

معرفت‌سیاسی

سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۳۳، بهار و تابستان ۱۴۰۴

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

سر دبیر

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

استاد 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 باقرالعلوم علیه السلام

داود مهدوی‌زادگان

استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

محمد علی میرعلی

استاد جامعه المصطفی‌العالمیه

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 یا 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 ایفانکننده 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.
۷. 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

ریاست فقیه حکیم متأله در عصر غیبت: خوانشی صدرایی از نیابت عامه / ۷

مهلی قربانی

نظریه اعتدال مدنی: چهارچوبی برای تعامل حوزه نظر و عمل در فلسفه سیاسی اسلامی / ۲۳

مرتضی یوسفی راد

امکان‌سنجی استفاده از روش‌های موجود در فهم فلسفه سیاسی اسلامی / ۳۹

سیدمحمدهادی مقدسی

گذار از توسعه سکولار به توسعه دینی: بازخوانی نسبت دین و توسعه در فلسفه سیاسی اسلامی / ۶۱

مجتبی جاذبی


تحلیل سازوکارهای تحقق امنیت از منظر فلسفه سیاسی / ۷۹

محمد صمدپور

تروریسم و فلسفه سیاسی: واکاوی استدلال‌های توجیه‌گر و نقدهای آن / ۹۵

محمود راست‌پسر

The Leadership of the Wise Theologian-Jurist in the Occultation Era: Mulla Sadra's Reading of General Deputation

Mehdi Ghorbani  / Assistant Professor, Encyclopedia Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran mqorbani60@yahoo.com


Received: 2025/11/11 - Accepted: 2025/11/15

Abstract

In recent years, several works have examined Mulla Ṣadra's view on wilāyat al-faqīh (guardianship of the jurist), leading some scholars to regard him as a supporter of this doctrine, while others consider such an attribution insufficiently documented in his writings. To accurately understand Ṣadra's position, the structure of leadership in the Islamic community must be examined as an interconnected system throughout his works. Like earlier philosophers, Mulla Ṣadra refers to the "First Ruler" (al-ra'īs al-awwal) as the one qualified to lead the Islamic community—namely, the Prophet of Islam and the infallible Imams. He considers specific conditions and attributes necessary for this position. Mulla Ṣadra views the leadership of the wise theologian-jurist as a continuation of the First Ruler's leadership, without which the function of prophethood would be severed during the Occultation. According to him, in the Occultation era scholars are appointed by the Prophet as governors of the Islamic community. However, in his view, not every jurist attains the rank of guardianship; additional qualifications are required. Nevertheless, it is inconceivable that someone could be the heir to the Prophet without being knowledgeable of Islamic rulings and a qualified jurist. It is noteworthy that Mulla Ṣadra, like his predecessors, did not employ the term wilāyah (guardianship) but preferred the term riyāsah (leadership). This article examines Ṣadra's perspective on the leadership of the Islamic community using a textual analysis method.

Keywords: Prophet, Imam, jurist, philosopher, guardianship, leadership, Occultation

ریاست فقیه حکیم متأله در عصر غیبت: خوانشی صدرایی از نیابت عامه

مهدی قربانی  استادیار دایرةالمعارف علوم عقلی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام قم، ایران mqorbani60@yahoo.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴

چکیده

در سال‌های اخیر، آثاری درباره دیدگاه ملاصدرا در مورد ولایت فقیه نوشته شده است که در نتیجه، برخی او را موافق و برخی دیگر این نسبت را فاقد مستندات کافی در آثارش می‌دانند. برای درک دقیق نظر صدرالمتألهین، باید هندسه رهبری جامعه اسلامی را به صورت یک شبکه به هم پیوسته در آثارش بررسی کرد. ملاصدرا همچون فیلسوفان پیشین، از «رئیس اول» به عنوان کسی نام می‌برد که صلاحیت رهبری جامعه اسلامی را دارد که در حقیقت، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام هستند. او شرایط و صفات خاصی را برای رئیس اول لازم می‌داند. ملاصدرا ریاست فقیه حکیم متأله را امتداد ریاست رئیس اول می‌داند که بدون آن، حکم نبوت در عصر غیبت قطع می‌شود. به باور او، در زمان غیبت، علما از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان والیان جامعه اسلامی منصوب شده‌اند. البته در نگاه ملاصدرا، هر مجتهدی به مقام ولایت نمی‌رسد و شرایط دیگری نیز لازم است؛ اما تصور اینکه کسی وارث پیامبر باشد، ولی عالم به احکام اسلامی و مجتهد نباشد، ممکن نیست. شایان ذکر است که او مانند پیشینیان از اصطلاح «ولایت» استفاده نکرده و واژه «ریاست» را ترجیح داده است. در این مقاله، با روش تحلیل متن، دیدگاه صدرا درباره زعامت جامعه اسلامی بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: نبی، امام، فقیه، حکیم، ولایت، ریاست، غیبت.

مقدمه

در میان آموزه‌های عمیق اسلامی، مفهوم «ولایت فقیه» به‌عنوان یکی از پایه‌های اساسی حکومت دینی و اجتماعی مطرح است. این مفهوم، که ریشه در اعتقاد به رهبری فقها و عالمان دینی در امور جامعه دارد، به‌ویژه در جهان شیعه جایگاه ویژه‌ای یافته است. در این میان، آرا و اندیشه‌های ملاصدرا، فیلسوف برجسته و متفکر شیعه در قرن یازدهم هجری، در تفسیر و تبیین مبانی فلسفی و اسلامی ولایت فقیه، اهمیت بی‌بدیلی دارد. ملاصدرا با نظام فکری متعالی خود، موسوم به حکمت متعالیه، نه‌تنها به تحلیل مسائل مابعدالطبیعی و عرفانی پرداخت، بلکه در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی نیز دیدگاه‌های نوآورانه‌ای ارائه داد. بررسی و تحلیل دیدگاه‌های او درباره ولایت فقیه می‌تواند به درک عمیق‌تری از ابعاد فلسفی و اجتماعی این مفهوم در اسلام شیعی منجر شود. در این راستا، ملاصدرا با نظام فکری متعالی خود، موسوم به حکمت متعالیه، سعی در تبیین جایگاه ولایت فقیه در چهارچوب وسیع‌تر ولایت الهی دارد و این دو را در نظام معرفتی و اجتماعی اسلام به‌هم پیوند می‌زند. اهمیت و ضرورت پرداختن به این موضوع، از آنجا ناشی می‌شود که ولایت فقیه، به‌عنوان یک اصل اساسی در حکومت‌داری اسلامی، نقش محوری در شکل‌گیری و استمرار سیستم‌های سیاسی در جوامع شیعی ایفا می‌کند. بررسی دیدگاه‌های ملاصدرا، نه‌تنها به فهم عمیق‌تر مبانی نظری ولایت فقیه کمک می‌کند، بلکه زمینه‌ساز شناخت بهتر نقاط اتصال و تفاوت‌های این اندیشه با سایر دیدگاه‌های فلسفی و فقهی معاصر می‌شود. از این منظر، دیدگاه‌های او می‌تواند به‌مثابه پلی میان مبانی نظری و عملیاتی ولایت فقیه و ولایت امامان در تاریخ اسلام عمل کند.

در سال‌های اخیر، برخی آثار علمی ناظر به دیدگاه صدرا درباره ولایت فقیه نوشته شده‌اند که بر اساس آنها، گروهی ایشان را در زمره موافقان ولایت فقیه قرار داده‌اند (ر.ک: لکزایی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۸-۱۴۰) و برخی نیز بر این باورند که چنین نسبتی به ملاصدرا اطمینان‌بخش نیست و در آثار او مستند کافی برای آن وجود ندارد (حقیقت، ۱۳۸۴، ص ۲۰۳-۲۱۶). به‌نظر می‌رسد که هر دو گروه برای اثبات ادعای خود تمرکز دقیق و گسترده در آثار ملاصدرا نداشته‌اند و این مسئله را در پیوند و امتداد ولایت و ریاست پیامبر اسلام ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام تحلیل نکرده‌اند. با توجه به چنین وضعیتی، تأمل دوباره در این موضوع موجه به نظر می‌رسد تا شاید بتوان مسیر نسبتاً متفاوت و مطمئنی را برای تحلیل آن در پیش گرفت.

از این‌رو مقاله پیش رو با استفاده از روش‌های تحلیل متنی، به بررسی و تحلیل دقیق دیدگاه‌های ملاصدرا در خصوص ولایت فقیه و ارتباط آن با ولایت پیامبر و امامان علیهم‌السلام می‌پردازد. این مقاله سعی دارد از طریق مطالعه آثار وی به درکی جامع‌تر از جایگاه ولایت فقیه در نظام اندیشه اسلامی دست یابد و نشان دهد که چگونه ملاصدرا این مفهوم را در ادامه مسیر ولایت الهی و به‌عنوان بخشی از نظام جامع ولایت در اسلام می‌بیند.

گفتنی است که ملاصدرا نیز همچون سایر فیلسوفان اسلامی در این بحث، واژه «ریاست» را بر ولایت ترجیح داده است و به همین دلیل سعی می‌شود در ادامه مقاله به ادبیات ایشان و سایر فیلسوفان اسلامی وفادار بمانیم

۱. ریاست نبوی، منشأ ریاست فقیه بر جامعه اسلامی

در اندیشه ملاصدرا، ریاست و ولایت فقیه با ولایت پیامبر الهی پیوندی ناگسستنی دارد؛ از این رو بدون نگرستن به کل این مجموعه و درک رابطه میان آنها، دستیابی به جمع‌بندی روشن ممکن نخواهد بود. بر این اساس، فهم دقیق جایگاه رهبری عالمان دینی بدون ژرف‌اندیشی در مبانی رهبری نبوی ناممکن است. در حقیقت، بررسی ریاست عالمان دینی بدون تصویری درست از ریاست پیامبرانه، همانند تصور سایه‌ای بی‌اصل است. این پیوند چنان بنیادین است که به جرئت می‌توان گفت که اساس نظام سیاسی در اندیشه صدرایی، بر محور همین رابطه استوار شده است به‌باور صدرالمতألهین، در مرحله اول، کسی مستحق ریاست بر خلق است که در نشأت سه‌گانه حسی، خیالی و عقلی، به مقام و مرتبه جامعیت رسیده باشد. در انسان‌شناسی صدرایی، انسان به یکی از مراتب چهارگانه (محسوسات، متخیلات، موهومات و شهود) تعلق می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۳۷-۳۳۸)، که البته وی در نهایت، آن را به سه قوه احساس، تخیل و تعقل تقلیل می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۴۰). از نظر حکیم شیرازی، کمال تعقل انسانی اتصال به ملاً اعلی و مشاهده ذات ملائکه مقرب الهی است؛ کمال قوه تخیل، توانایی مشاهده اشباح مثالی و تصویر امور غایب و آگاهی جزئی از آنها و آگاهی از رویدادهای گذشته و آینده است؛ و کمال قوه حسی نیز تأثیر در امور جسمانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۴۱). وی پس از بیان مراتب چهارگانه انسانی و توضیح قوای سه‌گانه انسان و کمال آنها می‌افزاید:

شمار بسیار کمی از انسان‌ها هستند که همه این قوای سه‌گانه همراه با کمال در او جمع باشد. هر آن کس که در او مجموع این مراتب سه‌گانه در حد کمال به وحدت رسیده و جمع شده‌اند، دارای مقام خلافت الهی است و حق ریاست بر خلق را داراست. در نتیجه، رسولی از جانب خداوند است که بر او وحی می‌شود، با معجزاتی که تأییدگر رسالتش است؛ بر مخالفان ظفر می‌یابد و دارای خصلت‌های سه‌گانه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۴۱).

از نگاه صدرالمتألهین، هر انسانی نمی‌تواند ریاست مدینه فاضله را بر عهده گیرد؛ زیرا ریاست برای کسی سزاوار است که به‌حسب فطرت و طبیعت، استعداد آن را داشته باشد؛ همچنین صنعت ریاست از طریق هیئت و ملکه ارادی برای او حاصل شده باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۶۱۶). وی از چنین فردی در ظرف و نگاه اجتماعی - سیاسی به «رئیس اول» تعبیر کرده است و برای او شرایط و صفاتی را لازم می‌داند که بدون آنها کسی صلاحیت ریاست و رهبری جامعه را پیدا نمی‌کند. توجه به این موارد، در عین آنکه ما را با نگاه کلان صدرا به مسئله مدیریت زیست جمعی آشنا می‌سازد، کمک می‌کند که به فهم بهتر و مطمئن‌انگاره او در خصوص کیفیت استمرار ریاست رئیس اول در فرض فقدان ایشان دست یابیم.

بر اساس اندیشهٔ صدرا، در وهلهٔ نخست تنها کسی از حق ریاست و حکومت در جامعهٔ سیاسی برخوردار است که توانسته باشد قوای سه‌گانهٔ حاسه، متخیله و عاقله را در وجود خود به حد کمال برساند. کمال قوهٔ حاسه و محرکه، او را قادر می‌سازد که سلطنت کند؛ احکام الهی را به‌اجرا درآورد؛ با دشمنان خدا بجنگد؛ آنها را از مدینهٔ فاضله دور سازد و با مشرکین و فاسقین در مدینه‌های جاهله مقابله کند تا به‌سوی امر خدا برگردند. کمال قوهٔ متخیله هم به او امکان می‌دهد که بتواند جزئیات یا کلیات حکایتگر از جزئیات را در حالت یقظه یا خواب، از عقل فعال (جبرئیل امین) دریافت کند. کمال قوهٔ عاقله‌اش نیز او را به مرتبه‌ای می‌رساند که عالم به همهٔ معقولات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۶۱۷).

کسی که بدین امر موفق شده، همان رسول و به‌تعبیری نبی و ولی الهی است که به‌واسطهٔ آنچه خداوند متعال بر قلب و عقل مفارقتش افزوده می‌کند، ولی‌ای از اولیای خداوند و حکیمی از حکمای الهی است و با آنچه بر قوهٔ متخیله و متصرفهٔ او افزوده می‌شود، رسول بشارت‌نگر است به امری که بوده، هست و در آینده اتفاق می‌افتد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۵۶؛ ۱۳۸۷، ص ۶۱۸). وی چنین شخصی را واجد جمیع کمالات عالم می‌داند که یک رو به خلق دارد و رویی به حق:

خلافت عظمای الهی در وجود جامع انسانی تحقق می‌یابد که از حیث جوهر ذات، مستحق چنین مرتبه‌ای است. چنین وجودی، توسط عرفا، به‌دلیل کمالات وجودی، مراتب علمی و قابلیتش برای مظهریت صفات متقابل الهی، به آینه‌ای تشبیه شده که میان دو عالم خلق و حق قرار گرفته است و انوار خالق را به عالم می‌تاباند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۴۸).

صدرا این امور را کمالات و شرایط اولی رسول و رئیس اول قلمداد می‌کند. وی افزون بر کمالات و شرایط اولی، صفات و کمالات دیگری را هم برای رئیس لازم می‌داند که از آنها به کمالات ثانویه تعبیر کرده است. طبق این کمالات، رئیس اول باید زبانی شیوا و تخیلی نیکو در آموزش معارف داشته باشد؛ دارای قدرت نیک برای هدایت و راهنمایی به‌سوی هدایت و کارهایی باشد که انسان را به سعادت می‌رساند؛ افزون‌براین، از توان و نیروی نفسانی برای مناظره با اهل جدل در علوم مختلف بهره‌مند باشد؛ با برخورداری از نیروی بدنی، یاری مشارکت در جنگ با گروه باطل برای اعتلای کلمهٔ الله و نابودی کلمهٔ کفر و رد اولیای طاغوت داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۵۶؛ ۱۳۸۷، ص ۶۱۸).

وی معتقد است که بدون برخورداری از چندین صفت و خصلت ذاتی و فطری نمی‌توان به کمالات ثانویهٔ پیش‌گفته دست یافت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۵۸-۳۵۹). صدرا این صفات را در کتاب *الشواهد الربوبیه* دوازده مورد دانسته است که عبارت‌اند از: ۱. در فهم آنچه می‌شوند، قصدی که گوینده دارد و آنچه کلام در حقیقت منطبق بر آن است، دقیق و سریع است؛ ۲. در حفظ اموری که می‌فهمد یا حس می‌کند، قوی است؛ ۳.

فطرت و طبیعت صحیح دارد و از مزاج معتدل، خلقت کامل و اعضای نیرومند برای انجام وظایفش برخوردار است؛ ۴. کلام زیبایی دارد؛ به‌گونه‌ای که می‌تواند مقصود خویش را به‌صورت کامل بیان کند؛ ۵. دوستدار علم و حکمت است و تأمل در امور معقول و سختی‌های ناشی از آن، او را معذب و رنجور نمی‌کند؛ ۶. به‌طور طبیعی از شهوات و لهویات گریزان است و از لذت‌های نفسانی تنفر دارد؛ ۷. عزت نفس دارد و دوستدار کرامت است؛ نفس خویش را از هر امر زشت و پست، متعالی نگه می‌دارد؛ به‌طور طبیعی نفسش به بالاتر از آنها معطوف است؛ از هر چیزی معقول‌ترش را برمی‌گزیند و از امور سبک اجتناب می‌ورزد و امور حقیر و پیش‌پاافتاده را زشت می‌دارد؛ ۸. با همه انسان‌ها مهربان است و با مشاهده منکرات از آنها، غضب او را فرامی‌گیرد و حدود الهی را بدون بررسی تعطیل نمی‌کند؛ ۹. دارای قلب شجاعی است که از مرگ هراسی ندارد و اراده قوی برای انجام امور شایسته دارد؛ ۱۰. جواد و بخشنده است؛ ۱۱. به هنگام خلوت با خدای خود، شادی و بهجتش از همه بیشتر است؛ ۱۲. سختگیر و اهل لجاجت نیست؛ وقتی به برپایی عدالت دعوت می‌شود، به‌آسانی می‌پذیرد و وقتی به ظلم یا برپایی امور زشت دعوت می‌شود، سخت‌گیر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۵۷-۳۵۸). البته ملاصدرا در کتاب *المبدأ و المعاد* این صفات را در یازده عنوان آورده است، که از نظر محتوایی تفاوت چندانی با موارد قبلی ندارد و تنها از نظر ادبیات تفاوت اندکی میان آنها دیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۶۱۸-۶۱۷).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، ملاصدرا نیز همانند فیلسوفان پیش از خود در بحث زعامت جامعه اسلامی از اصطلاح «ولایت» استفاده نکرده است؛ اما انتصابی بودن ریاست مدینه در اندیشه او و وضوح دارد، که در کتاب *المبدأ و المعاد* بیشتر به آن پرداخته است. به‌باور وی، از آنجایی که انسان فطرتاً اجتماعی است، حیاتش فقط با همکاری، تعاون و اجتماع ادامه می‌یابد. همچنین برای جلوگیری از فساد و تباهی جامعه نیاز به قانون است که صدرا آن را با شرع مقدس اسلام منطبق می‌داند. در مرحله بعد باید شارع و قانون‌گذاری باشد که معیشت آنها را نظام ببخشد و با نشان دادن راه رسیدن به خدا، آنان را هدایت کند. این شخص، همان رسول و نبی الهی است که آیات و معجزات الهی مؤید اوست. او خلیفه خدا بر همگان است. برای جوامعی که از بُعد زمانی و مکانی دسترسی به نبی ندارند، لازم است که از طرف نبی کسانی به ولایت و حکومت منصوب شوند که در حقیقت، امامان علیهم‌السلام و عالمان‌اند.

انسان در ذات و سرشتش موجودی اجتماعی است؛ یعنی حیاتش منتظم نمی‌شود، مگر به تمدن و تعاون و اجتماع؛ چراکه نوع انسان منحصر در فرد نبوده، وجودش به انفراد و جدا از اجتماع ممکن نیست؛ پس ایجاد گروه‌های متفرقه و احزاب مختلف و تشکیل شهرها و کشورها در گذران زندگی‌اش ضروری است و لذا در معاملات و ازدواج و جنایات، به قانونی نیاز است که عموم مردم به آن رجوع کرده، بر طبق آن قانون به عدالت حکم کنند و در غیر این صورت، اجتماع فاسد می‌شود و نظام، مختل؛ زیرا هر شخصی به جلب آنچه بدان رغبت

و احتیاج دارد، توجه می‌کند و بر کسی که در مورد آن چیز مزاحم او شود، خشم و غضب می‌کند؛ و آن قانون، شرع است. پس به‌ناچار شاری می‌خواهد که برای مردم راه و روشی را معین کند که با پیمودن آن راه و روش، زندگی و معیشت آنها در دنیا انتظام یابد و برای ایشان طریقی را که وصول به جوار خدا به‌واسطه آن حاصل شود، سنت قرار دهد و امور آخرت را به‌یاد آنها آورد و رحیل به‌سوی پروردگار، خود و ایشان را از روزی بترساند که «يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ» (فصلت: ۴۴) و «تَشَقُّقُ الْأَرْضِ عَنْهُمْ سِرَاعًا» (ق: ۴۴) و هدایت کند ایشان را به طریق مستقیم. همان‌گونه‌که در عنایت باری تعالی، ارسال باران - مثلاً - برای انتظام عالم ضروری است و لذا باران می‌فرستد، در نظام عالم نیز کسی که نظام دنیا و آخرت را به ایشان بشناساند، ضروری است... این شخص، خلیفه خدا بر روی زمین است...؛ و چنانچه او خلیفه و واسطه از ناحیه خدای متعال برای همگان است، باید که برای هر اجتماع جزئی، والیان و حکامی از جانب آن خلیفه باشد، و ایشان ائمه علیهم‌السلام و علمایند؛ و همان‌گونه‌که ملک واسطه است میان خدا و پیامبر، و پیامبر واسطه است میان خدا و اولیا، که ائمه معصوم علیهم‌السلام هستند، ایشان نیز واسطه‌اند میان نبی و علما، و علما واسطه‌اند میان ایشان و سایر خلق (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۶۱۳-۶۱۴).

