می‌گوید: پایبندی به هر یک از این سه مبنا به سه رویکرد و مکتب منجر می‌شود که سه نوع تفکر را دنبال می‌کند و رواج می‌دهد. این مسئله یکی از پرسش‌های بنیادین فلسفهٔ سیاسی است که آیا جامعهٔ عادل به دنبال ترویج فضایل شهروندان خویش است یا اینکه آیا قانون باید در برابر برداشت‌های مختلف از مفهوم فضیلت بی‌طرف باشد تا شهروندان بتوانند آزادانه بهترین راه زندگی را انتخاب کنند (سندل، ۱۳۹۶، ص ۱۷). اگر امثال افلاطون و ارسطو در غرب بر بنیان عدالت بر فضیلت تأکید دارند، در دنیای مدرن غرب - از کانت تا روالز - معتقدند اصول عدالتی که حقوق ما را تعریف می‌کند، نباید بر هیچ برداشت خاصی از مفهوم فضیلت یا بهترین شیوهٔ زندگی استوار باشد. در عوض، جامعهٔ عادل به آزادی هر فردی برای انتخاب آنچه خود زندگی خوب می‌پندارد، احترام می‌گذارد. این دو نوع برداشت از انسان برای تعریف ماهیت و هویت او، در پیوند با مسئلهٔ عدالت است که یکی دغدغهٔ فضیلت دارد و دیگری دغدغهٔ آزادی (سندل، ۱۳۹۶، ص ۱۷).

رفاه و کامیابی را مکتب فایده‌گرایی دنبال می‌کند. رسالت این مکتب این است که چگونه بیشترین سعادت ممکن را برای بیشترین تعداد افراد جامعه فراهم کنیم. در مقابل، طرفداران مکتب آزادی انسان قرار دارند. در واقع، دو اردوگاه تشکیل شده است که در یکی هواداران اقتصاد آزادند و در دیگری هواداران عدالت و انصاف. انصاف‌گرایان معتقدند که عدالت نیازمند سیاستی است که محرومیت‌های اجتماعی و اقتصادی را درمان کند و بخت منصفانهٔ موفقیت را برای هر فردی فراهم آورد. مرزهای عدالت از نظر فضیلت‌گرایان با فضیلت و زندگی خوب محدود می‌شود (سندل، ۱۳۹۶، ص ۲۱). گرچه فایده‌گرایی و لذت‌جویی و فرار از رنج و درد، که توسط بنتام بیان شد، مبنای متزلزلی را در برابر دیدگان همه قرار می‌داد، اما جان استوارت میل بین لذات متعالی و لذات پست تمایز قائل می‌شود.

نهایتاً اینکه، اراده و اختیار آزاد انسان را اختیارگرایان، که همان لیبرال‌های کلاسیک‌اند، دنبال می‌کنند. اختیارگرایان هر گونه اصول اخلاقی را نافهی اختیارگرایی افراطی خود می‌دانند و به همین دلیل با بازتوزیع ثروت خصوصی افراد در قالب اخذ مالیات برای تأمین هزینه‌های برابری اجتماعی به شدت مخالفت می‌کنند (سندل، ۱۳۹۶، ص ۸۱-۸۳). فردریک هایک، فیلسوف سیاسی معاصر، معتقد است که هر تلاشی برای ایجاد برابری اقتصادی بیشتر، تحمیل‌گرایانه است و جامعهٔ آزاد را نابود می‌کند (سندل، ۱۳۹۶، ص ۸۳). آزادی می‌تواند همچنان

جولان دهد؛ اما کسانی مانند کانت به ارزش‌های اخلاقی متوسل می‌شوند تا آزادی چهارچوبمند شود.

«چه چیزی ارزش و فضیلت است؟» یک سؤال اساسی پیش پای اختیارگرایان است که به آن توجهی ندارند؛ اما کسانی که فضیلت‌مندند، مجبورند برای آن پاسخی بیابند. کانت معتقد است که ارزش اخلاقی یک عمل آزادانه، در پیامدهای آن نهفته نیست؛ بلکه در قصدی نهفته است که برای آن انجام می‌شود. آنچه اهمیت دارد، انگیزه است. علت خوبی حسن نیت، تأثیرات یا دستاوردهای آن نیست؛ بلکه به‌خودی‌خود و صرف‌نظر از اینکه فراگیر می‌شود یا خیر، خوب است؛ حتی اگر این نیت کاملاً از قدرت اجرای مقاصد خود بی‌بهره باشد؛ حتی اگر حداکثر تلاش هم هیچ دستاوردی نداشته باشد و حتی اگر هنوز همچون جواهری به‌خاطر خودش، به‌عنوان چیزی که ارزش آن کاملاً در خودش نهفته است، بدرخشد. تنها اقداماتی که برخاسته از انگیزه انجام تکلیف‌اند، ارزش اخلاقی دارند.

به این ترتیب، کانت بین عقل، اخلاق و آزادی جمع می‌کند. خودآیینی عقل انسان به این معناست که انسان باید تابع قوانینی باشد که با عقل خود آنها را وضع کرده است. عقل نمی‌تواند مشروط به اموری باشد که خود وضع نکرده است. عقل ناب، مستقل از حتی تجربه، به وضع قوانین می‌پردازد. انسان و انسانیت، غایت و هدف فی‌نفسه انسان است که مطلق است و ابزار اراده دیگران نیست و ارزش دارد که به‌خاطر آن، قانون وضع شود (سندل، ۱۳۹۶، ص ۱۴۷-۱۵۴). ایده اختیارگرایی بتنام و میل با نقد «شیء‌انگاری» انسان توسط کانت رد می‌شود. کانت معتقد است که انسان نمی‌تواند با خود هر گونه که خواست، رفتار کند؛ چون یک شیء نیست؛ بلکه او مالک خویش نیست (سندل، ۱۳۹۶، ص ۱۷۱).

در مقابل این دو رشته تفکر، ارسطو قرار دارد که هدف سیاست و اجتماع انسانی را نه صرفاً اتحاد انسان‌ها، بلکه شهروند خوب شدن و شهروند عادل شدن می‌داند. پرورش فضیلت شهروندی، هدف اجتماع انسانی است. قوه نطق یا تکلم انسان زمانی به‌عنوان یک امتیاز انسان به‌کار گرفته می‌شود که اجتماع مدنی شکل بگیرد تا با این قوه، درباره روا و ناروا، خیر و شر، و عدالت و بی‌عدالتی به گفت‌وگو بنشینیم. فضیلت‌مندی انسان امری است که با تمرین و عادت می‌توان در شهر به آن دست یافت (سندل، ۱۳۹۶، ص ۲۵۶-۲۵۷).

سندل معتقد است که باید به فضیلت‌گرایی و خیرگرایی ارسطویی برگردیم؛ هرچند سیاست لیبرالی به‌شدت از آن گریزان است. استدلال سندل مبتنی بر اصول جامعه‌گرایی است؛ مکتبی که او به آن تعهد دارد. تعمق درباره «خیر من» مستلزم اندیشیدن درباره خیر جوامعی است که هویت من با آنها پیوند خورده است. پس نمی‌توان به خیر جمعی بی‌اعتنا بود. اصول اخلاقی و دینی، مورد اهتمام جوامع است. بدون توجه به آنها نمی‌توانیم سیاست‌ورزی درستی داشته باشیم؛ سیاستی که از پایبندی‌های اخلاقی چشمگیر تهی باشد، زمینه را برای ضعف زندگی مدنی فراهم می‌کند (سندل، ۱۳۹۶، ص ۳۱۴).

سندل نگرانی لیبرال‌ها را از خدشه‌دار شدن حیات لیبرالی انسان توسط نگاه‌های اخلاقی به زندگی خوب، که برخلاف اصول مدنی امروزین هستند، درک می‌کند؛ اما معتقد است که برای پرهیز از تحمیل و نابرداری جوامع تکتگر دربارۀ اخلاقیات، باید در بحث‌های اخلاقی و معیارهای زندگی خوب، سیاست و قانون را بر پایه احترام متقابل قرار دهیم. توجه عمومی بیشتر به اختلاف‌نظرهای اخلاقی می‌تواند مبنایی قوی‌تر برای احترام متقابل ایجاد کند. به‌جای پرهیز از باورهای اخلاقی و دینی که شهروندان ما با خود به عرصه عمومی می‌آورند، باید با آنها برخورد مستقیم‌تری داشته باشیم و گاهی آنها را به‌چالش بکشیم و به مبارزه بخوانیم و گاهی به آنها گوش فرادهیم و از آنها یاد بگیریم (سندل، ۱۳۹۶، ص ۳۴۶-۳۴۷).

۴. نقد

انسان‌شناسی سیاسی غرب معاصر با دو نوع نقد عام و خاص مواجه است. نقد عام، نقد انسان‌شناسی سیاسی غرب معاصر است؛ و نقد خاص، نقد انسان‌شناسی سیاسی هر یک از سه اندیشمند مکاتب سه گانه غرب معاصر است به هر دو نقد می‌پردازیم:

۴-۱. نقد عام

۱. درباره دوران معاصر غرب می‌توان ادعا کرد که ما شاهد گذار فلاسفه غربی از فلسفه محض و کلی‌نگر به فلسفه‌های مضاف یا فلسفه‌های جزئی‌نگر هستیم. برخی‌ها این فلسفه‌های جزئی‌نگر را که ناظر به برخی از مسائل سیاسی و اجتماعی بشرند، تحت عنوان «نظریه‌های سیاسی» نام می‌نهند. این جزئی‌نگری، خود یک نقد کلی و اساسی به غرب معاصر است. بر اساس مباحث فلسفی، آگاهی کامل انسان برای ترسیم حیات معقول، نیازمند بهره‌مندی از همه دریچه‌های معرفت‌بخش هستیم. محروم کردن خود از یک منبع و روش معرفتی، منجر به نقص در داده‌ها و محصول معرفتی می‌شود. حصول معرفت جامع درباره انسان، سرشت او، میزان و معیار معرفت او و هدف و غایت وی، نیازمند بهره‌گیری از وحی و دین است.

۲. یک اشکال اساسی بر اندیشه و فلسفه فیلسوفان سیاسی غرب معاصر، نادیده گرفتن دین یا کم‌اهمیت بودن دین نزد آنهاست. ایشان دین را مزاحم آزاداندیشی می‌دانند؛ درحالی‌که دین آزادی‌بخش است. دین صرفاً کارکرد بخشی و تک‌بعدی ندارد. دین صرفاً نیاز پرستش انسان را برطرف نمی‌کند. دین برنامه جامع زندگی است. دلیل حیرت‌ناتنها مردم، بلکه خود فیلسوفان سیاسی در همین نکته نهفته است. دین، درحالی‌که به‌عنوان یک امر پرکننده نیاز انسان به پرستش تلقی می‌شود، در واقع فلسفه عملی حیات انسان است. البته دینی مورد نظر است که همانند اسلام، همه ابعاد زندگی سیاسی و اجتماعی انسان را مدیریت کند.

۳. به‌طور کلی، انسان‌شناسی غرب، یا اسیر خودکمتربینی دوران سیاه قرون وسطی است یا خودبزرگ‌بینی دوران

مدرن یا پوچی و نیست‌انگاری دوران پسامدرن. هیچ‌گاه نقطه اعتدال رعایت نشده است. انسان غربی خود را فراموش کرده است؛ بنابراین خدا را هم نه‌تنها فراموش، بلکه کشته است. این همه سردرگمی و حیرت، نتیجه خودفراموشی و خداگریزی است.

۴. معمولاً فلسفه‌های سیاسی و کلان‌نظریه‌های سیاسی، بر اساس تصویری از انسان پایه‌ریزی می‌شوند. کلان‌نظریه‌های سیاسی دوران مدرن که در قالب قرائت‌های مختلف از لیبرالیسم متبلورند، به انسان به‌عنوان «فرد صاحب حقوق» می‌نگرند و در نتیجه، نظام سیاسی مطلوب و توصیه‌های هنجاری حوزه سیاست در قبال بهینه‌سازی زندگی اجتماعی و ارتقای کیفی جامعه سیاسی، بر محور تسهیل احقاق حقوق فرد و به‌حداکثر رساندن بهره‌مندی از حقوق مدنی و آزادی‌های فردی و حق مالکیت شکل می‌گیرد (واعظی، ۱۳۸۹ ص ۷-۱۲).

۴-۲. نقد خاص

۴-۲-۱. نقد انسان‌شناسی سیاسی پوپر

پوپر رویکرد جدلی، سیاسی و ژورنالیستی به فلسفه و فیلسوفان داشته و در قضاوت درباره فیلسوفان بزرگ تاریخ، مبادی فکری آنها را در نظر نگرفته و مقاصد آنها را تحریف کرده است. او به ناسزاگویی و حمله به شخصیت فیلسوفان بزرگ می‌پردازد و معتقد است که در نقد فلاسفه می‌توان شخصیت آنها را نادیده گرفت. پوپر فیلسوف بزرگی نبود و میانه‌ای با دین نداشت و به‌اذعان خودش، اساساً با هر انقلابی مخالف بود. پوپر با داعیه دفاع از عقل و استدلال، بیشتر به جدل و مغالطه پرداخته است و فیالمثل در باب اقوال و آرا و عقاید، به‌اعتبار نتایجی که از آنها حاصل می‌شود، حکم کرده است. پوپر با اینکه مدعی دفاع از آزادی و تحمل مخالف بود، خودش ظرفیت تحمل آرای فلاسفه مخالف را نداشت.

نقد خاص به انسان‌شناسی سیاسی پوپر این است که پوپر تعهدی صریح به لیبرال دموکراسی غربی دارد و دل‌باخته آن است و از این رو بر خود لازم می‌بیند که از آن دفاع کند. چنین دیدگاهی نمی‌تواند در برابر مباحث فلسفی پیرامون انسان، منصفانه و بی‌طرف باشد. وی همواره در مباحث نظری خود، سوگیرانه و جهت‌دار بحث می‌کند و بحث علمی راستین شکل نمی‌گیرد. ویژگی این دسته از متفکران - که پوپر را نماینده آنها می‌دانیم - این است که به‌شدت دچار جزمیت و دگم‌اندیشی در صحت و اتقان برداشت خود از انسان سیاسی بر اساس مکتب لیبرالیسم هستند. ایشان این نوع برداشت از ماهیت انسان را ترویج می‌کنند و سایر برداشت‌ها را منکرند و در تضاد با انسان‌شناسی درست و معیار می‌دانند.

عقل‌گرایی افراطی و آزادی‌گرایی افراطی و عدم بنیان اندیشه پوپر بر پایه‌های درست فلسفی، جدی‌ترین نقدها به اندیشه و فلسفه اوست. ابطال‌گرایی او منجر به نسبی‌گرایی و انکار تکلف‌آمیز روش اثباتی، حتی در مورد اموری

می‌شود که با تجربه و مشاهده اثبات‌پذیرند. این مهم منجر به نفی و نقصان معرفت انسانی می‌شود که به‌دلیل حاکمیت آزادی‌گرایی در وی، اولویت معرفت‌شناختی انسان هم دچار تحریف می‌گردد؛ هرچند ادعا شده است که مباحث فکری و مناقشات نقادانهٔ پوپر در حوزهٔ اندیشه‌های سیاسی و دموکراسی، هماهنگ با مفروضات فلسفی اوست. به‌عبارتی، وی نظریهٔ دموکراسی خود را بر مبانی و انگاره‌های ابطال‌پذیری، عقلانیت انتقادی، سودنگری منفی و مهندسی اجتماعی گام‌به‌گام استوار ساخته است (شهرام‌نیا و حاجی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۶۷-۸۶).

رابطهٔ دین و لیبرالیسم، الگویی در غرب است که دین را کاملاً در خلوت انسان معنا می‌کند. دین راه به عرصهٔ اجتماعی ندارد؛ یا به‌دلیل وجود تفاوت قرائت‌هایی که به تساهل یا رواداری همهٔ قرائت‌ها منجر می‌شود یا به‌دلیل سابقهٔ ناخوشایندی که از برخورد اربابان کلیسا و حاکمان دینی با عقل، علم و پیشرفت داشته‌اند؛ درحالی‌که از منظر اندیشمندان اسلامی، از جمله فارابی، حکیمی که با یقین به کشف حقیقت دست یافته است، می‌تواند در قالب قانون‌گذار به ترویج ملت یا دین بپردازد و در انطباق کامل با برهان‌های فلسفی‌اش دست به ارائهٔ آموزه‌های دینی با زبان شریعت بزند. پوپر وجود حکومت و دولت را به‌عنوان شر ضرور می‌پذیرد؛ ولی مطلوب‌ترین وجه برای وی آن است که حکومتی نباشد تا هدف آزادی انسان در جامعه محقق شود؛ اما ضرورت‌ها اقتضا دارد که به‌ناچار حکومت پذیرفته شود. جامعهٔ مطلوب آن است که حاوی حکومت راهبر باشد. ازاین‌رو دولت در اندیشهٔ اسلامی، هادی است؛ نه اینکه بر اساس خودخواهی حکمرانان قضاوت شود. دولت، هدایتگر انسان به‌سوی کمال نهایی و شکوفایی ذاتی انسان است.

۴-۲-۲. نقد انسان‌شناسی سیاسی مارکوزه

بنا به دیدگاه نئومارکسیستی مارکوزه، سرشت انسان را «کار» او می‌سازد. باید عقل انسان را شکوفا کرد و به او آگاهی داد. باین‌حال، هدف انسان در اندیشهٔ مارکوزه بسیار مبهم و دارای تناقض تعریف شده است. رهایی به‌عنوان هدف انسان تعریف می‌شود که در کنار اهدافی مانند صلح، عدالت و رفتار مناسب با طبیعت طرح می‌گردد؛ درحالی‌که هدف نهایی انسان در جهان مادی و زندگی ابدی، رسیدن به سعادت نهایی است. مارکوزه درد را در جوامع صنعتی شناخته است؛ اما درمان را از همان خاستگاه‌ها و منشأهایی می‌طلبد که درد از آنها ناشی شده است.

وی معتقد است که باید از طریق فناوری تولید به درمان درد جوامع صنعتی و سرمایه‌داری غرب اقدام کنیم. مارکوزه معتقد است که نباید آزادی فردی و خودمختاری انسان سرکوب شود؛ هرچند وجود آزادی انسان را در سراسر تاریخ بشر انکار می‌کند؛ چراکه معتقد است انسان ابزار تولید شده است. جوامع سرمایه‌داری از یک درد عمیق دیگر نیز به‌شدت رنج می‌برند و آن اینکه انسان مدرن به خود واگذاشته شده و در عرصه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی و اقتصادی با نوعی ولنگاری مواجه است. دولت‌ها هرچند

در تلاش‌اند که نقش یک رهبر را ایفا کنند، اما فقدان رهبری برای هدایت جنبش‌هایی که جامعه را به نابودی و تک‌بعدی شدن کشانده است، به شدت محسوس است.

یک اشکال اساسی به اندیشهٔ مارکوزه آن است که عقلانیت را برای انسان نیرویی می‌داند که می‌تواند او را به رهایی و شکوفایی واقعی و حقیقی‌ای که انسان در خور آن است، برساند. تعریف مارکوزه از عقلانیت، واکنشی است به آنچه در مدرنیته رایج شده است، که البته دقیق نیست؛ درحالی که انسان با نیروی عقل خویش می‌تواند خود را تحقق بخشد. البته برخورداری هر طبقه از انسان‌ها و حتی هر یک از انسان‌ها می‌تواند متفاوت با دیگری باشد؛ اما اصل و اساس برخورداری از عقل، که موهبتی الهی و پیامبری درونی است، انکارناشدنی است. معنا و هدف زندگی در اندیشهٔ مارکوزه مبهم است و نهایتاً در قالب نقد و انتقاد و نفی مطلق بروز می‌یابد. آیا ایده‌ای برای بعد از انکار انسان‌شناسی تک‌ساحتی غرب معاصر وجود دارد یا نه؟ مارکوزه برای این پرسش پاسخی ندارد.

۳-۲-۴. نقد انسان‌شناسی سیاسی سندل

فضیلت‌گرایی سندل، همانند مک‌اینتایر، بیشتر صبغهٔ ارسطویی دارد و برای درمان درد مزمن انسان مدرن طراحی شده است؛ اما این درمان، مقطعی و در حد مسکن موقت است. فضیلت‌گرایی باید افلاطونی باشد که اصیل است. اعتقاد ارسطو به خیرات متعدد و به تبع آن، فضایل متعدد، که به سرعت از نسبی‌گرایی سر درمی‌آورد، در مقابل فضیلت‌گرایی افلاطونی قرار دارد که به خیر واحد و سعادت همهٔ افراد جامعه می‌اندیشد.

سندل از جامعه‌گرایانی است که درد و اشکال اساسی غرب مصرف‌گرای عدالت‌گریز را درست تشخیص داده است؛ اما مفهوم خیر از منظر سندل دارای تعریف درستی نیست. جدی‌ترین نقد به اندیشهٔ سندل را می‌توان در ارائهٔ تصویری ناقص از انسان توسط او دانست که هدف خلقت انسان صرفاً فضیلت‌گرایی محض نیست؛ گویانکه انسان فضایل اجتماعی را هم در بستر اجتماع محقق کرده باشد؛ بلکه نیازمند آن است که بر اساس یک انسان‌شناسی درست به هدفی فراتر از زندگی فردی و حتی اجتماعی خود دست یابد.

سندل به بحث فرهنگ بسیار اهمیت می‌دهد و معتقد است که هر جامعه‌ای می‌تواند و باید بر اساس فرهنگ و منابع فرهنگی خود عمل کند. اگر فرهنگ یک جامعه دین‌محور است، باید منابع دینی منبع تنظیم مناسبات سیاسی و اجتماعی و تعریف از خیر در جامعه باشد؛ اما این تأکید او بیشتر به نسبیت‌گرایی ختم می‌شود؛ چراکه بسته به علایق مردم هر جامعه باید اقدام کرد. اگر جامعه‌ای فرهنگی یا دینی است، باید بر اساس همان معیار عمل کرد؛ اما آیا دین می‌تواند مرجعیت عام برای همهٔ جوامع داشته باشد؟ این مهم در اندیشهٔ سندل مفقود است. تقدم، اولویت و برتری دادن به دین، مورد تصریح سندل قرار نگرفته است؛ چون وی همچنان تحت تأثیر جامعهٔ مدرن و الگوی لیبرالیسم اصلاح‌شدهٔ مکتب

جماعت‌گرایی است. دین در حوزه شخصی تعریف می‌شود و به میل اکثریت بستگی دارد. دین مرجعیت تام برای همه امور ندارد. این نگاه نسبی‌گرایانه سندل به دین موجب می‌شود که اندیشه او ابتر بماند.

نتیجه‌گیری

درحالی‌که پوپر تمام هویت انسان را در آزادی او در جامعه باز و واقعی می‌دانست و معرفت انسان را در ابطال‌گرایی روبه‌تزايد می‌دید و آرمان‌گرایی را نکوهش می‌کرد، مارکوزه به مسخ شدن هویت انسان توسط سرمایه‌داری و جامعه مدرن معترض بود و رشد آگاهی انسان از خود و جامعه را در نفی مطلق تصویرسازی جامعه مدرن از انسان می‌دانست و هدف مشخصی خارج از افق مادی‌گرایی پسامدرن تصویر نمی‌کرد؛ در مقابل، سندل هویت انسان را در فضیلت‌مندی و پی‌جویی عدالت می‌داند؛ هرچند اصول فضیلت‌گرایی را به تناسب جوامع گوناگون، نسبی قلمداد می‌کند و جامعه آرمانی و هدف مشخصی را برای جامعه، به جز احترام به روحیه ایثار و فداکاری به‌عنوان امور مشترک انسانی، تصویر نمی‌کند.

انسان‌شناسی سیاسی مکاتب غرب معاصر، از زوایای متعددی مورد نقد است: فقدان نگاه کلی‌نگر به انسان؛ تأکید بر مادیت و تک‌بعدی دانستن سرشت انسان؛ اعتباربخشی به غایات ظنی به‌جای اهداف یقینی در باب انسان؛ فایده‌محوری، فضیلت‌گریزی و اختیارگرایی افراطی؛ فقدان رهبری شایسته برای حیات سیاسی انسان؛ نادیده‌انگاری اصل توحید در آفرینش انسان؛ و در نهایت، هرج‌ومرج اندیشه‌ای در باب انسان.

منابع

- پوپر، کارل (۱۳۸۵). *جامعه باز و دشمنان آن*. ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم. تهران: نیلوفر.
- سندل، مایکل (۱۳۹۴). *لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت*. ترجمه حسن افشار. تهران: مرکز.
- سندل، مایکل (۱۳۹۶). *عدالت: چه باید کرد؟* ترجمه افشین خاکباز. تهران: نو.
- شجاعیان، محمد (۱۳۹۶). *ماهیت انسان و نظریه سیاسی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- شهرام‌نیا، امیرمسعود و حاجی‌زاده، جلال (۱۳۸۹). *تبیین مبانی دموکراسی در اندیشه‌های فلسفی کارل پوپر*. غرب‌شناسی بنیادی، ۱(۱)، ۸۶-۶۷.
- مارکوزه، هربرت (۱۳۶۲). *انسان تک‌ساختی*. ترجمه محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر.
- واعظی، احمد (۱۳۸۹). *سرمقاله*. علوم سیاسی، ۱۳(۴۹)، ۱۲-۷.
- واعظی، احمد (۱۳۹۵). *درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

Examining the Condition of Juristic Proficiency (Fiqāhat) in the Ideal Ruler in the Thought of Allamah Tabatabai

Mahmoud Javadi Vala  / Assistant Professor, Mysticism Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
javadivala@iki.ac.ir

Received: 2025/07/07 - **Accepted:** 2025/10/27

Abstract

Allamah Tabatabai, one of the great scholars of the Islamic world in the fields of philosophy, mysticism, exegesis, and jurisprudence, has written important discussions concerning major social and political issues of the Islamic world, especially the issue of leadership and authority. In this article, using a qualitative approach based on library research and description and analysis of data, we show that from Allamah's perspective, during the presence of the Infallible Imam, the Imam himself, as the vicegerent of God, must rule. During the period of his occultation (ghaybah), the person who is the most proximate and similar to the Infallible Imam, who is the most elite and distinguished individual in society, must rule. This person, who is at the highest levels of piety, is a jurist (faqīh) regarding knowledge of God's rulings, and is insightful, competent, and courageous in terms of awareness of world conditions and the interests of the people. In Allamah Tabatabai's view, he represents the prime example of the most elite individual in society and the person most proximate to the Infallible Imam and is qualified for leadership and governance.

Keywords: governance, ruler, divine vicegerency, Imam, period of Occultation, Guardianship of the Jurist (Wilayat al-Faqīh)

بررسی شرط فقاقت در حاکم مطلوب در اندیشه علامه طباطبائی

javadivala@iki.ac.ir

محمود جوادی والا  / استادیار گروه عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۵

چکیده

علامه طباطبائی، از دانشمندان بزرگ جهان اسلام در حوزه فلسفه، عرفان، تفسیر و فقه، درباره مسائل کلان اجتماعی و سیاسی جهان اسلام، به‌ویژه مسئله ولایت و زعامت، مباحث مهمی را به رشته تحریر درآورده‌اند. ما در این مقاله با رویکرد کیفی مبتنی بر تحقیق کتابخانه‌ای و توصیف و تحلیل داده‌ها نشان می‌دهیم که از منظر علامه، در زمان حضور امام معصوم باید خود امام به‌عنوان خلیفه‌الله حاکم شود و در دوران غیبت ایشان باید نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین شخص به امام معصوم که زبده‌ترین و برجسته‌ترین فرد از افراد جامعه است، حاکم جامعه شود. کسی که به‌لحاظ تقوایی در بالاترین درجات تقوا بوده و در زمینه علم به احکام خدا، فقیه و از جهت آگاهی به شرایط و اوضاع جهان و مصالح مردم، شخصی بصیر و کاردان و شجاع است، مصداق بارز زبده‌ترین فرد جامعه و نزدیک‌ترین شخص به امام معصوم نزد علامه طباطبائی است و صلاحیت زعامت و حکومت را دارد.

کلیدواژه‌ها: حکومت، حاکم، خلافت الهی، امام، دوران غیبت، ولایت فقیه.

مقدمه

وجود حاکم مطلوب و شایسته برای افراد هر جامعه‌ای که به دنبال سعادت‌اند، نیاز بنیادینی است که بدون آن ممکن نیست اجتماعی به قله‌های کمال و خوشبختی در امور مادی و معنوی برسد؛ از همین رو ویژگی‌های حاکم مطلوب محل بحث و نظر اندیشمندان، به‌ویژه اندیشمندان مسلمان بوده است و از آنجاکه عالمان فرقه‌ها و ادیان مختلف جهان، حتی فرق مسلمین، در این ویژگی‌ها هنوز اختلاف دارند، لازم است که این بحث مهم به‌صورت پیوسته و عمیق توسط محققان و اندیشمندان پیگیری شود.

با توجه به اینکه علامه طباطبائی یکی از برجسته‌ترین و بزرگ‌ترین دانشمندان معاصر جهان اسلام است که اندیشه ایشان در زمینه مباحث اجتماعی و سیاسی اسلام محل رجوع محققان و روشنفکران زیادی واقع شده، واکاوی اندیشه ایشان، خصوصاً در مسئله مهم صفات حاکم مطلوب، اهمیت ویژه‌ای دارد؛ ضمن اینکه این بحث در نظام جمهوری اسلامی ایران، با توجه به وجود ولایت فقیه در اصول قانون اساسی آن، از اهمیت راهبردی نیز برخوردار است.