فراز پایانی عبارت صدرالمتألهین نشان می‌دهد که وی معتقد است ائمه و علما از طرف پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به ریاست و حکومت منصوب شده‌اند تا در غیاب ایشان به‌طریق نیابت، زعامت جامعه اسلامی را بر عهده گیرند.

۲. ریاست ائمه معصوم علیهم‌السلام، الگوی ریاست فقیه بر جامعه اسلامی

در منظومه فکری ملاصدرا، ریاست و ولایت فقیه نه‌تنها به ولایت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، که به ولایت ائمه معصوم علیهم‌السلام نیز گره خورده است. از این‌رو درک صحیح از جایگاه رهبری فقیه، بدون نظر کردن به ریاست امامان و فهم رابطه آن با ولایت فقیه، ناتمام و نارسا خواهد بود. در واقع، تبیین ریاست فقیه در اندیشه صدرالمتألهین، بدون تصویری دقیق از ریاست معصومین علیهم‌السلام، با چالش‌های اساسی در ساختاربندهی مباحث و نتایج نهایی مواجه خواهد شد.

به‌باور صدرا، پس از رحلت رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، ائمه معصوم علیهم‌السلام ریاست و رهبری جامعه اسلامی را بر عهده دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۱). امام کسی است که در تمام امور دینی و دنیوی که مورد احتیاج مردم است، جانشین رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌شود. او عالم به ظاهر و باطن قرآن است و علوم تمام انبیا و رسولان الهی نزد اوست. پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، تنها اهل بیت ایشان دارای این ویژگی‌ها هستند و آنها امارت را بر عهده می‌گیرند که «خلافت» نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۲۰۳).

صدرالمتألهین اصل ضرورت امام را تردیدناپذیر می‌داند که بر اساس آن، جامعه اسلامی پس از پایان یافتن زمان نبوت، نیازمند وجود امام و پیشوایی است که امور آن را سامان دهد؛ ولی وی یادآور می‌شود که درباره کیفیت و جوب نصب آن، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. طبق یک دیدگاه که بیشتر اهل سنت آن را پذیرفته‌اند، بر اساس دلایل نقلی یا عقلی،

بر مردم واجب است که برای خود امامی منصوب کنند؛ اما بر اساس دیدگاه دیگر، که شیعه آن را اختیار کرده است، به دلایل عقلی بر خدای متعال واجب است که امامی را بر مردم منصوب کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۱۳۷).
 صدرا دلایل طرفداران دیدگاه اول را چنین توضیح داده است: ۱. صحابه اجماع دارند که نصب امام توسط مردم از مهم‌ترین واجبات است و به همین دلیل آنها به جای دفن رسول خدا ﷺ، به انتخاب امام پرداختند؛ ۲. شارع به اقامه حدود و حفظ مرزها و تجهیز سپاهیان برای جهاد و امور مربوط به حفظ نظام دستور داده است که بدون نصب امام عملی نمی‌شوند؛ ۳. نصب امام باعث به دست آوردن منافع زیاد و از بین رفتن ضررهای بیشمار می‌شود. اجتماع بدون سلطانی که دفع مفاسد و حفظ مصالح کند، به اصلاح در امور اخروی و دنیوی دست نمی‌یابد. هر چیزی که از چنین ویژگی‌ای برخوردار باشد، عمل به آن بر مسلمانان واجب است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۱۲۸-۱۲۹).
 وی پس از نقد و بررسی دلایل دیدگاه اول، به تبیین استدلال دیدگاه دوم، یعنی دیدگاه امامیه، پرداخته است. صدرا، با وجود اشاره به دیدگاه متکلمین و قاعده لطف، استدلال آنها را دارای ضعف می‌داند و به همین دلیل می‌کوشد که برای اثبات ضرورت ریاست امام، مسیر دیگری را پی گیرد. او مدعی است از قوانین عقلی و آیات قرآنی چنین برمی‌آید که پس از زمان رسالت، باید ولی‌ای در جامعه وجود داشته باشد که خدا را با شهود کشفی عبادت می‌کند و علم کتاب الهی و منبع علوم علما و مجتهدین نزد اوست. چنین شخصی ریاست مطلق دارد و از امامت در امور دینی و دنیوی برخوردار است؛ بدون اینکه اطاعت و رویگردانی مردم در آن تأثیری داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۱۳۴-۱۳۵).

بنابراین با توجه به اندیشه صدر المتألهین، جامعه اسلامی پس از پیامبر ﷺ بدون رهبر و ولی نمی‌ماند و باید فردی که بیش از همه به پیامبر شباهت دارد، جانشین او شود. پرسش اساسی اینجاست که اگر در دوره‌ای دسترسی به چنین شخصی ممکن نباشد، تکلیف جامعه اسلامی چه خواهد شد؟ مسلماً در پاسخ به این پرسش، استدلال‌های ملاصدرا درباره رهبری معصومین علیهم‌السلام نقش تعیین‌کننده‌ای خواهد داشت. در اندیشه ملاصدرا، درک جایگاه رهبری معصومین علیهم‌السلام پیش‌نیاز و مقدمه‌ای ضروری برای فهم نظریه رهبری فقیه است. بر این اساس، در نظام فکری صدرایی، بدون توجه به مجموعه مبانی رهبری معصومین علیهم‌السلام و در نظر گرفتن رابطه میان آن دو، دستیابی به درکی روشن از رهبری فقیه ممکن نخواهد بود.

۳. ریاست فقیه حکیم متأله بر جامعه اسلامی

همان‌طور که در ضمن ریاست پیامبر اسلام ﷺ اشاره شد، صدرا باور دارد که در صورت فقدان پیامبر اسلام ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام، علما از سوی پیامبر ﷺ به‌عنوان والی و حاکم جامعه اسلامی برگزیده شده‌اند: «همان‌گونه که ایشان خلیفه و واسطه از ناحیه خدای متعال برای همگان است، باید که برای هر اجتماع جزئی، والیان و حکامی

از جانب آن خلیفه باشد و ایشان ائمه علیهم السلام و علما هستند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۶۱۴). نکته مهم در این مسئله، فهم مقصود صدرا از لفظ «عالم» است. برخلاف لفظ «ائمه» که مجالی برای معانی گوناگون ندارد، لفظ عالم از نظر معنایی به گونه‌ای است که می‌تواند با تفاسیر متفاوتی از آن همراه شود. به نظر می‌رسد که برخی از عبارتهای کتاب *الشواهد الربوبیه* مناسب‌ترین گزینه برای فهم مقصود حکیم شیرازی از این واژه است. وی در این کتاب می‌نویسد:

بدان که نبوت و رسالت از جهتی منقطع می‌گردد و از جهتی دیگر باقی است. همان طور که بعضی از عارفان معتقدند، ارسال فردی با مشخصات معلوم به‌عنوان نبی و رسول و نازل شدن ملکی که حامل وحی است با صورت تمثیلی، منقطع شده است...؛ خدای متعال حکم مبشرات و حکم ائمه معصوم علیهم السلام و همچنین حکم مجتهدان را باقی گذاشت و اسم و عنوان ظاهری نبوت را از آنان برداشت؛ ولی حکم نبوت باقی ماند و امر کرد هر کس که به حکم الهی علمی ندارد، از اهل ذکر بپرسد...؛ در نتیجه، مجتهدان در زمینه احکام دین، آن گونه که از طریق اجتهاد دریافته‌اند، فتوا می‌دهند؛ هر چند در فتاوا باهم اختلاف داشته باشند...؛ پس عنوان نبوت و شریعت، از لحاظ ماهیت و حکمشان، قطع و نسخ نشده است. چیزی که منقطع است، وحی خاص بر رسول در قالب نزول ملک بر سمع و قلبش است. از این رو به مجتهد و امام، نبی یا رسول گفته نمی‌شود...؛ اولیا در این نبوت، سهم عظیمی دارند...؛ نبوت برای ولی، امری باطنی و برای نبی آشکار است. تفاوت میان نبی و ولی در نبوت، از این جهت است. در مورد اول، نبی گفته می‌شود و در مورد ولی، «وارث» اطلاق می‌گردد... بعضی از اولیا این نبوت را به واسطه وراثت از نبی صلی الله علیه و آله اخذ می‌کنند. اینان کسانی هستند که نبی را مشاهده کرده‌اند؛ مانند اهل بیت نبی صلی الله علیه و آله. پس از آنها، علمای رسوم این نبوت را یکی بعد از دیگری تا روز قیامت اخذ می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۷۶-۳۷۸).

متن صدرا نشان می‌دهد که در نگاه وی، مجتهدان دارای مقام نبوت حکمی‌اند و از این جهت، جانشینان پیامبر صلی الله علیه و آله به‌شمار می‌آیند. همچنین وی در کنار ائمه علیهم السلام، «علمای رسوم» را نیز وارث پیامبر صلی الله علیه و آله در دریافت ولایت و نبوت حکمی می‌داند. در آثار صدرالمآلهین، اصطلاح «علمای رسوم» در موارد متعددی در مقابل «علمای کشف» به‌کار رفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۳۴۶؛ ۱۳۶۶ب، ج ۱، ص ۳۴۸) و منظور از آنها کسانی‌اند که علم را از پیشینیان خویش اخذ می‌کنند، تا آنجا که به نبی منتهی شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۴). بنابراین، علوم رسمی در حقیقت علمی‌اند که به واسطه عالمان قبلی دانسته می‌شود و با این معنا، در مقابل علوم کشفی قرار دارند که گرفتنی نیستند و برای اتصالش به منبع علم، یعنی نبی الهی، به این واسطه‌ها نیاز ندارند.

در هر صورت، کنار هم قرار دادن عبارت دو اثر *المبدأ و المعاد* و *الشواهد الربوبیه* نشان می‌دهد که اجتهاد در احکام اسلامی در احراز عنوان «عالم» لازم است. این مطلب از توضیح سیاست دینی نیز قابل استفاده است. او متولی سیاست دینی را کسی می‌داند که نایب رسول الهی و نگهبان اهل سلوک و حقیقت است تا حدود و

احکام الهی را - اعم از حلال و حرام - حفظ کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۶۴).

البته در نگاه ملاصدرا مقام ولایت به هر مجتهدی نمی‌رسد و شرایط دیگری هم لازم است؛ اما قابل تصور نیست که کسی وارث پیامبر و واجد حکم نبی باشد، ولی درعین حال عالم به احکام اسلامی و مجتهد در آنها نباشد. از این رو در نگاه حکیم شیرازی، توانایی اجتهاد در احکام الهی برای وارثان پیامبر ﷺ شرط ضروری است. بنابراین، عالمانی که وی در کتاب *المبدأ و المعاد* به‌عنوان والیان و حاکمان منصوب از سوی پیامبر ﷺ معرفی می‌کند، به‌طور حتم باید با احکام اسلامی آشنا بوده، در امر اجتهاد دینی توانمند باشند.

با وجود این، وی نیز همچون سایر فیلسوفان سیاسی این شرط را به‌تنهایی کافی نمی‌داند و شرایط دیگری را هم برای والی لازم می‌داند که از آن جمله می‌توان به حکمت همراه با تأله اشاره کرد. وی در کتاب *کسر اصنام الجاهلیه*، بعد از بیان منزلت انسان‌ها برحسب مرتبه علمشان، ریاست را متعلق به سه دسته انبیا، امامان و بزرگان - با تعبیر «شیوخ» - می‌داند و معتقد است که تحقق آنها در گرو مرتبه علمی و معرفتی انسان است. وی ریاست دسته اول را «ریاست عظمی»، ریاست دسته دوم را «ریاست وسطی» و ریاست دسته سوم را «ریاست صغری» می‌نامد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۱).

مراتب علمی‌ای که ملاصدرا در اینجا به آنها اشاره کرده، اعم از موضوعاتی است که در حکمت و فقه به آنها توجه می‌شود (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱۵-۱۶). بنابراین وی در فقدان نبی و امام، ریاست را به کسانی واگذار شده می‌داند که بهره‌مند از حکمت آمیخته با تأله و فقه‌اند. فهم معنای «شیوخ» در ادبیات صدرا تا حدود زیادی می‌تواند در جمع‌بندی دیدگاه ایشان تعیین‌کننده باشد. وی به دیدگاه برخی از محققین اشاره می‌کند که علما را سه دسته دانسته‌اند: ۱. عالمی خدانشناس که در مورد احکام و دستوره‌های او شناختی ندارد. چنین شخصی که معرفت خداوند قلبش را فراگرفته است، می‌کوشد تا علم احکام را نیز به مقدار لازم فراگیرد؛ ۲. عالمی که با دستوره‌های خداوند آشناست، ولی خود او را نمی‌شناسد. او از حلال و حرام آگاه است و حکمت احکام و لطایف آن را می‌داند؛ اما از اسرار جلالت خداوندی بی‌خبر و جاهل است؛ ۳. عالمی خدانشناس که احکام و دستوره‌های الهی را نیز می‌شناسد. چنین شخصی در میان‌گاه عالم عقل و حس نشسته و زمانی با خدا و حب اوست و زمانی با خلق در دوستی و مهربانی است. زمانی که از پروردگار سوی خلق برمی‌گردد، همانند یکی از آنهاست و چون با خدای خود خلوت می‌کند و به ذکر او می‌پردازد، گویی که با خلق آشنایی ندارد.

صدرا پس از بیان این دسته‌بندی، به این روایت از پیامبر اسلام ﷺ اشاره می‌کند که فرمود: «سائل العلماء و خالط الحکماء و جالس الکبراء؛ از علما بپرس و با حکما آشنا باش و با بزرگان همشین شو» و آن را طبق این دسته‌بندی تفسیر می‌کند. بر این اساس، از نظر وی، غرض رسول خدا ﷺ از علما، عالمان به دستوره‌های خدا و

ناآشنایان با خود اوست که دستور داده شده است در هنگام نیاز به فتوا، از آنان سؤال شود؛ منظور از حکما، عالمان به خدا و ناآشنایان با دستوره‌های اوست که دستور داده شده است با آنان آشنا باشیم؛ و اما مقصود از بزرگان (کبرا) کسانی‌اند که هر دو جنبه را دارند و به همنشینی با آنان دستور داده شده، که خیر دنیا و آخرت در همنشینی با ایشان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۵۸-۵۶).

چنان که ملاحظه می‌شود، وی گروه اخیر را بر دو گروه قبلی ترجیح می‌دهد و از این‌رو هرگاه از عالمانی سخن می‌گوید که در غیاب پیامبر الهی ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام ریاست و رهبری جامعه اسلامی را بر عهده می‌گیرد، چنین معنایی از عالم مورد توجه ایشان است؛ به‌طوری‌که وقتی از عارف، عالم حقیقی و حتی عالم ربانی و جایگاه او در نظام سلوکی و اجتماعی بحث می‌کند، چنین معنایی را مدنظر دارد. وی پس از اینکه علم را به دو دسته حقیقی و غیرحقیقی تقسیم می‌کند، برای هر یک از آنها خواص و لوازمی را برمی‌شمرد که عارف آنها را می‌شناسد و خود را به هر یک از آنها آراسته می‌کند. منظور از علوم حقیقی، شناخت حقایق اشیاست و علوم غیرحقیقی شناخت جزئیات متغیر و چیزهایی است که به اعمال و افعال و روایات مربوط می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۷۹).

دسته‌بندی‌ای که صدرا از عالمان و توضیحی که درباره بزرگان (کبرا) ارائه داده است، مقصود او را از صاحبان ریاست صغری، یعنی «شیوخ»، آشکار می‌سازد. بر این اساس، شیوخ کسانی‌اند که هم مراتبی از حکمت را با درون‌مایه‌های عرفانی دارا هستند و هم بر احکام دینی و شریعت الهی تسلط دارند. چنین کسانی در فقدان انبیا و اولیای الهی صاحب ریاست خواهند بود. به‌نظر می‌رسد که آیت‌الله جوادی آملی نیز با در نظر داشتن چنین شواهد و دلایلی، به این جمع‌بندی رسیده است که:

صدرالمتألهین برای فقیهی که فیلسوف نباشد، ولایت قائل نیست؛ بلکه ولایت را برای فقیهی می‌داند که جامع فقهین (فقه اکبر و فقه اصغر) باشد؛ مانند امام علیه‌السلام در عصر حاضر. بنابراین، فرق ولایت فقیه حکمت متعالیه با ولایت فقیه سایر حکمت‌ها در این است که در حکمت متعالیه، «جامع بین الفقهین» ولی است؛ اما در حکمت‌های دیگر، فقیه به همین صورت تک‌بعدی نیز می‌تواند در جایگاه ولی قرار گیرد... ایشان اگر در درجه نخست، مقامات شهود، کشف، جهان‌بینی و مراحل عالی علم عمل را برای انبیا قائل است و بعد می‌گوید که مجتهدان مظاهر انبیا هستند، این در خصوص مجتهدان «جامع بین الفقهین» است و در دیدگاه ایشان، اگر مجتهدان واسطه‌های میان انبیا، معصومان و مردم می‌باشند. با لحاظ این جنبه (جامع بین الفقهین) است؛ وگرنه بعید است که ایشان برای مجتهد تک‌بعدی چنین سمتی قائل باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۸۹-۹۰).

با وجود این، صدرالمتألهین تذکر داده است که در زمانه‌اش نام‌های «شیخ»، «فقیه» و «حکیم» به افراد فاقد صفات و شایستگی لازم اطلاق می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۵۴). شاید همین وضعیت اجتماعی در نوع بیان اندیشه‌های سیاسی ایشان تأثیرگذار بوده است و از این‌رو وی برخلاف پیشینیانی همچون فارابی (ر.ک:

فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۵۰) و ابن‌سینا (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۵۰۸-۵۰۲)، در خصوص وضعیت سیاسی پس از ائمه علیهم‌السلام توضیح مستقل و روشنی ارائه نکرده است. هرچند دیدگاه صدرا دربارهٔ ریاست عالمان دینی از مجموع نگاهش‌هایش به روشنی به‌دست می‌آید، ولی ادبیات او در این بخش با پنهان‌نگاری‌هایی همراه است و گویا عامدانه واژهٔ عالم را بر واژگانی چون فقیه و حکیم ترجیح می‌دهد و آنها را چندان برجسته نمی‌کند؛ اما معنایی که او از «عالم» در ذهن دارد و در مناسبت‌های مختلف تذکر داده، جامع بین فقه و حکمت با آمیخته‌ای از عرفان است. صدرا المتألهین سعی کرده است که مقصود خود را از اصطلاحات تا حدودی توضیح دهد. وی بر این باور است که «عارف» یا «شیخ» یا «حکیم» شدن، نیازمند همت مستمر در طول زندگی، دوری جستن از تمامی امیال حسی و خواهش‌های دنیایی، دارا بودن فطرتی صاف و ذهنی خالی از گفته‌های بدعت‌سازان و طبعی پاک و فهمی تیزبین و درکی لطیف است. افزون بر این موارد، شرایط دیگری را نیز برمی‌شمرد که به‌باور او افلاطون آنها را در کتاب سیاست بیان کرده است. آنها عبارت‌اند از: ۱. در برابر رنج‌های ناشی از آموزش صبور باشد؛ ۲. به‌طور فطری دوستدار راستی و راست‌گویان، عدالت و عادلان، و حکمت و حکیمان باشد؛ ۳. فردی عصیانگر و لج‌باز نباشد؛ ۴. اهل زیاده‌روی در خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها نباشد؛ ۵. روح او از آنچه مردم پست می‌شمارند، امتناع ورزد؛ ۶. ورع پیشه سازد؛ ۷. در برابر خیر و عدالت فروتن و در برابر شر و ظلم سرکش باشد؛ ۸. بر اهل رحمت مهربان و بر جباران و متکبران خشنماک باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۶۳-۶۴). بیشتر اینها شبیه صفاتی هستند که ایشان برای رئیس اول برشمرده‌اند و پیش‌تر در آثار فارابی نیز به آنها توجه شده بود. البته فارابی هم آنها را به‌عنوان صفات و خصال رئیس اول توضیح داده است؛ ولی اتصاف به آنها را برای رئیس ثانی هم لازم می‌داند (ر.ک: فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۳-۱۲۴).

به‌باور صدرا، فردی که دارای این صفات و ویژگی‌ها باشد، حق ریاست با اوست و اینکه مردم از ریاست او منتفع شوند یا در اثر گمنامی و دوری جستن او از اشرار و گوشه‌گیری به‌سبب عبادت خداوندی و همگونی با نیکان و معصومین اظهار علیهم‌السلام، کسی از او فایده نبرد، تأثیری در حق ریاست او ندارد؛ زیرا انتفاع نبردن مردم به‌دلیل کوتاهی او نیست؛ بلکه به‌سبب نافرمانی دیگران است. بنابراین، حاکم و پیشوای جامعه این مقام را به‌سبب مهارت و صناعت فرمانروایی به‌دست آورده است؛ از این‌رو قبول و اطاعت مردم یا انکار و رویگردانی آنان تأثیری در حق ریاست او ندارد؛ چنان‌که پزشک این صلاحیت را در اثر تخصص و دانش خود و توانایی‌اش در معالجهٔ بیماران به‌دست آورده است و وجود بیماران یا نبودن آنان تأثیری در آن ندارد. بدین ترتیب، امامت امام، فلسفهٔ فیلسوف و ریاست رئیس در اثر نبودن وسایل لازم یا نبودن افراد لازم برای تحقق اهدافشان از بین نمی‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۶۴-۶۵).

بر این اساس، ریاست جامعه چیزی نیست که افراد بتوانند برای به‌دست آوردن آن با هم رقابت کنند یا

شهروندان مجاز باشند که آن را بر اساس خواست و اراده خود به هر کس یا هر گروهی واگذار کنند؛ بلکه ریاست جامعه حق انسان‌هایی است که از شرایط لازم برای آن برخوردارند. در این صورت، تفاوتی میان تبعیت و عدم تبعیت مردم از ایشان نخواهد بود.

برای امام، ریاست مطلق در امر دین و دنیاست؛ خواه مردم او را اطاعت کنند و یا سرکشی نمایند؛ مردم او را اجابت کنند یا انکار نمایند. همچنان که رسول، رسول است؛ اگرچه هیچ کس به رسالت او ایمان نیاورد؛ چنان که حضرت نوح علیه السلام این چنین بود. همچنین امام هم امام است؛ اگرچه حتی یک نفر از مردم او را اطاعت ننماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۱۳۵).

از این رو ممکن است به دلیل فقدان همراهی مردم، شرایط برای ریاست انسان‌های شایسته فراهم نشود و افرادی حکومت کنند که فاقد صلاحیت‌اند. بنابراین برای تأسیس ریاست و حکومت الهی، خواست و اراده مردم نیز تعیین‌کننده است و شاید به همین دلیل است که وی مناصب را به دو دسته تقسیم می‌کند. بعضی از مناصب به دلیل اهمیتشان باید از ناحیه خداوند متعال و بدون مشارکت دیگران باشد. نبوت، رسالت و ولایت، مناصبی از این دست هستند که فیض و رحمتی از ناحیه خداوند به‌شمار می‌آیند؛ به‌گونه‌ای که انتقال آن از شخصی به شخص دیگر با اراده انسان‌ها غیرممکن است. ولی مناصبی از قبیل سلطنت، حکومت، قضاوت، امارت و امثال اینها مناصبی هستند که برخلاف دسته اول، امکان انتقال آنها از شخصی به شخص دیگر با اراده انسان‌ها وجود دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۵-۴۶). از این توضیح برمی‌آید که از نظر صدرا، تحقق خارجی ریاست و حکومت به اراده انسان وابسته است و در صورت عدم همراهی آنها، ممکن است حکومت از افراد واجد صلاحیت به هر فرد دیگری انتقال یابد.

با تأمل در مجموع آرا و اندیشه‌های صدرالمتألهین درمی‌یابیم که نظریه «ریاست عالمان دینی» در نظام فکری وی، نه طرحی ساده‌شده، بلکه نظامی پیچیده و مبتنی بر مبانی عمیق حکمت متعالیه است. نخستین نکته اساسی در این نظریه، تلفیق «حق الهی» و «صلاحیت اکتسابی» است. صدرا از یک سو مقام ولایت و ریاست را حقی الهی می‌داند که به‌طور طبیعی و ذاتی از طریق برخورداری از کمالات علمی و معنوی، مانند حکمت، عرفان و فقه به فرد شایسته تعلق می‌گیرد؛ حقی که وجود یا عدم همراهی مردم در آن خللی وارد نمی‌سازد؛ همان‌گونه که پزشک، پزشک است، خواه بیمار داشته باشد یا نه. این نگاه در جهان‌بینی او درباره سلسله‌مراتب وجود و اتصال عالمان حقیقی به منبع وحی ریشه دارد.

شرط محوری دیگر صدرا برای زعامت سیاسی، «جامعیت» است؛ به این معنا که عالم حاکم در نگاه او، نه صرفاً یک فقیه متخصص در احکام ظاهری (فقه اصغر) است و نه فیلسوف یا عارفی منزوی که تنها به معرفت باطنی (فقه اکبر) مشغول است؛ بلکه او «شیخ» یا «کبیر»ی است که این دو جنبه را در هم آمیخته است. این شرط، دشواری و درعین حال عمق نظریه او را نشان می‌دهد. این نگاه، رهبری جامعه را امری صرفاً مدیریتی یا فقهی

نمی‌داند؛ بلکه آن را نیازمند بینشی فلسفی - عرفانی برای هدایت جامعه به سوی «تأله» و سعادت حقیقی می‌پندارد. همچنین ادبیات صدرا در بیان مستقیم نظریه سیاسی‌اش با نوعی احتیاط و پنهان‌نگاری همراه است. استفاده عام از واژه «عالم» به جای تأکید صریح بر «فقیه» یا «حکیم» و نیز عدم ارائه طرحی مدون مانند فارابی برای نظام سیاسی پس از امامت، می‌تواند ریشه در شرایط سیاسی عصر صفوی و رابطه پیچیده علما با حکومت داشته باشد. در مجموع می‌توان گفت که نظریه سیاسی ملاصدرا درباره ریاست عالمان دینی، نظریه‌ای «کیفیت‌محور» و «کمال‌گرا» است که مشروعیت حاکمیت را منوط به برخورداری از مجموعه‌ای از کمالات علمی، معنوی و اخلاقی می‌داند که مهم‌ترین آنها جامعیت بین شریعت، حکمت و عرفان است. این نظریه ممکن است به دلیل دشواری تحقق شرط جامعیت و نیز عدم طرح مشخص برای نحوه تعیین حاکم در عصر غیبت، با چالش‌های عملی مواجه باشد؛ اما بدون شک یکی از عمیق‌ترین تبیین‌های فلسفی از جایگاه عالم دینی در رأس هرم قدرت در سنت فلسفه اسلامی به‌شمار می‌آید.

نتیجه‌گیری

مفهوم «ولایت فقیه» به‌عنوان یکی از ارکان اساسی حکومت دینی در اسلام شیعی، ریشه در اعتقاد به رهبری فقها و عالمان دینی در امور جامعه دارد. این مفهوم، که در غیاب امام معصوم به‌عنوان ادامه‌دهنده مسیر ولایت پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام تلقی می‌شود، از جایگاه ویژه‌ای در اندیشه سیاسی شیعه برخوردار است. در این میان، آرا و اندیشه‌های ملاصدرا، فیلسوف برجسته شیعه، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین متفکران اسلامی، در تبیین مبانی فلسفی و عرفانی ولایت فقیه نقش بسزایی ایفا کرده است. ملاصدرا با نظام فکری حکمت متعالیه خود، نه‌تنها به تحلیل مسائل متافیزیک و عرفانی پرداخته، بلکه در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی نیز دیدگاه‌های نوآورانه‌ای ارائه داده است.

بررسی دیدگاه‌های ملاصدرا درباره ولایت فقیه نشان می‌دهد که وی این مفهوم را در چهارچوب وسیع‌تر ولایت الهی و به‌عنوان بخشی از نظام جامع ولایت در اسلام می‌بیند. از نظر او، ریاست و رهبری جامعه اسلامی پس از پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام به عالمان دینی واگذار شده است. این عالمان، که باید جامع بین فقه و حکمت آمیخته با تأله باشند، به‌عنوان جانشینان پیامبر و امامان علیهم‌السلام مسئولیت هدایت جامعه را در عصر غیبت بر عهده دارند. ملاصدرا با تأکید بر شرایط و صفات ویژه‌ای که برای رهبری جامعه اسلامی لازم می‌داند، مانند کمال قوای حسی، خیالی و عقلی، و نیز برخورداری از حکمت و فقه، به تبیین جایگاه عالمان دینی در نظام ولایت می‌پردازد.

با این حال، دیدگاه‌های ملاصدرا درباره ولایت فقیه با چالش‌هایی نیز مواجه است. برخی از پژوهشگران معتقدند که در آثار او شواهد کافی برای اثبات موافقت صریح با ولایت فقیه وجود ندارد؛ درحالی که برخی دیگر با استناد به مبانی فلسفی و عرفانی وی، او را در زمره موافقان این مفهوم قرار می‌دهند. این اختلاف‌نظرها

نشان‌دهنده پیچیدگی و عمق اندیشه‌های ملاصدرا در این زمینه است و لزوم بررسی دقیق‌تر و جامع‌تر آثار او را برای درک بهتر دیدگاه‌هایش درباره ولایت فقیه آشکار می‌سازد.

در نهایت، تحلیل دیدگاه‌های ملاصدرا درباره ولایت فقیه نه تنها به درک عمیق‌تر مبانی نظری این مفهوم کمک می‌کند، بلکه زمینه‌ساز شناخت بهتر نقاط اتصال و تفاوت‌های این اندیشه با سایر دیدگاه‌های فلسفی و فقهی معاصر می‌شود. این بررسی همچنین نشان می‌دهد که ملاصدرا با وجود اختصاص ندادن بحث مستقل و یکپارچه به موضوع ولایت فقیه، چگونه با نگاهی جامع به حکمت متعالیه درصدد تبیین جایگاه آن در چهارچوب ولایت الهی است و این دو را در نظام معرفتی و اجتماعی اسلام به هم پیوند می‌زند. از این رو مطالعه اندیشه‌های ملاصدرا درباره ولایت فقیه، نه تنها برای پژوهشگران عرصه فلسفه و علوم سیاسی، بلکه برای کلیه علاقه‌مندان به فهم عمیق‌تر از حکومت‌داری اسلامی حائز اهمیت است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). حکمت متعالیه سیاست متعالیه دارد. در: *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه* (دفتر اول: نشست‌ها و گفت‌وگوها). به اهتمام شریف لکزایی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۴). اندیشه سیاسی ملاصدرا. *علوم سیاسی*، ۸(۳۰)، ۲۰۳-۲۱۶.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه*. تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۱). *ایقاظ النائمین*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶ الف). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶ ب). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۱). *کسر الأصنام الجاهلیه*. تصحیح، تحقیق و مقدمه: محسن جهانگیری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۴). *شرح الاصول الکافی*. تصحیح، تحقیق و مقدمه: سیدمهدی رجائی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۷). *المبدأ و المعاد*. مقدمه و تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- فارابی، ابونصر (۱۹۸۶ م). *کتاب المله و نصوص أخرى*. تحقیق و مقدمه: محسن مهدی. بیروت: المكتبة الشرفیه.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵ م). *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*. مقدمه و تعلیقه: علی بوملحم. بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- لکزایی، نجف (۱۳۸۷). *اندیشه سیاسی صدرالمآلهین*. قم: بوستان کتاب.

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

 10.22034/siyasi.2025.5003079

 20.1001.1.20084366.1403.16.2.2.9

The Theory of Civic Moderation: A Framework for Bridging Theory and Practice in Islamic Political Philosophy

Morteza Yousefirad  / Assistant Professor, Department of Political Philosophy, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran myusefY@gmail.com

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


Abstract

Acknowledging the gap between theory and practice, the vitality and effectiveness of political philosophy depend on constructive interaction between theoretical ideals and external realities. Islamic political philosophy, like other traditions, recognizes this distinction. The question is how, in the contemporary era, an effective interaction between theory and practice can be established within the framework of Islamic political philosophy. This article argues that “civic moderation,” grounded in its anthropological foundations, possesses the capacity to establish such a connection and to link Islamic political philosophy with practical problem-solving. Accordingly, civic moderation should be regarded not merely as a moral virtue, but as the core issue of Islamic political philosophy. Using textual and content analysis, the study examines this claim and argues that the establishment of civic moderation leads to the integrated organization and synergy of infrastructures, political structures, and governance based on wisdom, truth, and justice, thereby creating the conditions for realizing the aspirations of Islamic political philosophy.

Keywords: Islamic political philosophy, civic moderation, theory and practice, civic justice, public interest and civic wisdom

نظریه اعتدال مدنی: چهار چوبی برای تعامل حوزه نظر و عمل در فلسفه سیاسی اسلامی

myusefY@gmail.com

مر تضى يوسفى راد  استادیار گروه فلسفه سیاسی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

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

چکیده

با پذیرش وجود فاصله میان حوزه نظر و عمل، حیات، پویایی و اثربخشی فلسفه سیاسی در گرو تعامل سازنده میان آرمان‌های نظری و واقعیت‌های بیرونی است. فلسفه سیاسی اسلامی نظیر دیگر فلسفه‌های سیاسی به وجود فاصله و تمایز میان دو حوزه قائل است. پرسش آن است که در عصر حاضر، چگونه می‌توان بر اساس فلسفه سیاسی اسلامی تعاملی مؤثر میان آرمان‌های نظری و عرصه عمل برقرار کرد؟ ادعای مقاله پیش رو این است که «اعتدال مدنی» با تکیه بر بنیان‌های انسان‌شناسانه خود ظرفیت دارد که چنین پیوند و تعاملی را برقرار سازد و فلسفه سیاسی اسلامی را از سطح نظری به حوزه عملی و حل مشکلات آن مرتبط سازد. بر این اساس، اعتدال مدنی نه تنها باید به عنوان یک فضیلت اخلاقی، بلکه به مثابه هسته و مسئله اصلی فلسفه سیاسی اسلامی تلقی شود. این پژوهش با روش تحلیل متن و محتوا درصدد فهم حوزه نظر و عمل فلسفه سیاسی اسلامی برآمده است و به بررسی تحلیلی ادعای مورد نظر می‌پردازد. استقرار اعتدال مدنی در جامعه موجب سامان‌یافتگی تجمعی و هم‌افزای زیرساخت‌ها، ساختارها و مدیریت‌های سیاسی بر پایه حکمت، حق و عدالت می‌شود و زمینه‌های نیل به آمال و آرزوها را در فلسفه سیاسی اسلامی فراهم می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: فلسفه سیاسی اسلامی، اعتدال مدنی، حوزه نظر و عمل، عدالت مدنی، مصالح جمعی و حکمت مدنی.

مقدمه

فلسفه‌های سیاسی همواره در تلاش بوده‌اند که میان آرمان‌های نظری و واقعیت‌های آمیخته با مشکلات، کاستی‌ها و موانع، پلی معنادار برقرار سازند تا بتوانند در حوزه عمل مؤثر واقع شوند. فلسفه سیاسی اسلامی ضمن پذیرش تمایز میان حوزه نظر و حوزه عمل، با تکیه بر منابع وحیانی و عقلانی در پی ارائه الگویی از سامان سیاسی است که بتواند هم به آرمان‌ها و مطلوب‌ها وفادار بماند و هم با مقتضیات زمانه و مشکلات بیرونی تعامل برقرار سازد. یکی از مفاهیم کلیدی که ظرفیت چنین پیوندی را داراست، «اعتدال مدنی» است؛ مفهومی که ریشه در تعالیم قرآنی، سنت نبوی و اندیشه متفکران مسلمان دارد و بر توازن میان فرد و جامعه، عقل و شرع، و آزادی و مسئولیت تأکید می‌ورزد. در شرایط کنونی، که شکاف میان حوزه نظر و حوزه عمل در فلسفه‌های سیاسی بیش‌ازپیش آشکار شده است، بازخوانی مفهوم اعتدال مدنی می‌تواند راهی برای بازسازی پیوند میان این دو حوزه در فلسفه سیاسی اسلامی باشد.

آن‌گونه که ابن مسکویه در *جاویدان خرد* خود آورده است، توجه به اعتدال در سیاست و رفتار سیاسی در ایران باستان در مفاهیمی همچون رواداری، اعتدال، انسانیت و آبادانی ظهور می‌یابد (مسکویه، ۲۵۳۵، ص ۶۱-۶۷)؛ اما در یونان باستان توسط افلاطون و خاصه ارسطو، بیشتر در نظریه اخلاقی و در حد اعتدال اخلاقی و نفسانی اراده می‌شود؛ هرچند کاربرد اجتماعی هم داشته است. افلاطون اعتدال را در جامعه به معنای میانه‌روی میان دو ضد کاربرد می‌دهد و به‌طور مصداقی مرادش وجود حکومتی میان استبداد و دموکراسی و میان آزادی و استبداد است تا زیاده‌روی در خشونت و آزادی رخ ندهد (افلاطون، ۱۳۶۷، ص ۲۱۳۰)؛ چنان که آن را به معنای هماهنگی بین شهروندان نیز به کار برده است؛ شهروندانی که به حکم طبیعت، برخی فرایابه (عالی) و برخی فروپایه (دانی) آفریده شده‌اند (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۲۳۴-۲۳۵). به عقیده ارسطو، زمانی که دو قوه شهوت و غضب در هماهنگی عقل باشند، نتیجه فعالیت آنها فضیلت است؛ زیرا عقل مانع از آن می‌شود که این دو قوه به افراط و زیاده‌خواهی یا تفریط روی آورند. از این رو میانه‌روی را فضیلت می‌داند (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۶۵) و آن را برای فرمانروا و برای شهروندان (فرمان‌بردار) معیار فرمانروایی و فرمان‌برداری صحیح می‌داند؛ زیرا بهترین هر چیز، در میانه آن دانسته شده است (ارسطو، ۱۳۶۴، ص ۲۲۳).

در جهان اسلام، فلاسفه اسلامی با مبنای اعتقاد به حاکمیت اعتدال تکوینی بر عالم هستی و اعتقاد به مدنیت بالطبع انسان، به اعتدال توجه ویژه کردند و آن را با آموزه‌های دینی تطبیق دادند و متأثر از آموزه‌های سیاسی اجتماعی دین، آن را در ساحت نفسانی و سیاسی اجتماعی مطرح کردند (فارابی، ۱۹۹۵ م ب، ص ۹-۱۰؛ طوسی، ۱۳۶۹، ص ۱۶۸، ۲۵۴ و ۲۸۴؛ ملاصدرا، ۱۳۴۲، ص ۳۰۴). آنان مفاسد و انحرافات را در قالب افراط و تفریط مطرح ساختند و دوری از مفاسد، جرایم و بی‌عدالتی‌ها، و در ادامه دستیابی به نظم و وضعیت مطلوب خود را بر وجود اعتدال مدنی متوقف کردند

فلاسفه دوره معاصر اسلامی با اعتقاد به اینکه اسلام دین اعتدال است، در مواجهه افراطی فردگرایانه نظریات لیبرالیستی و تفریطی جمع‌گرایانه سوسیالیستی و کمونیستی، مفاهیم زندگی اجتماعی را در چهارچوب اعتدالی دین اسلام تنظیم و تعدیل کردند و معانی متناسب با آن ارائه دادند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۹۹؛ جعفری، ۱۳۷۶، ص ۲۶۹-۲۷۰). در مجموع باید گفت که فلاسفه یادشده از اعتدال به‌مثابه موضوع، هم در قلمرو فرد و هم در قلمرو جامعه، بهره برده‌اند؛ هرچند بسته به مسائل زمانه‌شان، بهره‌ها متفاوت بوده است؛ اما در ایده نویسنده، اعتدال مدنی، هم در معنا و هم در قلمرو، متفاوت با اعتدال در قلمرو نفس و جامعه است و در سطح جامعه، قلمروی گسترده‌تر دارد؛ هرچند در استقرار و تحقق اعتدال مدنی در جامعه، هم به اعتدال در قلمرو فرد نیاز است و هم به اعتدال در قلمرو جامعه.

این مقاله بر آن است تا با تحلیل مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه اعتدال مدنی، نشان دهد که چگونه اعتدال مدنی می‌تواند به‌عنوان مسئله محوری فلسفه سیاسی اسلامی، زمینه‌ساز تعامل مؤثر میان حوزه نظر (حوزه آمل و آرزوها و مطلوب‌ها) و حوزه عمل (حوزه ضعف‌ها، کاستی‌ها، افراط و تفریط‌ها، و انحرافات و مفاسد) شود و به‌عنوان نقطه تلاقی میان آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی، ظرفیت آن را دارد که این شکاف را پر سازد و فلسفه سیاسی اسلامی را از مظان آرمانی بودن برهاند و آن را با حوزه عمل درگیر کند. در ادامه، مفاهیم و چهارچوب نظری و ظرفیت‌های اعتدال مدنی در تعامل میان این دو حوزه پی گرفته می‌شود.

۱. مفاهیم

معنای «اعتدال» نزد لغت‌شناسان، میانه و وسط یا تعادل و توازن معطوف به مصلحت در میان دو شیء یا بیشتر است (طریحی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۱۷۶). در حوزه فلسفه سیاسی اسلامی، مفهوم «اعتدال مدنی» تا کنون به‌صورت مستقل و نظام‌مند واکاوی نشده است؛ هرچند در آثار سنت فلسفی اسلامی، همچون اندیشه‌های فارابی، ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی، نشانه‌هایی از گرایش به تعادل در ساختار سیاسی و اخلاق اجتماعی دیده می‌شود؛ اما این مفهوم، بیشتر در قالب «مدینه فاضله» مطرح شده است. در دوره‌های معاصر، برخی متفکران اسلامی، مانند علامه جعفری (جعفری، ۱۳۸۷، ص ۲۷۳-۲۷۴) و استاد مطهری (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۵۲) به ضرورت توازن میان عقل و شرع اشاره کرده‌اند.

در مقابل، اعتدال مدنی در فلسفه سیاسی اسلامی یک رویکرد به زندگی مدنی است و هدف آن، وجود اعتدال میان زیرساخت‌ها و ساختار مدنی جامعه در سطوح مختلف فرهنگی و سیاسی اجتماعی است تا افزون بر جنبه سیاسی، دارای ابعاد معرفتی، اخلاقی و معنوی باشد. این مقوله، نه‌تنها به تنظیم قدرت می‌پردازد، بلکه جهت تربیت و شکوفایی استعدادهای کمالی انسان، تحقق حکمت الهی، و ساخت جامعه‌ای اخلاق‌مدار ضرورت می‌یابد؛ به‌گونه‌ای که چنین ظرفیتی می‌تواند به‌عنوان یک الگوی بدیل در برابر الگوهای سکولار غربی مطرح شود.