یکی از اسباب ضرورت این بحث، وجود شبهات فراوانی است که برخی روشنفکران دینی معاصر در مسئله جدایی دین از سیاست مطرح کرده‌اند. این افراد معتقدند که دین تنها برای آخرت و تأمین معنویت انسان در دنیا نازل شده است و هیچ قانون و برنامه‌ای درباره زندگی دنیوی مردم ندارد. به دیگر سخن، انتظار بشر از دین تنها در ابعاد معنوی انسان است و نباید از دین انتظار حل مشکلات معیشتی و دنیوی مردم را داشت و این امور به خود مردم واگذار شده است. لازمه این اندیشه، جدایی دین از سیاست و نیز انحصار خلافت پیامبران، امامان و انسان‌های کامل به خلافت باطنی، و عدم شمول آن بر خلافت ظاهری و سیاسی است. بنا بر این دیدگاه، حاکم اجتماعی لازم نیست که حتماً انسانی الهی، معصوم و عالم به دین از میان پیامبران و امامان باشد و در صورتی که پیامبر یا امامی ریاست اجتماعی و سیاسی مردم را عهده‌دار شود، نه به‌جهت حق و تکلیف الهی و شرعی، بلکه به‌دلیل تکلیفی است که مردم بر عهده او گذاشته‌اند و بر اساس حق انتخاب خود، او را برگزیده‌اند (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۲۸۵؛ حائری یزدی، بی‌تا، ص ۱۵۱ و ۱۵۳؛ سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۳۷). از این رو ایشان شرط عصمت، نصب الهی و علم به دین و احکام الهی را در حاکم مطلوب جامعه زیر سؤال برده‌اند.

یکی دیگر از مسائلی که ضرورت این بحث را در پی دارد، این است که برخی از کسانی که شبهه یادشده را نپذیرفته‌اند و شرط عصمت، نصب الهی و علم به احکام الهی را در حاکم و امام جامعه در زمان حضور انسان کامل معصوم لازم و ضروری می‌دانند، معتقدند که علامه طباطبائی در دوران غیبت امام معصوم، فقاہت و علم به دین را در حاکم مطلوب جامعه شرط نمی‌داند و هیچ حقی در حکومت برای هیچ طایفه و صنفی، از جمله

فقه‌ها و مجتهدین، قائل نبوده است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲، پاورقی ۱)؛ چراکه از منظر ایشان، فقها مانند محدثان و قاریان فاقد خبرگی و تخصص در مسائل سیاسی و بی‌ارتباط با حکومت و سیاست‌اند (قردان قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۳). بنابراین، این بحث برای پاسخ به این دو شبهه ضرورت دارد.

پرسش اصلی این پژوهش از این قرار است: آیا در دیدگاه علامه طباطبائی، حاکم مطلوب جامعه می‌تواند انسانی غیر معصوم و غیر منصوب از ناحیه خدا و غیر عالم به دین و احکام الهی باشد؟ آیا از منظر علامه طباطبائی، ویژگی فقاقت در حاکم مطلوب اسلامی در دوران غیبت شرط نیست؟ اما پرسش‌های فرعی چنین است: آیا از منظر علامه طباطبائی، دین از سیاست جداست؟ آیا حاکم مطلوب جامعه در دوران غیبت حتماً باید دارای بالاترین درجات تقوا و ورع باشد؟

۱. پیشینه پژوهش

آثار زیادی در موضوع اندیشه سیاسی علامه طباطبائی وجود دارد که می‌توان آنها را در دو بخش بررسی کرد: الف) آثاری که به ویژگی‌های حاکم پرداخته، ولی صفت فقاقت را در دوران غیبت مطرح نکرده‌اند: برخی منابع صفات حاکم را مطرح کرده‌اند؛ ولی به ویژگی فقاقت حاکم در دوران غیبت نپرداخته‌اند؛ مانند کتاب علامه طباطبائی فیلسوف علوم انسانی - اسلامی (خسروپناه، ۱۳۹۰)؛ مقاله «جامعه مطلوب در اندیشه علامه طباطبائی» (حسامی، ۱۳۹۸)؛ مقاله «مردم‌سالاری دینی در پرتو نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی» (یزدانی مقدم، ۱۳۸۸). این آثار بیشتر به حکومت مطلوب از دیدگاه علامه پرداخته و درباره صفات، تنها به چند صفت محدود اشاره کرده‌اند؛ مثل حکمرانی مطابق با احکام الهی و اجرای احکام و محافظت از آنها یا عمل بر اساس شورا در غیر احکام دین. ب) آثاری که صفت فقاقت را نیز مطرح کرده‌اند: این آثار به چهار دسته تقسیم می‌شوند: برخی صفت فقاقت را به صورت غیر صریح و مبهم مطرح کرده‌اند؛ مثل کتاب مردم و حکومت اسلامی در اندیشه سیاسی علامه طباطبائی (امیدی و دیگران، ۱۳۹۵)، که صفات حاکم را اولاً به صورت مختصر از منظر علامه مطرح کرده؛ ثانیاً به جای فقاقت، ویژگی علم به قوانین الهی را برای حاکم استنباط نموده است؛ به این دلیل که حاکم باید مجری احکام الهی باشد و بدون علم به احکام نمی‌توان آنها را اجرا کرد (امیدی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۵۱ و ۵۲). روشن است که علم به قوانین الهی صفتی است که هم می‌تواند در فقیه باشد، هم در غیر فقیه. غیر فقیه می‌تواند در مسائل مستحدثه با مشاوره فقهی از فقها، به احکام الهی علم پیدا کند. پس این اثر، صفت فقاقت را برای حاکم به صورت صریح و روشن ثابت نکرده است. البته در جای دیگری از این اثر تصریح شده است که نظریه سیاسی علامه طباطبائی در عصر غیبت، ارتباط مستقیمی با مفهوم «ولایت فقیه» در اندیشه امام خمینی علیه السلام دارد (امیدی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۲۵).

دسته دوم، مثل مقاله «استلزام‌های مبانی خداشناسی در ساحت سیاست از منظر علامه طباطبائی» (عابدی، ۱۳۹۴)، ویژگی فقاہت را صریحاً مطرح کرده است؛ ولی دلیلی که از بیان علامه آورده، دلیل صریح و روشنی نیست. وی به حجیت قول مجتهد برای مقلد در بیان علامه استدلال کرده است (عابدی، ۱۳۹۴، ص ۸۱) که معلوم نیست مراد علامه مجتهدی است که ولایت مقیده فقط در امور حسبه دارد یا مجتهدی است که ولایت در حکومت نیز دارد.

دسته سوم آثاری هستند که معتقدند علامه از روی عمد به ویژگی فقاہت تصریح نکرده و آن را مسکوت گذاشته است. کتاب *اندیشه سیاسی متفکران مسلمان* (علیخانی و همکاران، ۱۳۹۰) و مقاله «تبیین مفهوم مشارکت شهروندی در مدیریت شهری از دیدگاه علامه طباطبائی» (پیربابایی و همکاران، ۱۳۹۳) از این دسته‌اند. دسته چهارم آثاری هستند که برخلاف سه دسته قبل، ویژگی فقاہت را از حاکم مطلوب نفی کرده‌اند؛ مثل حجتی کرمانی در پاورقی کتاب *روابط اجتماعی در اسلام*. وی معتقد است که علامه طباطبائی هیچ حقی برای هیچ طایفه و صنفی، از جمله فقها و مجتهدین، برای حکومت قائل نبوده است؛ چراکه سخنی از ولایت فقیه، نیابت امام زمان علیه السلام و نصب عام در امر حکومت بیان نکرده و این امر را مربوط به جامعه اسلامی دانسته است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲، پاورقی ۱). همچنین قدردان قراملکی در مقاله «حکومت مردم‌سالار دینی از دیدگاه علامه طباطبائی» معتقد است که علامه فقها را در ردیف محدثان و قاریان نام برده و برای آنها خبرگی و تخصص در مسائل سیاسی قائل نشده و آنها را بی‌ارتباط با حکومت و سیاست دانسته است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۳). از این دو بیان استفاده می‌شود که گویا علامه اعتقادی به ولایت فقیه در دوران غیبت نداشته است. البته پورفرد در مقاله «کارویژه‌های نظام سیاسی اسلام در اندیشه سیاسی علامه طباطبائی» در خصوص اینکه علامه درباره نصب ولی فقیه و نیابت امام زمان علیه السلام سخنی نگفته است، ابتدا با کمی تردید می‌گوید: ظاهراً می‌توان استفاده کرد که علامه در زمان غیبت حق ویژه‌ای برای طایفه خاصی در انتخاب حاکم قائل نیست؛ اما در ادامه با پرسشی این تردید را بیشتر می‌کند و می‌گوید: «این پرسش جا دارد که حاکمی که می‌خواهد بر اساس مبانی علامه طبق سیره رسول الله صلی الله علیه و آله حکومت کند و احکام الهی را بدون کم و زیاد و تغییر اجرا کند، آیا مصداقی جز اسلام‌شناس واقعی و فقیه جامع‌الشرایط می‌تواند داشته باشد؟» (پورفرد، ۱۳۹۶، ص ۱۳۳ و ۱۳۴) ما در این مقاله وجود شرط فقاہت برای حاکم اسلامی را از دیدگاه علامه طباطبائی تبیین و اثبات می‌کنیم و دیدگاه مقابل را نقد خواهیم کرد.

۲. مفهوم‌شناسی حاکم

واژه «حاکم» در زبان عربی از ریشه «ح ک م» به معنای منع است و از این رو حکم به معنای منع از ظلم است و لغام و دهنه چارپا را «حَکْمَةُ الدَّابَّةِ» نامیده‌اند؛ چراکه حیوان را از حرکت منع می‌کند یا حکمت را «حکمت»

گفته‌اند، چون منع از جهل می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۱). از آنجا که «حکیم» به عالم و کسی اطلاق شده است که کارهایش را از روی اتقان و استحکام انجام می‌دهد (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۱۹۰۱ و ۱۹۰۲)، برخی از صاحب‌نظران در زمینه لغت، اصل این واژه را به معنای هر کار و وصفی دانسته‌اند که از روی قطع و یقین صورت می‌گیرد (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۰۹). البته به نظر می‌رسد که اصل این واژه به همان معنای «منع» باشد که صاحب مقایسه و اکثر لغویین گفته‌اند و اطلاق «حُکَم» به علم، فقه و یقین و اطلاق «حکیم» به کسی که کارهایش را از روی علم و یقین و اتقان و محکم کاری انجام می‌دهد، به جهت همان وجه تسمیه اول باشد؛ یعنی منع از جهل، شک، ظلم و هر نوع ضعف و نقص. از اینجا وجه تسمیه «حاکم» و «حکومت» نیز معلوم می‌شود که به جهت منع از هر نوع ضعف و نقص برای مردم و کشور است که موجب استحکام کشور و مردمان آن در برابر ظلم و تعدی دیگران یا جهل و شک مردم یا هر نوع نقص و ضعف دیگری می‌شود. در لغت‌نامه‌های فارسی نیز حاکم به معنای داور، قاضی، راعی، والی، فرمانده، فرمانروا و آن که ریاست و حکومت کشور یا ولایتی را بر عهده دارد، آمده است (معین، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۳۳۴؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۸۵۵۳؛ انوری، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۴۵۱).

اما در اصطلاح علوم سیاسی، «حاکم» عبارت است از شخص، رکن یا دستگاهی که حاکمیت بدان واگذار شده است (آقابخشی، ۱۳۸۶، ص ۶۴۵)؛ اما در دین و شریعت اسلامی، بر اساس آیات قرآن، حکومت از آن خداست و حاکم مطلق اوست؛ چه به حکم تکوینی و چه به حکم تشریعی؛ و غیر او به‌اذن او حق حاکمیت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷ ص ۱۶)؛ و لذا پیامبران و امامانی که از سوی خدا و به‌اذن او بر روی زمین امامت و حکومت می‌کنند، در زبان قرآن خلیفه‌الله و جانشین خدا بر روی زمین نامیده می‌شوند؛ مثل خطاب قرآن به حضرت داود علیه السلام: «إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص: ۲۶).

«حاکم» لفظ نامرجح و غیرمشهور واژه «امام» و تعبیر دیگری از آن در تعابیر و اصطلاحات دینی است (گروه اصطلاح‌نامه کلام اسلامی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۴۵ و ۱۴۶) و به‌طور کلی، واژه‌های حاکم، امام، والی، سلطان و امیر تعابیر مختلفی هستند که به جهات و عناایات مختلف بر رهبر و زعیم مردم و جامعه اطلاق می‌شوند (منتظری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۷۴). حاکم و امام در اصطلاح دینی کسی است که دارای ریاست و رهبری عمومی در امور دین و دنیا به‌صورت نیابت از پیامبر صلی الله علیه و آله است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۹). علامه طباطبائی با استفاده از آیات قرآن و بحث اسمای الهی، علاوه بر این ویژگی‌ها، صفات دیگری چون هدایت تکوینی و ملکوتی برای امام و حاکم انسان‌ها بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۷۰) که در ادامه به تفصیل خواهد آمد.

۳. مبانی نظری انسان‌شناختی

علامه طباطبائی مسئله ولایت و حکومت را امری فطری و از ضروریات و بدیهیات فطری انسان می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۱۵۶ و ۱۷۳). وی در یک تقسیم‌بندی، انواع حکومت و سیاست را به سه قسم پادشاهی (سلطنت)، دموکراسی و حکومت دینی تقسیم می‌کند و حکومت دینی را که حکومتی بر اساس سنت و سیره امامت انسان‌های کاملی چون رسول اکرم ﷺ است، بهترین نوع حکومت و حکومت مطلوب از ناحیه خدا می‌داند؛ اما حکومت بر اساس سلطنت و پادشاهی یا دموکراسی را حکومت نامطلوب و مصداق طاغوت معرفی می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۴، ص ۱۲۳-۱۲۴). بنابراین از منظر علامه طباطبائی، حاکم اسلامی در حکومت دینی باید همچون رسول اکرم ﷺ امامی از ناحیه خدا باشد و بر اساس سنت امامت حکومت کند و از طرف او به‌عنوان خلیفه خدا بر روی زمین امامت و پیشوایی کرده، اوامر و فرامین او را در زمین پیاده سازد. از این‌رو امام باید لوازم امامت و خلافت الهی و ویژگی‌های متناسب با این مقام را داشته باشد. علامه طباطبائی بر اساس آیات ۳۰ تا ۳۳ سوره بقره، که آیات خلافت الهی انسان است، ملاک و مناط خلافت الهی را علم حضوری به همه اسمای الهی و به‌تعبیر دیگر، جامعیت اسمای الهی در وجود انسان و تحقق همه آن اسما در وجود او معرفی می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۱۱۶ و ۱۱۷).

از منظر علامه طباطبائی، اسمای الهی که در وجود خلیفه‌الله ظهور و تجلی یافته و با علم حضوری در وجودش معلوم و محقق شده‌اند، نه صرفاً نام‌های لفظی حاکی از مسمیات، بلکه حقایق و موجوداتی عالی و والا نزد خدا بوده و در پس حجاب‌های غیب محبوب‌اند و اصل و ریشه همه اشیا در آنجاست؛ و اشیا و موجودات این عالم و هرچه در آسمان‌ها و زمین هست، تنزل‌یافته آن حقایق و اسمای الهی‌اند و از نور و بهای آنها مشتق شده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۱۱۸) و این یعنی خلیفه‌الله با دسترسی حضوری و وجودی به آن اسما می‌تواند به‌اذن الهی در عالم تصرفات تکوینی کند و به‌تعبیر دیگر، ولایت تکوینی بر عالم داشته باشد.

البته این معنا، از تأمل در معنا و مفهوم خلیفه‌الله نیز به‌دست می‌آید؛ چراکه خلیفه‌الله یعنی جانشین خدا بر روی زمین؛ و از آنجاکه جانشین و قائم‌مقام هر مدیری باید خصوصیات مدیریتی مدیر را در بالاترین سطح از بین هموعان خود - جز سطح مدیریتی خود مدیر که بالاتر از سطح مدیریتی قائم‌مقام خویش است - داشته باشد و شبیه‌ترین فرد به خود مدیر باشد، پس جانشین خدا باید صفات خدایی را در بالاترین سطح از بین انسان‌ها و در محدوده وجود امکانی خویش داشته باشد و متصف و متحقق به همه اسما و صفات الهی‌ای باشد که عالم را بر اساس آنها تدبیر و مدیریت می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۱۱۵)؛ به‌تعبیر دیگر، ولایت تکوینی بر عالم داشته باشد؛ چراکه تخلق و تحقق به اسماء‌الله - همان‌طور که گذشت - ملازم با ولایت تکوینی است.

افزون براین، خداوند متعال ذاتاً هم ولایت‌تکوینی و هم ولایت‌تشریعی (حق امر و نهی به انسان‌ها در محدودهٔ افعال اختیاری) دارد؛ چراکه مالک حقیقی و ذاتی موجودات و انسان‌ها اوست؛ پس جانشین و خلیفهٔ او نیز به تبع او و به‌اذن او چنین ولایتی دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۱۶). ولایت تشریعی یا همان حق امر و نهی در محدودهٔ شریعت و مطابق با اوامر و نواهی الهی برای خلیفه‌الله که می‌خواهد امور انسان‌ها را تدبیر کند و آنها را به راه سعادت دنیا و آخرت رهنمون شود، روشن و آشکار است و کمترین و حداقلی‌ترین معنای خلافت الهی در این نوع ولایت (ولایت تشریعی) است و معنا و مفهوم خلافت تمام نمی‌شود، مگر به اینکه خلیفه نمایشگر مستخلف‌عنه باشد و تمامی شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیر او را حکایت کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۵) و قطعاً یکی از احکام و تدابیر حق تعالی در هدایت انسان‌ها، ولایت تشریعی و حق امر و نهی اوست.

توجه به این نکته نیز لازم است که ولایت تشریعی یا همان حق امر و نهی و حق حکومت، از حقوق مسلم و دائمی خلیفه‌الله است و او همیشه و در همهٔ زمان‌ها این نوع ولایت را دارد؛ اما فعلیت یافتن حکومت او در جامعه وابسته به وجود مقتضی و فقد موانع است. اگر خلیفه‌الله مقبولیت اجتماعی داشته باشد و مردم به او روی آورده باشند و نیز با وجود خلیفه‌الله کس دیگری منصب زعامت اجتماعی جامعه را غصب نکرده و به‌زور حاکم نشده باشد، خلیفه‌الله زعیم اجتماعی می‌شود و حکومت او فعلیت می‌یابد.

۴. ولایت و زعامت سیاسی مسلمانان در دوران حضور و غیبت امام معصوم از منظر علامه

چنان‌که معلوم شد، حکومت مطلوب نزد علامه حکومت دینی و اسلامی است و باید بر اساس امامت ولی خدا و انسان‌های کاملی همچون نبی مکرم اسلام ﷺ اداره شود که خلیفه‌الله و جامع اسمای الهی و معصوم باشند و از این‌رو باید توسط خدای سبحان تعیین شوند. بنابراین، در ابتدا باید معلوم شود که خدای متعال منصب امامت و ولایت را بعد از رسول اکرم ﷺ به چه کسی یا کسانی سپرده است؛ به تعبیر دیگر، خلیفه‌الله و انسان‌های کامل معصوم بعد از رسول اکرم ﷺ چه کسانی هستند.

به عقیدهٔ شیعه، منصب ولایت و خلافت الهی بعد از رسول خدا ﷺ از طرف خدا به امیرالمؤمنین علی علیه السلام و اولاد معصوم آن حضرت سپرده شده است که به موجب تصریح خود پیغمبر اکرم ﷺ، ائمه اطهار علیهم السلام دوازده تن هستند (طباطبائی، ۱۳۸۸ب، ص ۶۸) که همان دوازده امام شیعه‌اند.

۴-۱. مقام ولایت در دوران غیبت

نخستین سؤال در این باره این است که آیا در دوران غیبت امام معصوم، جامعهٔ اسلامی بی‌سرپرست مانده است؟ آیا امامان معصوم علیهم السلام برای زمانی که خودشان به هر دلیل و مصلحتی نمی‌توانند زعامت مسلمانان را به‌دست گیرند، فکری نیندیشیده‌اند و مردم را به حال خود رها کرده یا به حکومت‌های طاغوت واگذاشته‌اند؟ آیا ائمه

اطہار ﷺ برای وقتی کہ مردم نمی‌توانند بہ امام خود دسترسی پیدا کنند، چہ در زمان حضور و چہ در زمان غیبت، برنامه‌ای نداشتہ و تدبیری نکرده‌اند؟

علامہ طباطبائی می‌گوید: با توجہ بہ دلایلی کہ برای ثبوت اصل مقام ولایت آوردیم، چگونہ ممکن و متصور است کہ روزی این جایگاہ و مقام بہ ہر دلیلی الفا شود؛ درحالی کہ این جایگاہ و مقام بر پایہ فطرت است؟ و لذا الغای آن الغای فطرت است و الغای فطرت، الغای اصل اسلام است. علاوہ براین، بر اساس ادلہ کتاب و سنت، احکام ثابت و دائمی بسیاری همچون حدود، تعزیرات، انفال و نظایر آنہا در شریعت اسلام وجود دارد کہ مسئول و متولی اجرای آنہا همان مقام ولایت است. بنابراین مسئلہ ولایت، همان طور کہ در زمان حضور امام، زندہ است، در زمان غیبت نیز زندہ است و با از میان رفتن اشخاص، مقام از بین نمی‌رود و چنین نیست کہ در صورت غیبت امام معصوم - مانند عصر ما - جامعہ اسلامی بی‌سرپرست بماند و همچون گلہ بی‌چوپان سرگردان و متفرق شود (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۱۷۵).

از اینجا معلوم می‌شود کہ ائمہ اطہار ﷺ قطعاً برای این مسئلہ مهم و کلان فطری برنامه و بیان داشتہ‌اند؛ چراکہ اولاً بہ تصریح علامہ، چطور ممکن است کہ دین اسلام بہ امور بدیہی و روزمرہ زندگی، مانند خوردن و آشامیدن توجہ داشتہ باشد و درباره آنہا امر و نہی کند یا درباره کارہای غیر مهمی مانند تخلی صدها حکم بیان کند، ولی ہمین کہ بہ مسئلہ مهم ولایت - کہ روح اجتماع و عامل زندہ نگہ داشتن آن است - رسید، از بیان آن امتناع کند یا بہ آن کم توجہ باشد؟! (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۱۷۳ و ۱۷۴)؛

ثانیاً همان طور کہ در مباحث گذشتہ اشارہ شد، شأن ولایت، امامت و تدبیر امور انسان‌ها و ہدایت آنہا بہ کمال مطلوب توسط امام، چہ در بعد فردی و چہ در بعد اجتماعی، شأنی اعتباری و قراردادی بین امام و مردم نیست؛ بلکہ امام بر اساس سعہ وجودی و کمالات جامع و وسیع ملکوتی و معنوی‌اش، از طرف خداوند عہدہ‌دار چنین مسئولیتی شدہ است. بنابراین، امام حتی در زمانی ہم کہ بر اساس مصالحی خودش نمی‌تواند زمام امور جامعہ را بر عہدہ گیرد، مسئول است؛ چہ بہ پردہ غیبت رفته باشد، چہ نرفته باشد؛ از ہمین رو باید جانشین یا جانشینان یا وکلایی برای خود مشخص کند تا مردم با مراجعہ بہ آنہا بہ برپایی امر فطری حکومت اقدام کنند و در صورت عدم توانایی ایشان بر اقامہ حکومت، دست کم بہ وسیلہ آنہا از مراجعہ بہ حکومت طاغوت بی‌نیاز شوند.

پس ولایت و زعامت غیر معصوم در دوران غیبت یا دورانی کہ امام معصوم در عین حضورش در بین مردم نمی‌تواند خودش حاکم و زعیم رسمی شود، امری جدا از ولایت و زعامت امام معصوم نیست؛ بلکہ از شئون ولایت او بر انسان‌ہاست. این مسئلہ از روایاتی کہ ائمہ اطہار ﷺ بہ شدت مردم را از مراجعہ بہ طاغوت نہی کردہ و بہ فقہا ارجاع دادہ‌اند، قابل استفادہ است؛ مانند مقبولہ عمر بن حنظلہ (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۶۷، ح ۱۰). توقیع شریف

امام زمان علیه السلام از طریق محمد بن عثمان العمری (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۸۳، ح ۴) نیز در این راستا قابل ارزیابی است و از امثال این روایات که کم نیستند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸-۱۸۳؛ مرتضایی، ۱۳۹۹، ص ۷۵-۴۵۶؛ مؤمن قمی، ۱۳۹۳، ص ۲۷-۷۰)، می‌توان برنامه و بیان اهل بیت علیهم السلام را در این باره به دست آورد.

۲-۴. بررسی شرط فقاقت و دیگر شرایط حاکم جامعه اسلامی در دوران غیبت

علامه پس از اثبات لزوم و ضرورت اصل مقام ولایت و حکومت اسلامی از راه‌های مختلف، مثل راه فطرت، سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و نیاز اجرای بسیاری از احکام اسلامی به حکومت و منصب ولایت، شرایط عقلی و فطری والی و حاکم جامعه را در دوران غیبت، سه شرط تقوای دینی، حسن تدبیر و اطلاع بر اوضاع می‌داند و می‌گوید: «فردی که در تقوای دینی و حسن تدبیر و اطلاع بر اوضاع از همه مقدم است، برای این مقام متعین است و در اینکه اولیای حکومت باید زبده‌ترین و برجسته‌ترین افراد جامعه بوده باشند، کسی تردید به خود راه نمی‌دهد» (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۱۷۶).

برخی دیگر از اندیشمندان اسلامی نیز بر عقلی و فطری بودن این سه شرط تأکید کرده و گفته‌اند که عقل هر انسانی این سه شرط را برای حاکمان و کارگزاران حکومت می‌فهمد و به دلیل تعبدی احتیاج ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۷)؛ اما اینکه آیا علاوه بر این سه شرط ابتدایی و فطری، فقاقت نیز به عنوان شرط چهارم لازم است یا نه، علامه طباطبائی به طور صریح اظهار نظر نکرده است و بحث درباره آن را به علم فقه موکول می‌کند و می‌گوید:

آیا ولایت از آن همه مسلمین است یا عدول مسلمین یا متعلق است به فقیه (به اصطلاح امروزی)؟ در صدر اسلام، فقیه به کسی اطلاق می‌شد که بر همه علوم دینی در اصول و فروع و اخلاق مجهز باشد؛ نه تنها به مسائل فروع دین؛ چنان که اکنون مصطلح است. در صورت سوم، آیا متعلق به هر فقیه است که در صورت تعدد و کثرت، هر کدام از آنها به هر اندازه اقتدار پیدا کند، تصرفاتش نافذ و غیر قابل نقض می‌باشد؟ یا متعلق است به فقیه اعلم؟ اینها مسائلی است که از طرز بحث فعلی ما بیرون است و در فقه باید حل شود (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۱۷۶).

البته هر چند علامه در این عبارات به طور صریح و روشن درباره شرط فقاقت اظهار نظر نکرده است، ولی چنین احتمالات مختلف درباره لزوم این شرط یا عدم آن در ولایت بر مسلمین و نیز سیاق و فحوای کلام به گونه‌ای است که می‌توان نظر علامه را درباره شرط فقاقت، از این عبارات استخراج کرد. ظهور این سیاق - با توجه به چنین احتمالات مختلف درباره امر ولایت و شرط فقاقت در آن - در این است که به نظر علامه، ولایت برای فقیه، آن هم فقیه اعلم، اولی از دیگران است و با وجود فقیه اعلم به دیگر فقها نمی‌رسد و در مرتبه بعد، با وجود فقیه به غیر فقیه نمی‌رسد؛ چرا که علامه در این عبارات، سه دسته از افرادی را که در ابتدا به عنوان کسانی که

محتمل است صاحب حق ولایت و حکومت در زمان غیبت باشند، از ضعیف به قوی می‌چیند و نام می‌برد: ابتدا عموم مسلمانان را - چه عادل و چه فاسق - نام می‌برد که محتمل است بتوان گفت با انتخاب مردم از میان آنها، بتوانند صاحب حق ولایت و حکومت شوند؛

در مرتبه دوم، عدول مسلمین را نام می‌برد و مسلمانان فاسق را خارج می‌کند؛ در مرتبه سوم از فقیه نام می‌برد که درجه و رتبه اجتماعی او به جهت علم او به احکام الهی و قدرت استنباط آن احکام از منابع شریعت، بعد از داشتن سه شرط ابتدایی و فطری، بالاتر از مسلمان عادل غیر فقیه است؛ و در مرتبه چهارم، از میان فقها به فقیه اعلم اشاره می‌کند و از آن نام می‌برد، که شأن و جایگاه او از همه فقها بالاتر است.

از سوی دیگر، شکی نیست که علامه تقدیم مفضول بر فاضل را عقلاً قبیح و نادرست می‌داند؛ چراکه در شرایط ابتدایی و فطری حاکم اسلامی - چنان که گذشت - تصریح کرد که اولیای حکومت باید زبده‌ترین و برجسته‌ترین افراد جامعه باشند و هیچ‌کس در این باره تردید به خود راه نمی‌دهد (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۱۷۶). شکی نیست که فقیه اعلم جامع‌الشرایط از میان چهار دسته یادشده، زبده‌ترین و برجسته‌ترین افراد جامعه محسوب می‌شود. پس می‌توان گفت که از نظر علامه، اولویت اول حاکم اسلامی، فقیه اعلم جامع‌الشرایط (جامع سه شرط عقلی و فطری) است و اگر به هر دلیل حکومت فقیه اعلم مقدور نشد، نوبت به سایر فقهای جامع‌الشرایط می‌رسد و اگر آن هم مقدور نشد، در اولویت سوم، نوبت به افراد غیر فقیه، ولی عادل مسلمان و جامع‌الشرایط (سه شرط ابتدایی و عقلی) می‌رسد؛ و اگر آن هم میسر نشد، در اولویت چهارم و آخر، نوبت به افراد غیر فقیه و غیر عادل از مسلمانان می‌رسد که در آن سه شرط ابتدایی و عقلی، معدل بالاتری از بقیه دارند.