۱-۱. اعتدال در قلمرو هستی

اعتدال در سنت فلسفه اسلامی، ریشه در اصل توحید و نگرش منظومه‌ای به هستی دارد و به دلیل همین جایگاهش، وجود و کمال اشیا دارای اهمیت و ضرورت خاصی است. اعتقاد فلاسفه اسلامی بر این است که جهان هستی بر پایه توازن، تناسب و حکمت بنا شده و انسان نیز به عنوان خلیفه الهی، مأمور به حفظ این تعادل در عرصه اجتماعی است. نزد اینان اعتدال به طور کلی در دو قلمرو موجودات تکوینی و موجودات ارادی مطرح است. اعتدال در قلمرو هستی در میان اشیای تکوینی به معنای برقراری توازن و هماهنگی میان بخش‌ها و عناصر تشکیل‌دهنده است. در مورد موجوداتی که دارای اراده‌اند و این تعادل در آنها به طور طبیعی وجود ندارد، اعتدال به مفهوم ایجاد توازن و هماهنگی میان اجزا و عناصر آنهاست. بر این پایه، اعتدال حاکم بر نظام هستی به عنوان وضعیتی آرمانی، هم توجیه‌گر وجود جهان است و هم معیاری برای استواری و استحکام آن در همه قلمروها، شامل جهان زمینی و آسمانی، آخرت و این جهان، و نیز حوزه اندیشه‌ها و داده‌های حسی به شمار می‌آید. برای نمونه، نزد ملاصدرا آن چیزی سزاوار وجود است که بر طریق اعتدال باشد و هر آنچه اعتدال بیشتری داشته باشد، از حقیقت وجودی بیشتری برخوردار است و در عالم عنصری و عالم زمینی و در میان پدیده‌های انسانی و مدنی، آنچه به اعتدال نزدیک باشد، قابلیت بیشتری برای دریافت فیض دارد (ملاصدرا، ۱۳۴۲، ص ۳۰۴).

۱-۲. اعتدال در قلمرو نفس / فرد

مفهوم اعتدال، هنگامی که برای توصیف انسان به کار می‌رود، در دو حوزه فرد و جامعه معنا پیدا می‌کند. در حوزه فردی، اعتدال از طریق دستورالعمل‌هایی تحقق می‌یابد که خرد با در نظر گرفتن سود و زیان موجود در هر موضوع، به میانه‌روی در رفتار و کردار یا برقراری تعادل در امور فرمان می‌دهد. هدف این است که کارها بدون افراط و تفریط انجام شوند و در مسیر دستیابی به نیکی‌ها و سعادت حقیقی قرار گیرند. این مفهوم در حوزه فردی به دو معنا به کار می‌رود: نخست، اعتدال به معنای خویشتن‌داری و مهار نیروی شهوانی است تا رفتار فرد دچار افراط و تفریط نشود (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۱۱۴-۱۱۶)؛ دوم، اعتدال حاکم بر تمام نیروهای نفس، شامل نیروی اندیشه‌ورز و نیروهای حیوانی، یعنی شهوت و خشم است که از آن به «اعتدال نفس» تعبیر می‌شود. این معنای اعتدال برای پرهیز از افراط و تفریط و رعایت تناسب، توازن و هماهنگی میان نیروهای درونی و مهار نفس به کار می‌رود. به بیان دیگر، اعتدال نفس به معنای پیروی بخش‌های پایین‌تر نفس از نیروی خردورز است تا به عدالت و دادگری در فرد بینجامد (مطهری، ۱۳۹۱، ص ۳۳). بر اساس دیدگاه فیلسوفان اسلامی، اعتدال در وجود و زندگی انسان به معنای حکمرانی خرد و شرع بر تمامی نیروهای ادراکی و انگیزشی نفس انسان است تا به حفظ زندگی و کسب کمالات تا رسیدن به سعادت نهایی منجر شود (اسدآبادی، ۱۳۵۸، ص ۱۲۰).

۳-۱. اعتدال در قلمرو جامعه / مدینه

مقصود از اعتدال در حوزه جامعه، برقراری تعادل میان اجزا، عناصر و گروه‌های گوناگون اجتماعی است؛ به گونه‌ای که میان بخش‌های ساختاری و بنیادی جامعه تقابل و ستیزی وجود نداشته باشد و توانایی‌های یکدیگر را خنثی نکنند؛ بلکه میان این عناصر، اجزا، گروه‌ها و بخش‌های مختلف توازن برقرار شود و امکانات و قابلیت‌ها گرد هم آیند و در مسیر پیشرفت جامعه به کار گرفته شوند. بدیهی است که تحقق چنین شرایطی در گام نخست، از خردورزی نظام سیاسی حاکم بر جامعه انتظار می‌رود. این دوراندیشی سبب می‌شود که برنامه‌ریزی‌های انجام‌شده برای جامعه و نظام سیاسی، بر پایه خرد و حکمت استوار گردد و از هر گونه افراط و تفریط در امر حکومت‌داری، اجرای سیاست‌ها و تدوین راهبردها پرهیز شود. اعتدال در جامعه، هم در روش‌های مدیریتی و هم در رویکردهای سیاست‌گذاری نمود می‌یابد. برای نمونه، هنگامی که از دولت خواسته می‌شود که در تخصیص بودجه به استان‌ها اعتدال را رعایت کند، مقصود این است که نباید برخی استان‌ها از بودجه عمرانی یا غیرعمرانی فراوانی برخوردار باشند، درحالی که استان‌های دیگر از محرومیت رنج ببرند. همچنین در عدالت فرهنگی، تأکید بر رعایت توازن و تعادل در توزیع امکانات فرهنگی میان مناطق مختلف است.

به‌باور فارابی، در زندگی اجتماعی، دفع تهدیدها و تحقق بخشیدن به استعدادهای کمالی انسان، نیازمند حاکمیت اعتدال بر توانایی‌های نظری و عملی فرد و جامعه است (فارابی، ۲۰۰۱م، ص ۹۲ و ۱۲۷-۱۲۸). اعتدال مدنی شرط ضروری تحقق چنین وضعیتی است. اعتدال مدنی همچون اعتدال نفس یک وضعیت استعلائی است که بر جامعه و همه اجزا و عناصر و ساختار و زیرساخت‌های آن حاکم می‌شود و همه آنها را در یک حالت تعادلی، همبسته و هماهنگ، همسو و هم‌جهت قرار می‌دهد. این نوع وضعیت به‌پشتوانه حکمت مدنی و فرایند عدالت مدنی در استقرار افراد و پدیده‌های مدنی در جای شایسته خود ایجاد می‌شود.

بنابراین، «اعتدال مدنی» حالت و وضعیت و هیئت استعلائی تعادل‌یافته و حاکم‌شده بر همه اجزا و ارکان و سطوح و بخش‌های جامعه است تا قوای اقتصادی و سیاسی و فرهنگی در انقیاد حکمت دوراندیش و سیاست‌های حق‌محور و عدالت‌ورز (به‌عنوان مؤلفه‌های اعتدال مدنی) قرار گیرند و هر چیز به‌طور عادلانه و بر مبنای حقوق مدنی، حکیمانه در جای خود مستقر شود و چنین استقراری، هم پیشگیر و بازدارنده از آن باشد که جامعه سر از افراط و تفریط و سر از ناسازواری بخش‌های مختلف با یکدیگر درآورد و هم زمینه‌ساز هم‌آهنگی‌ها و همسویی‌ها و هم‌افزایی بخش‌های مختلف با یکدیگر باشد تا امکان دستیابی به آرمان و آرزوها و اهداف متعالی جامعه فراهم شود.

اعتدال مدنی با بهره‌گیری از رویکرد سیستمی و جامع به هستی و انسان این ظرفیت را دارد که فرد و جامعه و هستی را مکمل هم سازد و به الگویی از نظم و سامان‌دهی و مدیریت مدنی تبدیل شود که فرد و جامعه با

ابتنا بر حکمت و تدبیر و عدالت و به اقتضای فطرت بتواند حکیمانه تهدیدات دوگانه را مرتفع کند و زمینه‌های شکوفایی استعدادهای کمالی انسان را تا سعادت دنیوی و اخروی فراهم سازد. وجود پدیده‌های انسانی در غیر حالت اعتدال، یعنی حالت افراط و تفریط، در قالب منفعت‌طلبی و طمع‌ورزی نفسانی و ظلم و بی‌عدالتی و تبعیض و تجاوز یا حالت بی‌توجهی به زندگی دنیوی، هیچ یک مورد تجویز و تأیید عقل و شرع نیست و فرد و جامعه را از علت غایی و از هدف‌گذاری به‌سوی آن دور می‌کند.

بنابراین، «اعتدال مدنی» نظیر اعتدال نفس است؛ از آن جهت که «اعتدال نفس» حالت و هیئت استعلایی تعادل‌یافته بر همه قوا و مراتب نفس است تا با این ویژگی همه قوای نفس حیوانی (قوة شهوت و غضب) در انقیاد نفس ناطقه قرار گیرند و نفس ناطقه بر میل‌ها و هوس‌ها حاکم باشد و از آسیب‌رسانی به دیگران پیشگیری کند و هم موجب شود که اعمال و رفتارها به‌موقع (با تشخیص عقل و عاقله) انجام شوند. اعتدال مدنی نیز هیئت استعلایی تعادل‌یافته بر همه اجزا و عناصر و بخش‌ها و همه ساختار جامعه است؛ بدین معنا که مدیریت و سامان‌دهی و راهبری جامعه با بهره‌گیری از رویکرد اعتدال‌گرایی و مؤلفه‌های اعتدال مدنی، ماهیت حکمت‌بنیان می‌یابد و همه اجزا و ارکان و بخش‌ها و ساختارهای جامعه به‌طور هماهنگ و هم‌افزا در خدمت دستیابی به اهداف و آرزوها و سعادات قرار می‌گیرند.

۲. چهارچوب نظری

چهارچوب نظری در بررسی یک پدیده یا موضوع، بنیان‌های نظری آن پدیده را فراهم می‌کند تا نشان دهد که آن موضوع یا پدیده بر چه مبانی فلسفی و معرفتی‌ای استوار است. در این مقاله، بررسی نقش بنیادین اعتدال مدنی در فلسفه سیاسی اسلامی در سه محور اصلی مورد بررسی و کاوش قرار می‌گیرد.

۲-۱. حوزه نظر فلسفه سیاسی اسلامی؛ حوزه نگرش و بینش متعالی از انسان و ارزش‌های انسانی

حوزه نظر در فلسفه سیاسی که پشتیبان اعتدال مدنی است، شامل دو بخش اصلی می‌شود: نخست بررسی انسان و سرشت کمال‌خواهانه او؛ دوم تحلیل جامعه و نقش زندگی جمعی در تحقق کمال انسانی. در دیدگاه فیلسوفان اسلامی، خداوند متعال خود حقیقت ناب و آفریننده حق، و خیر و هستی محض است و دیگر موجودات، هستی و کمالات خود را به‌طور پیوسته از بخشش او دریافت می‌کنند. از جمله توانمندی‌های بنیادین برای تعالی انسان در این نگرش، ظرفیت خداگرایانه و حقیقت‌جویانه در سرشت کمال‌خواه آدمی است که باید شکوفا شود و به کمال خود دست یابد (فارابی، ۲۰۰۱م، ص ۶۴-۶۱؛ طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۴). چنین توانمندی‌ای اگر بر حالت متعادل باشد، همواره انسان را برمی‌انگیزد که به علت و هدف نهایی هستی خود بنگرد و آن را دریابد. انسان با این بینش، زندگی و رشد وجودی می‌یابد و به مقصد نهایی خود می‌رسد تا در نهایت به اصل و بنیاد نخستین خود، یعنی خداوند متعال، دست یابد. «تعادل در آفرینش انسان به آگاهی او از زمینه‌های سعادت و

شقاوت خود وابسته است و الهام درست و نادرست به او، موجب هماهنگی و توازن در آفرینش او می‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۱). به همین دلیل، در وجود انسان توانایی درک میان‌رویی در رفتار و اخلاق وجود دارد (شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۹۸).

منظور از مدنیت، پذیرش زندگی شهری و زیستن با دیگران است. فارابی بر این باور است که انسان از جمله موجوداتی است که مدیریت کامل زندگی‌اش و نیز دستیابی به بهترین حالت‌های انسانی‌اش، تنها در بستر اجتماعی امکان‌پذیر است (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۷۳). دیگر فیلسوفان سیاسی مسلمان نیز به پیروی از فارابی، بر پیوند ناگسستنی تحقق سعادت و کمال با زندگی مدنی تأکید کرده‌اند. برای نمونه، ابوعلی مسکویه اساساً بحث دربارهٔ سعادت انسانی را از جنبهٔ مدنی‌الطبع بودن انسان و نه صرفاً از جنبهٔ انسانیت آن پی می‌گیرد (مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۲۵۴). خواجه نصیرالدین طوسی نیز در اخلاق ناصری می‌گوید:

چه هیچ شخصی به تنهایی به کمالی نمی‌تواند رسید... پس نیاز به گردهم‌آیی که همهٔ افراد را در همکاری به منزلهٔ اعضای یک شخص واحد درآورد، ضروری است؛ و چون انسان را به‌طور طبیعی به سوی کمال آفریده‌اند، پس به‌طور طبیعی به آن گردهم‌آیی [اجتماع انسانی] نیازمند باشند... (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۱۶-۲۱۷).

همچنین محقق دوانی کمال افراد انسانی را وابسته به اجتماع و همزیستی انسانی می‌داند (دوانی، بی‌تا، ص ۲۲۱-۲۲۷).

۲-۲. حوزهٔ عمل در فلسفهٔ سیاسی اسلامی؛ حوزهٔ تهدیدات درون‌نفسانی و برون‌اجتماعی

انسان که در حوزهٔ نظر، ظرفیت اعتدال مدنی را در دو حوزهٔ فردی و اجتماعی دارد، در حوزهٔ عمل با دو دسته تهدیداتی که مانع دستیابی انسان به کمالاتش می‌شود، روبه‌روست: یکی تهدیدات درون‌نفسانی و دیگری تهدیدات برون‌اجتماعی. نزد فلاسفهٔ اسلامی، طبیعت انسان برخلاف حقیقتش طبیعتی منفعت‌طلب، طمع‌ورز و خودخواه است و در تعاملات مدنی و ارتباطات و کنش‌های اجتماعی، به حقوق دیگران تجاوز می‌کند (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۴؛ دوانی، بی‌تا، ص ۲۳۴؛ طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۸۴). دوانی حالت طبیعی انسان را مکان تنازع بقا تعریف می‌کند؛ زیرا همگان در این حالت تمایل به انجام هر گونه کاری و اقدامی دارند که به سود خود باشد: «چون دواعی طبایع مختلفست، همهٔ نفوس مجبولند بر طلب نفع خود. اگر ایشان را به طبع خود باز گذارند، تعاون ایشان منتظم نگردد؛ چه هر یک برای خود اضرار دیگران نماید و مودّی به تنازع گردد» (دوانی، بی‌تا، ص ۲۳۴). طبیعت منفعت‌طلبی مانع از برقراری نظم و امنیت در تعاملات مدنی و همچنین مانع از شکوفایی استعدادهای کمالی می‌شود و دولت را در رسیدن به اهداف خود عقیم می‌کند.

فیلسوفان اسلامی تهدید دوم را نیز متوجه حیات شایستهٔ انسانی می‌دانند که ریشه در جامعه و سیاست‌های حاکم

بر آن دارد. به باور آنان، حاکمیت سیاست‌های ناصواب، اعم از سیاست‌های ضروریه، فاسقه، ضاله و جاهله، انسان را از مسیر تعالی خود منحرف می‌سازد. به این ترتیب، اگر حکومت‌ها از سیاست‌های عادلانه و مدیریت خردمندانه و تعادل‌بخش برخوردار نباشند، آسیب جدی به حقیقت انسان و آرمان‌های انسانی و الهی آن وارد می‌کنند (فارابی، ۱۹۹۵م الف، ص ۱۳۱-۱۵۱؛ فارابی، ۲۰۰۱م، ص ۵۵؛ فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۱۰۱-۱۰۲؛ طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۸۹-۳۰۰). ابن‌سینا بر این باور است که انحرافات و مفاسد ناشی از حاکمیت سیاست‌های نابخردانه و ناعادلانه، جامعه را دچار انواع افراط‌ها و تفریط‌ها و ستم به حقوق دیگران می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۸۱). به‌گفته سبزواری، چنین شرایطی موجب می‌شود که «هرگاه مستحق را از حد و مرتبه استحقاق که لایق حال او است، فروتر آرند، باعث انکسار خاطر او و سایر اهل استحقاق شود و خلل در نظام مدینه سرایت کند» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۴۷۳). در چنین وضعیتی، همانند تهدیدات دسته نخست، مفاسدی پدید می‌آید که نه‌تنها زمینه عادلانه‌ای برای کمال و شکوفایی استعداد‌های اصیل برای همه اقشار جامعه فراهم نمی‌سازد، بلکه ممکن است جامعه را از درون متلاشی کند.

۲-۳. استقرار اعتدال مدنی؛ تضمین عبور جامعه از وضعیت نامطلوب به وضعیت مطلوب

بر پایه آنچه از واقعیت‌های بیرونی و تهدیدهای درونی نفسانی و اجتماعی بیان شد، روشن می‌شود که بدون گذر از شرایط آمیخته با ستم و سیاست‌های فاسد و نابخردانه، و بدون خروج از وضعیت افراط و تفریط و تعدیل رفتارهای سودجویانه در میان افراد جامعه، دستیابی به وضعیت مطلوب در فلسفه سیاسی اسلامی ممکن نخواهد بود. آنچه این گذار را امکان‌پذیر می‌سازد و به تعامل سازنده میان حوزه نظر و عمل می‌انجامد، استقرار «اعتدال مدنی» در ساختارها، اجزا، عناصر و بخش‌های گوناگون جامعه است. برقراری اعتدال مدنی، هم‌زمان دو دستاورد اساسی دارد: از یک‌سو تهدیدهای درونی نفسانی را برطرف می‌سازد و شهروندان را به رفتارهای مدنی و شایسته زندگی جمعی آراسته می‌کند؛ و از سوی دیگر، با اجرای سیاست‌های خردمندانه و عادلانه مبتنی بر حق و حقوق شهروندی، تهدیدهای درون‌اجتماعی را از جامعه و تعاملات میان مردم و حکومت دور می‌سازد. این تحقق، برآیند اجرا و پیاده‌سازی عدالت مدنی است که به‌معنای نشاندن هر چیز در جایگاه شایسته آن (وضع‌الشیء فی موضعه) است و الگویی ویژه از مدیریت شهری را پدید می‌آورد.

برقراری اعتدال مدنی، شرایط و کیفیتی از مدیریت و سیاست‌گذاری را می‌طلبد که با پشتوانه حکمت و دانایی، مسئله اصلی خود را اعطا و تضمین حقوق مدنی افراد، گروه‌ها، اصناف و طبقات مختلف به‌صورت عادلانه قرار دهد. این نظام مدیریت با به‌کارگیری سیاست‌های عدالت‌محور، هم‌زمان دو هدف را پی می‌گیرد: از یک‌سو افراد و گروه‌ها را از حالت طبیعی آمیخته با رفتارهای سودجویانه و طمع‌ورزانه فراتر می‌برد و از وضعیت مستعد بی‌قانونی و ستم به یکدیگر خارج می‌کند تا آنان را به مصالح عمومی جامعه وفادار سازد. از سوی دیگر، جامعه را

به زیرساخت‌های معنابخشی به زندگی، هویت‌ساز و مشروعیت‌آفرین مجهز می‌کند و سازه‌ها و ساختارهایی نیرومند، کارآمد و اثرگذار در حوزه‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی پدید می‌آورد. در چنین جامعه‌ای با رعایت عدالت، ظرفیت‌ها و استعدادها شناسایی و شکوفا می‌شوند؛ تعاملات بر پایه همدلی و الفت ترویج می‌یابند و همگان به تکمیل کمالات یکدیگر و دستیابی به آرمان‌های مشترک ناائل می‌آیند.

نکته اساسی که در این نوشتار بر آن تأکید می‌شود، این است که پیش از پرداختن به ابعاد متعالی و حقیقت الهی انسان در فلسفه سیاسی اسلامی، باید به واقعیت منفعت‌طلبی و طمع‌ورزی انسان توجه جدی معطوف داشت و تمهیدات لازم را برای عبور از این ویژگی تدبیر کرد. غفلت عملی از این ضرورت و پیش‌بینی نکردن ملزومات آن، زمینه‌ساز بروز انواع بی‌عدالتی‌ها، بی‌قانونی‌ها، منفعت‌طلبی‌ها و خودخواهی‌ها در سطح جامعه و نظام سیاسی خواهد بود. چنین غفلتی مانع از آن می‌شود که نظام سیاسی در تحقق آرمان‌های شناخته‌شده انسانی، از جمله آسایش، آرامش، عدالت، امنیت، سعادت و نیز پرورش مدیران و کارگزاران شایسته توفیق یابد. این تعامل و نقشی که اعتدال مدنی ایفا می‌کند، نقش اساسی در تبدیل وضعیت نابسامان، ناسازگار و ناکارآمد اجزا و عناصر جامعه و نظام سیاسی به وضعیتی مطلوب با ویژگی‌های هماهنگی، تعادل و توازن میان اجزا و عناصر آن بر عهده می‌گیرد. همچنین با دستیابی به اعتدال اولیه، زمینه‌های لازم برای کسب کمالات و تعالی انسان، جامعه و نظام سیاسی در مراحل بعدی فراهم می‌شود.

۳. مؤلفه‌های اعتدال مدنی و ظرفیت‌های تعامل‌بخشانه آن میان حوزه نظر و عمل

همان‌طور که توضیح داده شد، اعتدال مدنی به‌عنوان مفهومی محوری در فلسفه سیاسی اسلامی، نقش پل ارتباطی بین نظریه و عمل را ایفا می‌کند. این اعتدال بر پنج پایه استوار است: حکمت مدنی به‌عنوان نقشه راه؛ شریعت به‌عنوان چهارچوب تنظیم‌گر؛ عدالت مدنی به‌عنوان اصل سامان‌دهنده؛ حقوق مدنی به‌عنوان پایه همزیستی اجتماعی؛ و حاکم حکیم به‌عنوان مجری این طرح کلان. این مؤلفه‌ها در کنار هم ظرفیت بسیار مناسبی برای ایجاد توازن بین آرمان‌های متعالی و واقعیت‌های عملی جامعه ایجاد می‌کنند.

۳-۱. حکمت مدنی: نقشه راه

فیلسوفان سیاسی اسلامی معتقدند که هرگاه حکمت و علم مدنی بر نظام مدیریت حکومت و جامعه حاکم شود و تدبیر خردمندانه بر شیوه اداره جامعه و نظام تصمیم‌گیری آن سایه افکند، نتیجه آن تأمین مصالح عمومی مردم خواهد بود. در این شرایط، ساختار نامتعادل جامعه و نظام سیاسی به ساختاری متوازن تبدیل می‌شود و پیامد آن، استقرار حکمرانی انسان الهی و پیامبر و امام خواهد بود (فارابی، ۲۰۰۱م، ص ۵۴-۵۹؛ طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۳۴-۲۳۵ و ۲۵۴).

بر این اساس، حکمرانی خرد بر زندگی، به‌ویژه در عرصه اجتماعی و سیاسی، از طریق حاکمیت فعال عقل

عملی تحقق می‌یابد و مدیریت خردمندانه را بر زندگی مدنی و سیاسی مسلط می‌سازد که پیامد آن، برقراری اعتدال در زندگی است. در چنین نظامی، استعدادها و توانمندی‌های اعضای جامعه به صورت متوازن شکوفا می‌شوند و هدف نهایی آن، دستیابی به سعادت راستین شهروندان است. بدین معنا، اعتدال مدنی در جوامع امروزی می‌تواند به ارتقای کیفیت سیاست‌گذاری عمومی بینجامد. اعتدال مدنی با تکیه بر حکمت و خردورزی، اندیشه‌ها و رفتارهای مدنی را از افراط و تفریط، شتاب‌زدگی و عوام‌گرایی در عرصه‌های فرهنگی، سیاسی و اقتصادی به سوی میانه‌روی سوق می‌دهد. قرار گرفتن افراد در جایگاه‌ها و منزلت‌های شایسته، نه تنها از تداخل امور و بروز نابسامانی و بی‌قانونی جلوگیری می‌کند، بلکه نظم، تناسب و تعادل را به‌ارمغان می‌آورد و در ادامه، مدیریت هماهنگ این امور را در خدمت رشد و شکوفایی و تعالی فرد، جامعه و نظام سیاسی به کار می‌گیرد. اعتدال و وضعیت متعادل، حکم عقل است؛ چراکه در سطح فرد، عقل بر قوای نفسانی حکمرانی می‌کند و فرد را از افراط و تفریط بازمی‌دارد؛ و در سطح جامعه، بنیان مدیریت آن بر حکمت و عدالت استوار می‌شود و زمینه شکوفایی استعدادها و توانمندی‌های انسانی را در مسیر سعادت و کمال نهایی فراهم می‌سازد.

۲-۳. قانون و شریعت: چهارچوب تنظیم‌گر

در حکمت عملی، عقل عملی به وضع قوانین کلی سعادت‌آور بر پایه الفت و عدالت می‌پردازد تا به اعتدال دست یابد و از افراط و تفریط پرهیز کند (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۴)؛ اما در شریعت، اعمال و مناسبات تعدیل‌یافته در قالب رفتارها و مناسک خاص مانند اعمال حج و نماز جماعت، و نیز تنبیهاتی که شارع برای مجازات خطاکاران یا ستمگران مقرر می‌کند، به قصد ایجاد و حفظ اعتدال ارائه می‌شوند:

و اما ناموس، صاحب آن شخصی است که به الهام وحی الهی از دیگران ممتاز گردد تا در وظایف عبادات و احکام معاملات، آنچه موجب صلاح معاش و معاد باشد، تعیین فرماید... این شخص در عرف متأخرین، نبی و شارع نامیده می‌شود و احکام او را شریعت می‌خوانند (دوانی، بی تا، ص ۲۲۸، ۲۳۲ و ۲۳۴-۲۳۵).

شریعت، تعیین‌کننده اعتدال در روابط و مناسبات اجتماعی از طریق احکام جزئی خود است و در کیفیت روابط مردم با یکدیگر، آنان را به الفت و محبت ورزیدن فرامی‌خواند (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۶۴-۲۶۵). در فلسفه سیاسی اسلامی، شریعت، هم حد و مرز تعاملات و اعمال مردم را معین می‌کند تا با پایبندی به آنها، تزامم و تعارض و تجاوز به حقوق یکدیگر رخ ندهد و هم میان مردم الفت قلبی برقرار می‌سازد. این کارکرد شریعت، عدالت و همبستگی میان مردم در روابط اجتماعی و سیاسی و حتی دلبستگی متقابل را در پی دارد. نتیجه این امر، هم امنیت بیرونی، یعنی نظم و همکاری مدنی، و هم امنیت درونی در مراتب گوناگون آن - از اعتماد متقابل گرفته تا عشق و محبت و ایثار - و در نهایت، سعادت‌مندی همگانی خواهد بود (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۳۱).

۳-۳. عدالت مدنی: اصل سامان‌دهنده

عدالت مدنی به‌منظور برقراری نظم مدنی، رضایتمندی و امنیت پایدار بر پایه رعایت حقوق افراد، گروه‌ها و اصناف، ارزش محسوب می‌شود و ضرورت می‌یابد. بر مبنای این مؤلفه، هر شخص و هر امر مدنی به‌تناسب شایستگی‌ها و ظرفیت‌ها در جایگاه شایسته خود قرار می‌گیرد یا به‌کار گرفته می‌شود. این اصل موجب می‌شود که همه افراد جامعه، گروه‌ها و اصناف، هویت مدنی بیابند و بر اساس آن به تعامل و همزیستی با یکدیگر بپردازند و نیازهای یکدیگر را به‌صورت عادلانه تأمین کنند و منافع فردی، گروهی و صنفی خود را در چهارچوب مصالح عمومی جامعه پیگیری کنند. در این صورت، عدالت از مفاهیم پایه است که در سنت فلسفه اسلامی، معنا و حقیقت خود را از اعتدال مدنی اخذ می‌کند؛ بدین معنا که عدالت بر مبنای «وضع الشيء فی موضعه»، به‌معنای قرار دادن افراد و پدیده‌های مدنی در جایگاه‌های شایسته خود (حکیمی، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۴۰۲)، فرایند مدیریت عادلانه‌ای است که حاصل آن استقرار امور در جایگاه صحیح خود است. جایگاه هر چیزی زمانی مشخص می‌شود که افراد و پدیده‌های مدنی در ساختار سیاسی - اجتماعی نظام سیاسی، در مرتبه استحقاقی خود (دوانی، بی‌تا، ص ۲۷۵-۲۷۶) و در توازن و تعادل با دیگر پدیده‌ها قرار گیرند.

در نتیجه، اعتدال مدنی و استقرار وضعیت آن از طریق عدالت مدنی، همان عاملی است که فلسفه سیاسی اسلامی را با محیط بیرون - که عرصه زندگی و تعاملات انسان طبیعی است - پیوند می‌زند و می‌تواند با ملاحظه الزامات آن و اتخاذ تدابیر لازم، به‌تدریج جامعه را در ابعاد و سطوح مختلف به‌سوی آرمان‌های انسانی و شکوفایی استعدادهای کمالی انسان رهنمون سازد.

۳-۴. حقوق مدنی: پایه هم‌زیستی اجتماعی

باور فیلسوفان اسلامی به حق و حقوق شهروندان، پایه‌ای برای برقراری اعتدال مدنی است. اعتقاد ایشان به بهره‌مندی مردم از حقوقی که سزاوار آن هستند، ضرورت استقرار اعتدال مدنی را ایجاب می‌کند. از دیدگاه این فلاسفه، تمام شهروندان از هر صنف و گروه، افزون بر حق حیات، از حقوق گسترده‌ای برای شکوفایی استعدادها، تعالی وجودی و بهره‌مندی از مواهب عمومی (مانند امنیت، مودت و عدالت) برخوردارند (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۳۰۱). حکومت و مدیریت سیاسی موظف است که از طریق عدالت مدنی، زمینه اعطای این حقوق شهروندی را فراهم سازد. اعطای حقوق مدنی بر پایه عدالت، به‌معنای «دادن حق هر صاحب حقی» است و متناسب با جایگاه اجتماعی افراد و همچنین استعدادها و توانمندی‌های آنان انجام می‌پذیرد: «هر شخص را استحقاق نصیبی است از این امور (خیرات مشترکه) که تنقیص از آن، جور است بر آن شخص؛ و زیادتی بر آن، جور است بر اهل مدینه...» (دوانی، بی‌تا، ص ۲۸۳). همچنین «باید رعایا با همدیگر چون برادران مشفق معاش کنند و به‌قدر استحقاق مراتب حق طلبند... و اگر بر این وجه نباشد، مزاج مملکت از اعتدال منحرف گردد و نظام مصلح به‌زودی انقصاب یابد» (دوانی، بی‌تا، ص ۲۵۰).

۳-۵. حاکم حکیم: مجری طرح کلان

در حکمت الهی فلاسفه اسلامی، حکمت به منزله نقشه راه و طرح هادی است و حاکم حکیم مجری آن است: «وجود مدبری که نوع بشر را از کاستی‌ها و نواقص و مشکلات به سوی کمالات هدایت نماید، یک ضرورت است» (طوسی، ۱۳۵۹، ص ۳۶۸). به عبارتی دیگر، حکمت اندیشه ایجاد می‌کند و فلسفه سیاسی گرایش و حرکت. فلسفه وجودی حاکم حکیم، امامت و راهبری راهبردی جامعه است تا جامعه از وضع موجودش که آمیخته با انواع کاستی‌ها و مشکلات و موانع و انحرافات است، حکیمانه عبور داده شود و به مطلوب، که شکوفایی استعدادهای کمالی و سعادات دنیوی و اخروی است، برسد.

چون دواعی افعال مردمان مختلف است...، تنازع در میان افتد، به افنا و افساد یکدیگر مشغول شوند. پس بالضرورة نوعی از تدبیر باید که هر یکی را به منزلتی که مستحق آن باشد، قانع گرداند و به حق خویش برساند و دست هر یکی از تعدی و تصرف در حقوق دیگران کوتاه کند و به شغلی که متکفل آن بود، از امور تعاون، مشغول کند؛ و آن تدبیر را «سیاست» خوانند (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۲). [و نیز] بر پادشاه واجب بود که در حال رعیت نظر کند و بر حفظ قوانین معدلت توفیر نماید؛ چه قوام مملکت به معدلت بود (طوسی، ۱۳۶۹، ص ۳۰۴).

بنابراین میان اعتدال مدنی و سیاست، رابطه لازم و ملزوم وجود دارد. هر سیاستی به اعتدال مدنی نمی‌انجامد؛ بلکه سیاستی به اعتدال می‌انجامد که مبتنی بر حکمت و خردورزی باشد تا موانع دفع شده، فطریات شکوفا شوند (دوانی، بی‌تا، ص ۲۷۵) در مجموع، «حکمت»، «شریعت» و «حقوق مردم» سه پایه اساسی برای ضرورت اعتدال مدنی‌اند و عدالت مدنی و حاکم حکیم، پایه‌ها و مؤلفه‌های دیگر برای استقرار اعتدال مدنی در جامعه‌اند؛ پایه‌ها و مؤلفه‌هایی که در فلسفه سیاسی اسلامی نقش مؤثری در تعامل‌بخشی میان حوزه نظر و حوزه عمل ایفا می‌کنند و موجب می‌شوند که فلسفه سیاسی اسلامی از موانع و مشکلات و تهدیدات عبور کند و به مطلوب‌ها نایل آید.

نتیجه‌گیری

«اعتدال مدنی» به مثابه یک الگوی مدیریتی می‌تواند در طراحی نهادهای سیاسی، تنظیم روابط قدرت، و تربیت شهروندان مؤثر واقع شود. این مفهوم، نه تنها در سطح نظری و راهبردی، بلکه در عرصه اجرایی نیز قابلیت تحقق دارد و می‌تواند در عبور انسان و جامعه انسانی از تهدیدات به ارتقای وجودی انسان و سعادت حقیقی نقش اساسی و کامل و کافی ایفا کند. پس اعتدال مدنی باید مسئله اساسی فلسفه سیاسی اسلامی باشد تا با بهره‌گیری از مؤلفه‌های پنج‌گانه آن (حکمت/علم و تعقل مدنی، عدالت‌ورزی، حق‌محوری، قانون و شریعت مدنی، و حاکم حکیم)، خردورزی‌های مدنی ناظر به چیستی و چرایی و چگونگی تحقق آن در جامعه باشد؛ وگرنه جامعه سر از افراط و تفریط و ناسازگاری و انحراف درمی‌آورد و انسان را به آن سوی می‌برد که یا به هدررفت توانمندی‌ها

و استعدادهایش می‌انجامد یا فراتر از آن، به هلاکت و نابودی آن منجر می‌شود.

«اعتدال مدنی» در جوامع امروزی، نه‌تنها یک مفهوم نظری برگرفته از فلسفه سیاسی اسلامی است، بلکه می‌تواند به‌عنوان یک راهبرد عملی برای حل بسیاری از چالش‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی به‌کار گرفته شود. «اعتدال مدنی» به‌عنوان محور بنیادین فلسفه سیاسی اسلامی، ظرفیت آن را دارد که شکاف میان حوزه نظر و حوزه عمل را پر کند و الگویی جامع برای سامان‌دهی نظم سیاسی و اجتماعی ارائه دهد. این مفهوم، با تکیه بر مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه، نه‌تنها به تنظیم قدرت و تحقق عدالت می‌پردازد، بلکه به تربیت انسان، تقویت اخلاق عمومی، و ساخت جامعه‌ای متعادل و مشارکت‌جو نیز توجه دارد.

در شرایط کنونی، بازخوانی و نهادینه‌سازی اعتدال مدنی می‌تواند راهی برای احیای فلسفه سیاسی اسلامی و پاسخ‌گویی به چالش‌های زمانه باشد. تحقق این امر نیازمند تلاش نظری، اصلاح ساختاری و مشارکت فعال نخبگان و مردم است تا جامعه‌ای شکل گیرد که در آن، حکمت، حق و عدالت، نه‌تنها آرمان، بلکه واقعیت زیسته شهروندان باشد.


حاکمیت رویکرد و نگاه اعتدال مدنی با بنیان انسان‌شناسانه خود بر یک جامعه، دولت و نظام سیاسی، این نوع آثار و نتایج را در پی دارد: هم زیرساخت‌ها و هم ساختار و نظامات فرهنگی و دانشی و بینشی برخاسته از آن را در جامعه متعادل می‌کند و با استقرارش موجب می‌شود که افراد جامعه به‌سوی بروز رفتارهای مدنی عادلانه و اتصاف به فضایل اخلاقی فردی و مدنی اقدام کنند. در الگوی مدیریتی اعتدال مدنی، هم زیرساخت‌ها و هم ساختارها و نهادهای سیاسی در جامعه، حکمت‌بنیان، حق‌محور و عدالت‌محور می‌شوند و در نتیجه، جامعه به تعادل مدنی روی می‌آورد و موجب می‌شود که با توجه به بنیان‌های انسان‌شناسانه الهی و وحیانی در جامعه، رفتارها و کنش‌های مبتنی بر اخلاق مدنی و مبتنی بر مصالح جمعی (نه منافع فردی) و مبتنی بر خیر عمومی ترویج شوند و گسترش یابند؛ همچنین مولد یک نظریه الگو برای عبور از وضعیت طبیعی و ملاحظه منافع فردی و طبع منفعت‌طلبانه، طمع‌ورز، سودجو و خودخواه انسان و افراد جامعه به وضعیت مدنی و متعالی می‌شود.

نتیجه نهایی آن است که حیات و پویایی و اثربخشی فلسفه سیاسی اسلامی به اعتدال مدنی است. بنابراین، سزاوار است که مسئله فلسفه سیاسی اسلامی، اعتدال مدنی و استقرار آن در جامعه باشد تا محور خردورزی‌ها عبور از تهدیدات درونی (شامل انواع بی‌اخلاقی فردی و مدنی و افراط و تفریط‌ها با خصوصیات ضداجتماعی، نظیر منفعت‌طلبی‌ها و خودخواهی‌ها و...) و عبور از تهدیدات بیرونی (شامل بی‌عدالتی‌های اجتماعی و بی‌تدبیری‌ها و...) باشد و سیاست‌گذاری‌ها و اعمال مدیریت‌ها، زمینه‌ساز مدیریت و هدایت همه افراد و گروه‌ها در زمینه شکوفاسازی ابعاد الهی و استعدادهای کمالی تا رسیدن به مقام خلیفه‌اللهی و نیل به سعادت باشد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن علی (۱۳۶۴). *النجاة*. ویرایش و دیباچه: محمدتقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
- اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). *رسائل الاخوان الصفا و خلان الوفا*. بیروت: الدار الاسلامیه.
- ارسطو (۱۳۷۸). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- اسدآبادی، سیدجمال الدین (۱۳۵۸). *مقالات جمالیه*. تهران: طلوع آزادی (اسلامی).
- افلاطون (۱۳۶۷). *دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- افلاطون (۱۳۷۴). *جمهور*. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۶). *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۷). *فلسفه دین*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *تفسیر انسان به انسان*. قم: اسراء.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۴). *الحیة*. قم: دلیل ما.
- دوانی، جلال الدین (بی تا). *لوامع الاشراف فی مکارم الاخلاق (اخلاق جلالی)*. بی جا: بی نا.
- سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن محقق (۱۳۸۱). *روضه الانوار عباسی*. قم: بوستان کتاب.
- شیرازی، قطب الدین (۱۳۶۹). *درة التاج*. تصحیح: ماهدخت بانو همایی. تهران: علمی و فرهنگی.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۱۵ق). *مجمع البحرین*. قم: مرکز الطباعة و النشر فی مؤسسه البعثه.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۹). *تلخیص المحصل*. تصحیح: عبدالله نورایی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی شعبه تهران، دانشگاه مک گیل کانادا.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۹). *اخلاق ناصری*. تهران: خوارزمی.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵م الف). *آراء اهل المدینة الفاضلة*. بیروت: دار مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵م ب). *تحصیل السعاده*. به کوشش علی بوملحم. بیروت: دار مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۶م). *السیاسة المدنیة*. بیروت: دار مکتبه الهلال.
- فارابی، ابونصر (۲۰۰۱م). *الملة و نصوص اخرى*. مقدمه و تحقیق و تعلیق: محسن مهدی. بیروت: دار المشرق.
- مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد (۱۳۸۱). *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*. ترجمه علی اصغر حلبی. تهران: اساطیر.
- مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد (۲۵۳۵پ). *جاویدان خرد*. ترجمه تقی الدین محمد شوشتری. تبریز: چاپخانه شفق.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۴). *امامت و رهبری*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۱). *انسان کامل*. تهران: صدرا.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۴۲). *مبدأ و معاد*. ترجمه احمد بن محمد حسینی اردکانی. به کوشش عبدالله نورانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

The Feasibility of Employing Existing Methods in Understanding Islamic Political Philosophy

Seyyed Mohammad-Hadi Moghaddasi  / Assistant Professor, Encyclopedia Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
s.moghaddasi@iki.ac.ir

Received: 2025/11/01 - Accepted: 2025/11/15

Abstract

Understanding how to comprehend the ideas of predecessors is one of the important research topics. This article examines the potential for utilizing three prominent methods in understanding Islamic political philosophy: Thomas Spragens' investigatory method; Quentin Skinner's intentionalist hermeneutics; and Leo Strauss' genuine historical understanding. Employing an interpretive analysis method, the capabilities and shortcomings of each method in rereading Islamic political philosophy have been explored. The findings of this research indicate that, despite possessing useful components, all three methods have limitations. Spragens' method faces the following challenges: a lack of comprehensiveness in its central hypothesis; difficulty in identifying crises and identifying theories aligned with crises. Skinner's method encounters difficulties in implementation due to the multilingual nature and linguistic complexities within Islamic political philosophy, as well as the prevalence of esotericism in the works of some philosophers. Strauss' method also faces obstacles due to its incompatibility with the existence of some bold philosophers and the absence of clear criteria for discerning the author's true intent. These shortcomings diminish the analytical capacity of these methods for a comprehensive study of Islamic political philosophy. To formulate an effective method for understanding Islamic political philosophy, this article suggests revisiting the principles and methods employed by Islamic philosophers in reading and interpreting Greek philosophy.

Keywords: history of ideas, understanding political philosophy, Farabi, Thomas Spragens, Quentin Skinner, Leo Strauss

امکان‌سنجی استفاده از روش‌های موجود در فهم فلسفه سیاسی اسلامی

سیدمحمدهادی مقدسی  استادیار دایرة المعارف علوم عقلی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام قم، ایران

s.moghadasi@iki.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴

چکیده

درک چگونگی فهم اندیشه‌های پیشینیان یکی از موضوعات پژوهشی مهم است. در این مقاله، امکان بهره‌گیری از سه روش شاخص در فهم فلسفه سیاسی اسلامی بررسی شده است: روش جستاری توماس اسپریگنز؛ هرمنوتیک قصدگرای کوئنتین اسکینر؛ و فهم تاریخی واقعی لئو اشتراوس. با به‌کارگیری روش تحلیل تفسیری، توانایی‌ها و کاستی‌های هر روش در بازخوانی فلسفه سیاسی اسلامی واکاوی شده است. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که با وجود برخورداری از مؤلفه‌های سودمند، هر سه روش محدودیت‌هایی دارند. روش اسپریگنز با این چالش‌ها روبه‌روست: فقدان کلیت در فرضیه محوری خود؛ دشواری در شناسایی بحران و نقض با نظریه‌های همسو با بحران. روش اسکینر به دلیل چندزبانی بودن و پیچیدگی‌های زبانی در فلسفه سیاسی اسلامی و رواج پنهان‌نگاری در آثار برخی فیلسوفان، با دشواری‌هایی در اجرا همراه است. روش اشتراوس نیز به دلیل ناسازگاری با وجود برخی فیلسوفان جسور و همچنین نبود معیارهای روشن برای دستیابی به قصد واقعی نویسنده، با موانعی روبه‌روست. این کاستی‌ها، توان تحلیلی این روش را در مطالعه جامع فلسفه سیاسی اسلامی کاهش می‌دهد. برای تدوین یک روش کارآمد در فهم فلسفه سیاسی اسلامی، این مقاله پیشنهاد می‌کند که اصول و روش‌های به‌کارگرفته‌شده توسط فیلسوفان اسلامی در خوانش و فهم فلسفه یونانی، مجدداً مطالعه شود.