این همان اصل عقلی تنزل تدریجی است که تعبیر عربی آن چنین است: «ما لا یدرک کله لا یتدرک کله» و مثل فارسی آن این شعر است: «آب دریا را اگر نتوان کشید، هم به قدر تشنگی باید چشید»؛ یعنی مصلحتی که کل آن یا حد مطلوب و ایدئال آن قابل دستیابی نیست، نباید کنار گذاشته شود؛ بلکه باید نزدیک‌ترین مرتبه به حد مطلوب را تأمین کرد و اگر آن مرتبه نیز میسر و ممکن نیست، باید به هر مقدار و هر مرتبه که می‌توان و امکان دارد، آن مصلحت را تأمین کرد؛ چنان که اگر هفت انسان در حال غرق شدن باشند و غریق نجات نتواند همه آنها را نجات دهد، معقول نیست که همه آن هفت نفر را ترک کند؛ بلکه وظیفه عقلی او این است که هر تعداد را که می‌تواند، نجات دهد؛ هر چند یک نفر. چنین احتمالات مختلف درباره زعیم سیاسی جامعه اسلامی در کلمات علامه، در واقع اشاره به این اصل عقلی است.

علاوه بر این، از سایر کلمات علامه نیز درباره حکومت در زمان حضور و غیبت معصوم می‌توان این مطلب

را استفاده کرد. علامه شأن ولایت و امامت پیامبر اکرم ﷺ بر دنیا و آخرت مردم را در زمان حضورش متفرع و مسبب از این می‌داند که آن حضرت وظیفه دعوت، هدایت و تربیت مردم را بر عهده دارد و لذا او باید حاکم و زعیم اجتماعی دین و دنیای آنان باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۲۳). از این کلام علامه استفاده می‌شود که در دوران غیبت معصوم نیز کسی شایسته زعامت و حکومت بر دین و دنیای مردم است که وارث ویژگی دعوت، هدایت و تربیت مردم باشد و کسی جز عالمان و فقیهان دین مصداق بارز این ویژگی نیستند؛ چنان که در روایات نیز وارد شده است که «العلماء ورثة الانبياء» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۴). پس فقهای جامع‌الشرایط به این منصب اجتماعی سزاوارتر از دیگران‌اند.

علامه همچنین تصریح می‌کند که مسلمانان مسئولیت و وظیفه دارند که در زمان غیبت امام معصوم، حاکم جامعه اسلامی را مشخص و معین کنند و تعیین حاکم توسط مسلمانان باید بر اساس سیره و سنت رسول اکرم ﷺ باشد که همان سنت امامت است؛ چراکه شیوه رهبری او به تصریح علامه باید به روش امامت و مبتنی بر اسلام باشد، نه روش پادشاهی و سلطنت و نه حتی دموکراسی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۲۳ و ۱۲۴)؛ و از آنجاکه سنت رسول اکرم ﷺ در تعیین حاکم جامعه پس از خویش بر اساس نخبه‌گرایی و یافتن برترین شخص و انسان معصوم پس از خویش بود که از راه وحی و غیب مطلع می‌شد، بنابراین مردم در دوران غیبت که به اخبار غیبی و امام معصوم دسترسی ندارند، باید بگردند و بهترین شخص را از لحاظ علم و تقوا و دیگر صفات رهبری پیدا کنند؛ و از آنجاکه چه بسا خودشان بضاعت لازم را برای یافتن چنین شخصی نداشته باشند، بهترین راه این است که نخبگان و نخبه‌شناسانی را برای این کار انتخاب کنند تا خطا و اشتباهشان به حداقل برسد.

از سوی دیگر روشن است که چنین رهبری که بر اساس سنت رسول اکرم ﷺ امام و حاکم جامعه شده است، باید احکام ثابت را در جامعه به اجرا درآورد و مراقب باشد که به آن احکام در جامعه بی‌توجهی نشود و در احکام متغیر نیز مانند پیامبر اکرم ﷺ پس از مشورت با مردم و بررسی آن در مجلس مشورتی یا همان مجلس شورا تصمیم نهایی را خودش بگیرد و به اجرا بگذارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۲۴ و ۱۲۵)؛ و از آنجاکه تصمیم نهایی او نباید مخالف شرع باشد، پس اولویت اول در شرایط حاکم مسلمین پس از احراز شرایط ابتدایی و عقلی ولایت و حکومت، باید داشتن قوه اجتهاد و فقاهاست تا با این قوه بتواند عدم مخالفت تصمیم خود یا تصمیم مردم و افراد طرف مشورتش را با شریعت کشف کند. آیا غیر مجتهد می‌تواند در حوادث و مسائل مستحدثه، چه مسائل فرهنگی، چه اقتصادی، چه سیاسی و چه بین‌المللی، بدون قوه اجتهاد و فقاهاست تصمیم صحیح و منطبق بر موازین شرعی و غیر مخالف با شریعت را بگیرد یا دست‌کم عدم مخالفت تصمیم و نظر خود یا افراد طرف مشورتش را با شرع کشف کند؟ قطعاً ممکن نیست، مگر اینکه تصمیم خود را به فقها عرضه کند و عدم مخالفت

تصمیمش با شریعت به امضای فقها برسد.

اما اگر فقیه و مجتهد جامع الشرایطی پیدا نشد، در اولویت بعدی نوبت به عدول مؤمنین و پس از آنها نوبت به غیر عدول از مؤمنین می‌رسد. البته مؤمن عادل یا غیر عادل نیز باید مجلس مشورتی فقهی داشته باشد تا در مسائل مستحدثه، حکم شرعی را از آنها طلب کند و به آن عمل کند یا با عرضۀ تصمیم خود یا تصمیم مردم به آنها، مخالفت یا عدم مخالفت آن تصمیم با شرع را کشف کند و از آنجا که خودش اجتهاد و فقاہت ندارد، نمی‌تواند برخلاف نظر آنها عمل کند و باید نظر خودش نیز به لحاظ عدم مخالفت با شرع به تأیید آنها برسد. از اینجا اهمیت جایگاه فقیه و مجتهد در شرایط بحرانی و خطر مملکت‌داری، که به تصمیمات فوری و مهم نیاز دارد، روشن می‌شود؛ به طوری که اگر حاکم مسلمین فقیه نباشد، چه بسا نتواند در وقت مقتضی تصمیم شرعی لازم را به سرعت بگیرد و کشور و مسلمانان را از خطر و بحران نجات دهد.

۳-۴. نقد و بررسی دیدگاه منکران اعتقاد علامه طباطبائی به نظریه ولایت فقیه

با توجه به ادله و قرائنی که درباره اعتقاد علامه طباطبائی به نظریه ولایت فقیه آورده شد، ضعف دیدگاه کسانی که گمان کرده‌اند علامه طباطبائی هیچ حقی برای هیچ طایفه و صنفی، از جمله فقها و مجتهدین، برای حکومت قائل نبوده است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲، پاورقی ۱)، معلوم می‌شود و به نظر می‌رسد که با توجه کافی به عمق کلمات علامه نبوده است. مگر ولایت فقیه جز ولایت فقه و ولایت احکام ثابت و متغیر فقهی و اسلامی است که علامه بر لزوم اجرای آن در جامعه و ولایت آن بر جامعه مسلمین تصریح و تأکید می‌کند؟ آیا ولایت فقه غیر از ولایت فقیه و مغایر با آن است؟ و اساساً آیا ولایت فقه بر جامعه به وسیله ولایت فقیه به سامان می‌رسد یا با ولایت غیر فقیه؟ آیا از اینکه علامه ولایت فقه را مطرح کرده، ولی بحث تفصیلی ولایت فقیه را به فقه موکول کرده است، می‌توان نتیجه گرفت که علامه اعتقادی به ولایت فقیه نداشته است؟ چنان که در پیشینه گذشت، پورفرد نیز در مقاله خویش با پرسشی شبیه این پرسش‌ها، در این نوع نتیجه‌گیری از کلمات علامه تردید ایجاد کرده است (پورفرد، ۱۳۹۶، ص ۱۳۳ و ۱۳۴).

صاحب‌نظران در زمینه کتب و نظریات علامه طباطبائی نیز بیان علامه درباره حکومت در زمان غیبت را با نظریه ولایت فقیه و الگوی حکومتی جمهوری اسلامی قابل تطبیق می‌دانند (طباطبائی، ۱۳۸۱، ص ۶۴۸)؛ چنان که آیت‌الله مصباح یزدی، از شاگردان برجسته علامه طباطبائی، در همایش بزرگداشت سی‌وششمین سالگرد ارتحال علامه طباطبائی رحمته‌الله با اشاره به مقاله «امامت و زعامت» ایشان که در سال ۱۳۴۱ در کتاب مرجعیت و روحانیت منتشر شد و اکنون در کتاب *بررسی‌های اسلامی* چاپ شده است، تصریح می‌کند که علامه طباطبائی در سال ۱۳۴۱، یعنی قبل از شروع نهضت امام، مسئله ولایت فقیه را امری بدیهی و فطری قلمداد کرده و آن

را با استناد به آیات قرآن و دلایل عقلی اثبات نموده بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، صفحه آخر).

ایشان بعد از اشاره به استدلال علامه بر فطری بودن لزوم ولایت و حکومت در هر جامعه‌ای، می‌گوید: علامه طباطبائی در مقاله خود این سؤال را مطرح میکند که آیا امکان دارد این مسئله فطری و بدیهی در اسلام مورد غفلت قرار گرفته باشد؟ پیامبر ﷺ، حتی زمانی که برای چند روز به قصد جهاد یا کار دیگری از مدینه خارج می‌شدند، جانشینی برای خود تعیین می‌کردند. آیا چنین کسی که بر هدایت امت خود حریص بود و از سوی خدا شریعتی برای همه بندگان تا روز قیامت آورده، ممکن است آنها را بعد از رحلت خویش به حال خود رها کرده باشد؟ شاید در پاسخ گفته شود که آن حضرت دوازده امام را برای بعد از خود مشخص فرمودند؛ اما این پاسخ کافی نیست؛ چون ممکن است موانعی، از قبیل عمل نکردن مردم به تکلیف خود، سبب شود که ائمه علیهم‌السلام نتوانند مستقیماً رهبری و اداره جامعه را به‌دست گیرند. در این صورت، آیا خدا امت را رها می‌کند؟ آیا اسلام درباره این امر بدیهی هیچ نظری ندارد؟ (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، صفحه آخر)

آیت‌الله مصباح یزدی با اشاره به عبارتی از مقاله «ولایت و زعامت» می‌گوید: علامه طباطبائی در مقاله خود به مسائلی از این قبیل پرداخته است: آیا فقهات برای ولایت کافی است یا علمیت هم لازم است؟ آیا علمیت در فقه کافی است یا در امور دیگر هم لازم است؟ ایشان در پاسخ به این سؤالات می‌فرماید: «فردی که در تقوای دینی و حسن تدبیر و اطلاع بر مصالح از همه مقدمتر است، ولایت دارد». با این بیان، در واقع ایشان فقهات را کافی نمی‌دانند؛ بلکه معتقد است حاکم باید در زمینه تقوا نیز در حد اعلا باشد و مصالح را هم به‌خوبی درک کند. بنابراین کسی که در برآیند این شرایط از همه بالاتر است، شایسته مقام ولایت است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، صفحه آخر) و از این‌رو علامه در تفسیر المیزان فقیه را از آن جهت که صرفاً فقیه است و دیگر شرایط لازم را برای رهبری جامعه اسلامی ندارد، در ردیف محدثان و قاریان قرآن نام می‌برد که در مسائل سیاسی و اجتماعی خبره نیستند و توان حل مشکلات سیاسی و اجتماعی را ندارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۳).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، آیت‌الله مصباح یزدی نیز از این بیانات علامه در مقاله «ولایت و زعامت» این‌گونه فهمیده است که از منظر علامه طباطبائی، ولایت فقیه اعلم بر جامعه، مقدم بر ولایت سایر افراد است؛ اما علمیت و برتری در فقه کافی نیست؛ بلکه باید در سه شرط عقلی و فطری ولایت و حکومت‌داری (تقوا، حسن تدبیر و اطلاع بر مصالح) نیز برتر از دیگران باشد. به تعبیر دیگر، از منظر علامه، ولایت فقیه مفروغ‌عنه، واضح و بدیهی است؛ اما آیا علاوه بر ویژگی فقه در صاحب منصب ولایت، صفات و ویژگی‌های دیگری نیز لازم است یا نه؟ علامه معتقد است که سه ویژگی دیگر نیز در ولی فقیه لازم و ضروری است. بنابراین، مقصود علامه از مطرح کردن این سه ویژگی این نیست که بخواهد بگوید ویژگی فقه در والی حکومت لازم نیست و

با وجود فقیه‌یی که جامع این سه شرط و صفت است، غیر فقیه نیز می‌تواند حکومت کند و ولایت داشته باشد. این مطلب، با توجه به توضیحاتی که درباره کلمات علامه گفتیم و نیز با توجه به بیانات آیت‌الله مصباح یزدی در توضیح مراد علامه طباطبائی، کاملاً روشن و هویداست.

همچنین در بطلان استدلال کسی که از راه موکول کردن شرط فقهات به علم فقه و عدم تصریح علامه به آن، عدم اعتقاد ایشان به این شرط را نتیجه گرفته بود، می‌توان گفت که شاید ایشان به جهت اشاره به بدهت لزوم شرط فقهات، بحث درباره لزوم شرط فقهات را به علم فقه موکول کرده است؛ چراکه مسئله ولایت فقیه - حتی به شکل عامه و مطلقه آن، که شامل حکومت نیز می‌شود - از چنان بدهتی در میان فقها برخوردار بوده است که برخی از ایشان مثل محقق کرکی در قرن دهم (کرکی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۴۲)، صاحب مفتاح الکرامه (عاملی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۱) و محقق نراقی (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۳۶) در قرن سیزدهم، صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۳۹۷) و سید محمد آل بحر العلوم (بحر العلوم، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۳۴) در قرن چهاردهم، با صراحت در این زمینه ادعای اجماع یا اتفاق کرده‌اند.

صاحب جواهر ضمن طرح مباحث گسترده پیرامون ادله و اختیارات ولی فقیه و ادعای اجماع در این زمینه، تصریح کرده است که مسئله ولایت فقیه از امور واضح و روشنی است که نیازی به دلیل ندارد و هر کس در این مورد تردیدی به خرج دهد، طعم فقه را نچشیده و از رموز فرمایش‌های اهل بیت علیهم‌السلام چیزی نفهمیده است (نجفی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۳۹۷). آیت‌الله بروجردی نیز در دلیل عقلی که بر ولایت فقیه می‌آورد، تصریح می‌کند که در کلام فقهای شیعه درباره تدبیر امور شیعیان در دوران غیبت اتفاق نظر وجود دارد که این امر را به غیر فقیه واگذار نکرده‌اند (بروجردی، بی تا، ص ۵۶). همچنین کلام شاگرد علامه طباطبائی، آیت‌الله مصباح یزدی، درباره مفروغ‌عنه و بدیهی بودن این شرط نزد علامه به تفصیل گذشت.

بنابراین با وجود احتمال یادشده در کلام علامه، آن هم احتمالی قوی، نمی‌توان استدلال کرد که ایشان به جهت عدم اعتقاد به ولایت فقها، بحث درباره لزوم شرط فقهات را به علم فقه موکول کرده است؛ چراکه شاید به جهت بدهت این مسئله این گونه عمل کرده است یا به دلیل جایگاه فلسفی‌اش از ورود به احکام و مباحث فقهی پرهیز نموده و بررسی آنها را به حوزه فقه واگذار کرده است و به قول منطقیین: «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

در واقع، علامه در مقاله «ولایت و زعامت» سه شرط ساده عقلی و فطری حاکم را بیان کرده است؛ نه شرط بحث‌شده در علم فقه راء و می‌توان گفت که علامه به دلیل وجود روایات قابل توجه درباره ولایت فقیه و حتی وجود ادله عقلی بر آن و همچنین وجود اجماع فقها و نیز وضوح و روشنی این مسئله در علم فقه، به آن ورود نکرده است و همان طور که گفتیم، این امر نه تنها دلیل بر عدم اعتقاد علامه به ولایت فقیه نیست، بلکه می‌تواند دلیل بر وضوح

شرط فقاہت نزد علامه باشد. به‌هرحال با توجه به قرائنی که در کلام علامه هست و توضیحش گذشت، می‌توان نظر او را در این زمینه حدس زد؛ بلکه تشخیص داد. خلاصه آن قرائن عبارت از شش امر زیر است:

۱. چنان‌که گذشت، علامه حکومت دینی و مبتنی بر فقه را لازم و ضروری دانسته، سکولاریسم را باطل می‌داند و بدیهی و روشن است که نزد چنین قائل، اولویت اصلی و اول در شرایط حاکم دینی و اسلامی، بعد از احراز سه شرط عقلی و فطری یادشده، علم به فقه و دین‌شناس و اسلام‌شناس بودن است.

۲. با توجه به اینکه علامه معتقد است حاکمان جامعه باید در پی پیاده کردن و اجرای دین در جامعه بوده و از زبده‌ترین و برجسته‌ترین افراد جامعه باشند، شکی نیست فقیه اعلی که جامع سه شرط عقلی یادشده باشد، بر اساس اصل تنزل تدریجی، نسبت به فقیه غیر اعلی جامع آن سه شرط، زبده‌تر و اولی است و فقیه غیر اعلی جامع‌الشرایط از مؤمن غیر فقیه جامع‌الشرایط، و مؤمن غیر فقیه جامع‌الشرایط نیز از مؤمن یا مسلمان غیر جامع‌الشرایط اولی است.

۳. علامه دلیل ولایت و امامت پیامبر اکرم (ﷺ) بر دین و دنیای مردم را داشتن جایگاه دعوت، هدایت و تربیت مردم معرفی کرده است؛ پس در دوران غیبت نیز صاحبان چنین جایگاهی که مثل پیامبر (ﷺ) دیگر شرایط رهبری را دارند، به امامت و زعامت مردم سزاوارند.

۴. علامه تصریح می‌کند به اینکه در دوران غیبت، مسلمانان باید حاکم را بر اساس سیره و سنت رسول اکرم (ﷺ)، که همان سنت امامت است، تعیین کنند؛ نه بر اساس پادشاهی و سلطنت و نه حتی دموکراسی.

۵. از منظر علامه، «تقوا»، «حسن تدبیر» و «اطلاع از اوضاع» سه شرط ساده عقلی و فطری است؛ اما شرط «فقاہت» ادله نقلی و عقلی فراوان دارد و اجماع فقها بر آن قائم و از مسلمات علم فقه است و بدین جهت، علامه بحث آن را به علم فقه موکول کرده و نیازی به طرح آن ندیده است.

۶. یکی از بزرگ‌ترین شاگردان علامه به اعتقاد علامه به ولایت فقیه تصریح کرده و گفته است که مقصود علامه از بیانشان در مقاله «امامت و زعامت»، این نبود که شرط فقاہت را لازم نمی‌دانند؛ بلکه مقصودشان این بوده است که علم فقه به‌تنهایی کافی نیست و باید سه شرط عقلی دیگر نیز به آن ضمیمه شود.

از اینجا معلوم می‌شود سخن کسانی که گفته‌اند علامه فقها را در ردیف محدثان و قاریان نام برده و برای آنها خبرگی و تخصص در مسائل سیاسی قائل نشده و آنها را بی‌ارتباط با حکومت و سیاست دانسته است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۳)، نمی‌تواند مورد قبول باشد؛ چراکه اولاً - چنان‌که گذشت - علامه در این کلامش فقیه را از آن حیثیت و جهت که صرفاً فقیه است و دیگر شرایط لازم برای رهبری را ندارد، مورد توجه قرار داده و در ردیف محدثان و قاریان نام برده است: «وَأَيُّ خَبْرَةٍ لِلْعُلَمَاءِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُمْ مُحَدِّثُونَ أَوْ فَهْمَاءُ أَوْ قُرَّاءُ أَوْ نَحْوَهُمْ

فی هذه القضايا [السیاسیة والاجتماعیة]» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۳)؛ ثانیاً علامه این بیان را در ردّ اولی الامر بودن فقها، محدثین و قاریان آورده است، نه در رد حکومت و زعامت فقها در دوران غیبت امام معصوم؛ و یکی از شرایط اولی الامر از منظر علامه، علاوه بر خبریّت سیاسی، عصمت است که فقها و محدثین ندارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۳؛ ج ۴، ص ۳۹۹).

۴-۴. سطح مطلوب برخی شرایط حاکم جامعه اسلامی

اما در مورد سه شرط عقلی و فطری، یعنی تقوای دینی و حسن تدبیر (کفایت) و اطلاع بر اوضاع، باید برآیند و معدل این سه شرط در حاکم اسلامی از همه افراد جامعه بالاتر باشد؛ چراکه از منظر علامه طباطبائی، حاکمان اسلامی باید زبدهترین و برجستهترین افراد جامعه از این جهت بوده باشند (طباطبائی، ۱۳۸۸الف، ج ۱، ص ۱۷۶). بنابراین، تقوای عادی عموم مؤمنین، در زعیّم و رهبر جامعه مسلمین ملاک نیست؛ بلکه تقوا با عمق و باطن بیشتر که با عمل درست و کامل به شریعت و فقه به دست آید، مراد است؛ زیرا اولاً کسی که نتواند نفس خود را درست مدیریت کند و به قله های سعادت نزدیک سازد، چگونه می تواند جامعه و مردمش را هدایت و مدیریت کند و به سعادت و کمال مطلوب رهنمون سازد؟ ثانیاً علامه طباطبائی تصریح می کند که اولیای حکومت و حاکمان جامعه اسلامی باید زبدهترین و برجستهترین افراد جامعه بوده باشند (طباطبائی، ۱۳۸۸الف، ج ۱، ص ۱۷۶) و شکی نیست کسی که علاوه بر کفایت و فقاہت، مراتب و درجات بالای تقوا را داشته و نزدیک ترین شخص به معصوم باشد، زبده ترین و برجسته ترین افراد جامعه محسوب می شود.

البته ممکن است که کسی در مدیریت نفس و تربیت آن توانا و موفق باشد، ولی در مدیریت جامعه ناتوان بوده، کفایت و کارآمدی لازم را نداشته باشد؛ مثل جناب ابوذر غفاری که با مدیریت نفس و سلوک خود به بالاترین درجات ایمان و قرب الی الله رسیده بود؛ ولی در عین حال رسول خدا ﷺ به ایشان فرمود: من تو را [در مدیریت اجتماعی] ضعیف می بینم؛ پس حتی بر دو نفر هم ریاست مکن (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۸۴). ممکن هم هست کسی توان مدیریتی قوی برای اداره شهر یا کشوری را داشته باشد، ولی نفس خود را درست مدیریت و تربیت نکرده باشد. چنین کسی نیز به درد مدیریت جامعه اسلامی نمی خورد؛ چراکه جامعه را با اینکه می تواند مدیریت کند، به راه های نادرست و آنچه گمان می کند سعادت است، مدیریت می کند و به سعادت واقعی و حقیقی مدیریت نخواهد کرد؛ چراکه خودش به آن نرسیده است. پس مدیریت جامعه اسلامی باید به دست کسانی سپرده شود که هم توان مدیریت نفس خود را دارند و آن را درست تربیت و مهار کرده اند (تقوا) و هم توان مدیریت جامعه را دارند (کفایت) این مراتب بالا از تقوا را سایر مدیران جامعه اسلامی نیز تا جایی که ممکن است - هرچند به درجه تقوای ولی فقیه نرسد - باید رعایت کنند تا ریشه فساد و ظلم در جامعه خشکانده شود.

نتیجه‌گیری

از منظر علامه طباطبائی، حاکم اسلامی به‌عنوان امام و خلیفه خدا بر روی زمین باید برجسته‌ترین فرد در همه ابعاد بوده و معصوم باشد و از همین رو مصادیق آن از سوی خدای متعال مشخص می‌شود؛ اما اگر به هر دلیل امکان حکومت برای امام معصومی که از سوی خدا تعیین شده است، فراهم نشد، مثل دوران غیبت، باید بر اساس اصل عقلی تنزل تدریجی، نزدیک‌ترین شخص به امام معصوم از جهت صفات، که برجسته‌ترین فرد جامعه است، حاکم جامعه شود.

به‌تعبیر دیگر، حکومت و سیاست از دیدگاه علامه طباطبائی - همان‌طور که در زمان حضور امام معصوم و در حکومت او، امری الهی و دینی است و جامعه باید بر اساس دین و احکام خدا (فقه) اداره شود - در دوران غیبت امام معصوم نیز حکومت و سیاست جدا از دین و احکام خدا نیست و باید حکومت فقه و دین حاکم شود، که همان حکومت و ولایت فقیه متقی و کاردان و به‌تعبیر دیگر، حکومت نزدیک‌ترین شخص به امام معصوم در این صفات است. بنابراین، سکولاریسم در هر صورت باطل است و اولویت اول در شرایط حاکم دینی - پس از احراز شرایط عقلی - داشتن قوه اجتهاد و فقاہت و به‌تعبیر دیگر، فقیه دین‌شناس و اسلام‌شناس بودن است

منابع

قرآن کریم.

آقابخشی، علی (۱۳۸۶). فرهنگ علوم سیاسی. تهران: چاپار.

ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

امیدی، مهدی و دیگران (۱۳۹۵). مردم و حکومت اسلامی در اندیشه سیاسی علامه طباطبائی. قم: المصطفی....

انوری، حسن (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن. تهران: نشر سخن.

بازرگان، مهدی (۱۳۷۷). آخرت و خدا هدف رسالت انبیا. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

بحرالعلوم، محمد (۱۴۰۳ق). بلغة الفقیه. تهران: منشورات مکتبه الصادق.

بروجردی طباطبائی، حسین (بی تا). البدر الزاهر فی صلاة المسافر. قم: مکتب آیت الله منتظری.

پورفرد، مسعود (۱۳۹۶). کارویژه‌های نظام سیاسی اسلام در اندیشه سیاسی علامه طباطبائی. قیسات، ۲۲(۸۵)، ۱۲۵-۱۴۷.

پیریابایی، محمدمتقی؛ رحمانی، جواد و شجاری، مرتضی (۱۳۹۳). تبیین مفهوم مشارکت شهروندی در مدیریت شهری از دیدگاه

علامه طباطبائی. اسلام و مدیریت، ۳(۶)، ۱۸۰-۱۶۳.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). ولایت فقیه ولایت فقهت و عدالت. قم: اسراء.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). الصحاح. بیروت: دار العلم.

حائری یزدی، مهدی (بی تا). حکمت و حکومت. بی جا: بی نا.

حسامی، فاضل (۱۳۹۸). جامعه مطلوب در اندیشه علامه طباطبائی. مجموعه مقالات همایش تفسیر المیزان و علوم انسانی

اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰). علامه طباطبائی فیلسوف علوم انسانی اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). مدارا و مدیریت. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه. تهران: اسلامیه.

طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۱). مرزبان وحی و خرد. قم: بوستان کتاب.

طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). روابط اجتماعی در اسلام. قم: بوستان کتاب.

طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۸الف). بررسی‌های اسلامی. قم: بوستان کتاب.

طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۸ب). شیعه در اسلام. قم: بوستان کتاب.

طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق). مالی. قم: دار الثقافة.

عابدی، محمد (۱۳۹۴). استلزام‌های مبانی خداشناسی در ساحت سیاست از منظر علامه طباطبائی. معرفت سیاسی، ۷(۱۴)، ۳-۸۶.

عاملی، سید جواد بن محمد (بی تا). مفتاح الکرامه فی شرح قواعد علامه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

علیخانی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۹۰). اندیشه سیاسی متفکران مسلمان. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
 قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۵). مبانی حکومت مردم‌سالار دینی از دیدگاه علامه طباطبائی. اندیشه نوین دینی. ۲(۴) و ۵(۵). ۱۴۵-۱۱۹.

کرکی عاملی، علی‌بن‌حسین (۱۳۹۲). رسائل محقق کرکی. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
 کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). اصول کافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
 گروه اصطلاح‌نامه کلام اسلامی (۱۳۸۲). اصطلاح‌نامه کلام اسلامی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 مرتضایی، سیداحمد (۱۳۹۹). ولایت فقیه در احادیث نبوی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵). حکومت اسلامی و ولایت فقیه. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). «علامه طباطبائی قبل از نهضت امام (ره) و مطرح شدن حکومت اسلامی، ولایت فقیه را اثبات کرده بود». هفته‌نامه پرتو سخن، (۸۹۵)، ۶ دی، صفحه آخر.