کلیدواژه‌ها: تاریخ اندیشه‌ها، فهم فلسفه سیاسی، فارابی، توماس اسپریگنز، کوئنتین اسکینر، لئو اشتراوس.

«تاریخ اندیشه‌ها» یا «تاریخ فکری»، یک حوزه مطالعاتی در غرب است که در پاسخ به دغدغه‌ای کاوشگرانه شکل گرفته است: اندیشه‌ها در گذشته چگونه شکل گرفته‌اند و امروزه چگونه باید فهمیده شوند؟ دوره رنسانس در اروپا بستر تولید انبوه اندیشه‌های بشری را فراهم کرد و همین فراوانی، برای برخی از دانشمندان این پرسش را پدید آورد که این اندیشه‌ها چگونه تولید و درک می‌شوند. در جهان اسلام، نهضت ترجمه وضعیتی مشابه را ایجاد کرده بود و دست‌کم برخی فیلسوفان اسلامی در آن دوره دغدغه‌ای برای فهم سیر تکوین و تحول اندیشه‌های فلسفی داشتند. شوربختانه مشکلات سیاسی جهان اسلام در آن زمان، به دانشمندان مسلمان اجازه نداده است که تأملات خود را در این زمینه به‌صورت نظام‌مند توسعه دهند. اگرچه پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، گام‌های کوچکی برای روشمند کردن فهم اندیشه‌ها برداشته شده است، اما برای پربار شدن این تلاش‌ها همچنان باید به انتظار نشست. در مقابل، در غرب ادبیات گسترده‌ای برای فهم اندیشه‌ها تولید شده و نبود منابع کارآمد بومی باعث شده است که همین روش‌های غربی از سوی استادان و پژوهشگران داخلی به‌کار گرفته شود.

تاریخ اندیشه‌ها و تاریخ فکری، از جمله مفاهیم نسبتاً شناخته‌شده در فضای علمی ایران به‌شمار می‌رود. برای درک دقیق‌تر این واژگان، رجوع به مهم‌ترین منابع غربی که به تعریف و تشریح این مفاهیم پرداخته‌اند، ضروری است. دیدگاه آرتور لاجوی درباره «تاریخ اندیشه‌ها» شهرت بسیاری دارد. او معتقد است که این رشته، نه صرفاً زیرشاخه‌ای از تاریخ فلسفه، بلکه حوزه‌ای مستقل و درعین‌حال دقیق‌تر است که به‌جای تمرکز بر نظام‌ها و مکاتب فلسفی به‌صورت کلی، بر «واحدهای بنیادین اندیشه» تمرکز می‌کند. او معتقد است که بسیاری از نظام‌های فلسفی، هرچند ظاهراً نو و منحصربه‌فرد به‌نظر می‌رسند، در واقع ترکیب‌های جدیدی از ایده‌های قدیمی و محدودی هستند که در طول تاریخ به‌شکل‌های گوناگون بازآفرینی شده‌اند. لاجوی تأکید می‌کند که تاریخ اندیشه‌ها باید به‌دنبال شناسایی و تحلیل این واحدهای بنیادین باشد (Lovejoy, 2001, P. 3-23).

در حوزه تاریخ اندیشه‌ها، دیدگاه‌های متنوعی مورد توجه پژوهشگران غربی قرار گرفته‌اند که برخی از آنها در تحقیقات داخلی ایران نیز مقبولیت یافته و در مطالعه آرای فیلسوفان سیاسی اسلامی به‌کار گرفته شده‌اند. بررسی این پژوهش‌ها نشان می‌دهد که سه روش اصلی در ایران برای فهم اندیشه‌های فیلسوفان سیاسی اسلامی مورد استفاده قرار گرفته است: روش توماس اسپریگنز و روش کوئینتن اسکینر که پرکاربردترین‌اند و روش لئو اشتراوس که در تعدادی از تحقیقات به‌کار رفته است. این سه روش، با توجه به اهمیتشان در فضای علمی و پژوهشی ایران انتخاب شدند. بر اساس داده‌های پایگاه‌های نمایه‌ساز مجلات داخلی در زمان تدوین این مقاله، بیش از چهل پژوهش علمی از چهارچوب نظری اسپریگنز و اسکینر برای تحلیل اندیشه‌های متفکران مسلمان بهره برده‌اند. دیدگاه

اشتراوس نیز در میان صاحب‌نظران و اساتید، هم موافقان و هم مخالفانی دارد. این مقالات، در واقع پیشینه تحقیق حاضر را تشکیل می‌دهند و مهم‌ترین آثار، در ادامه و در تشریح هر روش، به‌طور جداگانه معرفی خواهند شد. نقطه آغازین مقاله پیش رو این است که هر یک از این روش‌ها بر پایه پیش‌فرض‌ها و استدلال‌هایی استوارند که درستی یا نادرستی آنها معمولاً در تحقیقات داخلی و در تطبیق با فلسفه سیاسی اسلامی بررسی نمی‌شود؛ بلکه تنها با این فرض که این روش‌ها برای مطالعه فلسفه سیاسی اسلامی مناسب‌اند، در تحلیل اندیشه یک متفکر به کار گرفته می‌شوند. مسئله محوری این مقاله، بررسی امکان استفاده از همین روش‌ها برای فهم فلسفه سیاسی اسلامی است. پرسش اصلی تحقیق این است که با وجود تنوع اندیشه‌ها در سنت فلسفه سیاسی غرب و ارائه روش‌های مختلف برای فهم نظام‌مند آنها، آیا فلسفه سیاسی اسلامی نیز به‌روشی مستقل برای فهم اصول و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده و دگرگون‌کننده افکار خود نیازمند است یا باید تنها از روش‌های غربی پیروی کند؟ به بیان دیگر، آیا باید در جست‌وجوی روشی مستقل برای این منظور بود؟

این مقاله پس از توضیح هر سه روش و معرفی مهم‌ترین پژوهش‌های داخلی که از این روش‌ها استفاده کرده‌اند، به‌طور خلاصه به ارزیابی هر روش، هم به‌صورت کلی و هم در مقایسه با فلسفه سیاسی اسلامی می‌پردازد؛ سپس در پایان کوشیده‌ایم که تأملات اولیه‌ای درباره روشی مستقل برای فهم آرا و اندیشه‌های فیلسوفان اسلامی داشته باشیم

۱. روش جستاری توماس اسپریگنز

۱-۱. تبیین روش جستاری

توماس اسپریگنز در کتاب *فهم نظریه‌های سیاسی بر اهمیت فهم ساختارهای مفهومی و الگوهای فکری در نظریه‌های سیاسی* تأکید می‌کند و رویکردی تحلیلی به مطالعه اندیشه‌های سیاسی ارائه می‌دهد. به‌نظر وی، حتی اگر در مرحله ارائه اندیشه سیاسی، گام‌های چهارگانه به‌ترتیبی که ذکر می‌کند رعایت نشود، در روند جستار اندیشه‌های سیاسی، ترتیب مراحل همیشه به این شکل است: ۱. مشاهده بی‌نظمی؛ ۲. تشخیص علل آن؛ ۳. بازسازی جامعه منظم در خیال متفکر؛ ۴. ارائه راه‌حل.

به نظر اسپریگنز، تقریباً تمام اندیشمندان سیاسی آثار خود را در زمانی نگاشته‌اند که جداً احساس می‌کردند جامعه‌شان دچار بحران است. اندیشمندانی که صرفاً برای کنج‌جویی‌های فکری تأملات سیاسی داشته‌اند، استثنا و اندک‌اند. پس از آنکه مشکل شناسایی شد، اندیشمند نمی‌تواند آرام بگیرد و به جست‌وجوی علل بی‌نظمی و کارکرد نامناسب می‌رود. کشف علل و موجبات، معمولاً دشوار است و برای آن، الگوهای فکری ضرورت دارد. در گام بعدی، اندیشمند جامعه‌ای را تصویر می‌کند که بی‌نظمی به‌همراه علل آن از بین رفته‌اند. این مرحله، در خیال اندیشمند و با تأمل و تفکر انتزاعی انجام می‌گیرد. پس از طی همه گام‌های گذشته، اندیشمند پیشنهادها و راهکارهای عملی ارائه می‌دهد. این راهکارها، گاه در قالب نوشتارهای ساده مثل کتاب‌های ماکیاولی و گاه

در قالب کتاب‌های پیچیده فلسفی ارائه می‌شود (اسپریگنز، ۱۳۸۹، ص ۳۹-۴۱).

به نظر می‌رسد که گام نخست مهم‌ترین گام در دیدگاه اسپریگنز باشد که به فهم نظریه‌های سیاسی جهت می‌بخشد. سه گام دیگر به برنامه و الگویی برای چگونه فهمیدن اندیشه‌ها ارتباط دارند. او در توضیح تکوین اندیشه‌ها در زمان بحران، از دو طریق اجتماعی کردن و دغدغه‌های روانی اندیشمندان استفاده می‌کند. هر نظام و جامعه سیاسی می‌کوشد که افراد خود را به پذیرش برداشت‌ها و انگاره‌های حاکم تشویق کند. مردم در هر جامعه سیاسی می‌آموزند که تلقی‌های صحیح و خصمانه چیست. حقایق دنیای سیاست از طریق تعلیم و تربیت و در قالب‌هایی مثل احترام به پرچم، حضور در مراسم‌های رسمی و تقلید از رفتار اطرافیان به دست می‌آید. در دوران آرامش، هیچ تقاضایی برای اندیشه‌های سیاسی وجود ندارد؛ زیرا تلقی رسمی و انگاره‌های حاکم بدون هیچ مزاحمتی به پیش می‌روند. اندیشه‌های سیاسی، اغلب براندازنده‌اند و نظریه‌پردازی سیاسی حرفه خطرناکی به شمار می‌رود. اندیشه‌های سیاسی می‌خواهند بنیان‌های نظم موجود را به چالش بکشند؛ وفاق اجتماعی و مشروعیت سیاسی را به خطر بیندازند و ارزش‌هایی مغایر با ارزش‌های موجود را در فرایند اجتماعی کردن قرار دهند. اسپریگنز به کلام اشتراوس استشهاده می‌کند که معتقد بود فیلسوفان سیاسی به دلیل آزارهایی که می‌دیدند، دیدگاه‌های خود را به‌طور رمزی بیان می‌کردند. پیداست که اندیشه‌های آنها خطرناک تلقی می‌شدند و با باورهای رسمی و رایج سازگار نبودند؛ اما در مواقع بحرانی، این مقاومت‌ها به‌طور چشمگیری کاهش می‌یابد و مردم تمایل دارند در باورهایی که قبلاً حقیقت می‌پنداشتند، تردید کنند (اسپریگنز، ۱۳۸۹، ص ۴۳-۵۱).

شیوه دوم که اسپریگنز برای تکوین اندیشه در بحران به آن تمسک می‌کند، روان‌پرسی‌هایی است که اندیشمندان با آن دست‌وپنجه نرم می‌کنند. اندیشمندان، یا خودش مستقیماً احساس بحران و مشکل می‌کند یا مشکلات دیگران واقعاً بر او اثر می‌گذارد و روانش را برهم می‌زند. او برای توضیح این حقیقت، به گفتارهای برخی اندیشمندان سیاسی استناد می‌کند که برداشت‌های اضطراب‌آمیز و سرخوردگی‌هایشان را در مقدمه یا خلال آثارشان آشکار ساخته‌اند. اندیشه‌های سیاسی در باور وی، در حکم نسخه‌های روان‌درمانی است که علل افسردگی‌های برآمده از بی‌نظمی در بنیان جامعه را درمان می‌کند (اسپریگنز، ۱۳۸۹، ص ۵۱-۵۷).

اسپریگنز با تکیه بر اصل شکل‌گیری اندیشه در بحران، معتقد است که برای فهم اندیشه‌ها باید از دانش تاریخ بهره گرفت. او نمونه‌هایی مانند ماکیاولی، هابز و لاک را برای تطبیق روش خود برمی‌گزیند که همگی از تجربیات شخصی متفکر و شرایط جامعه‌ای که در آن می‌زیسته است، حکایت می‌کنند (اسپریگنز، ۱۳۸۹، ص ۵۷-۶۲). در میان پژوهش‌های داخلی که بر روش اسپریگنز تکیه دارند، می‌توان به مقاله برزگر و عباس‌تبار اشاره کرد که به تحلیل فلسفه سیاسی فارابی پرداخته‌اند. به‌باور این دو پژوهشگر، مشکل سامان سیاسی از

دیدگاه فارابی، انحطاط و استبداد حکومت و غلبه آشفته‌گی فکری بر وحدت و یکپارچگی جامعه بوده است (برزگر و عباس‌تبار فیروز‌جاه، ۱۳۸۵، ص ۷۸-۵۳). در پژوهشی دیگر، اندیشه سیاسی غزالی بر اساس روش اسپرینگز بررسی شده و مشکل بنیادین در عصر غزالی، سست‌ایمانی و ضعف دینی تشخیص داده شده است. عامل این وضعیت، به‌طور ویژه گسترش چهار جریان فکری منحنی فیلسوفان، صوفیان، باطنیان و متکلمان، و فقهای بددین دانسته شده است (اسماعیلی و عباسی، ۱۳۹۷، ص ۵۵۱-۵۷۰).

۱-۲. ارزیابی روش جستاری

روش اسپرینگز با وجود جذابیت‌هایی که دارد و سهولتی که در مسیر انجام تحقیق ایجاد می‌کند، ابهام‌های جدی نیز دارد. نخستین اشکالی که منتقدان بدون درنگ مطرح کرده‌اند، کلیت نداشتن چگونگی آغاز فلسفه سیاسی در مورد همه فیلسوفان سیاسی است. تاریخ فلسفه سیاسی نشان می‌دهد که همواره بروز یک بحران نبوده است که اندیشمندان را به تأمل واداشته، و دانشمندان بزرگی بوده‌اند که بدون مواجهه با یک بحران خاص، در موضوعات سیاسی اندیشیده‌اند و افکار عمیقی را تولید کرده‌اند. برخی معتقدند ارسطو اندیشمندی بوده است که مشغله ذهنی در خصوص بحرانی خاص نداشته و با این حال به تأمل درباره جامعه سیاسی نیک پرداخته است (علوی‌پور، ۱۳۹۷، ص ۱۷). اسپرینگز خود ادعای کلیت ندارد و تصریح می‌کند که بیشتر نظریه‌های سیاسی یا دست‌کم بیشتر نظریه‌های حماسی، از الگوی چهارمرحله‌ای او پیروی می‌کنند (اسپرینگز، ۱۳۸۹، ص ۴۳). اگرچه این اقرار قابل تقدیر است، اما بر اعتبار روش شناختی این رویکرد نمی‌افزاید. محدودیت تعمیم، کاربرد روش او را در تحلیل جریان منحصر به فرد فلسفه سیاسی اسلامی با چالش جدی مواجه می‌سازد.

این اشکال نیازمند توضیح بیشتر است. از مباحث اسپرینگز چنین برمی‌آید که مقصود او از بحران، نقش‌آفرینی بحران‌های اجتماعی، مانند جنگ و شورش، در شکل‌گیری اندیشه‌های سیاسی است (اسپرینگز، ۱۳۸۹، ص ۵۱). پیدایش این بحران‌ها معمولاً ناشی از عوامل خاص و موقت است و کمتر دوره‌ای در تاریخ بشر را می‌توان یافت که از چنین مشکلاتی به‌دور بوده باشد. با این حال می‌توان معنای دیگری برای بحران در نظر گرفت که کلی و همیشگی است و ریشه در ذات انسان و سرشت و سرنوشت بشری دارد. آفرینش انسان و زندگی در این جهان به‌خودی‌خود پرسش‌ها و مسائلی را به‌همراه می‌آورد و بی‌تردید برخی از فیلسوفان سیاسی از همین منظر به تولید اندیشه می‌پردازند. نمونه بارز آن در غرب، آگوستین است که مسئله محوری در دیدگاه او، سرشت گناه‌آلود بشر است که همزاد با هبوط انسان در این دنیا است. نکته قابل تأمل این است که اسپرینگز در کتاب خود هیچ بحث مستقلی درباره آگوستین ارائه نمی‌دهد و تنها یک بار به‌طور حاشیه‌ای از او نام می‌برد. به‌نظر می‌رسد که دیدگاه اسپرینگز، درباره اندیشه‌های سیاسی‌ای که بر پایه حقایق طبیعی، متافیزیکی یا تعالیم دینی استوار شده‌اند، کاربرد چندانی ندارد.

اشکال دیگر، دشواری در شناسایی بحران است. به فرض پذیرش اصل زایش اندیشه‌های سیاسی در بحران، کاربرد روش اسپریگنز مستلزم آن است که به‌طور آشکار یک بحران خاص و پاسخ‌اندیشمند سیاسی به آن به‌درستی تشخیص داده شود. برای این منظور لازم است که ارتباط اندیشه سیاسی او با بحران زمانه با تکیه بر شواهد و قراین متقن اثبات شود (حقیقت و حجازی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۹-۱۹۲).

این نقد نیز موجه به‌نظر می‌رسد. در واقع برخی از فیلسوفان آثار خود را با سبکی دشوار و پیچیده نوشته‌اند و تشخیص بحران در چنین متونی دشوار است. در برخی آثار فلسفی هیچ نشانه‌ای از بحران دیده نمی‌شود و گویی بود یا نبود بحران تأثیری در نگارش آن آثار نداشته است. برای درک اندیشه چنین متفکرانی و شناسایی بحران‌های عصر آنان معمولاً باید به تاریخ متوسل شد، که در این صورت هیچ شاهدهی در خود متن مبنی بر تأثیر بحران در شکل‌گیری اندیشه نمی‌توان پیدا کرد. برای نمونه، فارابی را در نظر بگیریم. با استناد به متونی همچون *السیاسة المدنیة* یا *آراء أهل المدینة الفاضلة*، مباحث او از موضوعات متافیزیکی آغاز می‌شود و با بحث درباره انواع جوامع و مدینه‌ها به‌پایان می‌رسد. حتی در بخش‌هایی که به جوامع متضاد با مدینه فاضله می‌پردازد، نمی‌توان نشانه‌ای از بحران خاص و تأثیر آن بر فارابی یافت؛ چراکه چنین رویدادهایی همواره در حیات اجتماعی وجود داشته‌اند و از این‌رو معمولاً در آثار فلسفه سیاسی به این مباحث پرداخته می‌شود.

اشکال این است که در کلمات فیلسوفان باید دلالت‌های آشکاری بر اثرپذیری از بحران وجود داشته باشد؛ وگرنه به‌نظر نمی‌رسد که مقصود اسپریگنز از بحران، معنای گسترده‌ای باشد که حتی بحران‌های تقدیری و فرضی را که در زمان نویسندگان وجود خارجی نداشته‌اند، دربرگیرد. در صورت نبود دلالت آشکار، باید پذیرفت که تحلیل اسپریگنز از اندیشه‌های یک متفکر، بیش از یک حدس یا گمان نیست. در فلسفه سیاسی غرب نیز می‌توان از ایمانوئل کانت نام برد که سبک نوشتاری پیچیده او هیچ نشانه‌ای از بحران به خواندگانش منتقل نمی‌کند. جالب توجه است که اسپریگنز در کتاب خود هیچ اشاره‌ای به کانت ندارد و الگوی چهارمرحله‌ای خود را بر اندیشه‌های او تطبیق نمی‌دهد.

اشکال سومی که روش اسپریگنز را به‌چالش می‌کشد، مربوط به نظریه‌های سیاسی همسو با بحران است. معمولاً در برابر هر یک از فیلسوفان سیاسی که اسپریگنز برای تطبیق الگوی خود برگزیده، نظریه‌های مخالفی در همان دوره وجود داشته است. برای نمونه، اسپریگنز فلسفه سیاسی افلاطون را تحت تأثیر بحران عدالت در آتن و اندیشه جان لاک را متأثر از بحران مشروعیت حکومت پادشاهی در انگلستان تحلیل می‌کند. پرسش این است که اندیشه سیاسی سوفسطائیان در آتن یا رابرت فیلمر که از حامیان حکومت پادشاهی در انگلستان بود، تحت تأثیر کدام بحران شکل گرفته است؟ درحالی‌که اندیشه آنان دقیقاً با همان بحران‌هایی همخوانی دارد که

به‌باور اسپریگنز در شکل‌گیری فلسفه سیاسی افلاطون و جان لاک مؤثر بوده‌اند. در حقیقت، اسپریگنز با زیرکی الگوی خود را تنها بر فیلسوفانی تطبیق می‌دهد که همچون افلاطون از اعدام استادش سقراط سرخورده بودند یا مانند توماس هابز نشانه‌های آشکاری از ترس در سراسر کتابش، *لویاتان*، دیده می‌شود.

۲. روش هرمنوتیک قصد‌گرای کوئنتین اسکینر

۲-۱. تبیین روش هرمنوتیک قصد‌گرا

کوئنتین اسکینر، مورخ و نظریه‌پرداز انگلیسی، رویکردی نوین به روش‌شناسی فهم اندیشه سیاسی ارائه کرده که به «هرمنوتیک قصد‌گرا» معروف است. اسکینر در مقاله‌ای با عنوان «معنا و فهم در تاریخ اندیشه‌ها»، فهمیدن متون را مستلزم درک این نکته می‌داند که نویسندگان از نگارش آنها چه قصدی داشتند. در نظر او، پس از آن باید بررسی شود که بافت زبانی نویسنده چه ارتباطی با مقاصد و نیت‌های او داشته است. در نظر اسکینر، عناصر مرتبط با محیط پیرامون اندیشمند، برای فهم نظام زبانی به کار می‌آید تا مشخص شود نویسنده برای انتقال معنای خاص، از کدام واژگان استفاده کرده است (اسکینر، ۱۳۹۳، ص ۱۵۷-۱۶۰).

اسکینر برای «فهم معنای متن»، که موضوع اصلی تأملات اوست، سه برداشت را متصور می‌داند و فقط یکی از آنها را می‌پذیرد. دو برداشتی که به‌نظر اسکینر مردود است، عبارت‌اند از: «در متن معین، کلمات چه معنایی دارند؟» و «این متن برای من چه معنایی دارد؟». برداشت سوم و مورد قبول اسکینر این است: «نویسنده از آنچه در متن معینی می‌گوید، چه قصدی دارد؟». فهم معنای متن هنگامی به‌دست می‌آید که پژوهشگر بتواند مدعی شود نویسنده به‌احتمال زیاد قصد ارائه معنایی خاص از متونی خاص داشته است (اسکینر، ۱۳۹۳، ص ۱۶۳-۱۸۲).

اسکینر پنج مرحله برای فهم معنای متون پیشنهاد می‌دهد. در مرحله نخست، معنای تاریخی متن از طریق فهم مفهوم واژگان و سپس قصد و منظور نویسنده از بیان آن، با توجه به متون رایج هم‌عصرش، تحلیل می‌شود. مرحله دوم به بررسی چگونگی تصرف نویسنده در هنجارهای مرسوم و پاسخ به دغدغه‌های زمینه‌ای خاص می‌پردازد. در مرحله سوم، ایدئولوژی اثرگذار بر متن با تأکید بر اثرپذیری از متون کلاسیک پیشین، به‌جای خرد متعارف دوره خود، کشف می‌شود. مرحله چهارم، ارتباط میان اندیشه و کنش سیاسی را در سطح ایدئولوژی سیاسی وسیع‌تر مطالعه می‌کند. در تحلیل هر متن سیاسی باید معلوم شود که این متن تحت تأثیر کدام ایدئولوژی سیاسی است. سرانجام در مرحله پنجم، تحولات ایجادشده توسط ایدئولوژی‌ها در کنش‌های سیاسی و نوآوری‌های مفهومی ناشی از تلفیق با مکاتب فکری موجود بررسی می‌شود (تولی، ۱۳۸۳، ص ۵۹-۶۹).

دیدگاه اسکینر در موقعیتی میانجی میان زمینه‌گرایی و متن‌گرایی قرار می‌گیرد و در واقع هیچ یک از این دو رویکرد را به‌تنهایی کارآمد نمی‌داند. نقد اصلی اسکینر به رویکرد زمینه‌گرا، نادیده گرفتن قصد و نیت مؤلف

است که به‌باور او، استقلال اندیشه‌ها را تهدید می‌کند و اطمینان اندیشمندان از معنادار بودن تفکرشان را زیر سؤال می‌برد. از سوی دیگر، او نقدهای مفصلی به متن گرای می‌کند که یکی از مهم‌ترین آنها، تحمیل معنای مورد انتظار خواننده یا پژوهشگر به متن است (اسکینر، ۱۳۹۳، ص ۱۰۹-۱۴۴).

امروزه برخی پژوهشگران معتقدند که روش اسکینر در مطالعات اسلامی می‌تواند کاربرد داشته باشد. توجه به قصد مؤلف از سوی اسکینر و تمرکز علمای اسلامی در مباحث اصول فقه بر مراد مؤلف، یکی از ادله‌ای است که برای نشان دادن ظرفیت روش اسکینر استفاده شده است (امیری و همکاران، ۱۴۰۳، ص ۱۹۰-۱۹۵). در یک تحقیق دیگر، امکان تفسیر نهج‌البلاغه با رویکرد تفسیری اسکینر بررسی می‌شود و نویسنده می‌کوشد که ظرفیت‌های این رویکرد را در تفسیر نهج‌البلاغه روشن کند (پروانه‌زاد و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۲۹-۱۳۱).

۲-۲. ارزیابی روش هرمنوتیک قصدگرا

منتقدان نقدهای متعددی را به دیدگاه اسکینر وارد کرده‌اند: از جمله اینکه او معیار و ملاک مشخصی برای پژوهشگران که بتوانند با آن به نیت و قصد اندیشمندان سیاسی دست یابند، ارائه نکرده است. منتقدان بر این باورند که اساساً همه روش‌های هرمنوتیکی به این مشکل گرفتارند (مرتضوی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۸). اشکال دیگر، غفلت از زمان اکنون و دوره خواننده و پژوهشگر است. به همان اندازه که نباید از توجه به گذشته و عصر مؤلف پرهیز کرد، تنها با آگاهی کامل‌تر از زمان حال است که پژوهشگر اندیشه‌های سیاسی می‌تواند گذشته را دوباره زنده کند و صورت‌بندی‌های به‌ظاهر دور از ذهن متفکران اعصار گذشته را با عباراتی که برای خوانندگان امروزی جالب است، ارائه کند. برخی معتقدند که تنها از این طریق است که می‌توان بررسی‌های تاریخی ایده‌های گذشته را ارزشمند کرد (Parekh & Berki, 1973, P. 183-184).

سومین اشکال این است که او به محتوای گزاره‌ای متن توجه کافی ندارد. در متون فلسفی و نظری، محتوای گزاره‌ای و ساختار استدلالی از اهمیت بنیادین برخوردار است. این متون دارای مضامین کلی و جهان‌شمول‌اند که برای درک صحیح آنها باید ساختار استدلالی را به‌طور مستقل از بافت تاریخی و زبانی بررسی کرد و کوشید که این استدلال‌ها را به‌شیوه‌ای دقیق و روشن بازسازی و تحلیل کرد (Steinberger, 2009, P. 135-146). با بررسی انتقادات مطرح‌شده درباره روش اسکینر، به‌نظر می‌رسد که نقدهای یادشده از اهمیت قابل توجهی برخوردارند. افزون‌براین، هنگام به‌کارگیری دیدگاه اسکینر در تحلیل متون فلسفه سیاسی اسلامی، چالش‌های دیگری نیز پدیدار می‌شوند که ریشه در پیچیدگی‌های ذاتی این حوزه از دانش دارند. روش اسکینر، اگرچه ممکن است برای مطالعه متون فلسفی اروپا کاربرد داشته باشد، در مواجهه با متون فلسفه سیاسی اسلامی که از غنای تاریخی، لایه‌های معنایی چندگانه و ویژگی‌های زبانی و فرهنگی خاص برخوردارند، با محدودیت‌های جدی

روبه‌رو می‌شود. این متون نه‌تنها در بافتاری پیچیده از سنت‌های فکری اسلامی شکل گرفته‌اند، بلکه از دیالوگ مستمر با میراث فلسفی یونان، ایران باستان و دیگر تمدن‌ها نیز اثر پذیرفته‌اند. در نتیجه، تطبیق روش اسکینر بدون در نظر گرفتن این ابعاد چندگانه، می‌تواند به خوانشی ناقص و نارسا از متون فلسفه سیاسی اسلامی بینجامد. در ادامه به برخی از این محدودیت‌ها اشاره می‌کنیم.

یکی از واقعیت‌های تاریخی در خصوص فلسفه سیاسی اسلامی، انتقال آن در زبان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون است. در تحلیل سیر انتقال فلسفه، ابونصر فارابی، یکی از برجسته‌ترین حکمای اسلامی، به ترسیم نقشه حرکت تاریخی این دانش می‌پردازد. وی خاستگاه این علم را به کلدانیان ساکن در منطقه عراق نسبت می‌دهد و مسیر انتقال آن را به ترتیب به‌سوی اهل مصر، یونانیان، سریانیان و سرانجام عرب‌ها دنبال می‌کند. فارابی با صراحت بر این نکته تأکید می‌ورزد که بیان مفاهیم این دانش در هر مرحله، به زبان همان تمدن صورت گرفته است؛ بدین ترتیب که مفاهیم فلسفی ابتدا به زبان یونانی، سپس به زبان سریانی و در نهایت به زبان عربی انتقال یافته است (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۸۶). این گزارش، گواهی بر فرایند پیچیده انتقال و تکامل فلسفه سیاسی اسلامی در بستر تمدن‌ها و زبان‌های مختلف است و مؤید آن است که شکل‌گیری آن، نه به‌عنوان پدیده‌ای منفک، بلکه به‌مثابه حلقه‌ای از زنجیره پیوسته در گفت‌وگوی میان تمدن‌ها قابل درک است. در این صورت، پیچیدگی هر زبان به این دانش سرایت می‌کند و جست‌وجو درباره واژگان مرتبط با معانی حامل آن به یک جدال بحث‌برانگیز می‌انجامد.

پیچیدگی دیگر، بازتاب معارف و تعالیم اسلام در متون فلسفه سیاسی اسلامی است. در تاریخ فلسفه اسلامی، نمونه‌های متعددی وجود دارد که در آن، فیلسوفان مبانی و مقاصد فکری خود را مستقیماً از متون اسلامی، قرآن و سنت، اقتباس کرده‌اند؛ اما آن را در قالب اصطلاحات و چهارچوب‌های زبانی کاملاً متفاوتی بیان نموده‌اند. در چنین مواردی، تحلیل صرفاً مبتنی بر بافت زبانی و بررسی الفاظ متن، تقریباً ناکارآمد است؛ زیرا خواننده را به مسیری کاملاً متفاوت با مسیر محتوایی و نیت اصلی مؤلف هدایت می‌کند. نزدیک کردن مفاد الفاظ و نیت مؤلف نیز کاری بسیار دشوار است. نمونه بارز این مدعا را می‌توان در آثار فارابی جست‌وجو کرد. در نگاه اول، در متون فلسفی او هیچ اشاره مستقیمی به آیات قرآن یا احادیث نبوی دیده نمی‌شود و زبان آثارش کاملاً عقلانی و گاه وام‌گرفته از فلسفه یونان است. با این حال با تحلیل عمیق‌تر و فراتر از سطح الفاظ، می‌توان دریافت که مفاهیم محوری اندیشه او، از قبیل «رئیس اول»، «مدینه فاضله» و «سعادت قصوی»، به‌طور بنیادین تحت تأثیر جهان‌بینی قرآنی و اسلامی شکل گرفته‌اند. برای نمونه، مفهوم «سعادت قصوی» را که گایت زندگی انسان در مدینه فاضله است، می‌توان بازخوانی فلسفی از مفهوم «قرب به خدا» و «فلاح» در قرآن دانست. این شکاف بین لفظ و نیت، لزوم اتخاذ رویکردی دقیق و ژرف‌نگر در مطالعه متون فلسفی اسلامی را آشکار می‌سازد.

پژوهشگر نمی‌تواند تنها به شواهد متنی صریح بسنده کند؛ بلکه باید با عبور از سطح الفاظ، به کشف لایه‌های پنهان معنایی و پیوندهای مفهومی بین نظام فلسفی و منابع دینی بپردازد.

پیچیدگی سوم به سبک نوشتاری خاص برخی فیلسوفان اسلامی بازمی‌گردد. بر پایه مستندات تاریخی، این اندیشمندان در مواردی از روش پنهان‌نگاری یا پوشیده‌نویسی در بیان مطالب فلسفی سود جست‌ه‌اند. حکمای اسلامی به‌کارگیری رمز و تمثیل را در آثار فیلسوفان یونان باستان خاطر نشان کرده‌اند؛ چنان‌که فارابی به شیوه افلاطون اشاره می‌کند که به‌دلیل بیم از دستیابی نااهلان به معارف فلسفی، از زبان رمزی بهره می‌برده است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۸۴). ابن‌سینا نیز باور دارد که بیشتر فیلسوفان یونان در آثار خود از رموز استفاده کرده‌اند و به‌گفت‌وگوی افلاطون با ارسطو استناد می‌کند که در آن، ارسطو توضیح می‌دهد که در کتابش لغزشگاه‌هایی تعبیه کرده است تا تنها خردمندان توانایی درک معانی آنها را داشته باشند (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۲۴-۱۲۵). در مورد این دسته از فیلسوفان رمزپرداز، دستیابی به قصد مؤلف به‌سادگی ممکن نیست؛ زیرا به‌تعبیر فارابی، در چنین مواردی «معنا از الفاظ کاملاً تبعیت نمی‌کند» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۰۹).

افزون بر این، «پنهان‌نگاری» یکی دیگر از مؤلفه‌های روش اسکینر را نیز بی‌اثر می‌سازد که همان پیوند میان زمینه اجتماعی - تاریخی با الفاظ است. هنگامی که نویسنده عامدانه الفاظ را دستکاری می‌کند، دیگر نمی‌توان از راه زمینه تاریخی و اجتماعی به قصد مؤلف دست یافت. بنابراین، پنهان‌نگاری دو پایه اصلی روش اسکینر - یعنی قصد مؤلف و زمینه تاریخی - را با چالش بنیادین روبه‌رو می‌سازد.

۳. روش فهم تاریخی واقعی لئو اشتراوس

۳-۱. تبیین روش فهم تاریخی واقعی

اشتراوس با مطرح کردن روش «فهم تاریخی واقعی» درصدد است که اندیشه نویسنده گذشته را دقیقاً همان‌گونه بفهمد که خود نویسنده می‌فهمید. او دیدگاهش را مبتنی بر دو پیش‌فرض قرار می‌دهد. پیش‌فرض نخست اشتراوس، در کتاب فلسفه سیاسی چیست آمده است. وی این حقیقت را مطرح می‌کند که آرا و افکار ما چکیده و باقی‌مانده آرا و افکار گذشتگان، و در حقیقت آموزگاران و آموزگاران آموزگاران ماست. آرا و افکار گذشته که روزی کاملاً شفاف و بی‌پرده بوده‌اند، در جریان انتقال به نسل‌های پسین در معرض تغییر و تحول احتمالی و ناخواسته قرار گرفته‌اند و اینک لوازم و پیش‌فرض‌هایش نهفته شده‌اند. بنابراین جز از طریق رجوع به تاریخ، ما نمی‌توانیم از آرا و افکار گذشته که امروزه آنها را به‌ارث برده‌ایم، درک درستی داشته باشیم. ضمناً فهم اندیشه‌های امروزی مستلزم فهم درست اندیشه‌های گذشته است (اشتراوس، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹-۱۳۰).

پیش‌فرض دوم اشتراوس که در مقاله «روش‌شناسی مطالعه فلسفه سیاسی میانه» آمده، این است که نویسنده

متن، زمانی که آن را می‌نگارد، تنها یک فهم از الفاظ و عبارتها داشته است. بر همین اساس، تفسیر هر متن نیز فقط یک تفسیر درست دارد و تفاسیر بی‌شمار قطعاً ترکیبی از تلاش‌های آگاهانه و ناآگاهانه به‌شمار می‌رود. از این رو اشتراوس الزامات فهم تاریخی واقعی را جویا می‌شود و آنها را در چندین شماره بیان می‌کند. یکی از الزامات، روانی و انگیزشی است؛ مفسر باید علاقه‌مند به فهم متون سیاسی کلاسیک باشد. پژوهشگری که پیش از پژوهش دربارهٔ متون کلاسیک، آنها را حاوی اندیشه‌های منسوخ‌شده بداند، هرگز نمی‌تواند آن را به‌درستی بفهمد. برای خوب فهمیدن یک متن، پژوهشگر باید این احتمال را بدهد که آن متن از آموزه‌های درست تشکیل شده است. آزادی ذهنی و پرهیز از تعصب، عامل مهمی در فهم اندیشهٔ گذشته است. جدا از این مؤلفهٔ روانی، اشتراوس مؤلفهٔ دیگری را نیز اثرگذار می‌داند و آن انتخاب درست پرسش برای مطالعهٔ آثار کلاسیک است. او می‌گوید: پژوهشگر باید بکوشد که اندیشمندان گذشته را با سؤال محوری‌ای که آنان با آن روبه‌رو بودند، درک کند. در غیر این صورت، دچار بدفهمی و تحریف اندیشهٔ گذشته خواهد شد. نتیجهٔ دیگر این بحث، بی‌نیازی فهم فلسفهٔ سیاسی پیشینیان از بازتاب‌های مدرنیته است. بر این اساس، رهایی از اثرگذاری مدرنیسم در فهم فلسفهٔ سیاسی اسلامی مستلزم جدیت در تفکر مداوم و بی‌پایان در ویژگی‌های اندیشهٔ مدرن است تا با تکیه بر آن بتوان تمایز فلسفهٔ سیاسی اسلامی و اساساً متون گذشته را با اندیشه‌های مدرن فهمید (اشتراوس، ۱۳۸۸، ص ۴۷-۶۱؛ رضوانی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۰-۱۰۸).

یکی از آورده‌های اشتراوس در فهم اندیشهٔ سیاسی، توجه به نگارش متون فلسفی گذشته در قالب «پنهان‌نگاری» است. پنهان‌نگاری پدیدهٔ بسیار مهمی بود که به‌نظر محسن رضوانی کل اندیشهٔ اشتراوس را تحت تأثیر قرار داد. آگاهی نداشتن از این پدیده، که در میان فیلسوفان گذشته رایج بود، سبب شده است که فهم درستی از اندیشهٔ آنان صورت نپذیرد. پنهان‌نگاری شیوه و هنری در نگارش است که در آن، اندیشمند و به‌طور خاص فیلسوفان به‌دلایلی ایده‌ها و افکار خود را به‌گونه‌ای نگارش می‌کنند که فهم واقعی آن برای همگان آسان نباشد. برخی از ویژگی‌های رازگونهٔ چنین آثاری، پیچیدگی طرح، داشتن تناقض، اسامی مستعار، تکرار نادرست بیانات پیشین و گنجاندن جملات عجیب و غریب در میان جملات ساده و واضح است. چنین ویژگی‌هایی باعث می‌شود که فهم متن نیازمند مطالعهٔ دقیق و عمیق باشد و پژوهشگر باید هم پیچیدگی‌های محتوایی را در ذهنش حل‌وفصل کند و هم جزئیات ادبی را تجزیه و تحلیل نماید (رضوانی، ۱۳۸۵، ص ۸۶-۸۷).

اشتراوس متون و نوشته‌های قدیمی را به دو دسته تقسیم می‌کند: نوشته‌هایی که با باورهای زمانه‌شان هماهنگ‌اند و نوشته‌هایی که چندان با آن هماهنگی ندارند. پنهان‌نگاری در نوشته‌های دستهٔ اول ضرورت ندارد؛ درحالی‌که نوشته‌های دستهٔ دوم باید این شیوه را در ارائهٔ برخی مطالب به‌کار گیرند. پنهان‌نگاری مستلزم ممنوعیت تفکر فلسفی نبوده است؛ بلکه گواهی است بر آنکه بین فلسفه و جامعه سازگاری وجود نداشت و فیلسوفان از

نمایندگی جامعه خیلی دور بوده‌اند (رضوانی، ۱۳۸۵، ص ۹۲-۹۳).

اشتراوس پنهان‌نگاری را در آثار فیلسوفان بزرگ اسلامی بررسی کرده است. دغدغه اشتراوس که خودش از دین یهود پیروی می‌کند، فهم دیدگاه‌های فیلسوفان یهودی همچون ابن‌میمون است؛ اما چون ابن‌میمون را تحت تأثیر فلسفه اسلامی می‌داند، به دیدگاه‌های فیلسوفان اسلامی نیز توجه می‌کند. او از فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد نام برده است. به‌باور اشتراوس، این متفکران به‌دلیل تقابل فلسفه با اقتدار سیاسی یا دینی زمانه، حقایق عمیق فلسفی خود را در لایه‌های پنهان آثارشان جای می‌دادند تا هم از پیامدهای خطرناک بیان آشکار اندیشه‌ها بگریزند و هم تنها خوانندگان شایسته و آموزش‌دیده را به شناخت حقیقت رهنمون سازند. فارابی در شرح‌های پیچیده بر فلسفه یونان، از شیوه‌ای استفاده کرده است که اشتراوس آنها را نشانه‌ای از «هنر نوشتن پنهان» می‌داند. ابن‌رشد نیز در شرح فلسفه افلاطون و ارسطو از عنوان «دو فلسفه» استفاده می‌کند و اشتراوس به‌کارگیری این عنوان را تلویحاً از باب دو آموزه آشکار و پنهان فلسفی می‌داند (اشتراوس، ۱۳۸۸، ص ۷۰-۷۲).

۳-۲. ارزیابی روش تاریخی واقعی

در مورد دیدگاه اشتراوس نیز انتقادهای متعددی مطرح شده است. یکی از مهم‌ترین نقدها را کوئنتین اسکینر ارائه کرده است و نظریه پنهان‌نگاری اشتراوس را به‌دلیل دو پیش‌فرض نادرست به‌چالش می‌کشد: اول، اشتراوس فرض می‌کند که هر اندیشمند سیاسی همواره در تقابل با هنجارهای جامعه خود قرار دارد و به همین دلیل تحت آزار است. اسکینر این دیدگاه را رد می‌کند و توضیح می‌دهد که بسیاری از اندیشمندان، در واقع از حمایت حکومت برخوردار بوده‌اند و اندیشه‌هایشان لزوماً ماهیت ویرانگرانه یا مخالف با جامعه نداشته است. علاوه‌براین، تشخیص اینکه یک متفکر در دوره‌ای از آزار یا حمایت زندگی می‌کرده، اغلب دشوار و مبهم است.

دوم، اشتراوس ادعا می‌کند که فهم عمیق متون مستلزم درک مطالب پنهان بین خطوط است. اسکینر هشدار می‌دهد که این رویکرد، ارزیابی تفاسیر مختلف را با مشکل مواجه می‌سازد؛ زیرا در این صورت ناتوانی در کشف معانی پنهان به‌عنوان بی‌فکری و موفقیت در این کار به‌عنوان هوشمندی تفسیر می‌شود. به‌باور اسکینر، این امر موجب می‌گردد که قضاوت درباره درستی تفاسیر به موضوعی صرفاً سلیقه‌ای و فاقد معیارهای عینی تبدیل شود (اسکینر، ۱۳۹۳، ص ۱۳۳-۱۳۴).