مصطفوی، حسن (۱۳۸۵). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
 معین، محمد (۱۳۷۸). فرهنگ فارسی. تهران: امیر کبیر.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۳ق). النکت الاعتقادیه. قم: المجمع العالمی لأهل البیت (علیهم‌السلام).
 منتظری، حسینعلی (۱۳۶۹). دراسات فی ولایت الفقیه. قم: مرکز العالم للدراسات الاسلامیه.
 مؤمن قمی، محمد (۱۳۹۳). بررسی وظایف و حدود اختیارات ولی فقیه. قم: دفتر نشر معارف.
 نجفی، محمدحسن (۱۳۷۴). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث.
 نراقی، احمدبن محمد مهدی (۱۴۱۷ق). عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 یزدانی مقدم، احمد رضا (۱۳۸۸). مردم‌سالاری دینی در پرتو نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی. حکومت اسلامی، ۱۴(۵۱). ۱۳۲-۱۵۴.

Position, Role, and Challenges of Non-Governmental Organizations in Supporting Public Rights

Hadi Shojaee  / Assistant Professor of Political Science, Imam Khomeini Educational and Research Institute. shojaei@iki.ac.ir

Received: 2024/07/26 - **Accepted:** 2024/10/20

Abstract

Truth, meaning what ought to be, and reality, meaning what is, are two bases for the formation of foreign policy actions. Determining authenticity and establishing a specific relationship between them has always been a fundamental concern for policymakers. Using a descriptive-analytical method, this research seeks to answer the fundamental question: Do historical data confirm the existence of a challenge in balancing truth and reality in the foreign policy of modern states? And if the answer is affirmative, how does the Islamic Republic of Iran, as a value-based political system, formulate its foreign policy in relation to these two influential components? The research findings indicate that achieving a desirable balance between truth and reality, from ancient times to the present, has always been a fundamental challenge in the theoretical and practical realm of foreign policy. Considering its nature and foundational principles, the Islamic Republic of Iran adopts a right-oriented strategy in the realm of foreign policy; however, by pursuing truths within the context of reality and considering its exigencies, it formulates its foreign policy based on the theoretical and practical coherence of truth and reality.

Keywords: truth, reality, foreign policy, modern state, Islamic Republic of Iran

چالش حقیقت و واقعیت در سیاست خارجی دولت مدرن (مطالعه موردی جمهوری اسلامی ایران)

shojaei@iki.ac.ir

هادی شجاعی  / استادیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۹

چکیده

حقیقت به معنای آنچه باید باشد و واقعیت به معنای آنچه هست، دو بستر شکل‌گیری کنش‌های سیاست خارجی هستند که تعیین اصالت و تنظیم نسبت مشخص میان آن دو همواره از دغدغه‌های اساسی سیاست‌گذاران و سیاست‌ورزان بوده است. پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به دنبال پاسخ به این سؤال اساسی است که آیا داده‌های تاریخی، وجود چالش نسبت‌سنجی میان حقیقت و واقعیت در سیاست خارجی دولت‌های مدرن را تأیید می‌کند؟ و در صورت مثبت بودن پاسخ، جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک نظام سیاسی ارزشی، سیاست خارجی خود را در نسبت با این دو مؤلفه تأثیرگذار چگونه صورت‌بندی می‌کند؟ یافته‌های پژوهش گواهی می‌دهد که نسبت‌سنجی مطلوب حقیقت و واقعیت از دوران باستان تا کنون، همواره به عنوان چالشی اساسی در حوزه نظری و عملی سیاست خارجی مطرح بوده است. جمهوری اسلامی ایران با توجه به ماهیت و مبانی بنیادین خود، راهبرد حق‌گرایی را در حوزه سیاست خارجی مبنای عمل قرار می‌دهد؛ اما با پیگیری حقایق در بستر واقعیت و توجه به اقتضائات آن، سیاست خارجی خود را بر مبنای انسجام نظری و عملی حقیقت و واقعیت صورت‌بندی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: حقیقت، واقعیت، سیاست خارجی، دولت مدرن، جمهوری اسلامی ایران.

حکمرانی سیاست خارجی به دلیل برخورداری از تراحمات نظری و عملی گسترده ناشی از تراکم ذی‌نفعان متعدد، همواره با چالش‌هایی روبه‌روست که در حکمرانی سیاست داخلی کمتر مشاهده می‌شوند. چالش حقیقت و واقعیت یکی از مهم‌ترین مسائلی است که بخش زیادی از نظام‌های سیاسی و به‌طور ویژه نظام‌های ایدئولوژیک را درگیر کرده، سازواری میان این دو مؤلفه را به یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های کارگزاران سیاست خارجی تبدیل می‌کند. سیاست خارجی در امتداد شرایط داخلی کشور تعریف می‌شود و از این‌رو آن را گسترش خارجی امیدها، رؤیایها و ترس‌های یک ملت قلمداد می‌کنند؛ به این معنا که دستگاه سیاست خارجی هر دولت وظیفه دارد که امیدهای ملت را بارور سازد؛ رؤیایهای آن را تحقق بخشد و درنهایت، پاسخی درخور به ترس‌های آن ارائه کند. فراتر از امیدها و ترس‌های داخلی، محققین سیاست خارجی بر عنصر دیگری تمرکز می‌کنند که ایده دولت درباره جهان و نگاه ارزشی آن به محیط پیرامونی‌اش را روایت می‌کند و کلیت سیاست خارجی دولت موردنظر، در جهت تحقق آن سازمان‌دهی می‌شود (Mayall, 2019). این عنصر باارزش که می‌توان آن را حقیقت نام نهاد، صرفاً به‌عنوان جزئی معمولی از سیاست خارجی در کنار دیگر اجزا در نظر گرفته نمی‌شود؛ بلکه مهم‌ترین رکن هویتی است که سیاست خارجی حول آن شکل می‌گیرد و بر مدارش حرکت می‌کند (Kaplan, 2019, p.xxix).

اساساً یکی از اهداف اصلی اندیشمندان در هر زمینه‌ای از تحقیق، از جامعه‌شناسی و روان‌شناسی گرفته تا فلسفه و تاریخ و زیبایی‌شناسی و ازجمله سیاست خارجی، کشف حقیقت و هدایت رفتار بر مدار آن است؛ حقایقی که یا از نظر اجتماعی پذیرفتنی‌اند یا به علایق خاصی مربوط می‌شوند و در هر صورت، کنش‌های خارجی در جهت آنها و برای تضمین و تحقق آنها انجام می‌گیرند. در کنار این عنصر انکارناشدنی، وفاداری به واقعیت‌ها نیز به‌عنوان یک خواست تغییرناپذیر جمعی، همواره متوجه سیاست‌گذاران و مجریان سیاست خارجی بوده است و ایشان از طرف افکار عمومی داخلی و همچنین ذی‌نفعان خارجی، جهت در نظر داشتن واقعیت‌های محیطی و مدیریتی تحت فشار قرار دارند (Horwich, 2010, p.1). چالش حقیقت و واقعیت، به‌لحاظ نظری و عملی، در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در بیش از چهار دهه گذشته نمود داشته و مباحث گوناگونی را میان محققین این حوزه و سیاست‌گذاران و مجریان به‌وجود آورده است. می‌توان با قاطعیت اذعان کرد که معمایی آرمان‌های مذهبی - واقعیت‌های سکولار، یکی از چالش‌های اساسی‌ای است که سیاست‌ورزی جمهوری اسلامی در سیاست بین‌الملل معاصر را به‌شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد (حاجی‌یوسفی، ۱۳۸۷، ص ۶۸). علامه طباطبائی ستیز میان منطق حقیقت و واقعیت در هدایت کنش‌های سیاسی را به‌خوبی تبیین کرده است. از دیدگاه وی، به‌طور کلی برای جهت‌دهی به رفتارهای اجتماعی بازیگران دولتی و غیردولتی دو منطق بنیادین وجود دارد که

یکی بر دنبال کردن و تلاش برای تحقق حقیقت تأکید دارد و حقایق را سرلوحه رفتارهای آدمی قلمداد می‌کند و دیگری فراتر از واقعیت‌های موجود، برای عنصر دیگری ارزش قائل نیست و بر این باور است که کنشگری باید در بستر منافع و در امتداد آنها انجام شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۶۲). با در نظر گرفتن این دو منطق، باید به این سؤال اساسی پاسخ داد که آیا دولت مدرن نیز با توجه به مختصات ویژه آن نسبت به حکومت‌های گذشته گرفتار چالش حقیقت و واقعیت است؟ افزون بر آن، صورت‌بندی سیاست خارجی در نظام ارزشی جمهوری اسلامی ایران در چالش میان این دو مؤلفه، به چه شکلی انجام می‌شود؟

پژوهش‌های انجام‌شده در موضوع تحقیق را می‌توان به صورت ذیل دسته‌بندی کرد:

۱. برخی آثار به بررسی سیاست خارجی نظام اسلامی اختصاص دارند و رابطه بُعد ارزشی و ایدئولوژیک نظام اسلامی و بُعد ملی آن را بررسی می‌کنند؛ مانند کتاب *توافق و تزارحم منافع ملی و مصالح اسلامی*، اثر هادی نخعی؛ *مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی*، اثر صادق حقیقت؛ و *منافع انسانی؛ الگوی منافع دولت اسلامی در سیاست خارجی*، اثر هادی شجاعی. این آثار با مفروض قرار دادن وجود دوگانه‌ای به نام منافع ملی و مصالح اسلامی، همه همت خود را مصروف آشتی دادن میان این دو عنصر در سیاست خارجی کرده‌اند. بنابراین تمرکز مشخصی روی مسئله نسبت حقیقت و واقعیت در حوزه سیاست خارجی ندارند و صرفاً از مجموعه مباحث آنها می‌توان برای تبیین برخی از ابعاد بحث بهره برد.

۲. برخی آثار به صورت متمرکزتری به بررسی جایگاه ارزش‌ها و بایدها در سیاست خارجی پرداخته‌اند. گزارشی با عنوان «Values on the retreat? The role of values in the EU's external policies» در اداره کل سیاست‌های خارجی اتحادیه اروپا و توسط ماریو دیمن نگاشته شده و به دنبال آن است که نشان دهد: آیا اهمیت ارزش‌ها در سیاست خارجی اتحادیه اروپا رو به کاهش است؟ و اگر چنین است، اتحادیه اروپا چگونه می‌تواند به این روند واکنش نشان دهد؟ مقاله «نقش ارزش‌ها در سیاست خارجی»، اثر رابرت کاپلان، و همچنین مقاله «تأملاتی پیرامون ارزش‌ها در سیاست خارجی غرب از نظم جهانی لیبرال تا ارزش‌های متضاد» که در کتاب *Values in Foreign Policy Investigating Ideals and Interests*، نوشته جیمز مایال و همکارانش، منتشر شده است، جایگاه ارزش‌ها در سیاست خارجی برخی دولت‌ها مانند آمریکا، روسیه، چین و... را به اختصار بررسی می‌کنند. با توجه به آنچه گفته شد، در میان آثار موجود، منبعی که به طور مشخص به دنبال بررسی رابطه حقیقت و واقعیت در سیاست خارجی دولت‌های مدرن و به ویژه جمهوری اسلامی ایران باشد، مشاهده نمی‌شود.

روش مورد استفاده در این پژوهش، توصیفی - تحلیلی است. روش توصیفی برای توصیف عینی و کیفی محتوای گزاره‌های علمی به صورت نظام‌دار استفاده می‌شود. روش تحلیل محتوا نیز برای تجزیه و تحلیل عینی و منظم

داده‌های مرتبط با سیاست خارجی دولت‌ها به کار رفته و از طریق آن، ردپای کاربرست واقعیت و حقیقت در کنش سیاسی دولت‌ها دنبال شده است. پژوهش حاضر از سه بخش تشکیل شده است: ابتدا مفهوم حقیقت و واقعیت مورد واکاوی قرار می‌گیرد؛ سپس چالش حقیقت و واقعیت در سیاست خارجی دولت مدرن بررسی می‌گردد؛ درنهایت، جایگاه واقعیت و حقیقت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران به لحاظ نظری و عملی تجزیه و تحلیل می‌شود.

۱. درآمدی بر مفهوم حقیقت و واقعیت

حقیقت در لغت از ریشه «حق» گرفته شده است. راغب اصفهانی در مفردات، حق را به معنای مطابقت، یکسانی، هماهنگی و درستی تعریف می‌کند و برای تقریب به ذهن، مطابقت پایهٔ درب با پاشنهٔ خود را مثال می‌زند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۶). به نظر می‌رسد ریشه «حق»، به معنای ثبوت همراه با مطابقت با واقعیت باشد و قید مطابقت با واقع نیز در مفهوم همهٔ مصادیق حق اخذ شده و از این جهت غیرقابل انفکاک است (مصطفوی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۶۲). بنابراین وقتی در لغت دربارهٔ «حقیقت» بحث می‌شود، مقصود وضعیت، حالت یا کنشی است که هم دارای ثبوت و استقرار است و هم با واقع مطابقت دارد. واقعیت نیز در لغت از ریشه «وقع» گرفته شده است که به لحاظ اصل معنایی خود بر نزول و تثبیت دلالت می‌کند. در این صورت، مراد از واقعیت، مطلق آن چیزی است که در خارج ظاهر می‌شود و در عینیت بیرونی مستقر می‌گردد (مصطفوی، ۱۳۷۵، ج ۱۳، ص ۱۷۹-۱۸۰).

معنای اصطلاحی حقیقت و واقعیت در این پژوهش، برگرفته از رویکرد مفهوم‌شناختی‌ای است که آیت‌الله بهشتی و آیت‌الله خامنه‌ای در تعریف این دو مفهوم مبنا قرار می‌دهند. از دیدگاه شهید بهشتی، واقعیت عبارت است از آنچه هست و حقیقت عبارت است از آنچه باید باشد (بهشتی، ۱۳۹۲، ص ۴۳). آیت‌الله خامنه‌ای نیز همین تعریف را از حقیقت و واقعیت ارائه می‌کند؛ ولی در ادامه تأکید می‌کند که در بینش اسلامی فرقی بین حق و واقع نیست؛ به این معنا که آنچه در واقعیت و متن حقیقی عالم وجود دارد، همان حقیقت است؛ ولی در تعبیرات عرفی، حق به چیزی اطلاق می‌شود که باید باشد و واقع ناظر به چیزی است که اکنون وجود دارد، که البته گاهی منطبق با آن حق است و گاهی هم منطبق نیست (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۰۸/۱۵). البته وی تأکید می‌کند که با توجه به تعریف حقیقت به آنچه باید باشد و تعریف واقعیت به آنچه هست، این سؤال اساسی مطرح می‌شود که حقیقت و واقعیت چه نسبتی با هم دارند؟ آیا هر واقعیتی حقیقت است؟ و آیا هر حقیقتی واقعیت پیدا می‌کند؟ شهید بهشتی در پاسخ به این سؤال معتقد است: برخی از واقعیت‌ها حقیقت‌اند؛ مانند نظام سیاسی عادلانه که وقتی به وجود می‌آید، هم واقعیت است و هم حق است؛ یعنی هم وجود خارجی دارد و هم همان‌طور است که باید باشد. برخی از واقعیت‌ها نیز حقیقت نیستند؛ بلکه باطل‌اند؛ مانند ظلم به دیگران که یک واقعیت است؛ یعنی در خارج انجام شده، ولی حقیقت نیست؛ به این معنا که عمل انجام‌شده، آن‌گونه که باید می‌بود (توأم با عدالت)، نیست. با این وصف، آیا

می‌توان گفت که برخی از آنچه حقیقت است، واقعیت نیست؟ یعنی چیزی حق باشد، ولی واقعیت نباشد؟ شهید بهشتی به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهد؛ زیرا می‌توان آرمان‌ها و ایدئال‌هایی را که بشر به‌عنوان حقیقت می‌پرستد و دنبال می‌کند، برشمرد که هنوز در خارج تحقق نیافته‌اند (بهشتی، ۱۳۹۲، ص ۴۳-۴۷).

در جمع‌بندی مفهوم‌شناسی حقیقت و واقعیت باید به این نکته توجه کرد که حقیقت به‌معنای آنچه باید باشد را می‌توان در دو سطح مُدانی و متعالی مطرح کرد. سطح مُدانی ناظر به خواست‌ها و اولویت‌هایی است که بشر به‌لحاظ جنبهٔ طبیعی خود به‌دنبال دستیابی به آنهاست و بدین ترتیب، با توجه به تعریف عامی که از حقیقت ارائه شد، می‌تواند مصداقی برای حقیقت قرار گیرد. حقیقت در سطح متعالی ناظر به آرمان‌ها و ایدئال‌هایی است که از سنخ ارزش‌های الهی یا بشری‌اند و در ارادهٔ الهی، فطرت مشترک بشری یا حتی در تاریخ و فرهنگ ملت‌ها ریشه دارند. مقصود از حقیقت در این پژوهش، این‌گونه حقایق متعالی است که البته خود دارای مراتب‌اند و چنان‌که بیان شد، مجموعه‌ای از ارزش‌های الهی تا اصول عام اخلاقی بشر و همچنین اصول اخلاقی ملت‌ها را شامل می‌شوند.

۲. چالش حقیقت و واقعیت در سیاست خارجی دولت مدرن

پیدایش دولت مدرن یکی از پیامدهای اصلی مدرنیته در چند سدهٔ اخیر است. دولت مدرن دستگاه و سازمانی سیاسی است که چند مؤلفهٔ اساسی دارد: نهادهایش به‌رغم تغییر حاکمان، تداوم دارد؛ نظم عمومی یکپارچه و متمرکزی در سرزمینی که در آن، دولت منبع نهایی اقتدار سیاسی و مدعی انحصاری به‌کارگیری اجبار مشروع است، به‌وجود می‌آورد؛ خواهان وفاداری اعضا و ساکنان سرزمینش است؛ دارای حاکمیت مستقیم است و بدون واسطه و از طریق دستگاه بروکراسی با تمامی ابعاد زندگی اتباع خود ارتباط می‌یابد؛ منابع اقتصادی برای انجام کارویژه‌های دولت نیز برخلاف دولت‌های پیشامدرن که از طریق خراج و معمولاً با استفاده از زور به‌دست می‌آمد، از طریق بروکراسی به‌صورت مستقیم از شهروندان در قالب مالیات گرفته می‌شود (Pierson, 1996, p.35).

به‌رغم تفاوتی که برخی محققین میان دولت مدرن و دولت ملی قائل‌اند، منظور از دولت مدرن در این پژوهش، مفهوم عامی است که هر دو الگو را دربرمی‌گیرد؛ یعنی دولتی که نه‌تنها بیانگر مؤلفه‌های یادشده است، بلکه نهادی جوشیده از ملت و حاکمی از وجود نگرش‌ها، ارزش‌ها، شیوه‌ها و رفتارهای خاصی است که بر خواست و ارادهٔ مردم استوار است. از این منظر، اساسی‌ترین مفروض دولت مدرن آن است که هم در بُعد خاستگاه اجتماعی حاکمیت و هم در بُعد مشروعیت فرایندهای تصمیم‌گیری و تدبیرهای اجرایی، بر خواست و ارادهٔ ملت بنا نهاده شده است. در این نگاه است که مفاهیم بنیادینی همچون منافع ملی، حاکمیت ملی، امنیت ملی و قدرت ملی معنا می‌یابند (عبدخدایی، ۱۳۹۸، ص ۳۶۶-۳۷۲). بر این اساس، وقتی از سیاست خارجی به‌عنوان برنامه‌ها، اهداف و کنش‌های یک کشور در قبال سایر بازیگران و محیط بین‌المللی سخن به‌میان می‌آید، درواقع بیان

می‌شود که دولت مدرن در قالب سیاست خارجی خود، مکلف است برای تحقق آرمان‌ها و منافع ملتی که نمایندگی آنها را در روابط با دیگر واحدها بر عهده دارد، بکوشد و مسائل دیگر ملت‌ها و همچنین جامعه جهانی، تاجایی که منافع آنها را به‌طور مستقیم تحت تأثیر قرار ندهد، جزء تکالیف اصلی دولت به‌شمار نمی‌روند.

سؤال اساسی‌ای که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا دولت مدرن با توجه به ویژگی‌های ملی و سرزمینی آن، تنها باید با توجه به واقعیت‌های موجود، برای تحقق حداکثری منافع ملی خود اقدام کند؟ یا فراتر از آن، می‌تواند بخشی از همت خویش را مصروف تحقق بایدها و حقایقی کند که در ارزش‌های ملی یا دینی آن جامعه ریشه دارد یا تحقق آنها فضای زیست بین‌المللی را به‌صورت نسبی بهبود می‌بخشد؟ سؤال را بدین شکل نیز می‌توان مطرح کرد: آیا کنشگری تجدیدنظرطلبانه مبتنی بر بایدها در سیاست بین‌الملل، با ماهیت دولت مدرن همخوانی دارد؟ و در صورت مثبت بودن پاسخ، قضاوت تاریخ روابط بین‌الملل در این باره چیست؟ این سؤالات ناظر به مسئله‌ای تاریخی و نظری است که کنکاش درباره آن مشخص می‌کند که سیاست خارجی در چهارچوب هست‌ها و واقعیت‌ها محدود می‌شود یا می‌تواند فراتر از آن به وادی بایدها نیز تعمیم یابد؛ اعم از بایدهایی که به ارزش‌های ملی و تاریخی ملت برمی‌گردد و فراتر از منافع مادی و عینی آن است یا بایدهایی که در ارزش‌های دینی و ایدئولوژیک جامعه ریشه دارد؟ در ادامه، ابتدا این چالش در عرصه نظری سیاست خارجی بررسی می‌گردد و سپس به‌لحاظ تاریخی، چالش یادشده از منظر تاریخ روابط خارجی دولت‌های مدرن تجزیه و تحلیل می‌شود.

۲-۱. عرصه نظری

اهداف سیاست خارجی را نباید محدود به مسائل سخت‌افزاری دانست؛ بلکه سیاست خارجی دربرگیرنده مقاصد و ارزش‌ها نیز هست. کسانی که از طرف یک جامعه تصمیم می‌گیرند، این عمل را از آن روی انجام می‌دهند که محیط داخلی یا خارجی را دگرگون سازند یا آن را حفظ کنند. وجه مشترک همه این تلاش‌ها، وجود قصد یا هدفی است که تصویری از حالت آتی امور و مجموعه شرایط در آینده به‌دست می‌دهد، که حکومت‌ها مایل‌اند به‌دست سیاست‌گذاران خود آن را محقق سازند (هالستی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۱-۲۱۲). هدف اصلی کارگزار سیاست خارجی تأمین نیازها و تضمین خواست‌های ملت است که قاعدتاً بخشی از این خواست‌ها را می‌توان مصداقی برای حقایق متعالی مورد نظر یک ملت تلقی کرد. تلاش برای تحقق این حقایق متعالی به‌طور طبیعی هزینه‌هایی را به‌همراه خواهد داشت؛ به‌ویژه آنکه این حقایق ممکن است ارتباط مستقیمی با جنبه مادی زندگی ملت‌ها نیز نداشته باشند؛ بنابراین پذیرش هزینه‌های تحقق این بایدها توسط ملت‌ها و کارگزاران سیاست خارجی همواره به‌عنوان یک چالش اساسی در حوزه نظری روابط بین‌الملل مطرح بوده است.

از زمان هیوم به بعد، در فلسفه غرب این مسئله مطرح شد که بایدها و نبایدها و مفاهیم ارزشی واقعیت

خارجی ندارند و امور عقلانی و استدلال‌بردار نیستند. خوب و بد مثل همان سلیقه‌هایی هستند که مردم در مورد رنگ‌ها دارند؛ بنابراین نمی‌توانند مبنای عمل قرار گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۱، ص ۲۸۵). بر همین اساس، واقع‌گرایی به‌عنوان اصلی‌ترین جریان حاکم بر روابط بین‌الملل، منافع دولت را مقدم بر ارزش‌ها و حقایق می‌داند. هانس مورگنتا صراحتاً به لزوم تمایز بین واقعیت و عقیده در سیاست اشاره می‌کند. به‌باور وی، دولتمردان باید در سیاست خارجی، آنچه را حقیقتاً عینی و عقلانی است و با شواهد پشتیبانی و با عقل تأیید می‌شود، بر آنچه فقط یک قضاوت ذهنی است و بیانگر ارزش‌های خیال‌پردازانه و همراه با تعصب است، مقدم دارند (Srinivasan et al, 2019, p.2-3). هستی‌شناسی واقع‌گرایی یک هستی‌شناسی ماده‌گرایانه است. به همین دلیل حقیقت را امری بیرونی و به‌صورت مادی و متعین می‌بیند و تعهدات ارزشی و هنجاری را حذف می‌کند (دیوتیاک و دردریان، ۱۳۸۴، ص ۳۰۰). مورگنتا با اشاره به این واقعیت اجتناب‌ناپذیر می‌نویسد: «فرد به‌تدریج درک می‌کند که بی‌احترامی به معیارهای عام اخلاقی کار معدودی اشرار نیست؛ بلکه پیامد اجتناب‌ناپذیر شرایطی است که ملت‌ها در چهارچوب آن زندگی می‌کنند و اهداف خود را تعقیب می‌نمایند» (مورگنتا، ۱۳۷۴، ص ۴۰۹). از دیدگاه وی، حتی اگر رعایت بایدهای اخلاقی در محدوده دولت ملی امکان‌پذیر باشد، در سیاست خارجی و روابط میان کشورها امکان ندارد؛ بنابراین هرگونه اخلاق عام، محکوم به تسلیم در برابر اخلاقی است که صرفاً در چهارچوب واقعیت‌های موجود دنبال می‌شود. وی تأکید می‌کند: «ممکن است سیاستمداران ادعا کنند که به‌خاطر عدالت یا صلح یا بهتر ساختن جهان تصمیماتی را اتخاذ می‌کنند؛ اما این قطعی است که یک سیاستمدار هیچ‌گاه نباید منافع ملی خود را فدای ارتقای اصول اخلاقی و آرمانی در جهان نماید» (Morgenthau, 1952). در چهارچوب نگاه رئالیستی، هرچند منافع تا حدود زیادی در نسبت با ارزش‌ها تعیین می‌شوند، اما از آنجایی که قاطبه دولت‌های مدرن پیگیری منفعت شخصی را در مرکزیت توجه خویش قرار می‌دهند، هیچ دولتی نمی‌تواند از نقض ارزش‌های خود اجتناب کند و تفاوت دولت‌ها صرفاً در میزان انحراف بین ارزش و عمل خارجی است. برخی تحلیل‌گران بر این باورند که در نظام بین‌الملل مدرن، ارزش‌های سیاست خارجی جای خود را به اقتضائات روزمره حکمرانی و واقعیت‌های موجود می‌دهند و هیچ دولتی به‌تنهایی قادر به ترسیم مسیری بر اساس قطب‌نمای ارزش‌های ادعا شده خود نیست. از این منظر، هرچه موضوع مورد نظر در سیاست خارجی مهم‌تر باشد، امکان مقدم داشتن واقعیت بر حقیقت بیشتر می‌شود (Srinivasan et al, 2019, p.16).

در مقابل این دیدگاه غالب، معدود نظریاتی در حوزه نظری روابط بین‌الملل مطرح شده است که سازش ارزش‌های اخلاقی و سیاست در عرصه بین‌المللی را گریزناپذیر می‌دانند و نهادینه شدن آن را موجب انسانی شدن و مسئولیت‌پذیر شدن سیاست قلمداد می‌کنند (سیف‌زاده، ۱۳۶۹، ص ۱۵۶). از باب نمونه، نظریه‌پردازان مکتب انگلیسی، جدا کردن

مسائل اخلاقی و هنجاری از روابط بین الملل را ناممکن تلقی می کنند؛ چون سرشت روابط بین الملل چنین اجازه ای را نمی دهد. به باور نظریه پردازان این مکتب، دولت ها در جامعه بین الملل واحدهایی غیر اخلاقی نیستند و توسط انسان هایی نمایندگی می شوند که ناگزیر موضوعی اخلاقی دارند. واتسون تأکید می کند که او و هدلی بول به این برداشت خوش بینانه تمایل دارند که دولت ها در نظام معاصر برای نخستین بار «به شکلی آگاهانه در مورد مجموعه ای از معیارهای اخلاقی و ارزش های فرهنگی می اندیشند و می کوشند در این مورد به نتیجه برسند» (Watson, 1987, p.152). نظریه انتقادی یا مکتب فرانکفورت نیز بر این باور است که آنچه مانع شکل گیری یک اجتماع جهانی می شود، ساختار دولتی مبتنی بر حاکمیت است که با برداشتی خاص از خودی و بیگانه گره خورده است؛ اما این امر ثابت نیست و می توان آن را به برداشتی وسیع تر از اجتماع در مقیاسی جهانی تبدیل کرد. به بیان لینکلتر، نظریه انتقادی خواهان ایجاد ساختارهای سیاسی جدیدی است که به منافع بیرونی ها بیشتر توجه داشته باشد و این امر مستلزم نوعی عام گرایی همراه با توجه به تفاوت ها و احساس مسئولیت در قبال دیگر آحاد بشر است (Linklater, 1998, p.27, 166-167). نظریه پسااستعماری نیز به عنوان نظریه ای در باب مسائل کشورهای در حال توسعه، به دنبال شکستن واقعیت های موجود استعماری درباره کشورهاست. پسااستعمارگرایی ساخته و پرداخته دو نیاز متعارض در دنیای معاصر است: نخست نیاز به خروج از وضعیت وابسته کشورهای سابقاً استعمارزده؛ و دوم ایجاد انگیزش های درونی برای پیشرفت. در واقع این نظریه یک رویکرد فرهنگی است که با تأکید بر عامل دانش، در مقابل جوامع غربی به غیریت سازی می پردازد و نه تنها بر عوامل مادی ایجاد سلطه استعماری، بلکه بر نقش گفتمان و ایدئولوژی تأکید می کند و می کوشد با عبور از واقعیت های نهادینه شده، خالق انسان جدید و در نتیجه دنیای متمایزی شود که مبتنی بر هنجارهای عام بشری و احترام به حقوق همه ملت ها سامان می یابد (Quayson, 2000, p.2).

به رغم وجود دیدگاه های نظری ای که در آنها برای پیگیری حقایق و بایدها در سیاست خارجی دولت مدرن وجهی قائل هستند، این گونه دیدگاه ها در حاشیه قرار دارند و هنوز نیز در آغاز هزاره سوم میلادی، به عقیده بسیاری از ناظران، انجام تعهدات مربوط به حفظ منافع در بستر واقعیت ها و در عین حال پیگیری حقایق، ناسازگار به نظر می رسند (هالستی، ۱۳۹۰، ص ۶۶۴). نهایت آنکه، پیگیری بایدهای فراملی و انسانی صرفاً در ارتباط با منافع ملی توجیه خواهند داشت و فراتر از آن، صرفاً واقعیت ها هستند که تعیین کننده حدود رفتار کارگزاران سیاست خارجی خواهند بود.

۲-۲. عرصه تاریخی

چالش حقیقت و واقعیت در سیاست خارجی را می توان از گذشته های دور تاریخ تا دوره مدرن و معاصر ردیابی کرد. به اعتقاد برخی محققان، ظرافتی که غالباً در اندیشه باستانی توسیدید نادیده گرفته می شود، تنش همیشه حاضر بین عدالت و مسئله نیاز و ضرورت است؛ چنان که در سخنرانی های کورسیریان و کورنتیان در آتن در سال ۴۳۳

پیش از میلاد مشهود است؛ که اولی با عبارت «مطابق عدالت است» و دومی با عبارت «ضروری است» آغاز می‌شود و نشان می‌دهد که تطبیق میان پابندی به ارزش عدالت و دنبال کردن آن (حقیقت) یا وفاداری به نیازها و ضرورت‌ها (واقعیت)، دغدغهٔ سیاست‌پویان دورهٔ باستان نیز بوده است (Zellen, 2011, p.167-168).

این چالش در گذر زمان و در فرایند ظهور قدرت‌های جدید بین‌المللی در چند سدهٔ اخیر، حضوری پررنگ دارد؛ به‌ویژه دولت‌های مدرنی که از خاستگاه ایدئولوژیک و با تمرکز بر آرمان‌هایی جهان‌شمول، قدم در مسیر قدرت‌یابی گذاشتند؛ ولی هرچه پیش رفتند، جمع میان آرمان‌های حقیقی یا ادعایی خود و واقعیت فضای قدرت را مشکل یا ناممکن دیدند. سیاست خارجی ایالات متحدهٔ آمریکا مثال خوبی برای این مطلب است. سیاست خارجی این کشور از ابتدای تأسیس تا کنون، ملغمه‌ای از شعارهای به‌ظاهر بشردوستانه و همچنین تلاش برای بیشینه‌سازی قدرت، فراتر از چهارچوب‌های حقوقی بین‌المللی و حتی ارزش‌های انسانی بوده است. حضور مؤثر و عینی آمریکا در فضای بین‌المللی با جنگ‌های توسعه‌طلبانهٔ این کشور در آمریکای مرکزی و شرق آسیا آغاز شد. جهان در حالی شاهد این مداخلات امپریالیستی بود که تا پیش از آن، سیاست خارجی آمریکا را صرفاً بر اساس آرمان‌ها و بایدهای ادعایی همچون «مخالفت با نظامی‌گری، سلطه، جنگ‌طلبی و همهٔ عادات بد مرتبط با سلطنت‌های جهان قدیم» (Tuchman, 1996, p.137) تجزیه و تحلیل می‌کرد؛ امریکایی که قرار بود به‌عنوان نمونهٔ آرمان دموکراتیک در خارج از کشور عمل کند و مصداقی تام برای دنیای جدیدی باشد که متمایل به سلطه و تسخیر خارجی نیست و قدرت مشروع را تنها ناشی از رضایت حکومت‌شوندگان قلمداد می‌کند. همهٔ این آرمان‌ها در تضاد با واقعیت‌های قدرت‌یابی در دنیای مدرن، تحت‌الشعاع سیاست‌های قدرت‌طلبانهٔ رهبران آمریکا قرار گرفته بود (Smith & Light, 2004, p.55). این امر تقریباً مصادف با چرخش تعیین‌کنندهٔ فلسفهٔ امریکایی بود که زمینهٔ عبور از چالش آرمان و واقعیت را برای سیاست خارجی آمریکا ممکن می‌ساخت؛ سنت فکری‌ای که در نوشته‌های رالف والدو امرسون آغاز شد و در ادامه از سوی ویلیام جیمز با عنوان «پراگماتیسم» نام‌گذاری شد و با تمرکز بر عمل به‌جای نظر، بستر مناسبی را برای توجیه چرایی عبور از آرمان‌های سیاست خارجی به‌نفع واقعیت‌های سیاست بین‌الملل فراهم آورد.

در دوران جنگ سرد نیز ابرچالش حقیقت و واقعیت در روابط ابرقدرت‌های شرق و غرب نمود بارزی دارد. نظم بین‌المللی جنگ سرد دارای ویژگی‌های قوی یک نظم بین‌المللی واقع‌گرا بود. ایالات متحده و اتحاد جماهیر شوروی بخش‌های بزرگی از جهان را به دو حوزهٔ منافع متضاد تقسیم کرده بودند که هریک در خدمت منافع اقتصادی و امنیتی ابرقدرت مربوطه بود. باین‌حال این تمام ماجرا نبود و در همین دوران نیز تعارضات دو بلوک، عمدتاً ناظر به ایدئولوژی‌های مبنایی دو طرف در زمینه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی و... بود. درواقع جنگ

سرد تضاد بین دو مجموعه ارزش‌های رقیب، یعنی حقوق فردی، دموکراسی و بازار آزاد در برابر حقوق طبقاتی، مالکیت عمومی و برنامه‌ریزی دولت‌محور بود (Damen, 2022). آمریکا و شوروی در رقابت بر سر قدرت می‌بایست میان حقایقی که شعار آن را سر می‌دادند و واقعیت کنشگری در سیاست خارجی جمع می‌کردند. همین مسئله نیز به نقطه‌ضعف انکارناپذیر این قدرت‌ها تبدیل شد؛ زیرا از باب نمونه، آمریکایی‌ها از یک سو برای تثبیت و تقویت قدرت خود در مناطق مختلف جهان باید از رژیم‌های دیکتاتوری مانند پهلوی در ایران حمایت می‌کردند و از سوی دیگر این حمایت‌ها نزد اذهان عمومی به هیچ وجه با ارزش‌هایی که به عنوان هدف نهایی سیاست خارجی ایالات متحده معرفی می‌شد، انطباق نداشت. این مسئله در مورد شعار حمایت از توده‌ها و طبقات کارگر توسط شوروی و پشتیبانی آن از حکومت‌های توتالیتر در لهستان و افغانستان و... نیز به همین سان مصداق دارد.

برخی نویسندگان، اتحادیه اروپا را گواه خوبی بر امکان جمع حقیقت‌گرایی و واقع‌بینی در سیاست خارجی معرفی می‌کنند. از دیدگاه این دسته، اتحادیه اروپا - دست کم بر اساس اصول ادعایی خود - می‌کوشد به عنوان یک بازیگر سیاست خارجی، هم ارزش‌ها و هم منافع خویش را حفظ کند و ارتقا دهد؛ حتی در صورتی که تمرکز بر یکی از آنها در طول زمان با فراز و فرود روبه‌رو باشد. طبق برخی قوانین و برنامه‌های بنیادین در این اتحادیه، ترکیب منافع و ارزش‌ها به عنوان یک اصل راهنما برای اقدامات خارجی در نظر گرفته می‌شود؛ به طوری که راهبرد جهانی اتحادیه اروپا در سال ۲۰۱۶، «عمل‌گرایی اصولی» نامیده شد. در متن راهبرد جهانی آمده است:

منافع و ارزش‌های ما پایه‌ای هم پیش می‌روند. ما علاقه‌مند به ترویج ارزش‌های خود در جهان هستیم. در عین حال، ارزش‌های اساسی ما در منافع ما تعبیه شده است. صلح و امنیت، رفاه، دموکراسی و نظم جهانی مبتنی بر قوانین و همچنین منافع حیاتی، زیربنای اقدامات خارجی ما خواهند بود. اینها به همان اندازه از ارزیابی واقع‌بینانه محیط استراتژیک ناشی می‌شوند که از یک آرزوی آرمان‌گرایانه برای پیشبرد جهانی بهتر (Damen, 2022).

منازعه ارزش‌ها و آرمان‌ها، در آغاز هزاره جدید میلادی نیز از مسائل حاد و مورد توجه سیاست‌گذاران و سیاست‌ورزان خارجی قلمداد شده است. از یک سو امروزه این تصور عمومی در کشورهای غربی وجود دارد که نقش حقایقی مانند «حقوق بشر، دموکراسی و حاکمیت قانون» به عنوان محرک سیاست خارجی رو به افول است. از باب نمونه، یکی از بحث‌برانگیزترین موضوعات در دستور کار سیاست خارجی در دهه ۱۹۹۰، مداخله بشردوستانه بوده است؛ آیا دولت‌ها حق یا حتی وظیفه دارند که برای جلوگیری از نقض گسترده حقوق بشر در سایر کشورها مداخله کنند؟ طرفداران پاسخ مثبت به این سؤال، به تدریج فراوانی خود را از دست می‌دهند (Smith and Light, 2004, p.6)؛ زیرا در تراجم حقیقت مداخله بشردوستانه و واقعیت پیامدهای ناگوار داخلی و خارجی آن، کفه ترازو را به سمت عنصر دوم سنگین‌تر می‌بینند.

ازسوی دیگر، امروز دنیا شاهد ظهور قدرت‌هایی است که هریک در حال ساخت حوزه قدرت خویش هستند و در این مسیر به‌سان امپراتوری‌های بزرگ گذشته مجموعه‌ای از بایدها را سرلوحه برنامه‌ها و اهداف خود قرار داده‌اند و می‌کوشند قلمرو خویش را بر بنیان این حقایق بنا نهند. از باب نمونه، به‌باور برخی محققان، امپراتوری در حال ظهور چین با در نظر گرفتن طرح‌های بلندپروازانه‌ای مانند «یک کمربند یک جاده» یادآور سلسله‌های قدرتمند گذشته چین است؛ درحالی‌که امروز چینی‌ها هیچ تردیدی در مورد مرکزیت خود ندارند و بر این باورند که جهان تحت هژمونی خوش‌خیم چین و در ذیل ارزش‌های کنفوسیوسی، به همان اندازه که آسیای شرقی تحت سیستم باستانی چینی سود می‌برد، بهره خواهد برد. افزون‌برآن، ارزش‌های ژاپنی، آلمانی، فرانسوی، عربی، ایرانی و سایر ارزش‌های مورد توجه نزد سیاست‌گذاران این کشورها در حال بازیابی اهمیت گذشته خود هستند (Kaplan, 2019, p.xxi-xxii). این مهم با توجه به روند پرشتاب توسعه واقعیت‌های بین‌المللی و اثرگذاری آنها بر تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری کشورها، چالش‌هایی را به‌دنبال داشته و خواهد داشت.

بررسی سیر تحولات سیاست خارجی عصر مدرن، بیانگر حضور نسبتاً کم‌رنگ، ولی مستمر حقیقت‌گرایی در کنار واقع‌بینی حداکثری در سیاست خارجی دولتها بوده است. برخی کشورها این حقایق را از منشورهای بنیادی استخراج می‌کنند؛ برخی دیگر، از کدهای رفتاری موروثی، برخی دیگر، از منابع مذهبی، و بیشتر، از ترکیبی از همه اینها. البته بسیاری از کشورها به‌دنبال تبلیغ ارزش‌های خود فراتر از مرزهای سرزمینی خویش نیستند؛ اما مسئله این است که هر کشوری معتقد است ارزش‌های آن دارای جایگاه اخلاقی است و شایسته تحقق و دنبال کردن است و همین امر می‌تواند وزن ارزش‌ها و حقایق را در تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری دولتها افزایش دهد (Srinivasan et al, 2019, p.1).

آنچه امروزه دوباره مورد پرسش قرار گرفته، این است: آیا جهانی که در آن بلوک‌های مختلف بر سر قدرت و نفوذ رقابت می‌کنند، دنیایی است که هنوز بتوان درباره ارزش‌ها و حقایق در سیاست خارجی آن صحبت کرد؟ برخی استدلال می‌کنند که گرایش به تقدس‌زدایی از حقایق و ارائه آنها به‌عنوان اهداف آشکار دولت در قالب منافع ملی، در حال تقویت شدن است. بااین‌حال با گذشت زمان، تمایل «حقیقت» برای عرضه شدن در قالب اصلی‌اش آشکار خواهد شد. هنجارهای مورد نظر در سیاست خارجی که مورد دفاع بازیگران مختلف هستند، ممکن است ادعای جهانی بودن خود را دوباره به‌دست آورند؛ هرچند به‌دلیل جاه‌طلبی‌های جهانی این بایدها، امکان برخورد آنها با یکدیگر و تصادم با واقعیت‌های بیرونی نیز وجود دارد؛ زیرا بایدهای مورد اهتمام دولتها می‌توانند در تضاد باشند؛ ممکن است ناسازگار باشند، بدون اینکه صرفاً به بیان علایق خاص محدود شوند (Mações, 2019). با این وصف، به‌نظر می‌رسد که چالش دولتها برای دنبال کردن آنچه معتقدند باید باشد،

در کنار در نظر گرفتن آنچه هست، همچنان وجه غالب سیاست خارجی بسیاری از کشورها در حوزه سیاست خارجی است و رسیدن به الگویی برای تطبیق و انطباق حقیقت و واقعیت در سیاست خارجی در چهارچوب‌های پراگماتیستی یا الگوهای عملی دیگر، همچنان پررنگ خواهد بود.

۳. چالش حقیقت و واقعیت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران

به‌اذعان ناظران بیرونی، برخلاف برخی کشورهای اسلامی، مانند ترکیه، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در چند دهه‌ای که از انقلاب اسلامی می‌گذرد، نشان‌دهنده تعهد عمیق ایدئولوژیک به آرمان‌های اسلامی به‌عنوان ایدئولوژی رسمی جمهوری اسلامی بوده است. طبق این دیدگاه، سیاست خارجی ایران را می‌توان به‌عنوان نشان‌دهنده هم‌گرایی شگفت‌انگیز بین ملاحظات اسلامی و واقعیات راهبردی در نظر گرفت (Ramazani, 2008, p.1-16). الگوی دولت‌سازی اسلامی، شکل‌گیری دولت بر اساس امت فراسرزمینی است؛ امتی که شاکله و بافت انسجام‌بخش اجتماعی آن، نه بر اساس قومیت، نژاد و عوامل احساسی غیرعقلانی، بلکه بر اساس پذیرش عقلانیت خاص برگرفته از وحی در الگوی زندگی، و اراده بر شکل‌بخشی به الگوها و نظام‌های مدیریتی جهت تحقق آن عقلانیت است. آنچه دولت اسلامی را از دولت مدرن متمایز می‌سازد، نوع نگاهی است که به آینده دولت به‌عنوان ایده کانونی جامعه‌سازی سیاسی دارد. در نگاه دولت مدرن، عقلانیت پایه اجتماعی یا ایده دولت یا فلسفه حیاتی آن می‌تواند هر امر عقلانی، احساسی، عاطفی یا خرافی باشد و مهم عامل انسجام‌بخش بافت اجتماعی است؛ در صورتی که در دولت اسلامی، پایه شکل‌گیری اجتماع، امری عقلانی مبتنی بر حقایق عالم هستی و ایمان به امر قدسی است (عبدخدایی، ۱۳۹۸، ص ۳۸۵-۳۸۶).

جمهوری اسلامی ایران با توجه به اصول دوم و چهارم قانون اساسی آن (اداره کل قوانین و مقررات کشور، ۱۳۶۸، ص ۱۴۴-۱۴۵ و ۱۴۷)، یکی از مصادیق بارز دولت اسلامی است. برخی صاحب‌نظران، نظام جمهوری اسلامی را به‌سان سایر دولت‌های ملی با همه ویژگی‌های ذاتی آنها تصویر می‌کنند که ناگزیر در طراحی سیاست خارجی خود باید همه اصول، مبانی و قواعد رفتار در بستر دولت - ملت را محترم بدانند و از هرگونه اقدامی که در خارج از چهارچوب‌های پذیرفته‌شده بین‌المللی باشد، بپرهیزد. از باب نمونه، مهدی بازرگان عنصر ایرانی‌ت ایران بودن را پایه هویتی نظام تلقی می‌کند و هویت نظام جمهوری اسلامی ایران را محدود به مرزهای سرزمینی می‌داند (بازرگان، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۱۶-۱۱۹). بر همین اساس، دولت موقت در فرایند طراحی سیاست خارجی خود قائل به اولویت تأمین منافع ملت ایران بر مصالح مشترک یا خیر عمومی مسلمانان بود و در بهترین حالت ممکن، مصالح اسلامی تنها زمانی پیگیری می‌شد که با منافع ملت ایران تعارض و مخالفتی نداشته باشد. با این وصف، سیاست خارجی دولت موقت، ملت‌گرایانه و سازش‌جویانه بود و هدف از آن، حفظ استقلال ایران در دل

نظام متشکل از دولت‌های ملی بود. صرف‌نظر از این نگاه که با مبانی ارزشی نظام جمهوری اسلامی و همچنین اصول مصرح قانون اساسی آن تطبیق نمی‌کند، می‌توان چالش حقیقت و واقعیت را در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران ناظر به اقتضائات کنشگری سیاست خارجی در دورهٔ مدرن مطرح کرد که به‌نوعی ذی‌نفعان داخلی (بخشی از مردم و گروه‌های داخلی) و همچنین ذی‌نفعان خارجی - اعم از دوستان و دشمنان - را تحت تأثیر قرار می‌دهد و ممکن است بین تمرکز بر حقیقت و واقعیت، جانب یکی را تقویت و دیگری را تضعیف کند. اذعان ناظران بیرونی به پیوستگی واقعیت و حقیقت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، ناظر به مبانی بنیادینی است که بستر شکل‌گیری سیاست خارجی نظام اسلامی را فراهم می‌آورند و در ادامه مورد واکاوی قرار می‌گیرند

۱-۳. حق‌گرایی در سیاست خارجی

از منظر اندیشمندان مسلمان، حکومت اسلامی همانند دیگر حکومت‌ها هفت وظیفهٔ اساسی در برابر شهروندان خود دارد: ۱. حفظ نظم و امنیت درونی جامعه؛ ۲. تصدی آن دسته از امور و شئون اجتماعی که متصدی خاصی ندارد؛ ۳. برآوردن نیازهای علمی و تربیتی شهروندان؛ ۴. متناسب و متعادل ساختن همهٔ فعالیت‌های اقتصادی و مادی افراد جامعه؛ ۵. دفاع شایسته از جامعه در برابر دشمنان بیرونی آن؛ ۶. رفع اختلافات و منازعات افراد یا گروه‌ها و احقاق حقوق هریک؛ ۷. وضع احکام و مقررات جزئی اجتماعی. به‌رغم وجود این تکالیف قطعی برای دولت، از آنجاکه جوامع الهی برای امور معنوی اهمیت فراوانی قائل‌اند، یکی از وظایف اساسی حکومت و بلکه مهم‌ترین وظیفهٔ آن، حفظ دین و تعلیم و تربیت دینی و اخلاقی افراد جامعه است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۸-۱۹۰). بر همین اساس نیز نخستین و مهم‌ترین وظیفهٔ دولت در سیاست خارجی، حفظ دین، اخلاق، ارزش‌ها و به‌طور کلی مجموعهٔ بایدهای معنوی قلمداد شده است و رسیدگی به مسائل دیگر در مراتب بعدی اهمیت قرار دارد. منظور از تقدم در اینجا، اهمیت و به‌اصطلاح تقدم رتبی است، نه تقدم زمانی (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ب، ص ۱۴).

دلیل این امر را باید در مبانی علم‌النفس اسلامی در باب ماهیت انسان جست‌وجو کرد. به‌باور شهید مطهری، انسان به‌حکم فطرت الهی و سرشت معنوی خود، گرایش‌های معنوی، انسانی و خدایی دارد که وی را فارغ از هرگونه مسلک و مرامی، به‌سوی حقیقت‌جویی و حق‌طلبی سوق می‌دهد. اساساً علم‌النفس اسلامی انسان را موجودی ارزش‌جو، آرمان‌خواه و خواهان کمال مطلوب در نظر می‌گیرد؛ آرمان‌هایی که مادی و از نوع سود نیستند؛ آرمان‌هایی که تنها به خود و منتسبان انسان اختصاص ندارند؛ عام و شامل و فراگیرندهٔ همه بشریت‌اند و به محیط و منطقهٔ خاص یا قطعه‌ای خاص از زمان محدود نمی‌شوند. از این منظر، انسان چنان آرمان‌پرست است که احیاناً ارزش عقیده و آرمانش فوق همهٔ ارزش‌های دیگر قرار می‌گیرد؛ بلکه به عقیده و آرمان مقدس خود چنان دل‌بستگی می‌یابد که منافع مادی خویش، بلکه حیات و هستی‌اش را به‌سهولت فدای آن می‌کند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۳).

شهید بهشتی حقیقت‌گرایی ذات انسان را با تبیین جهش تکاملی وجود او توضیح می‌دهد. به اعتقاد وی، انسان در یک جهش تکاملی دارای آرمان می‌شود؛ آرمانی که در آن، «خود» فراموش شده، ایمان او به حقیقت و نجات انسان‌ها جایگزین می‌شود. وی فداکاری یک پیکارگر باهدف را که با همه رنج‌ها و خطرهای دست‌وپنجه نرم می‌کند و اوج پیروزی خود را در جانبازی برای درهم شکستن زنجیرها و نجات ملت‌های دیگر می‌بیند، مصداق بارز این جهش تکاملی به‌سوی حقایق متعالی قلمداد می‌کند. به‌باور وی، هرگز اشکال ندارد که چنین انسانی را «ایدئالیست» بدانند؛ زیرا آنچه او می‌جوید و به‌دنبال آن می‌خروشد، اکنون به‌صورت واقعیت وجود ندارد؛ نه در طبیعت، نه در جامعه؛ اما او چنین آرمان و حقیقتی را در ذهن خود ترسیم و با جان خویش عجب کرده، همه نیروهایش را بسیج می‌کند تا همین حقیقت در عالم عینیت تحقق یابد و تاریخ شکل گیرد. از دیدگاه شهید بهشتی، هیچ مکتب صاحب دعوتی نمی‌تواند خالی از حقیقت و ایدئال باشد؛ یعنی همان چیزی که نیست و باید با فداکاری بدان رسید؛ و این چیزی است که هیچ تفسیر مادی نمی‌تواند آن را توجیه کند و با هیچ معیار علمی و ضابطه مادی و طبیعی درخور تفسیر نیست. حقایق انتخاب‌شده نیز همین آرمان‌هاست؛ همان چیزی که «خود» برای آن وقف یا فدا می‌شود و این ورای «خود» و برتر از اوست؛ و اگر برای انسانیت، مصداقی جست‌وجو می‌شود، حاصل این آرمان‌ها و پیوندخورده با این حقایق را باید جست‌وجو کرد؛ همان حقایقی که فراتر از حوزه قوانین فیزیولوژیک و بیولوژیک انسان است (بهشتی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۱-۱۶۲). با توجه به آنچه گفته شد، مدار حرکت تکاملی انسان در عالم خلقت، بر پیگیری حقیقت و جان‌فشانی در راه تحقق بایدهای متعالی بنیان گذاشته می‌شود و حق‌باوری و حقیقت‌گرایی بخش تفکیک‌ناپذیر منظومه عملی کنشگر مثاله - اعم از فرد و دولت - است. حق‌گرایی در کنش سیاست خارجی مبتنی بر دو مقدمه تثبیت می‌شود:

۱-۱-۳. ابتدا اصول و ارزش‌های سیاست خارجی بر حقایق ثابت

از دیدگاه متفکران سکولار، تغییر و تبدیل، در همه چیز - حتی در بنیادی‌ترین امور جهان - ساری و جاری است و هیچ امری به‌نام «حقیقت» صلاحیت آن را ندارد که به‌صورت مبنایی ثابت برای تصمیم‌گیری‌ها و داوری‌ها تلقی شود؛ چراکه اساساً حقایق متعین و ثابتی در عالم وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۲-۱۷۳)؛ درحالی‌که از دیدگاه اندیشمندان مسلمان، اندک تفکری در کیفیت بروز تحولات عالم، از کلی‌ترین مسائل گرفته تا جزئی‌ترین موارد موجود، بیانگر وجود نظم خاصی است که هریک از اجزای نظام را در خدمت مصلحت کلی ثابتی که برای عالم در نظر گرفته شده است، قرار می‌دهد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ص ۲۳). حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا وجود یک مصلحت کلی ثابت در عالم، باعث ایجاد مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای کلی و ثابت - ماورای منافع فردی - در زندگی انسان می‌شود یا اینکه همه چیز به‌اعتبار انسان‌ها مربوط است و تعبیر کنشگر از شرایط واقعی است که برای او باید و نباید می‌آفریند؟

از منظر تفکر دینی، حقیقت امری عینی و وجودی است، نه قراردادی و اعتباری که بر اساس واقعیت خارجی تغییر کند. در عقلانیت دینی، بر وجود حقایق و مبانی قطعی و ثابتی تأکید می‌شود که می‌بایست مبنای کنش و عمل و به‌طور کلی خلق بایدها و نبایدهای فردی و جمعی قرار گیرد. برای مثال، در امور دینی سلسله‌عقایدی وجود دارد که حکایت از حقیقت می‌کنند؛ یعنی صرف‌نظر از اعتقاد افراد، در متن خارج هم واقعاً چنین است؛ مانند حق بودن اعتقاد به توحید و یگانگی آفریدگار جهان، که بدین معناست که در متن خارج هم غیر از خدای یگانه، خدای دیگری نیست. همچنین حق بودن این اعتقاد بدین معنا خواهد بود که عقاید مقابل آن، نظیر اعتقاد به تثلیث، ثنویت یا چندخدایی باطل‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج، ۱، ص ۳۳-۳۴). آیات مربوط به احکام در قرآن، مانند عبادات، معاملات، ارث و جهاد، مشخص می‌کنند که احکام الهی تابع مصالح حقیقی و ثابتی هستند که حفظ کرامت انسان را محور قرار می‌دهند؛ یعنی صرف زیان مادی و دنیوی افراد ملاک نیست؛ بلکه مصالح کل جامعه انسانی رعایت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۹ ج، ۱۷، ص ۵۳۲).

با توجه به آنچه بیان شد، ممکن است سلسله‌حقایقی وجود داشته باشد که کلی و مطلق، دائم و ثابت و قابل تسری و انتقال به همه دولت‌ها باشد. این ارزش‌ها همان‌ها هستند که از وجوه اشتراک تکوینی انسان‌ها نشأت گرفته‌اند و چون طبیعت و ذاتیات دولت چیزی جز طبیعت و ذاتیات فرد انسان نیست، با طبیعت و ذاتیات هیچ دولتی مخالف نیستند و بر همه دولت‌ها انطباق‌پذیرند. اینکه اکثر دولت‌ها بایدهای یادشده را نپذیرفته‌اند، به این معنا نیست که این بایدها اساساً امکان فراگیر شدن ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴-۱۶۷).

۲-۱-۳. رابطه فلسفی کنش سیاست خارجی و حقایق متعالی

به‌باور شهید بهشتی، پایه بحث درباره «حقیقت» - به‌معنای آنچه باید باشد - را نمی‌توان بر رویکرد مادی به معرفت و هستی گذاشت؛ حتی نمی‌توان پایه آنها را صرفاً معارف نقلی مانند قرآن کریم دانست؛ زیرا تبیین مطلوبیت آن بایدها و نبایدها برای دیگرانی که سندیت این معارف نقلی را قبول ندارند، غیرممکن می‌شود (بهشتی، ۱۳۷۸، ص ۱۸-۲۳). آیت‌الله مصباح یزدی در بحث اثبات‌پذیر بودن حقایق ثابت معتقد است که مطلوبیت بایدها و حقایق را می‌توان بر اساس ارتباط آنها با واقعیت‌های دیگر اثبات کرد. مطلوبیت در ارزش‌های واقعی، نه صرفاً نشانه عواطف و احساسات گوینده‌اند و نه قرارداد و اعتبار محض‌اند؛ اعم از آنکه اعتبار‌کننده آنها عقل فردی یا جمعی افراد باشد یا امر و نهی الهی. برای انتزاع مفهوم مطلوبیت، باید فارغ از ذوق و سلیقه افراد، میان دو حقیقت عینی و خارجی تناسب و تلازمی وجود داشته باشد. برای مثال، ممکن است یک طرف، کار اختیاری انسان باشد و طرف دیگر، کمال واقعی و عینی او. هر کاری که منتهی به آن کمال مطلوب شود و در خدمت رسیدن به آن قرار گیرد، «مطلوب» و «باید»، و هر کاری که انسان را از آن دور سازد، «نامطلوب» و «نباید»

است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۲-۱۰۳)؛ بنابراین مطلوبیتی یا نامطلوب بودن یک باید در سیاست خارجی، پس از تأمل عقلانی و با سنجش و مقایسه میان آن کنش یا تصمیم و کمال مطلوب به دست می آید و تابع میل و سلیقه و قرارداد افراد هم نیست. با این وصف، پایه حقیقت، نه در سلیقه و نه در صرف تعبد است؛ بلکه ملاک مطلوبیت حقایق و بایدهایی که دنبال کردن آنها در سیاست خارجی دولت اسلامی ضرورت دارد، تناسب و تلائم میان آنها و هدف مطلوب جامعه اسلامی است و معیار نامطلوب بودن نبایدها، ناسازگاری آنها با کمال مطلوب است. در این صورت است که به اذعان علامه طباطبائی، اگر تصمیمات و اقدامات کنشگر مطابق با مصالح حقیقی باشد، خودش هم دارای مصلحت می شود و به سعادت می انجامد؛ اما در صورت مخالفت با مصالح حقیقی و مطابقت با مفساد واقعی، وی را از مسیر انسانیت دور می کند و به انحطاط می کشاند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۷۰). با این وصف، اگر تمرکز سیاست خارجی نظام اسلامی بر پیگیری بایدهای ارزشی متعالی است، از آن روی است که تحقق این بایدها نسبت مستقیمی با سعادت فرد و جامعه اسلامی دارد.

۲-۳. پیوند حقیقت و واقعیت در سیاست خارجی نظام اسلامی

شهید بهشتی ماهیت انقلاب اسلامی را آرمان طلبانه قلمداد می کند و در نقد دیدگاهی که انقلابیون را به برخورد غیرواقع بینانه با مسائل سیاسی متهم می کردند، بر این باور بود که: «ما قرار است با مسائل، آرمان طلبانه برخورد کنیم. انقلاب ما انقلاب آرمان هاست، نه انقلاب تسلیم به واقعیت ها. ما انقلاب کردیم که واقعیت ها را عوض کنیم، نه اینکه واقعیت ها را هر چه هست، بپذیریم» (بهشتی، ۱۳۹۷، ص ۳۵۴). به رغم تأکید بر اصل حقیقت گرایی در سیاست خارجی دولت اسلامی، باید بر این نکته نیز تأکید کرد که تفکر دینی حقیقت گرایی را در بستر واقعیت های موجود و نه در خلأ تجویز می کند؛ به این معنا که در تبیین نظام ارزشی خود، واقعیت های حیات بین المللی را نیز مورد توجه قرار می دهد و می کوشد نظامی جامع و دارای مراتب مختلف ارائه دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ هـ ج ۳، ص ۸۳). با این وصف، رویکرد اسلام به دولت رویکردی معتدل و تلفیقی از آرمان گرایی و واقع نگری است. اسلام، هم چشم به آرمان ها و ایدئال ها دارد و هم به شرایط و امکانات واقعی جامعه توجه می کند و با در نظر گرفتن شرایط واقعی و سامان دادن امکانات موجود، جامعه را در جهت دستیابی به آرمان ها هدایت می کند. این رویکرد اسلام، در بخش های مختلف قابل ملاحظه است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۴۶).

جایگاه واقعیت گرایی و حقیقت گرایی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی را می توان بر اساس الگوی ترکیبی شهید صدر در تبیین ماهیت واقعیت گرا و ارزش گرای اقتصاد اسلامی تبیین کرد. با توجه به مفاد و درون مایه الگوی شهید صدر، سیاست خارجی دولت اسلامی دارای دو ویژگی اساسی خواهد بود که در برنامه ها و جزئیات گوناگون آن جلوه گر می شوند. این دو ویژگی عبارت اند از: واقعیت گرایی و حقیقت گرایی. بر این اساس، سیاست خارجی

اسلامی، هم در اهدافی که قصد تحقق آنها را دارد و هم در روشی که برای رسیدن به آن اهداف در پیش می‌گیرد، سیاستی واقعی و حقیقی است. طبق این چهارچوب نظری، سیاست خارجی، از آن روی در اهداف خود واقعیت‌گراست که در سازمان‌دهی و قوانین خود اهدافی را مورد توجه قرار می‌دهد که با واقعیت سرشت جامعه اسلامی و انگیزه‌ها و ویژگی‌های کلی آن و همچنین شرایط محیطی هماهنگ است و پیوسته می‌کوشد که در محاسبات قانون‌گذاری و تصمیم‌سازی خود در حوزه سیاست خارجی، جامعه را به تنگنا نیفکند و آن را در فضایی خیالی و فراتر از توان و امکاناتش به پرواز درنیآورد. طبق الگوی شهید صدر، سیاست خارجی اسلامی در روش‌های خود نیز به همین اندازه واقعیت‌گراست و همان‌گونه که اهدافی واقعی و تحقق‌پذیر را مورد توجه قرار می‌دهد، تحقق آن اهداف را نیز با توجه به واقعیت‌های پیرامونی دنبال می‌کند؛ زیرا می‌خواهد به این اهداف جامعه عمل بپوشاند؛ از این رو آن را به لطف تصادف و تقدیر نمی‌سپارد و با بررسی دقیق شرایط محیطی، بهترین روش و ابزار را برای رسیدن به هدف انتخاب می‌کند (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۴۹).

دومین ویژگی سیاست خارجی اسلامی، بر اساس الگوی ترکیبی شهید صدر، حقیقت‌گرا بودن آن است. با توجه به این ویژگی، اهدافی که اسلام برای تحقق آنها در سیاست خارجی جامعه اسلامی می‌کوشد، برگرفته از شرایط مادی و اوضاع طبیعی مستقل از جامعه انسانی نیست. اسلام این هدف‌ها را به‌عنوان ارزش‌های عملی می‌نگرد که باید از نظر اخلاقی تحقق یابند. در سیاست خارجی مبتنی بر اسلام، هدف‌نهایی ایجاد بستر مناسب برای تعالی روحی افراد جامعه اسلامی و همچنین دیگر ملت‌هاست. بنابراین حقیقت‌گرا بودن سیاست خارجی به این معناست که تصمیم‌سازی‌ها، تصمیم‌گیری‌ها و انتخاب راهبردها، روش‌ها و ابزارها در سیاست خارجی، به‌گونه‌ای انجام می‌شود که حداکثر انگیزه اخلاقی و عامل خیر را در روح جامعه اسلامی و دولتمردان آن و همچنین ملت‌های هدف ایجاد کند. سیاست خارجی حقیقت‌گرا، در پیگیری همه این فرایندها به عامل روحی بسیار اهمیت می‌دهد؛ از این رو تنها جنبه عینی را - که تحقق بخشیدن به اهداف است - مهم نمی‌داند؛ بلکه به‌طور ویژه‌ای میان عامل روحی و درونی و پیگیری فرایندها در همه مراحل، ترکیبی برقرار می‌کند که موجب رسیدن به آن اهداف شود (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۴۹-۳۵۰).

آیت‌الله خامنه‌ای تلفیق آرمان و واقعیت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی را بر اساس رویکرد آرمان‌گرایی واقع‌بینانه توضیح می‌دهد:

تکلیفی را که برای خودمان یا دولت یا مسئولین معین خواهیم کرد، بایستی با توجه به واقعیت‌های موجود باشد؛ منتها به‌طرف آن آرمان؛ تا این توانایی‌ها روز‌به‌روز بیشتر شود. واقع‌گرایی به‌معنایی که در مقابل آرمان‌گرایی است، مطلوب نیست. ملاک این است که ما می‌خواهیم به آن آرمان‌ها برسیم؛ منتها در کنار این، واقع‌بینی لازم است؛ نباید دچار توهم شد. گاهی ممکن است انسان در تصمیم‌گیری، در آنچه باید انجام بگیرد، دچار توهم باشد؛ خب، این هم غلط است. آرمان‌ها را

باید در نظر داشت. پله‌ها را باید مطابق با واقعیت‌هایی که وجود دارد، یکی پس از دیگری چید و به سمت آن آرمان‌ها پیش رفت (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۰۳).

با توجه به این بیان، ضمن اصالت قائل شدن برای آرمان‌ها، پیگیری آنها در بستر واقعیات صورت می‌گیرد. از منظر برخی محققان، شاید به‌سختی بتوان ادعا کرد که همه برنامه‌ریزی‌ها، تصمیم‌گیری‌ها و اقدامات خرد و کلان در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران لزوماً بر اساس ملاحظات آرمانی هدایت می‌شوند؛ اما دست‌کم می‌توان با قطعیت اعتراف کرد که بیشتر آنها از چنین خصلتی برخوردارند؛ هرچند برخی در درون دستگاه سیاست خارجی ایران در طول چند دهه گذشته بر این باور بوده‌اند که ملاحظات آرمانی اسلامی محدودیت‌هایی را برای اقداماتی که باید دنبال شود، ایجاد کرده است. از منظر این محققان، ارزش‌های قابل تشخیص در حوزه سیاست خارجی جمهوری اسلامی تا حد زیادی محصول اسلامی‌سازی زبان سیاست است (Ozkan & Chatterjee, 2019).

نتیجه‌گیری

سیاست خارجی دولت مدرن و به‌ویژه دولت‌های ایدئولوژیک چالش‌های متعددی را تجربه کرده است. چالش حقیقت به معنای آنچه باید باشد و واقعیت به معنای آنچه هست، از چالش‌های قدیمی و نسبتاً فراگیر در این حوزه بوده است. دولت‌های مدرن از بدو تأسیس در دوره نظام وستفالیایی همواره با کم و کیف متفاوت با این چالش دست‌به‌گریبان بوده‌اند. به لحاظ نظری، دیدگاه‌های متعارضی در باب اهتمام دولت‌ها به بایدهای اخلاقی یا تمرکز بر واقعیت‌ها و پیگیری صرف منافع عینی ملت مطرح شده است. برخی مکاتب، همچون رئالیسم، درگیر شدن دولت برای پیگیری بایدها را مخالف رسالت ذاتی دولت مدرن مبتنی بر حاکمیت مردمی قلمداد می‌کنند و برخی دیگر از نظریات مطرح، مانند مکتب انتقادی یا پساستعمارگرایی، تا حدودی فضا را برای دنبال کردن برخی بایدهای مشترک انسانی باز می‌کنند. به لحاظ تاریخی نیز چالش حقیقت و واقعیت، از فراسوی تاریخ در دوره باستان تا عصر مدرن و معاصر، همواره یکی از مسائل اساسی دولت‌ها بوده و در فرایند ظهور قدرت‌های بزرگ بین‌المللی در قرن‌های نوزدهم و بیستم به صورت آشکار قابل مشاهده است. برخی محققان این چالش را یکی از وجوه همواره حاضر در آینده سیاست خارجی دولت مدرن معرفی می‌کنند. نظام جمهوری اسلامی ایران به لحاظ درون‌مایه‌های بنیادین خود، نظامی حق‌گراست و حقیقت‌گرایی آن نیز بر پایه مبانی بنیادینی همچون ابتدای اصول و ارزش‌های سیاست خارجی بر حقایق ثابت، و رابطه فلسفی کنش سیاست خارجی و حقایق متعالی بنا شده است و روی هم رفته سیاست خارجی خود را بر پایه پیوند حقیقت و واقعیت صورت‌بندی می‌کند؛ بدین معنا که اصالت را به تحقق آرمان‌ها و بایدهای متعالی در سیاست خارجی می‌دهد؛ ولی پیگیری بایدها را در بستر هست‌ها دنبال می‌کند.

منابع

- اداره کل قوانین و مقررات کشور (۱۳۹۸). *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*. تهران: اداره کل قوانین و مقررات کشور.
- بازرگان، مهدی (۱۳۶۲). *بازیابی ارزش‌ها*. تهران: نهضت آزادی.
- بهشتی، سیدمحمد (۱۳۷۸). *حق و باطل از دیدگاه قرآن*. تهران: بقیه.
- بهشتی، سیدمحمد (۱۳۹۱). *شناخت اسلام*. تهران: روزنه.
- بهشتی، سیدمحمد (۱۳۹۲). *شناخت از دیدگاه فطرت*. تهران: روزنه.
- بهشتی، سیدمحمد (۱۳۹۷). *ولایت، رهبری، روحانیت*. تهران: روزنه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴). *نسبت دین و دنیا*. قم: اسراء.
- حاجی‌یوسفی، امیرمحمد (۱۳۸۷). *سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در پرتو تحولات منطقه‌ای (۱۹۹۱-۲۰۰۷)*. تهران: وزارت امور خارجه.
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۰/۰۸/۱۵). بیانات در جلسه یازدهم تفسیر سورة بقره. به‌نشانی: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17174>
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۹/۰۳/۱۸). بیانات در دیدار نمایندگان مجلس شورای اسلامی. به‌نشانی: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=9551>
- دیوتیاک، ریچارد و دردریان، جیمز (۱۳۸۴). *نظریه انتقادی، پست‌مدرنیسم، نظریه مجازی در روابط بین‌الملل*. ترجمه حسین سلیمی. تهران: گام نو.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. تحقیق: عدنان صفوان داودی. بیروت: دار القلم.
- سیف‌زاده، حسین (۱۳۶۹). *نظریه‌های مختلف در روابط بین‌الملل*. تهران: نشر سفیر.
- صدر، محمدباقر (۱۳۹۳). *اقتصاد ما*. ترجمه ابوالقاسم حسینی و مهدی برهانی. قم: دار الصدر.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰). *المبدأ و المعاد*. تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
- عبدخدایی، مجتبی (۱۳۹۸). *دولت مدرن در روابط بین‌الملل*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). *فلسفه اخلاق*. نگارش: احمدحسین شریفی. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱الف). *نظریه سیاسی اسلام*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ب). *بزرگ‌ترین فریضه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ج). *نظریه حقوقی اسلام*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱د). پاسخ/استاد به جوانان پرسشگر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱هـ). اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱و). حقوق و سیاست در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مصطفوی، حسن بن محمد (۱۳۷۵). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). مجموعه آثار. تهران: صدرا.

مورگنتا، هانس جی. (۱۳۷۴). سیاست میان ملت‌ها. ترجمه حمیرا مشیرزاده. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه

هالستی، کی. جی. (۱۳۹۰). مبانی تحلیل سیاست بین‌الملل. ترجمه بهرام مستقیمی و مسعود طارم سری. تهران: مؤسسه چاپ

و انتشارات وزارت امور خارجه.

Damen, Mario (2022). *Values on the retreat? The role of values in the EU's external policies*. [https://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document/EXPO_STU\(2022\)639318](https://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document/EXPO_STU(2022)639318)

Horwich, Paul (2010). *Truth-Meaning-Reality*. New York: Oxford University Press.

Linklater, Andrew (1998). *The Transformation of political community*. Cambridge: Ethical Foundations of the post-Westphalian Era.

Kaplan, Robert D. (2019). *The Role of Values in Foreign Policy*. In: *Values in Foreign Policy Investigating Ideals and Interests* (Krishnan Srinivasan & James Mayall & Sanjay Pulipaka Eds, p. xxi). London: Rowman & Littlefield International Ltd.

Maçães, Bruno (2019). Reflections on Values in Western Foreign Policy From the Liberal World Order to Antithetical Values. In: *Values in Foreign Policy Investigating Ideals and Interests* (Krishnan Srinivasan & James Mayall & Sanjay Pulipaka Eds., p.84). London: Rowman & Littlefield International Ltd.

Mayall, James (2019). Values in European Foreign Policies; Defending the Enlightenment in Troubled Times. In: *Values in Foreign Policy Investigating Ideals and Interests* (Krishnan Srinivasan & James Mayall & Sanjay Pulipaka Eds., p.22). London: Rowman & Littlefield International Ltd.

Morgenthau, Hans J (1952). Another 'Great Debate': The National Interest of the United States. *American Political Science Review*, 46(4), p.961-988.

Ozkan, Mehmet & Chatterjee, Kingshuk (2019). Islamic Values in Foreign Policy ;Perspectives on 'Secular' Turkey and 'Islamic' Iran. In: *Values in Foreign Policy Investigating Ideals and Interests* (Krishnan Srinivasan & James Mayall & Sanjay Pulipaka Eds., p.121). London: Rowman & Littlefield International Ltd.

- Pierson, Christopher (1996). *The Modern State*. London and New York: Routledge.
- Quayson, Ato (2000). *Post Colonialism*. London: Polity Press.
- Ramazani, R. K (2008). Iran's Foreign Policy: Independence, Freedom and the Islamic Republic. In: *Iranian Foreign Policy: From Khatami to Ahmedinejad* (Ehtesami Anoushiravan & Mahjoob Zweiri Eds.). Berkshire: Ithaca Press.
- Smith, Karen E. & Light, Margot (2004). *Ethics and Foreign Policy*. Cambridge: Cambridge university press.
- Srinivasan, Krishnan & Mayall, James & Pulipaka, Sanjay (2019). *Values in Foreign Policy Investigating Ideals and Interests*. London: Rowman & Littlefield International Ltd.
- Tuchman, Barbara (1996). *The Proud Tower: A Portrait of the World Before the War 1890-1914*. New York: Ballantine Books.
- Watson, Adam (1987). Hedley Bull, states systems and International Societies. *Review of International Studies*, 13(2), p.147-153.
- Zellen, Barry Scott (2011). *The Realist Tradition in International Relations; The Foundations of Western Order*. oxford: Praeger Security International.

An Analysis of Crime Prevention with a Geographical Approach Based on Critical Criminology (Case Study of Chaharmahal and Bakhtiari Province)

 **Rasoul Hakami Shalamzari**  /PhD Student of Political Science, Imam Khomeini Educational and Research Institute hakami68@yahoo.com

Ghasem Shabanniya Roknabadi / Associate Professor, Political Science Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute shabanniya@iki.ac.ir

Mojtaba Abdkhodaei / Associate Professor, International Relations, Faculty of Law and Political Science, Allameh Tabatabai University abdcourse@gmail.com

Received: 2024/11/26 - **Accepted:** 2025/01/12

Abstract

Securitization as a speech act refers to the process through which an issue (security referent) is presented by a competent authority (securitizing actor) as an existential threat to the survival and values of a security object (audience) and necessitates emergency measures. Although this concept is one of the specialized theories in security studies, it seems necessary to pursue it due to the lack of analysis from the perspective of theoretical coherence. Therefore, the aim of this research is to answer the question: Does securitization as a speech act within the Copenhagen School framework possess sufficient theoretical coherence to be used as a comprehensive analytical framework in security studies? What appears, using a descriptive-analytical method and interpretation of the Copenhagen School's documentary propositions, is that ambiguity in precisely defining the role of the securitizing actor and the audience, conflict among different components, and contradiction in some guidelines reduce the practical application of this model in analyzing complex security issues. Thus, although the Copenhagen School has been successful in presenting an innovative framework for analyzing securitization, it requires revision to become a comprehensive and effective model.

Keywords: theoretical coherence, securitization, speech act, audience, security referent, securitizing actor

امنیتی‌سازی به مثابه کنش گفتاری: تحلیل و ارزیابی از منظر انسجام نظری

hakami68@yahoo.com

shabanniya@iki.ac.ir

abdcourse@gmail.com

✉ رسول حکمی شلمزاری /  دانشجوی دکتری علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

قاسم شبان‌نیا، رکن‌آبادی / دانشیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مجتبی عبدخدایی / دانشیار روابط بین‌الملل دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۶ – پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۳

چکیده

امنیتی‌سازی به مثابه کنش گفتاری به معنای فرایندی است که طی آن، یک موضوع (موضوع امنیت) از سوی مرجع صلاحیت‌دار (مرجع امنیتی‌سازی) به عنوان تهدیدی وجودی برای بقا و ارزش‌های امنیتی به (مخاطب) معرفی می‌شود و مستلزم واکنش‌های فوق‌العاده است. این مفهوم، اگرچه یکی از نظریه‌های تخصصی مطالعات امنیت است؛ ولی به علت عدم تحلیل از منظر انسجام نظری، ضروری می‌نماید که آن را پیگیری کنیم. از این رو هدف از نگارش این پژوهش پاسخ به این پرسش است که آیا امنیتی‌سازی به مثابه کنش گفتاری در چهارچوب مکتب کپنهاک از انسجام نظری کافی برخوردار است تا به عنوان یک چهارچوب تحلیلی جامع در مطالعات امنیتی به کار گرفته شود؟ آنچه با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و تفسیر گزاره‌های اسنادی مکتب کپنهاک به نظر می‌رسد، این است که به علت ابهام در تعریف دقیق نقش مرجع امنیتی‌سازی و مخاطب، تعارض میان ارکان مختلف و تناقض در برخی از رهنمودها کاربرد عملی این الگو را در تحلیل مسائل پیچیده امنیتی کاهش می‌دهد. بنابراین اگرچه مکتب کپنهاک در ارائه یک چهارچوب نوآورانه برای تحلیل امنیتی‌سازی موفق بوده؛ اما برای تبدیل شدن به یک الگوی جامع و کارآمد، نیازمند بازنگری است.

کلیدواژه‌ها: انسجام نظری، امنیتی‌سازی، کنش گفتاری، مخاطب، موضوع امنیت، مرجع امنیتی‌سازی.

مقدمه

امنیتی‌سازی به مثابه کنش گفتاری، یکی از مفاهیم مهم و اثرگذار در رویکردهای عصر جدید به امنیت است. این مفهوم با الهام از نظریه کنش‌های گفتاری آستین و دریدا، در چهارچوب مکتب کپنهاک، برای اولین بار در سال ۱۹۹۳ توسط «ویور» در اثری که با عنوان «امنیتی‌سازی و غیرامنیتی‌سازی» منتشر کرد، وارد مطالعات امنیت شد و راه میانه و جدیدی برای ارتقا و تبدیل موضوعات غیرامنیتی به موضوعات امنیتی بیان کرد (Wæver, 1993, v.5). امنیتی‌سازی به عنوان یکی از سه انگاره اصلی مکتب کپنهاک فرایندی بین‌ذهنی است که در آن، مرجع امنیتی‌سازی به واسطه بیان تهدید، مخاطبان را متقاعد می‌سازد که موضوعی خاص نیازمند اقدام فوری و خارج از رویه‌های عادی است. مطابق این رویکرد، امنیت نه به عنوان یک وضعیت؛ بلکه به عنوان یک کنش گفتاری بین‌ذهنی میان بازیگران و مخاطبان، به مثابه فرایندی زبانی و اجتماعی است که در آن، مسائل عادی از طریق اعلام تهدید وجودی به موضوعات امنیتی تبدیل می‌شوند.

این رویکرد به امنیت، مورد توجه اندیشمندان مختلفی از نحله‌های گوناگون فکری قرار گرفت و برخی با استقبال از این الگو، بر اصلاح و تکمیل (برای نمونه، ر.ک: Vuori, 2008) و برخی دیگر مانند تیری بالزاک بر بازسازی آن همت گماردند (Balzacq, 2011A; Balzacq, 2011B, v.1). موضوع امنیتی‌سازی در ایران نیز مورد استقبال امنیت‌پژوهان قرار گرفته است که می‌توان آنها را در دو دسته تحلیلی و تطبیقی دسته‌بندی کرد. مجموع مقالاتی که زارع‌زاده درباره امنیتی‌سازی منتشر کرده، نمونه‌ای از پژوهش‌های دسته اول است که در آن به تجزیه و تحلیل امنیتی‌سازی با رویکرد توصیفی و تحلیلی پرداخته است. مقاله «نگاه کپنهاکی به امنیتی‌سازی: مبانی و چالش‌ها» (۱۳۹۶) و «امنیتی‌سازی در فضای پسا کپنهاکی» (۱۴۰۲) برخی از پژوهش‌هایی هستند که توسط ایشان منتشر شده است. کتاب امنیتی‌شدن و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، نوشته قرشی (۱۳۹۳) و مقاله «روند امنیتی‌سازی فعالیت هسته‌ای جمهوری اسلامی ایران توسط لابی طرفدار اسرائیل در امریکا از منظر مکتب کپنهاک» (۱۳۹۵)، نوشته علوی و دهقانی فیروزآبادی، برخی از مهم‌ترین تلاش‌هایی هستند که الگوی امنیتی‌سازی را بر برخی از موضوعات تطبیق کرده‌اند.

با وجود چنین آثار ارزشمندی در حوزه امنیتی‌سازی، نگارنده تاکنون به اثری که به صورت اختصاصی در راستای ارزیابی از جهت انسجام نظری تلاش کرده باشد، دست نیافته است. از این رو هدف اصلی این پژوهش، پاسخ به این پرسش است که آیا امنیتی‌سازی به مثابه کنش گفتاری در چهارچوب مکتب کپنهاک، از انسجام نظری کافی برخوردار است تا به عنوان یک چهارچوب تحلیلی جامع در مطالعات امنیتی به کار گرفته شود؟ دستیابی به این هدف نیازمند پاسخ به دو پرسش است: اول اینکه الگوی امنیتی‌سازی به مثابه کنش گفتاری از

چه ارکانی برخوردار است؟ دوم اینکه ارتباط رکن‌ها تا چه اندازه‌ای از ارتباط منطقی و سازواری برخوردار است؟ با این همه، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی ابتدا به تعریف امنیتی‌سازی اشاره خواهد شد و پس از آن، الگوی امنیتی‌سازی به‌مثابه کنش گفتاری مورد تحلیل قرار خواهد گرفت و در پایان نیز الگوی طرح‌شده از منظر انسجام نظری تحلیل خواهد شد. بدیهی است که «تبیین الگوی امنیتی‌سازی به‌مثابه کنش گفتاری در مکتب کپنهاک به‌صورت تفصیلی» پژوهش مستقلی است که در این مجال اندک نمی‌گنجد؛ از این‌رو تلاش می‌شود به نکاتی اشاره شود که در فهم این تحقیق اثرگذار است.

۱. مفهوم‌شناسی امنیتی‌سازی

امنیتی‌سازی (Securitization) به‌عنوان یکی از مفاهیم اساسی در مطالعات امنیتی، بر روندی متمرکز است که در آن یک موضوع معمولی به یک مسئله فوری و حیاتی در حوزه امنیت تبدیل می‌شود. این فرایند که توسط مکتب کپنهاک به نوعی «سیاسی‌سازی شدید» تعریف شده، شامل معرفی یک موضوع به‌عنوان تهدیدی برای بقای جامعه است؛ تهدیدی که مستلزم اقدامات اضطراری و فراتر از رویه‌های معمول حکمرانی است. این تحول مفهومی، بیشتر پاسخی به محدودیت‌های رویکردهای سنتی امنیت، مانند واقع‌گرایی است که تمرکز خود را صرفاً بر تهدیدات نظامی و دولتی قرار می‌دادند (Ayoob, 1983, p.44؛ دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۵، ص ۱۸). بر همین اساس، امنیتی‌سازی نه‌تنها یک فرایند زبانی؛ بلکه یک فرایند سیاسی و اجتماعی نیز هست. در این فرایند، نهادهای امنیتی از طریق گفتار و اقناع، زمینه‌ای فراهم می‌کنند که اقدامات استثنایی و حتی استفاده از زور برای مدیریت تهدید، مشروعیت پیدا کند.

این مفهوم در برابر دو دیدگاه فکری قبض‌گرا و بسط‌گرا در مطالعات امنیتی قرار می‌گیرد. قبض‌گرایان امنیت را صرفاً به تهدیدات نظامی محدود می‌دانند؛ درحالی‌که بسط‌گرایان با تأکید بر تهدیدات اقتصادی، اجتماعی و زیست‌محیطی، دامنه آن را گسترش داده‌اند (Buzan et al., 1998, p.19). مکتب کپنهاک با ارائه مفهوم امنیتی‌سازی، راه‌حل میانه‌ای ارائه کرده است که از این دو رویکرد فراتر می‌رود. امنیتی‌سازی با معرفی سه سطح از موضوعات (عادی، سیاسی و امنیتی)، نقش عوامل امنیتی و مخاطبان آنها را در این فرایند برجسته می‌کند. هدف اصلی، شناسایی شرایطی است که در آن یک موضوع معمولی به یک مسئله حیاتی تبدیل می‌شود و نیازمند واکنش‌های فوری و قاطع باشد. بدین ترتیب، امنیتی‌سازی به‌عنوان ابزاری نظری، امکان بررسی سازوکارهای اجتماعی و سیاسی را فراهم می‌کند که طی آنها، موضوعات به چالش‌های امنیتی تبدیل می‌شوند (بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۵۱).

۲. الگوی امنیتی‌سازی به مثابه کنش گفتاری در مکتب کپنهاک

امنیتی‌سازی به مثابه کنش گفتاری و چهارچوبی تازه برای تحلیل امنیت در اندیشه ابداع‌کنندگان این مکتب، دارای سه ضلع است که چینش این ضلع‌های سه‌گانه در کنار همدیگر آن را به مثابه یک الگو یا نقشه جامع برای تحلیل صورت‌بندی می‌کند. «موضوع‌های امنیت» (Referent objects) یا امر امنیتی، «بازیگران امنیتی‌کننده» (Securitizing actors) یا مرجع امنیتی‌سازی، و «مخاطب» سه ضلع حاکم بر الگوی امنیتی‌سازی در مکتب کپنهاک است (Buzan et al., 1998, p.36) که در ادامه به تبیین نقش هر کدام از ضلع‌های سه‌گانه بر امنیتی‌سازی به مثابه کنش گفتاری پرداخته خواهد شد.

۲-۱. ویژگی‌های امر امنیتی در مکتب کپنهاک

امر امنیتی در حقیقت همان موضوع‌های امنیت یا اموری هستند که موجودیتشان در معرض تهدید قرار دارد؛ با این خصوصیت که ادعای مشروعی هم برای بقا دارند (Buzan et al., 1998, p.36). به بیان دیگر، موضوع‌های امنیت، یعنی مواردی که از جهت هستی‌شناختی، نسبت به گونه‌های دیگری از تهدید، در اولویت «بقا» قرار می‌گیرند. تحلیل موضوع‌هایی که می‌توانند به مثابه محمولی برای امر امنیتی قرار گیرند، از منظر مکتب کپنهاک دارای چهار ویژگی است که ذیل چهار ویژگی کنش گفتاری، ماهیت بین‌ذهنی، تهدید وجودی و واقعیت‌سازی تهدید بیان می‌شود.

۲-۱-۱. کنش گفتاری بودن امر امنیتی

کنش گفتاری اولین و اصلی‌ترین بعد هستی‌شناختی در ارتباط با امر امنیتی است که پس از ویتگنشتاین مورد توجه آستین قرار گرفت (استیو، ۱۳۸۴، ص ۱۶۶). آستین در مخالفت با پوزیتیویسم منطقی (صفوی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۵) گزاره‌ها را به دو دسته ارزشی و توصیفی تقسیم و سپس گزاره‌های توصیفی را در دو دسته تحلیلی و تألیفی تبیین کرد. آستین در نگاه اول، اگرچه تلاش کرد که با نقد مبانی اثبات‌گرایان، اظهارات افراد را در دو دسته اخباری و انشایی طبقه‌بندی کند؛ اما پس از مدتی به این نتیجه رسید که معیارهایی را که برای تفاوت اظهارات انشایی و اخباری بیان کرده، در هر دو مورد صادق است و اعلام کرد که «تمام اظهارات زبانی از سنخ اظهارات انشایی و از مقوله فعل‌اند» (عبداللهی، ۲۰۰۵، ص ۹۶). عدم صدق و کذب‌پذیری، عدم توصیف واقعیت و همچنین کاربرد خاص فعل از اظهارات انشایی، مهم‌ترین تفاوت‌هایی است که بیان کرده است.

پس از این، آستین با تمایز نهادن میان سه سطح مختلف، نظریه جدیدی را ابداع کرد و افعالی را که انسان هنگام سخن گفتن انجام می‌دهد، در سه سطح «فعل تلفظی»، «فعل مضمون در سخن» و «فعل ناشی از سخن» تحلیل کرد. برای نمونه، اگر گوینده به مخاطب بگوید: «پنجره را ببند»، اول واژه‌های معناداری را تلفظ

کرده است که این همان «فعل تلفظی» است؛ دوم این جمله دربردارندهٔ بار محتوایی «امر» است؛ به گونه‌ای که خود صدور جمله به معنای کنش گفتاری است که این را «فعل مضمون به سخن» نام‌گذاری کرده است؛ و سوم اینکه اگر جملهٔ صادرشده از گوینده مخاطب را وادار به بستن پنجره کند، فعل سومی نیز انجام داده است که این را «فعل ناشی از سخن» تعریف کرده است.

توجه به این نکته ضرورت دارد که فعل ناشی از سخن، محور تحلیل در نظریهٔ افعال گفتاری نیست؛ بلکه «فعل مضمون در سخن» محور تحلیل است (سرل، ۱۳۸۷، ص ۳۳؛ قائمی‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۳۷) که وی آنها را ذیل پنج نوع حکمی، کرداری، التزامی، رفتاری و توضیحی تقسیم کرده است. فعل مضمون در سخن به تعبیر ویور، همان «کنش گفتاری ناب» است و بر خلاف «افعال ناشی از سخن» که با تأثیر بر مخاطب پیوند دارد، فعل مضمون در سخن با تأثیرات بر مخاطب ارتباط ندارد (Wæver, n.d., p.42). تطبیق این امر بر امنیتی‌سازی بدین گونه است که وقتی مرجع امنیتی‌سازی اعلان می‌کند که «فلان چیز تهدید وجودی است»، مشروط بر همسازی با شرایط ایدئال، امنیت به صورت دفعی در خارج وجود پیدا می‌کند. به این ترتیب، جان کلام نظریهٔ کنش گفتاری این است که رسالت زبان تنها ارائهٔ گزارش از واقعیت نیست؛ بلکه با گفتن کلمات کاری انجام می‌شود. از این رو زمانی که مرجع امنیتی‌سازی به استفاده از ادبیات مناسب بر پایهٔ یک منطقی اعلان تهدید وجودی می‌کند، در تلاش برای بازنمایی یا حکایتگری از واقعیت نیست؛ بلکه با این اظهار، امنیت را «ایجاد» می‌کند (Huysmans, 2011, p.372; Williams, 2003, p.513) بدین ترتیب، اولاً امنیت یک امر دفعی است؛ دوم اینکه ایجادی است و ارتباطی با واقع ندارد.

۲-۱-۲. ماهیت بین‌الاذهانی امر امنیتی

امر امنیتی از منظر وجودشناسی بر پایهٔ نظریهٔ مکتب کپنهاک، از دو جهت مورد تحلیل قرار می‌گیرد: جهت اول، اذعان و تأکید بر ماهیت وجودی این پدیده است. پذیرش این امر، درحقیقت قرار گرفتن در زمرهٔ واقع‌گرایی هستی‌شناختی در مقابل ایدئالیسم افراطی است که هرگونه وجود خارجی را انکار می‌کند (بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۵۱). پس از اذعان به امر وجودی بودن امنیتی‌سازی، نوع وجود آن از جهت حقیقی و اعتباری مورد بررسی قرار می‌گیرد. مراد از وجود حقیقی، انواعی از وجود است که اراده و اختیار انسان در آنها نقشی ندارد. در مقابل، وجود اعتباری وجودی است که اراده و اختیار انسان در آن دخالت دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۱۴). با این تعریف، امر امنیتی چون وابسته به انسان است و اراده و اختیار انسان در آن دخالت دارد، از سنخ دوم شمرده می‌شود. این بیان، پیروی از هستی‌شناسی سازه‌انگارانه است که از یک سو واقعیت جهان خارج را انکار نمی‌کند و از سوی دیگر آن را مستقل از انسان نیز نمی‌داند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۳، ص ۳۳). از این رو موضوع امنیت در جهان خارج را وابسته به انسان و به صورت اساسی یک امر «بین‌الذهنی» تلقی کرده‌اند (بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۶۱).

وجود بین‌ذهنی در مکتب کپنهاک مرهون تلاش‌های جان سرل در فلسفه و زبان‌شناسی و اندیشه‌های ونت در نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل است. وجود بین‌ذهنی، درحقیقت همان «واقعیت نهادی» است که سهم زیادی در اندیشه‌های سرل دارد. مهم‌ترین وجه تشخیص واقعیت نهادی قوام آن به اعتبار جمعی انسان‌هاست (سرل، ۱۳۸۷، ص ۷۲ و ۱۶۴). امتداد این الگو از هستی‌شناسی به مطالعات اجتماعی بدین معناست که واقعیت‌های اجتماعی تنها زمانی جنبه واقعیت به خود می‌گیرند که مورد پذیرش اعضای جامعه در نظام داخلی و خارجی قرار گیرند. برای نمونه، در موضوع واحدی به نام «اعطای کمک نظامی به دولت‌های ضعیف‌تر»، به دلیل زمینه‌های متفاوت بین‌ذهنی، در یک نظام به معنای «مداخله» و در نظام دیگری به معنای «کمک» است (ونت، ۱۳۹۲، ص ۲۵۸). تفاوت در مشروعیت یا عدم مشروعیت اعطای سلاح، وابسته به فهم مشترک اعضای جامعه است و در نظام بین‌الملل معاصر، این اجتماع دولت‌هاست که معنای «مداخله» را مشخص می‌کند. از این رو امر امنیتی یا اینکه چه چیزی امنیت است، به اعتبار دولت و پذیرش جامعه بستگی دارد.

«امنیتی بودن یا نبودن یک مسئله چیزی نیست که افراد به‌تنهایی درباره آن تصمیم بگیرند. امنیتی کردن مسائل، فرایندی بین‌ذهنی است و در اجتماع صورت می‌گیرد...؛ بلکه کیفیتی اجتماعی و بخشی از قلمرو بین‌ذهنی است که حاصل استدلال و تعامل اجتماعی است» (بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۶۲-۶۳).

۳-۱-۲. تهدید وجودی بودن امر امنیتی

ویژگی سوم هستی‌شناختی امر امنیتی، که در کانون مرکزی این نظریه قرار دارد، تهدید وجودی است. مکتب کپنهاک با برجسته‌سازی تهدید وجودی، فصل نوینی در مطالعات راهبردی را آغاز کردند. مفهوم تهدید وجودی، از آن جهت که گونه‌های دیگر تهدید را کنار می‌نهد، سبب قبض شده و از آن جهت که موضوع امنیت یا امر امنیتی را از نظامی به گونه‌های دیگر تهدید وجودی ارتقا می‌دهد، سبب بسط مفهوم امنیت شده است. در ادامه این بیان، موضوع امنیت، منحصر در «تهدید وجودی» است. تمرکز بر تهدید وجودی به عنوان «ذات» امنیت، پژوهاک و امتداد سیاست در دیدگاه اشمیت است که همراه با دو ویژگی «استثنا» و «خصوصیت» است (Williams, 2003, p.515). تهدید وجودی، به علت نبود معیاری همگانی، در خصوص بخش‌های امنیتی متفاوت است و این گونه نیست که درباره همه بخش‌ها یکسان باشد. از این رو تهدید وجودی را فقط می‌توان در ارتباط با طبیعت خاص امر امنیتی درک کرد (Buzan et al., 1998, p.21). با این سخن، با توجه به تقسیم بخش‌ها به «نظامی»، «محیط زیست»، «اقتصادی»، «اجتماعی» و «سیاسی»، تهدید وجودی در هر کدام از بخش‌ها متفاوت است. تهدید وجودی در بخش نظامی، «یکپارچگی دولت» (Buzan et al., 1998, p.70)، در بخش محیط زیست، «اختلال در محیط زیست» (Buzan et al., 1998, p.75)، در بخش اقتصادی، «دولت و نظام

اقتصادی بین‌المللی لیبرال» (Buzan et al., 1998, p.103) و در بخش سیاسی هرگونه تهدیدی است که در ارتباط با «مشروعیت» و «شناسایی» باشد.

۴-۱-۲. واقعیت‌سازی امر امنیتی

ویژگی چهارم امر امنیتی، «عدم ضرورت» (actual) است. این واژه در ادبیات تأسیس‌کنندگان این مکتب، بین دو معنای «فعلیت» و «حقیقت» مضطرب است. actual به معنای «فعلیت» در مقابل «قوه» بدین معناست که موضوع‌های امنیت به دو دسته موضوع‌هایی که هم‌اکنون به آستانه امنیت رسیده‌اند یا از آن عبور کرده‌اند و موضوع‌هایی که استعداد رسیدن به این سطح را دارند، تقسیم می‌شوند. باور مکتب کپنهاک این است که هر دو دسته از موضوع‌هایی که بیان شدند، می‌توانند به مثابه امر امنیتی قلمداد شوند. برای نمونه، قید «امکان» در عبارت زیر به تهدیدهای بالقوه اشاره دارد:

با تهدید کردن این اندیشه‌ها می‌توان ثبات نظم سیاسی را در معرض تهدید قرار داد. این گونه تهدیدها ممکن است متوجه ساختار موجود حکومت (با زیر سوال بردن ایدئولوژی مشروعیت‌بخش آن)، یکپارچگی سرزمین دولت (با تشویق جدایی گزیدن از هویت دولتی) یا موجودیت خود دولت (با تردید کردن در حق دولت برای خودمختاری) باشند (بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۲۳۸).

actual به معنای «حقیقت»، دربردارنده این معناست که ضرورتی ندارد تهدید از منظر هستی‌شناختی «حقیقی» یا «راستین» باشد. مطابق این تفسیر، موضوع امنیت به صورت ضروری حاکی از امر واقعی یا تهدید راستین نیست و همین اندازه که تهدید به صورت تهدید وجودی جلوه‌گر شود، کفایت می‌کند. به تعبیر ونت، «لازم نیست که این باورها حقیقی باشند؛ کافی است اعتقاد به حقیقی بودن آنها وجود داشته باشد» (ونت، ۱۳۹۲، ص ۲۳۳)؛ زیرا با ارائه امنیت توسط بازیگر، پدیده یا موضوع به صورت امنیتی نمایان می‌شود (بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۵۲). این تبیین، درحقیقت تفسیر ماهیت خودارجایی از امنیت است (Wæver, 1995, p.7). خاستگاه اصلی این نگاه به مسئله امنیتی، نظریه آستین در زبان‌شناسی است. به‌باور آستین، دوقطبی‌سازی جمله‌ها به صورت اخباری و انشایی طبقه‌بندی صحیحی نیست؛ زیرا برخی از جمله‌ها در تلاش برای توصیف واقعیت نیستند؛ بلکه نفس اظهار و بیان، به مثابه عمل است (سرل و عبدالهی، ۱۳۸۵، ص ۳۰). برای نمونه، وقتی پلیس می‌گوید: «من شما را دستگیر می‌کنم»، شما دستگیر می‌شوید و اینجا گوینده در مقام بیان حقیقت نیست؛ بلکه با این جمله، حقیقتی را ایجاد می‌کند (ساجدی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۳). بنابراین پیوند برجسب امنیت با یک مسئله، خودبه‌خود آن مسئله را به صورت امنیتی جلوه می‌نماید؛ هرچند که آن تهدید یک تهدید واقعی یا راستین نباشد.

«امنیت یک نشانه یا دال نیست که رجوع به یک چیز واقعی بکند. بیان یا گفتن واژه امنیت، «خود» یک کنش یا عمل است. با گفتن آن، عملی انجام می‌شود» (همچون در شرط‌بندی کردن و قول دادن) (ویور، ۱۳۸۳، ص ۱۷۶).

۲-۲. مرجع امنیتی سازی در مکتب کپنهاک

دومین رکن الگوی امنیتی سازی در مکتب کپنهاک، که ماهیت اصلی آن «گفتار - کنش» است، فرد، گروه یا نهادی است که با اعلان کلمه «امنیت»، به ارتقای تهدید از سطحی پایین تر به سطحی بالاتر هستی می بخشد. آنچه در این پیشگفتار ضرورت دارد، این است که «مرجع امنیتی سازی» با «مرجع امنیت» متفاوت است. مرجع امنیتی سازی، درحقیقت همان بازیگری است که با اعلان «امنیت»، خواستار برخوردی فوری و اضطراری با پدیده است؛ درحالی که مرجع امنیت عهده دار تبیین امنیت برای چه کسی و چه چیزی است. با این بیان، آنچه در ادامه در زمینه مرجع امنیتی سازی از اهمیت بیشتری برخوردار است، تبیین سه مسئله «ساختار مطلوب امنیتی سازی»، «شرایط مرجع امنیتی سازی» و «تکالیف آن» است که در ادامه بیان می شود.

۲-۲-۱. مرجع قانونی امنیتی سازی

مرجع امنیتی سازی بازیگرانی هستند که به تعبیر مکتب کپنهاک، «با اعلام در معرض تهدید بودن موجودیت چیزی، مسائل را» امنیتی می کنند (Buzan et al., 1998, p.36). از منظر اندیشمندان این مکتب، مرجع امنیتی سازی به شخصیت های حقوقی، رسمی و مجازی اختصاص دارد که در قالب حاکمیت، به مثابه تنها مرجع رسمی و «محقق» برای اعلان تهدید و تصمیم گیری درباره امنیت، نمایان می شود. ویور با بهره گیری از منطق هابزی مبنی بر قرارداد اجتماعی، ادعای حق ویژه برای نام گذاری یک مسئله امنیتی را «همیشه» توسط دولت و نخبگان دولتی مجاز می شمارد و بیان می کند تنها آنان این حق را دارند که همیشه تلاش کنند از ابزارهای امنیتی سازی برای کنترل یک موضوع استفاده کنند (Wæver, 1995, p.6).

و چون غایت تأسیس [لویاتان، حاکم] صلح و امنیت عموم مردم است و هر کس که نسبت به غایت ذی حق باشد، نسبت به وسیله [نیل بدان] نیز ذی حق است. پس هر کسی یا انجمنی که حق حاکمیت داشته باشد، واجد حق داوری در خصوص وسایل نیل به صلح و تأمین امنیت و نیز در خصوص موانع و عوامل اخلال در آن است و حق دارد هر عملی را که خود لازم می داند، پیشاپیش به منظور حفظ صلح و امنیت از طریق جلوگیری از تفرقه داخلی و خصومت خارجی و هم وقتی صلح و امنیت از دست رفته باشد، به منظور اعاده آن انجام دهد (Wæver, 1995, p.6؛ هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۹۶).

این دیدگاه، از سوی دیگر نیز امتداد نظریه کارل اشمیت، فیلسوف و حقوق دان آلمانی، درباره «استثنا» و شرایط اضطراری است، که برخی از آن با عنوان «نظریه تصمیم گیری حاکمیت» یاد کرده اند (Williams, 2003, p.516). «نظریه تصمیم گیری حاکمیت» توسعه یک جانبه گرایی دولت از امر سیاسی به امر امنیتی است؛ زیرا رسالت تأمین امنیت از جهت تاریخی تا کنون بر عهده دولت بوده و نیز از ساختار متناسبی برای این امر برخوردار است (Buzan et al., 1998, p.37). به تعبیر برخی از پژوهشگران، قوه مجریه به علت کارایی و بهره مندی از قدرت ذاتی در مورد وضعیت اضطراری و

اقدام متناسب تصمیم‌گیری می‌کند (Dyzenhaus, 2010, p.45). وضعیت اضطراری یا استثنایی بیانگر تغییرات اساسی نیست؛ بلکه به معنای اعطای اختیارات جدید هم هست (Floyd, 2016, p.680).

مرجع امنیتی‌سازی تنها زمانی مشروعیت می‌یابد که از اقتدار و اهلیت لازم برخوردار باشد (Buzan et al., 1998, p.33). اهلیت به معنای مقبولیت اجتماعی و موقعیت مشروع است که امکان پذیرش عمومی را فراهم می‌آورد. این ویژگی برگرفته از نظریهٔ کنش گفتاری آستین و بوردیو است که بر موقعیت گوینده برای اثرگذاری بر مخاطب تأکید دارد (Austin, 1975, p.34). از سوی دیگر، اقتدار نه تنها به معنای توان اعمال قدرت است، بلکه باید در رضایت عمومی ریشه داشته باشد. مرجع امنیتی‌سازی باید از توان اقناع و جلب اعتماد مخاطبان برخوردار باشد تا بتواند تهدید وجودی را درک و اعلام کند و امنیتی‌سازی را به فرایندی مشروع مبدل سازد (بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۶۵). با وجود این، تنها افراد صلاحیت‌دار برای استعمال لفظ امنیت، افرادی هستند که افزون بر اهلیت یا مشروعیت، از اقتدار برخوردار باشند و اقتدار سیاسی هم تابعی از نحوهٔ «اعطای» اختیارات سیاسی است (Floyd, 2021, p.91). به بیانی دیگر، «موقعیت‌مندی» به رابطهٔ میان گوینده و مخاطب جهت پذیرش تهدید وجودی (بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۶۵) اشاره دارد که امروزه با دموکراسی به مثابهٔ یک ارزش، از پیوند عمیقی برخوردار است؛ به گونه‌ای که برخی از پژوهشگران بر این نکته باور دارند که «تنها، دولت‌های دموکراتیک مشروعیت دارند» (Floyd, 2021, p.91). از این رو ملاک اهلیت برای اظهار امنیت، «موقعیت‌مندی» و معیار موقعیت‌مندی عمل در چهارچوب دموکراسی است.

در این راستا، مرجع امنیتی‌سازی باید از دستور زبان امنیت پیروی کند و تهدید وجودی را به گونه‌ای اعلام نماید که افزون بر پذیرش مخاطب (Floyd, 2021, p.84; Wæver, 2003, p.11) سبب ایجاد بسیج عمومی هم بشود. (Wæver, 1995, p.6؛ بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۵۲). این فرایند شامل استفاده از واژگان و ادبیاتی است که طبیعت تهدید و ضرورت مقابله با آن را به خوبی نمایان کند (Buzan et al., 1998, p.33). همچنین اقناع‌سازی عمومی یکی دیگر از وظایف این مرجع است که از طریق تعامل، استدلال و جلب اعتماد مخاطب انجام می‌شود. امنیتی‌سازی بدون پذیرش مخاطب ممکن نیست و تعامل بین‌ذهنی به عنوان یک سازوکار کلیدی از یک‌جانبه‌گرایی و سوءاستفادهٔ مرجع امنیتی‌سازی جلوگیری می‌کند و فرایند امنیتی‌سازی را در چهارچوب دموکراتیک نگه می‌دارد (بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۵۷).

۲-۲-۲. ساختار مطلوب امنیتی‌سازی

تبیین ساختار مطلوب امنیتی‌سازی در مکتب کپنهاک، نیازمند تبیین نظام تصمیم‌گیری پیرامون امر امنیتی است. به صورت کلی دو نظریهٔ فردگرایی و جمع‌گرایی روش‌شناختی وجود دارد که مکتب کپنهاک بر

اساس جمع گرایی روش شناختی پیرامون مسئله امنیتی تصمیم گیری می کند (Buzan et al., 1998, p.20). جمع گرایی روش شناختی، درحقیقت همان شناسایی افراد به عنوان یک شخصیت حقوقی در قالب واقعیت های اجتماعی به مثابه یک کل است. جمع گرایی برخلاف فردگرایی که در آن پیوندهای میان افراد سست است، به قدری از قوت و انسجام برخوردار است که سبب ایجاد یک واقعیت اجتماعی مانند دولت می شود (Hofstede, 1991, p.260-261). با این توضیح، تصمیم گیری درباره امر امنیتی، بر پایه یک منطق سازمانی در یک فرایند «بین الاذهانی» از طریق مذاکره سیاسی درباره پذیرش احتمالی استدلال های ارائه شده صورت بندی می شود و توسط ادراکات فردی تعیین نمی شود (Wæver, 2003, p.12). با این بیان، در مواردی که افراد دارای نقش های مهمی باشند، از طرف خودشان تهدید وجودی را اعلان نمی کنند؛ بلکه به نمایندگی از یک جمع آن را اعلام می کنند که در این صورت، مفهوم «سخنگو» کاربرد مناسب تری دارد و این گونه نیست که افراد به صورت خودسرانه بتوانند دست به امنیتی سازی برخی از امور بزنند (Buzan et al., 1998, p.36).

امنیتی بودن یا نبودن یک مسئله چیزی نیست که افراد به تنهایی درباره آن تصمیم بگیرند. امنیتی کردن مسائل، فرایندی بیناذهنی است و در اجتماع صورت می گیرد... این ویژگی، کیفیتی نیست که به طور ذهنی و در اذهانی جدا از هم حاصل شود؛ بلکه کیفیتی اجتماعی و بخشی از قلمرو بیناذهنی است که حاصل استدلال و تعامل اجتماعی است. (بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۶۲-۶۳).

۲-۳. مخاطب امنیتی سازی در مکتب کپنهاک

علت تأکید مکتب کپنهاک بر مخاطب در امنیتی سازی، تناظر با نظریه آستین در ارتباط با گوینده و شنونده در کتاب چگونه کارها را با کلمات انجام می دهیم است. آستین در این اثر با بهره روری از تمثیل زوجیت و ملکیت، نقش مخاطب را به مثابه «جزء» ترسیم می کند؛ یعنی برای تحقق یا انجام زوجیت در خارج، افزون بر روال مشروع، نیازمند قصد، زوج و پذیرش زوجه است. از این رو، اگر عروس این را نپذیرد، به صورت اساسی زوجیت تحقق پیدا نکرده است. امتداد این نظریه توسط مکتب کپنهاک در ساحت امنیت، چنین است: همان گونه که پذیرش عروس سبب تحقق زوجیت می شود و یکی از ارکان فعلیت یابی «زوجیت» است، پذیرش مخاطب هم سبب تحقق امنیتی سازی می شود و اگر مخاطب تهدید وجودی را نپذیرد، امنیتی سازی انجام نشده است. از این رو، اگر هیچ نشانه ای بر پذیرش در دسترس نباشد، تنها می توان قائل به انجام حرکتی برای امنیتی کردن شد، نه اینکه امری به راستی امنیتی شده باشد (بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۵۳).

با تناظر این مطلب، مخاطب در الگوی امنیتی سازی مکتب کپنهاک از دو جهت دارای دو نقش حیاتی است: اولین نقش حیاتی مخاطب در الگوی امنیتی سازی مکتب کپنهاک، پذیرش تهدید وجودی و شناسایی آن است که از سوی بازیگر اعلام شده به مثابه «عرف عام» است. نقش پذیرش تهدید وجودی، درحقیقت مانند نقش روح در بدن است و

همان‌گونه که بدن بدون روح مرده به‌شمار می‌رود، امنیتی‌سازی بدون پذیرش مردم هم سبب عدم «پدیدار» شدن یا عدم «نمود» تهدید می‌شود؛ زیرا امنیتی‌سازی یک فرایند «بین‌الذهانی» است که ساخت و پردازش آن در جامعه صورت می‌گیرد. از این جهت، مخاطبان در خصوص تهدید به‌مثابه فاعل هستی‌بخش عمل می‌کنند.

تنها در دل جامعه و با مشارکت «خودمان» در کنش سیاسی است که می‌توانیم به امنیتی شدن یا نشدن موضوعی کمک کنیم و این کاملاً متفاوت با «واقعیت داشتن» تهدید به‌عنوان یک معضل امنیتی است... امنیتی بودن، نهایتاً امری اجتماعی و نه فنی است (بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۷۶).

دومین نقش حیاتی مخاطب در امنیتی‌سازی پس از پذیرش تهدید وجودی اظهارشده، تبعیت و پیروی از سیاست‌های اعلامی و درک شرایط اضطراری است. به‌بیانی دیگر، مخاطب دارای دو رسالت است: اول اینکه تهدید وجودی را شناسایی کند؛ سپس از اقدام‌های اضطراری پیروی نماید؛ زیرا در غیر این صورت، «هنگامی که یک موضوع به‌صورت بلاغی پذیرفته شد، باید بر توسعه سیاست تأثیر بگذارد تا در عمل مؤثر باشد. در غیر این صورت، فعالیت‌ها فقط به‌صورت لفاظی و بدون هیچ نتیجه عملی امنیتی شده‌اند» (Jackson, 2006, p.621).

۳. ارزیابی الگوی امنیتی‌سازی مکتب کپنهاک از جهت انسجام نظری

ارزیابی الگوی امنیتی‌سازی در مکتب کپنهاک از جهت انسجام نظری، تلاشی برای کشف و نمایش ناسازگاری نظری در الگوی طرح‌شده است. اندیشمندان مکتب کپنهاک با توسعه مفهوم امنیت و گذار از امنیت نظامی به معنای وسیع‌تری از امنیت و توسعه آن به بخش‌های دیگر، سبب تحولی شگرف در مطالعات امنیت شدند. اندیشمندان این مکتب با ترسیم ضلع تهدید، مرجع امنیتی‌سازی و مخاطب، نه‌تنها الگوی جدیدی را بنا نهادند، بلکه این الگو را به‌مثابه چهارچوبی تازه برای تحلیل امنیت در سراسر جهان عرضه کردند. توجه، مطالعه دقیق و تحلیل محتوای آثار اندیشمندان مکتب کپنهاک، به‌خصوص مهم‌ترین اثر این جریان، یعنی «چهارچوبی تازه برای تحلیل امنیت» در زمینه الگوی امنیتی‌سازی، بیانگر وجود ابهام، اجمال و عدم تعیین دقیق نقش‌ها و وظایف نسبت به هر کدام از ضلع‌های سه‌گانه الگوی امنیتی‌سازی است.

۳-۱. ارزیابی امر امنیتی از جهت انسجام نظری

ضلع اول الگوی امنیتی‌سازی در مکتب کپنهاک یا همان تهدید، از دو جهت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی با نارسایی روبه‌روست. مهم‌ترین ویژگی‌های هستی‌شناختی تهدید در این اندیشه، در سه محور کنش گفتاری، ماهیت بین‌الذهانی تهدید و تهدید وجودی است که در هر سه مورد با نارسایی مواجه است.

اولین نارسایی، در بعد هستی‌شناختی آن است که مکتب کپنهاک میزان انطباق، تعهد و بهره‌وری از کنش گفتاری آستین و دریدا را مشخص نکرده است. به‌بیانی دیگر، نظریه امنیتی‌سازی را نمی‌توان امتداد موفق نظریه

کنش گفتاری آستین و دریدا تعریف کرد؛ زیرا برخی از ویژگی‌هایی که آستین برای کنش گفتاری ضروری می‌پندارد، به صورت عمدی یا سهوی مورد توجه اندیشمندان مکتب کپنهاک قرار نگرفته است. برای نمونه، بر اساس منطق حاکم بر نسبت میان لفظ و معنا و گوینده و شنونده، گوینده باید معنای مورد نظر را قصد کند و در مراد خود جدی باشد. با این حال مکتب کپنهاک، نه بر اساس الگوی آستین توجهی به قصد عامل کرده (Austin, 1975, p.11-14) و نه بر اساس الگوی دریدا بر متن یا خود تهدید تمرکز نموده است (Floyd, 2010, p.15). افزون بر این، میان دو رکن هستی‌شناسانه تهدید، یعنی کنش گفتاری و ماهیت بین‌الذهانی آن تناقض وجود دارد (زارع‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۱۳)؛ زیرا از یک سو کنش گفتاری مرجع امنیتی‌سازی عامل اصلی هستی‌بخش تهدید شناخته می‌شود؛ بدین معنا که مرجع امنیتی‌سازی تنها با بیان تهدید در قالب گفتار، وجود آن را محقق می‌سازد و این فرایند را به کنش زبانی خود وابسته می‌کند (بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۶۲)؛ و از سوی دیگر، طبق منطق «جمع‌باوری روش‌شناختی»، تحقق هستی‌شناسانه تهدید تنها به کنش زبانی مرجع امنیتی‌سازی محدود نمی‌شود؛ بلکه به تعامل و پذیرش مخاطب نیز وابسته است. در این رویکرد، مخاطب نه تنها باید محتوای امنیتی‌سازی را درک کند، بلکه باید استدلال و گفتمان مرجع امنیتی‌سازی را بپذیرد و به آن واکنش نشان دهد تا تهدید به عنوان واقعیت بین‌الذهانی محقق شود (بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۷۶). این تناقض نشان‌دهنده پیچیدگی رابطه میان ساختار زبانی و تعاملات اجتماعی در فرایند امنیتی‌سازی است.

دومین نارسایی و ابهام در هستی‌شناسی تهدید، درباره ماهیت بین‌الذهانی تهدید است. به باور اندیشمندان کپنهاک، تهدید به مثابه یک امر بین ذهنی دارای چند ویژگی است: اول اینکه قوام آن به اعتباری جمعی انسان‌هاست (سرل، ۱۳۸۷، ص ۷۲ و ۱۶۴)؛ دوم اینکه افراد به تنهایی درباره آن تصمیم‌گیری نمی‌کنند؛ و سوم اینکه محصول استدلال و تعامل اجتماعی است (بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۶۳-۶۲). با این ویژگی‌هایی که بیان شد، مکتب کپنهاک توضیح دقیقی از سه جهت «کمیت»، «کیفیت» و نوع «مخاطب»، از این جهت که جمع انسان‌ها شهروندان داخل یا خارج از کشورند، ارائه نمی‌دهد. از سوی دیگر، اندیشمندان این نظریه با اختلاط میان معنای امنیت یا تهدید و مصداق آن، گرفتار یگانه‌انگاری معنا و مصداق شده‌اند؛ درحالی که میان این دو تفاوت وجود دارد؛ زیرا برای توسعه و تعین معنا توسط لفظ، استعمال آن توسط دیگران ضرورت دارد؛ ولی تعیین مصداق برای معنا نیازمند پذیرش سایر افراد جامعه نیست؛ از این رو افراد، اگرچه به تنهایی درباره معنای امنیت تصمیم نمی‌گیرند، اما ممکن است درباره مصداق آن به صورت فردی یا گروهی تصمیم گرفته شود و حتی در خوشبینانه‌ترین حالت آن نیز در نظام سیاسی مطلوب این دسته از نظریه‌پردازان، یعنی نظام دموکراتیک، افراد خاصی به نیابت یا وکالت از طرف شهروندان، درباره مصداق امنیت یا تهدید وجودی تصمیم می‌گیرند. در نهایت

مکتب کپنهاک، نه تنها درباره استدلال و تعامل اجتماعی توضیح روشنی ندارد، بلکه در تطبیق و توضیح بخش‌های پنج‌گانه هم توجهی به این امر نکرده است. با این بیان، به علت نارسایی، ابهام و اجمال درباره ماهیت بین‌الذهانی تهدید، الگوی امنیتی‌سازی در مکتب کپنهاک از انسجام نظری کافی برخوردار نیست.

سومین اشکالی که از جهت انسجام نظری می‌توان بر ضلع اول، یعنی هستی‌شناسی تهدید بیان کرد، این است که مکتب کپنهاک، با آنکه بخش زیادی از توان و تمرکز خود را بر تهدید وجودی قرار داده، تبیین جامع و دقیقی از آن ارائه نکرده است و تنها با تبیین اینکه طبیعت تهدید وجودی متغیر وابسته به نوع تهدید است (بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۴۸) و سپس ترسیم امنیت در پنج نوع نظامی، اقتصادی، سیاسی، جامعه‌گانی و محیط زیستی، به توضیح طبیعت تهدید وجودی در هر کدام از بخش‌ها بسنده کرده است. آنچه سبب اختلال در انسجام نظری می‌شود، این است که در سه نوع اول، یعنی تهدید نظامی، سیاسی و اقتصادی، دولت به معنای حاکمیت موضوع تهدید است؛ حتی در نوع چهارم هم در برخی از موارد، دولت با ادعای اتحاد با ملت، خود را جزئی از «همبود» به‌شمار می‌آورد (بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۱۹۸) و امنیت جامعه را به مثابه امنیت دولت برداشت می‌کند. با این بیان، اگرچه تهدید وجودی انواع یا ابعاد مختلفی دارد، اما این ادعا که طبیعت آنها با یکدیگر متفاوت است (بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۴۸) صحیح نیست؛ زیرا در بسیاری از موارد، تهدیدها به طبیعت مشترکی به نام دولت به معنای عام بازگشت دارند. افزون‌براین، مکتب کپنهاک سنجه‌های مشخصی را برای تشخیص، ارزیابی و اولویت‌سنجی تهدید وجودی در صورت تهدیدهای وجودی مختلف ارائه نداده است. برای نمونه، در بخش سیاسی، معیاری برای تشخیص یکپارچگی سرزمینی دولت یا موجودیت خود دولت، به مثابه تهدید امنیتی، ارائه نشده است.

الگوی یادشده از جهت معرفت‌شناختی هم از انسجام لازم برخوردار نیست؛ چون اول اینکه بر اساس نظر مکتب کپنهاک، سیر شناخت تهدید بدین صورت است که ابتدا مرجع امنیتی‌سازی از طریق کنش گفتاری اظهار امنیت می‌کند؛ سپس از طریق ارائه استدلال، به اقناع‌سازی روی می‌آورد و پس از پذیرش مخاطب، تهدید به صورت بین‌الذهانی ساخته می‌شود. به این ترتیب، منبع شناخت مخاطب، مرجع یا بازیگر امنیتی‌سازی است که با استفاده از ابزار استدلال، تهدید را برای مخاطب نمایان می‌سازد. آنچه سبب اختلال در انسجام معرفت‌شناختی امر امنیتی می‌شود، این است که میان شناخت مخاطب و مرجع، تفاوت هست؛ درحالی که میان آنها تفاوتی گذاشته نشده است. شناخت مخاطب در یک فضای عمومی و بین‌الذهانی با اظهار امنیت توسط مرجع امنیتی‌سازی شکل می‌گیرد؛ اما از منبع و ابزار شناخت خود مرجع امنیتی‌سازی غفلت شده است. با این حال، درباره شناخت مرجع امنیتی‌سازی دو صورت امکان دارد که هر دو صورت، مانع انسجام‌گرایی این نظریه است: اول اینکه شناخت مرجع امنیتی‌سازی ذیل همین ساخت جدید به صورت بین‌الذهانی صورت‌بندی شود؛ یعنی اینکه مرجع امنیتی‌سازی پس از طی فرایند

یادشده به شناخت می‌رسد که این هم با دو اشکال روبه‌روست: اول اینکه شکل‌گیری شناخت مرجع، ذیل ساخت جدید به معنای «تقدم الشیء علی نفسه» است که امری باطل است؛ زیرا نمی‌شود یک شیء قبل از اینکه خودش به وجود آمده باشد، پدید آید؛ دوم اینکه اقتضای این بیان، «توقف الشیء علی نفسه» است؛ یعنی شناخت مخاطب وابسته به شناخت مرجع است و شناخت مرجع وابسته به شناخت مخاطب، که این هم دور و باطل است. صورت دوم این است که شناخت مرجع امنیت‌سازی از راهی غیر از شناخت دموکراتیک و بین‌الذهانی سازمان‌دهی شود؛ درحالی‌که این خلاف باور اندیشمندان مکتب کپنهاک است.

جهت دوم عدم انسجام‌گرایی در معرفت‌شناسی، ناشی از عدم تطابق ارزش امنیت‌سازی و میزان علم کافی برای شناخت تهدید است. چنان‌که گذشت، امنیت‌سازی از منظر ارزش‌شناسی در مکتب کپنهاک «فی نفسه» امر مطلوبی نیست و این‌گونه نیست که «امنیتی شدن به معنای بهتر شدن» باشد. به این ترتیب، امنیت‌ی کردن یک مسئله به معنای ناتوانی از برخورد با آن به شیوه سیاست عادی است و امنیت به صورت کلی امری «سلبی» و «منفی» است (بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۵۹). به تعبیری دیگر، در هر جامعه‌ای، اصل، قانون و قاعدهٔ اولی و اصلی این است که مسئله‌ها در صورت ممکن، مگر در یک حالت فوق‌العاده، به یک مسئلهٔ امنیتی تغیر چهره ندهند. اقتضای منطقی این مدل از ارزش‌شناسی امنیت، عدم جواز امنیت‌سازی جز در صورتی است که علم یا قطع به تهدید وجود داشته باشد؛ درحالی‌که اندیشمندان مکتب کپنهاک تنها با «احتمال» تهدید، امنیت‌ی کردن مسائل را مجاز می‌شمارند.

جهت سوم عدم انسجام‌گرایی معرفت‌شناسی تهدید، در نسبت با ملاک صدق و کذب گزاره‌های امنیتی است. به تعبیر ویور، گزاره‌های امنیتی از ملاک صدق و کذب پیروی نمی‌کنند؛ بلکه در مورد آنها از دو گزارهٔ بجا و نابجا استفاده می‌شود. در فرض صحت چنین بیانی، این مسئله با یک اشکال اساسی روبه‌روست و آن هم این است که در این موارد، به قصد و انگیزهٔ مرجع امنیت‌سازی توجه نشده است؛ زیرا در برخی از گزاره‌ها قصد حکایت وجود دارد و این‌گونه نیست که تمام گزاره‌های امنیتی بدون قصد حکایت باشند و از این‌رو گزاره‌های امنیتی به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ گزاره‌هایی که حاوی قصد حکایت‌اند و گزاره‌هایی که از قصد حکایت خالی‌اند. گزاره‌های دستهٔ اول از ملاک صدق و کذب پیروی می‌کنند؛ برخلاف گزاره‌های دستهٔ دوم که از ملاک صدق و کذب پیروی نمی‌کنند. در برخی از موارد، تهدید به صورت عینی و واقعی است. در این موارد، اعلان مرجع امنیت‌سازی به ضمیمهٔ قصد حکایت است. از این‌رو این‌گونه نیست که تمام گزاره‌های امنیتی از ملاک صدق و کذب پیروی نکنند.

۳-۲. ارزیابی مرجع امنیت‌سازی از جهت انسجام نظری

ضلع دوم الگوی امنیت‌سازی مکتب کپنهاک یا همان مرجع امنیت‌سازی، از چند جهت از انسجام کافی برخوردار نیست. اولین موضوع، عدم تناسب میان اهداف و راهبرد است. هدف از ارائهٔ چهارچوبی تازه برای تحلیل امنیت،

تبیین منطق نوینی برای بسط مفهوم و موضوع امنیت بود. اندیشمندان این نظریه، اگرچه جهت توسعه موضوعی آن توفیق یافتند، اما با انحصار آن به کنش گفتاری و تفکیک آن از کنش‌های غیرگفتاری، مانند منابع متنی، نهادی و... (Williams, 2003, p.526) و افراد آن به اعلان توسط بازیگر، سبب قبض معنا و موضوع امنیت شدند.

دومین موضوع، عدم سازش میان نظریه اشمیت و تصمیم‌گیری درباره امر امنیتی است. اندیشمندان مکتب کپنهاک با الهام از نظریه اشمیت، وضعیت «اضطراری» را الهام گرفته‌اند. خلاصه بیان اشمیت از وضعیت اضطراری، اعطای حق تصمیم‌گیری به حاکمیت است. امتداد این نظریه در امنیتی‌سازی بدین معناست که تنها حاکمیت حق تصمیم‌گیری درباره موضوع امنیت را دارد. بنابراین اگر اراده مکتب کپنهاک از وضعیت اضطراری به صورت دقیق همان وضعیت ترسیم‌شده اشمیت است، با دو اشکال بنیادین روبه‌روست: اول اینکه مطابق نظریه کارل اشمیت، امنیتی‌سازی فرایندی انحصاری و اقتدارمحور است که تصمیم‌گیری درباره وضعیت‌های اضطراری و تعریف تهدید، تنها در حیطه اختیارات حاکمیت قرار دارد و پذیرش مخاطب، جزئی از این فرایند شمرده نمی‌شود. از منظر اشمیت، حاکمیت به عنوان مرجع اصلی امنیتی‌سازی، با اتکا به کنش گفتاری خود، تهدید را تعریف و تثبیت می‌کند. این در حالی است که اندیشمندان مکتب کپنهاک امنیتی‌سازی را فرایندی بین‌الذهانی و گفتمانی می‌دانند که در آن، پذیرش مخاطب عنصری اساسی است. دوم اینکه، در برخی حوزه‌ها، مانند امنیت محیط زیست، نهادهای غیردولتی یا فراملی به عنوان مراجع رسمی امنیتی‌سازی شناخته شده‌اند؛ امری که با چهارچوب نظری اشمیت در تضاد است؛ چراکه این نهادها بدون وابستگی به قدرت حاکم، تهدیدات را امنیتی‌سازی می‌کنند. این تفاوت دیدگاه‌ها نشان‌دهنده تنش بنیادین میان رویکرد اقتدارمحور اشمیت و رویکرد تعاملی در مطالعات امنیتی مکتب کپنهاک است (BUZAN & WÆVER, 2009, p.254؛ بوزان و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۳۰۵).

افزون‌براین، موضوع دیگری که سبب خلل در انسجام نظری این دسته از اندیشمندان است، باور به خلق امنیت توسط مرجع امنیتی‌سازی و عدم تبیین نوع ایجاد است. به تعبیر ویور، «امنیت یک نشانه یا دال نیست که رجوع به یک چیز واقعی بکند. بیان یا گفتن واژه امنیت، «خود» یک کنش یا عمل است. با گفتن آن، عملی انجام می‌شود (همچون در شرط‌بندی کردن و قول دادن)» (ویور، ۱۳۸۳، ص ۱۷۶). از این جهت، مشخص نیست که منظور از «ایجاد»، ایجاد نسبت ذهنی میان دو مفهوم است یا ایجاد و انشای معنا در خارج، به این صورت که با کمک لفظ، حقیقت آن معنای انشایی در خارج از عالم ذهن وجود عینی می‌یابد یا اینکه با لفظ، مصداق معنا را در خارج به صورت تکوینی یا اعتباری ایجاد می‌کند (صدر، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۹۳).

۳-۳. ارزیابی نقش مخاطب از جهت انسجام نظری

مخاطب به مثابه ضلع سوم الگوی امنیتی‌سازی در مکتب کپنهاک، بیشترین و برجسته‌ترین ضلعی است که

از یک سو مورد تأکید این مکتب است و از سویی دیگر ابعاد آن تبیین نشده است. مهم‌ترین محورهای عدم انسجام را می‌توان ذیل سه محور خلاصه کرد:

اولین و مهم‌ترین دلیل بر عدم انسجام‌گرایی در الگوی مکتب کپنهاک، وجود تناقض در مبانی هستی‌شناسی تهدید، یعنی کنش گفتاری و ماهیت بین‌الاذهانی آن است؛ زیرا از یک سو امنیت دارای ماهیتی خودارجاع است که توسط قواعد گفتمانی اداره می‌شود؛ به این معنا که «اظهار» به‌مثابه «ایجاد» است و با اعلام کارگزار، مسئله به‌خودی‌خود امنیتی می‌شود؛ و از سویی دیگر امنیت را محصول یک منطق و فرایندی بین‌الاذهانی تعریف می‌کنند؛ به این صورت که برای ایجاد، نیازمند مذاکره، استدلال و اقناع مخاطب است. افزون‌براین، آنها از یک سو با تبیین بین‌الاذهانی بودن تهدید نقش مهمی را برای مخاطب تعریف می‌کنند؛ به گونه‌ای که پذیرش مخاطب رکن اصلی هستی‌یابی تهدید است؛ و از سویی دیگر، مکتب کپنهاک به‌طور ضمنی نقش مخاطب را در بخش‌های دیگر امنیت کمرنگ می‌کند (Leonard & Kaunert, 2010, p.58). برای مثال، پس از رد این ایده که امنیت یک موضوع را می‌توان به‌طور عینی ارزیابی کرد (Buzan et al., 1998, p.34)، استدلال می‌کنند که «این کنشگر... است که تصمیم می‌گیرد که آیا چیزی باید به‌عنوان یک تهدید وجودی در نظر گرفته شود یا خیر» (Buzan et al., 1998, p.34).

دومین محور عدم انسجام‌گرایی در الگوی امنیتی‌سازی مکتب کپنهاک به‌مثابه کنش گفتاری، در ارتباط با تعداد مخاطبین لازم برای برسازی امنیت است. نظریه‌پردازان مکتب کپنهاک، اگرچه بر «تعداد کافی» مخاطبین تأکید کرده‌اند، اما برای بهره‌مندی از انسجام نظری، درباره چهار مورد نیازمند تبیین بیشتر است. اولین مورد، تعیین نهاد تشخیص کفایت است. بر این اساس، در نظریه امنیتی‌سازی به‌مثابه کنش گفتاری، این موضوع مشخص نیست که متولی تشخیص کفایت از میان مخاطبان و بازیگران امنیتی‌کننده کدام است؛ دوم اینکه ملاک و میزان «کفایت» در این الگو مشخص نشده است؛ از این رو مشخص نیست که کفایت با چه چیزی مورد سنجش قرار می‌گیرد؛ سوم اینکه مطابق این الگو، مخاطبان نه تنها از حیث کمی، بلکه از نظر نوع‌شناسی (داخلی یا خارجی) و (عام یا خاص) نیز به‌طور دقیق تعریف نشده‌اند. این ابهام، همان گونه که برخی از محققان در حوزه مطالعات امنیت اشاره کرده‌اند، بر قابلیت تحلیل تأثیرات رفتاری مخاطبان در فرایند کنش گفتاری امنیتی‌سازی تأثیر می‌گذارد و ضرورت بازنگری در طبقه‌بندی و مشخصه‌های رفتاری آنان را برجسته می‌سازد (عبدالله‌خانی، ۱۳۸۵، ص ۵۰۶). بنابراین برای ارزیابی تهدید وجودی به این صورت که توسط مخاطبین برسازی شده است یا خیر، معیار متناسبی را ارائه نداده است؛ چهارمین محور عدم انسجام‌گرایی آن، درباره نقش مخاطب در ارتباط با کیفیت پذیرش مخاطب است. اگرچه پذیرش یا عدم پذیرش مخاطب از عوامل کلیدی موفقیت یا شکست

اقدامات امنیتی محسوب می‌شود؛ اما نظریه یادشده به‌طور جامع به این پرسش پاسخ نداده است که کدام سطح از پذیرش مخاطب هدف نهایی فرایند امنیتی‌سازی است. این در حالی است که ماهیت بین‌ذهنی و گفتاری اقدامات امنیتی‌سازی، ایجاب می‌کند که به نقش رضایتمندانه مخاطب در شکل‌دهی به این فرایند توجه ویژه‌ای شود؛ درحالی‌که این با تحمل و اجباری که در برخی از موارد بدان تصریح کرده‌اند، سازگاری ندارد. به‌عبارت‌دیگر، نظریه مورد نظر در تبیین سازوکار دقیق تأثیرگذاری سطوح مختلف پذیرش مخاطب بر فرایند امنیتی‌سازی و همچنین ماهیت تعاملی این فرایند، با کاستی‌هایی مواجه است.

امنیتی‌سازی فرایندی بین‌الذهانی است که در اجتماع ساخته می‌شود: آیا موضوع امنیت که باید بقای آن تضمین شود، از مشروعیت عمومی برخوردار است تا بازیگران بتوانند به آن به‌مثابه یک تهدید استناد کنند و دیگران را به‌پیروی از اقداماتی که در غیر این صورت مشروع تلقی نمی‌شد، وادار یا حداقل متقاعدشان کنند که چنین اقداماتی را تحمل کنند؟ (Buzan et al., 1998, p.25).

نتیجه‌گیری

امنیتی‌سازی به‌مثابه کنش گفتاری در مکتب کپنهاک با تأکید بر سه رکن تهدید، مرجع امنیتی‌سازی و مخاطب، چهارچوبی برای درک فرایند تبدیل مسائل به امور امنیتی به‌مثابه یک الگو ارائه می‌دهد. این الگو با تعریف امنیتی‌سازی به‌عنوان یک کنش گفتاری، که توسط مرجع امنیتی‌سازی انجام می‌شود و هدف آن اقناع و جلب پذیرش مخاطب از طریق فرایندی دموکراتیک است، سهم مهمی در توسعه مطالعات امنیتی داشته است. بااین‌حال، بررسی عمیق‌تر این نظریه نشان می‌دهد که انسجام نظری آن با چالش‌هایی مواجه است. وجود ابهام در تعریف دقیق نقش‌ها و وظایف مرجع امنیتی‌سازی و مخاطب، و تعارض‌های گاه‌وبیگاه میان ارکان و تناقض در برخی از رهنمودها، کاربرد این الگو را در تحلیل مسائل امنیتی پیچیده محدود کرده است. درنتیجه، هرچند مکتب کپنهاک در ارائه چهارچوبی نوآورانه برای تحلیل امنیتی‌سازی نقش مهمی ایفا کرده، اما برای دستیابی به یک الگوی جامع‌تر و انسجام‌بخش‌تر، نیازمند بازبینی و توسعه نظری است. این بازنگری‌ها باید بر رفع ابهامات مفهومی، شفاف‌سازی نقش مرجع امنیتی‌سازی و مخاطب، و بازتعریف مبانی نظری متمرکز باشند. با این اصلاحات می‌توان انتظار داشت که این نظریه به‌عنوان ابزاری مؤثر برای تحلیل مسائل امنیتی معاصر باقی بماند و پیچیدگی‌های محیط‌های مختلف امنیتی را به‌طور جامع‌تر پوشش دهد. بنابراین الگوی امنیتی‌سازی مکتب کپنهاک، با وجود نقاط قوت، هنوز نمی‌تواند به‌مثابه الگویی جامع برای تحلیل امنیت‌محور به‌کار گرفته شود و نیازمند توسعه و تطبیق بیشتر با شرایط متغیر دنیای امنیتی است.

منابع

- استیو، دان. آر. (۱۳۸۴). *فلسفه زبان دینی*. ترجمه ابوالفضل ساجدی. قم: ادیان.
- بوزان، باری، ویور، آلی و دو ویلد، پاپ (۱۳۹۲). *چارچوبی تازه برای تحلیل امنیت*. ترجمه علیرضا طیب. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *ادب فنای مقربان*. قم: اسراء.
- دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال (۱۳۹۳). *فرانزویه اسلامی روابط بین الملل*. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال (۱۳۹۵). *اصول و مبانی روابط بین الملل (۲)*. تهران: سمت.
- زارعزاده، رسول (۱۴۰۲). امنیت سازی در فضای پساکنپنهاگی. *آفاق امنیت*، ۱۶ (۶۰)، ۱۰۷-۳۶.
- زارعزاده، رسول (۱۳۹۶). نگاه کنپنهاگی به امنیتی سازی: مبانی و چالش ها. *آفاق امنیت*، ۳۶ (۱۰)، ۹۰-۱۲۰.
- ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۱). *نظریه کنش گفتاری جان آستین و فهم زبان قرآن*. قبسات، ۲۵ (۷)، ۱۲۲-۳۰.
- سرل، جان آر. (۱۳۸۷). *افعال گفتاری جستاری در فلسفه زبان*. ترجمه و مقدمه محمدعلی عبداللهی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۹۹۶). *بحوث فی علم الأصول*. قم: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.
- صفوی، کورش (۱۳۹۲). *معنی شناسی کاربردی*. تهران: همشهری.
- عبدالله خانی، علی (۱۳۸۵). بررسی و نقد نظریه امنیتی ساختن. *مطالعات راهبردی*، ۳۳ (۹)، ۵۱۲-۴۹۱.
- عبداللهی، محمدعلی (۲۰۰۵). *نظریه افعال گفتاری*. پژوهش های فلسفی - کلامی، ۶ (۲۴)، ۱۱۹-۹۱.
- علوی، سیدمحمدعلی و دهقانی فیروزآبادی سیدجلال (۱۳۹۵). روند امنیتی سازی فعالیت هسته ای جمهوری اسلامی ایران توسط لابی طرفدار اسرائیل در امریکا از منظر مکتب کنپنهاگ. *پژوهش های راهبردی سیاست*، ۱۷ (۵)، ۵۸-۳۹.
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۹). *معناشناسی ۱*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قرشی، سیدیوسف (۱۳۹۳). *امنیتی شدن و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- ونت، الکساندر (۱۳۹۲). *نظریه اجتماعی سیاست بین الملل*. ترجمه حمیرا مشیرزاده. تهران: وزارت امور خارجه.
- ویور، الی (۱۳۸۳). *امنیتی کردن و غیرامنیتی کردن*. در: *امنیت ملی و مدیریت بحران*. ترجمه مرادعلی صدوقی. تهران: نگارستان اندیشه.
- هابز، تامس (۱۳۸۰). *لویاتان*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
- Austin, John Langshaw (1975). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford university press.
- Ayoob, Mohammed (1983). Security in the Third World: The Worm about to Turn?. *International Affairs*, 60(1), 41-51. /<https://doi.org/10.2307/2618929>.
- Balzacq, Thierry (2011A). A Theory of Securitization: Origins, Core Assumptions,

- and Variants. In: *Securitization Theory*. 15-44. New York: Routledge.
- Balzacq Thierry (2011B). Securitization Theory. In: *Theory of Securitization: Origins, Core Assumptions, and Variants*. New York: Routledge.
- BUZAN, BARRY and OLE WÆVER (2009). Macrosecritisation and Security Constellations: Reconsidering Scale in Securitisation Theory. *Review of International Studies*, 35(2), 253-276. <https://doi.org/10.1017/S0260210509008511>.
- Buzan, Barry, Ole Wæver, and Jaap de Wilde (1998). *Security: A New Framework for Analysis*. United States of America: Lynne Rienner Pub.
- Dyzenhaus, D. (2010). The “Organic Law” of Ex Parte Milligan. In A. Sarat (Ed.), *Sovereignty, Emergency, Legality* (pp. 16–57). chapter, Cambridge: Cambridge University Press.
- Floyd, Rita (2010). *Security and the Environment: Securitisation Theory and US Environmental Security Policy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Floyd, Rita (2016). Extraordinary or Ordinary Emergency Measures: What, and Who, Defines the ‘Success’ of Securitization?. *Cambridge Review of International Affairs*, 29(2), 677-694.
- Floyd, Rita (2021). Securitisation and the Function of Functional Actors. *Critical Studies on Security*, 9(2), 81-97.
- Hofstede, Geert (1991). *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. London/ New York: McGraw-Hill.
- Huysmans, Jef (2011). What’s in an Act? On Security Speech Acts and Little Security Nothings. *Security Dialogue*, 42(4-5), 371-383.
- Jackson, Nicole J (2006). International Organizations, Security Dichotomies and the Trafficking of Persons and Narcotics in Post-Soviet Central Asia: A Critique of the Securitization Framework. *Security Dialogue*, 37(3), 299-317.
- Léonard, Sarah and Christian Kaunert (2010). *Reconceptualizing the Audience in Securitization Theory*. In: *Securitization Theory*. 71-90. London: Routledge.
- Vuori, Juha A. (2008). Illocutionary Logic and Strands of Securitization: Applying the Theory of Securitization to the Study of Non-Democratic Political Orders. *European Journal of International Relations*, 14(1), 65-99. <https://doi.org/10.1177/1354066107087767>.

Wæver, Ole (1993). *Securitization and Desecuritization*. Copenhagen: Centre for Peace and Conflict Research Copenhagen.

Wæver, Ole (1995). Securitization and Desecuritization. In: *On Security*. New York: Columbia University Press.

Wæver, Ole (2003). Securitisation: Taking Stock of a Research Programme in Security Studies. *Unpublished Draft*, 1(36).

Wæver, Ole (n. d.). *Security, the Speech Act'Working Paper*. Copenhagen: Centre for Peace and Conflict Research.

Michael C. Williams, Words, Images, Enemies: Securitization and International Politics, *International Studies Quarterly*, Volume 47, Issue 4, December 2003, P. 511–531, <https://doi.org/10.1046/j.0020-8833.2003.00277.x>.

Table of Contents

Indicators of the Civilizational Utopia in the Thought of Allamah Misbah Yazdi / Mahdi Omid Naqlbari.....	7
The Anthropological Foundations of Prophetic Governance in the Meccan Surahs of the Quran and Its Political Functions / Hamed Marefat / Simin Bahmaei	27
Examination and Critique of the Political Anthropology of Contemporary Western Schools of Thought / Seyyed Mahdi Seyyediyani / Mohsen Rezvani	41
Examining the Condition of Juristic Proficiency (Fiqāhat) in the Ideal Ruler in the Thought of Allamah Tabatabai / Mahmoud Javadi Vala.....	61
Position, Role, and Challenges of Non-Governmental Organizations in Supporting Public Rights / Hadi Shojaee.....	81
An Analysis of Crime Prevention with a Geographical Approach Based on Critical Criminology (Case Study of Chaharmahal and Bakhtiari Province) / Rasoul Hakami Shalamzari / Ghasem Shabanniya Roknabadi / Mojtaba Abdkhodaei ...	103

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Sīāsī

Vol.16, No.2

An Academic Semiannual on Political Inquiry

Fall & Winter 2025

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

politicmag@qabas.net

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