مارک پور نیز دو اشکال مطرح می‌کند که نخستین اشکالش همان انتقاد نخست اسکینر است. دومین اشکال این است که اشتراوس با تمرکز افراطی بر مفهوم پنهان‌نگاری، از توجه به زمینه‌های تاریخی و فکری متنوعی که فیلسوفان در آن می‌زیسته‌اند، غافل مانده است. این نگاه باعث می‌شود که اشتراوس تفاوت‌های اساسی بین متفکران مختلف را نادیده بگیرد و همه آنها را در یک تقسیم‌بندی دوقطبی ساده قرار دهد؛ گویی کل تاریخ فلسفه تنها به دو دسته سنتی و مدرن تقلیل می‌یابد. این رویکرد یک‌دست‌نگر، درک ظرافت‌ها و انگیزه‌های متمایز هر فیلسوف را

ناممکن می‌سازد؛ چراکه هر اندیشمند، در پاسخ به مسائل و چالش‌های خاص عصر خود می‌اندیشیده است. حتی خود مدرنیته را نمی‌توان یک جریان یکپارچه دانست؛ بلکه باید آن را مجموعه‌ای از پروژه‌های فکری متعدد و گاه ناهمگون در نظر گرفت که هر کدام در بستر شرایط ویژه‌ای شکل گرفته‌اند (Bevir, 2007, P. 201-218).

جان گانل نیز در ردیهٔ خویش بر اشتراوس، دو نکته را ارائه می‌کند: نخست آنکه اشتراوس به فهم نویسندگان گذشته به‌صورت تاریخی واقعی، پایبند نبوده است. دیدگاه اشتراوس دربارهٔ اینکه فلسفهٔ سیاسی در دوران مدرن به بحران می‌رسد، بازتاب واقعیت تاریخی نیست؛ بلکه یک اسطورهٔ ایدئولوژیک است که وی برای نقد مدرنیته ساخته است. اشتراوس با آنکه به دنبال فهم نویسندگان بر اساس فهم خودشان بود، در عمل متون را در چهارچوب از پیش تعیین شده قرار می‌دهد. در این روایت، ماکیاولی آغازگر انحطاط، هابز و لاک تداوم‌دهندهٔ آن و فیلسوفان مدرن عاملان بحران غرب معرفی می‌شوند. نکتهٔ دوم که شاید علت اشکال پیشین باشد، این است که اشتراوس فاقد روش علمی با هرمنوتیکی مشخص است و تنها بر «خوانش دقیق» و «فهم نیت مؤلف» تأکید می‌کند؛ درحالی که این نیت را خودش به‌گونه‌ای تعیین می‌کند که با روایت از پیش ساختهٔ او هماهنگ باشد. شاید اساساً نمی‌توان فیلسوفان گذشته را بر اساس فهم خودشان درک کرد (Gunnel, 1983, P. 233-252).

در میان نقدهای وارد بر دیدگاه اشتراوس، این موارد از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. باین حال باید پذیرفت که نظریهٔ پنهان‌نگاری به‌درستی از سوی اشتراوس مورد توجه قرار گرفت. این انتقاد که پنهان‌نگاری ممکن است به نسبی‌گرایی در تفسیر بینجامد و داوری میان خوانش‌های مختلف را دشوار سازد، نقد جدی به‌شمار نمی‌آید. اگر بپذیریم که پنهان‌نگاری واقعی مسلّم در تاریخ فلسفه است - که چنین نیز هست - طبیعی است که برداشت‌های متفاوتی پدید آید و تعیین تفسیر برتر با چالش روبه‌رو شود. فیلسوفان پنهان‌نگار اگر قصد داشتند که مقاصد خود را به‌آسانی در دسترس همگان قرار دهند تا فهم واحدی از آن ایجاد شود، هرگز از این سبک نگارش بهره نمی‌گرفتند. نقدهای دیگر که عمدتاً ریشه در واکنش به نقد اشتراوس بر مدرنیته دارند، به حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی غرب مربوط می‌شوند و نوعی مجادلهٔ درون‌گفتمانی‌اند که ارتباط مستقیمی با فلسفهٔ سیاسی اسلامی ندارند. با وجود دستاورد بزرگ اشتراوس در معرفی نظریهٔ پنهان‌نگاری و قطعی بودن استفاده از چنین سبکی در آثار فیلسوفان اسلامی، دو نکتهٔ اساسی در ارزیابی دیدگاه او شایان توجه است:

نخستین مسئله، به «فیلسوفان جسور» مربوط می‌شود. اگرچه برخی از فیلسوفان تحت فشارهای بیرونی به پنهان‌نگاری روی آورده‌اند، اما در تاریخ فلسفهٔ سیاسی اسلامی نمونه‌هایی از فیلسوفان جسور نیز یافت می‌شود که رویکردی تهاجمی در برابر مخاطبان بدخواه و تنگ‌نظر در پیش گرفته‌اند. برجسته‌ترین نمونه، صدرالمتألهین شیرازی است. او که در دوران حیات خود با گروهی از عالمان ظاهرگرا برخوردی مستقیم داشت، نه تنها به

پنهان‌نگاری پناه نبرد، بلکه با جسارت تمام به مقابله با آنان پرداخت. وی کتابش با عنوان *کسر اصنام الجاهلیه* (شکستن بت‌های جاهلیت) را اساساً در نقد عالمان و جریان سیاسی مخالف خود نوشته است. حکیم ملاصدرا با انتخاب عنوانی انقلابی و جسورانه برای کتابش، در پایان آن هشدار می‌دهد که «فساد در دوران او چیره شده و بیشتر مردم به انحراف کشیده شده‌اند» (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۷). بنابراین، کتاب‌های فلسفی که با باورهای رایج زمانه خود ناهماهنگ‌اند، لزوماً به شیوهٔ پنهان‌نگاری نوشته نشده‌اند. همان‌گونه که خود اشتراوس نیز تصدیق می‌کند، تنها شمار محدودی از فیلسوفان از این سبک بهره برده‌اند. در نتیجه، کاربست گستردهٔ روش اشتراوس برای فهم اندیشه‌های تمامی فیلسوفان سیاسی مسلمان با تردیدهای جدی روبه‌روست.

اشتراوس در کتاب *تعقیب و آزار و هنر نگارش*، ترس را نیروی محرکهٔ اصلی پنهان‌نگاری در آثار فیلسوفان می‌داند. او معتقد است که فیلسوفان به دلیل هراس از آزار یا مجازات توسط حاکمان یا جامعه، ناچار به استفاده از زبانی چندلایه و غیرمستقیم می‌شوند تا ایده‌های حساس خود را پنهان کنند. عنوان کتاب اشتراوس نیز به همین رابطهٔ میان ترس و هنر نگارش اشاره دارد.

اما بررسی متون فلسفهٔ سیاسی اسلامی نشان می‌دهد که ترس اساساً عامل اصلی پنهان‌نگاری در آثار فیلسوفان اسلامی نبوده است. برای مثال، فارابی سه عامل برای استفاده از پنهان‌نگاری ذکر می‌کند که هیچ یک به ترس از آزار سیاسی یا اجتماعی مربوط نمی‌شود. او معتقد است که پنهان‌نگاری برای «تنظیم سطح دانش متناسب با ظرفیت فکری مخاطبان»، «حفظ نظم اجتماعی» و «انتقال معانی عمیق فلسفی به شکلی محتاطانه» ضروری است (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۸۷). ابن‌سینا نیز دیدگاه متفاوتی ارائه می‌دهد. او پنهان‌نگاری را با نقش پیامبران مرتبط می‌داند و استدلال می‌کند که پیامبران موظف‌اند به صورت رمزی و نمادین سخن بگویند تا معارف الهی را متناسب با فهم مخاطبان منتقل کنند (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۲۴-۱۲۵). محسن رضوانی نیز در بررسی خود به *رسائل اخوان‌الصفاء* اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که در این متون، ترس از استبداد سیاسی به‌عنوان دلیل پنهان‌نگاری مطرح نیست (رضوانی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۶). اخوان‌الصفاء پنهان‌نگاری را وظیفه‌ای اخلاقی می‌دانند که هدف آن حفاظت از حکمت الهی و جلوگیری از سوءاستفادهٔ افراد ناشایست از دانش است. آنها با استناد به آموزه‌های منسوب به حضرت مسیح علیه السلام، استدلال می‌کنند که سپردن معرفت به ناهلان، ظلم به خود حکمت است و محروم کردن شایستگان از آن، ظلم به ایشان (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، ص ۱۶۶). بنابراین، پنهان‌نگاری در نگاه فیلسوفان اسلامی به دلیل ترس از قدرتهای سیاسی نبوده؛ بلکه از تعهد به حفظ ارزش دانش و انتقال آن به مخاطبان شایسته سرچشمه می‌گرفته است.

دومین مسئله به چگونگی تشخیص قصد واقعی نویسنده بازمی‌گردد. این نقدی است که منتقدان اشتراوس

به‌درستی مطرح کرده‌اند. حتی با مطالعهٔ چندبارهٔ دیدگاه اشتراوس هم به‌دست نمی‌آید که به‌نظر وی نیت حقیقی نویسنده را چگونه می‌توان فهمید. در واقع، اشتراوس صرفاً با جلب توجه پژوهشگران و خوانندگان، توصیه‌هایی برای درک بهتر مقاصد نویسندگان متون کلاسیک ارائه می‌دهد؛ بدون آنکه راهکار عملی مشخصی برای چگونگی تفسیر الفاظ یا مطالعهٔ زمینهٔ تاریخی و زمانهٔ مؤلفان گذشته عرضه کند. توصیه‌های اشتراوس نیز فقط برای آماده‌سازی روانی تا پیش از هنگام مطالعه است. این رهنمودها همگی جنبهٔ مقدماتی دارند و خود به‌تنهایی روشی برای تفسیر قطعی متن یا کشف قصد نهایی نویسنده ارائه نمی‌دهند. به‌بیان دیگر، اشتراوس فقط خواننده را هوشیار می‌سازد؛ اما ابزار عملیاتی مشخصی در اختیار او قرار نمی‌دهد.

۴. از آتن تا بغداد: تأملی در شیوهٔ فهم اسلامی از فلسفهٔ یونانی

پس از بررسی روش‌های رایج برای فهم متون فلسفهٔ سیاسی، این پرسش مطرح می‌شود که کدام یک از این روش‌ها برای مطالعهٔ فلسفهٔ سیاسی اسلامی کارآمدتر است. به‌نظر می‌رسد که هیچ یک از روش‌های موجود به‌طور کامل با ویژگی‌ها و زمینه‌های فلسفهٔ سیاسی اسلامی سازگار نیست و نیازمند ارائهٔ الگویی نوین هستیم. نهایتاً شاید بتوان مؤلفه‌هایی از هر روش را برای فهم این حوزه مفید دانست. بررسی کامل اینکه فلسفهٔ سیاسی اسلامی را با چه روش ابداعی می‌توان تحلیل کرد، به پژوهشی مستقل و گسترده نیازمند است. در اینجا تنها اشاراتی مختصر ارائه می‌شود.

بدیهی است که برای دستیابی به روشی مناسب برای فهم اندیشه‌های فیلسوفان سیاسی اسلامی، مانند فارابی و ابن‌سینا، نمی‌توان مستقیماً به آثار خود آنان مراجعه کرد؛ چراکه این اندیشمندان هرگز راهنمایی برای فهم آثار خود تدوین نکرده‌اند. پس برای پژوهش در این زمینه باید مسیری دیگر پیمود. با توجه به تعامل جدی میان مکتب فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ یونانی، باید نخست دریافت که فیلسوفان اسلامی با چه روشی اندیشه‌های فیلسوفان یونان را درک می‌کردند؛ سپس بررسی کرد که آیا همان روش را می‌توان برای مطالعهٔ اندیشه‌های خود آنان به کار گرفت یا خیر. در این پژوهش، تنها بخش نخست از این فرایند به‌اجمال بررسی می‌شود.

مواجههٔ فیلسوفان مسلمان با میراث فکری یونان، به‌ویژه آثار افلاطون و ارسطو، با روش‌های متنوع و متمایزی صورت پذیرفت. در میان این متفکران، چهره‌هایی همچون فارابی، ابوالحسن عامری و ابن‌رشد، هر یک با رویکردی خاص، درصدد فهم و بازخوانی این متون برآمدند؛ عامری با نگاهی تطبیقی به‌دنبال آشتی دادن حکمت یونانی و معارف دینی بود و ابن‌رشد با تمرکز بر شرح و تنقیح آرای ارسطو، روشی تحلیلی-انتقادی را پی گرفت؛ اما در این پژوهش، تمرکز اصلی بر شیوهٔ فارابی در فهم و بازسازی فلسفهٔ یونان صرفاً با تکیه بر یکی از رساله‌هایش خواهد بود.

فارابی در رسالهٔ کوتاه خود با عنوان «چیزهایی که شایسته است پیش از آموزش فلسفه فراگرفته شوند»، بر ضرورت آموختن روش‌ها و مهارت‌های مقدماتی پیش از پرداختن به فلسفه تأکید می‌ورزد. هدف او آماده‌سازی ذهن

دانش‌آموز برای درک مسائل پیچیده فلسفی و پرهیز از برداشت‌های شتابزده و نادرست است. از آنجاکه مقصود فارابی در این رساله به‌طور خاص فلسفه ارسطوست، بخشی از نکات مطرح‌شده به شیوه درست فهم آثار یونانی مربوط می‌شود. یکی از این نکات کلیدی، «شناخت هدف ارسطو از تألیف هر یک از کتاب‌هایش» است. به‌باور فارابی، بدون آگاهی از غرض و مقصود مؤلف در نگارش هر اثر، درک صحیح محتوای آن ممکن نخواهد بود.

او با طبقه‌بندی آثار ارسطو به «جزئی»، «کلی» و «متوسط»، و سپس تشریح غرض هر کتاب نشان می‌دهد که هر متن را باید در چهارچوب غایت مشخص آن درک کرد. برای نمونه، او کتاب «السماء» را برای فهم حرکت و کتاب «النفس» را برای امور کلی مرتبط با طبیعت مرکب معرفی می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۳). این نگاه نشان می‌دهد که فارابی به اهمیت زمینه‌شناسی و توجه به قصد مؤلف در فهم متون فلسفی واقف بوده است. فارابی در این متن با تشریح «قصد ارسطو»، رویکردی هرمنوتیکی را نمایان می‌سازد که در آن، فهم نیت و هدف مؤلف، محور اصلی تفسیر متون فلسفی است. این تحلیل ساختاری حاکی از آن است که فارابی نه صرفاً به نقل آراء، بلکه به کشف منظومه فکری ارسطو از طریق شناخت قصد مؤلف توجه داشته است.

فارابی با تحلیل دقیق شیوه‌های بیانی ارسطو، سه سبک متمایز را در آثار او بازمی‌شناسد: ایجاز در متون تخصصی، پیچیدگی در شروح، و وضوح در رساله‌ها. وی همچنین سه دلیل بنیادین برای پنهان‌نگاری ارسطو برمی‌شمارد: آزمون شایستگی شاگردان؛ پاسداری از حریم فلسفه؛ و پرورش توان فکری از طریق جست‌وجوی معنای نهفته (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۸۷). هرچند فارابی روش مستقیمی برای کشف معانی پنهان ارائه نمی‌دهد، اما از مجموعه توصیه‌هایش در این رساله می‌توان دریافت که هدف او هدایت فراگیران به درک مقاصد ارسطوست؛ مقاصدی که چه‌بسا در متن آشکار نیست؛ بلکه در لابه‌لای سطور جای گرفته است. بر پایه این دیدگاه، نخست باید غرض کلی ارسطو از تألیف هر کتاب را دریافت؛ سپس در چهارچوب آن سیر کل‌نگر، به تدریج به فهم معانی نهفته در جزئیات نائل شد. این رویکرد نشان می‌دهد که فارابی پنهان‌نگاری را نه یک مانع، بلکه فرصتی برای تعمیق فهم و پرورش ظرفیت تفسیری می‌دانسته است.

تا اینجا نسبت دیدگاه فارابی با اسکینر و اشتراوس تا حدی روشن شده است. فارابی، همانند اسکینر، با محور قرار دادن «شناخت هدف ارسطو از هر یک از کتاب‌هایش» بر این اصل تأکید می‌ورزد که درک یک متن مستلزم فهم نیت و مقصود متعالی مؤلف از تألیف آن است. او نه خوانش‌های متأخر را بر متون ارسطو تحمیل می‌کند و نه در خلأ به بررسی آنها می‌پردازد؛ بلکه می‌کوشد با قرار دادن هر کتاب در جایگاه مناسبش در منظومه فکری ارسطو، به «قصد گفتاری» او دست یابد. این نگرش کاملاً با پروژه اسکینر در بازسازی انگیزه‌ها و مقاصد مؤلفان تاریخی همسوست.

توجه فارابی به «سبک بیانی ارسطو» و به‌ویژه «کاربرد ابهام عمدی»، او را در موضعی مشابه لئو اشتراوس قرار می‌دهد. هر دو بر این باورند که فیلسوفان به‌دلایل حکیمانه‌ای همچون پاسداری از حقیقت و آزمون شاگردان، معانی عمیق‌تر خود را در لایهٔ زیرین متن و در پشت پرده‌ای از ابهام عرضه می‌کنند. از این رو متن صرفاً یک بیان صریح نیست؛ بلکه عرصه‌ای برای تعمق و کشف معانی پنهان به‌شمار می‌رود.

نواوری فارابی، در تلفیق این دو رویکرد نمایان می‌شود. او روشی نظام‌مند ارائه می‌دهد که در آن، فهم «مقاصد پنهان» تنها از طریق تسلط بر «مقاصد صریح و کلی» امکان‌پذیر می‌شود. به بیان دیگر، پژوهشگر فلسفهٔ ارسطویی نخست باید با مطالعهٔ نظام‌مند و درک «هدف کلی» هر کتاب، نقشهٔ کلان فکری ارسطو را ترسیم کند. این چهارچوب کلان، سپس به‌مثابهٔ کلید تفسیر و رمزگشایی از ابهام‌ها و عبارات‌های مبهم در سطح جزئی عمل می‌کند. این «مسیر از کل به جزء»، هم از افتادن در دام تفسیرهای خودسرانه، که نقد اشتراوس بر برخی خوانش‌ها بود، جلوگیری می‌کند و هم عملی کردن پروژهٔ دستیابی به قصد مؤلف را، که هدف اسکینر بود، ممکن می‌سازد.

مقایسهٔ روش فارابی با رویکرد تاریخ‌گرایانه‌ای مانند روش توماس اسپریگنز، تقابل دو پارادایم تفسیری را آشکار می‌سازد. فارابی فهم فلسفهٔ ارسطو را فرایندی می‌بیند که در قلمرو مفاهیم مجرد و کیفیات نفسانی خواننده رخ می‌دهد و هرگز به شرایط تاریخی یونان در عصر ارسطو، تحولات سیاسی آن یا منازعات فکری با سوفسطائیان به‌عنوان عناصر کلیدی تفسیر و فهم درست فلسفه اشاره نمی‌کند؛ اما اسپریگنز متن را پاسخی به بحران‌های تاریخی خاص می‌داند و محرک اصلی برای فهم اندیشهٔ فیلسوفان سیاسی را درک مسائل تاریخی معرفی می‌کند. راهنمایی‌های فارابی کاملاً بر دو حوزه متمرکز است: از یک سو، عالم الفاظ و مفاهیم با طبقه‌بندی انواع کلام، تحلیل غرض هر کتاب و ترتیب منطقی مطالعهٔ علوم؛ و از سوی دیگر، روحیات و روان‌شناسی خواننده با تأکید بر دلایل سه‌گانهٔ پنهان‌نگاری، که همگی به شرایط درونی و اخلاقی - ذهنی مخاطب بازمی‌گردد.

افزون‌براین، فارابی در روش فهم فلسفهٔ ارسطو، بُعدی کاملاً جدید را مطرح می‌کند که در رویکردهای اسپریگنز، اسکینر و اشتراوس غایب است: تأثیر کیفیات نفسانی و اخلاقی خواننده و استاد در فرایند فهم فلسفه. از منظر او، شاگرد یا پژوهشگر نباید چندان دلبستهٔ ارسطو شود که هر سخن او را بی‌چون‌وچرا بپذیرد و امکان نقد یا بررسی سایر دیدگاه‌ها را از دست بدهد. در مقابل نیز نباید چنان به او بدبین باشد که به رد مطلق آرای او بینجامد. وی برای معلم فلسفه نیز شرایطی قائل می‌شود. معلمی که فلسفه را به دیگران می‌آموزد، باید بر نفس خویش مسلط باشد و تنها مشتاق حقیقت باشد، نه پیرو امیال زودگذر؛ همچنین باید قوهٔ ناطقهٔ خود را اصلاح کند؛ به این معنا که دارای اراده‌ای استوار و عقل سلیم باشد تا بتواند مفاهیم را به‌درستی انتقال دهد و شاگرد را در مسیری صحیح هدایت کند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۸).

این نگاه تضمین‌کننده رویکردی عقلانی و منصفانه به متن است و تضمین می‌کند که انگیزه‌های ناخالص در انتقال مفاهیم فلسفی دخیل نباشد. دیدگاه فارابی به‌وضوح نشان می‌دهد که از منظر او، اغراض و کیفیات نفسانی خواننده نقشی تعیین‌کننده در تحریف یا هدایت فرایند فهم ایفا می‌کنند. تأکید او بر ضرورت پرهیز از دلبستگی افراطی یا بدبینی مطلق به ارسطو، در حقیقت، اعتراف به این اصل است که تمایلات درونی پیشاپیش ذهن پژوهشگر می‌تواند مجرای ادراک او را از متن مسدود یا منحرف سازد. این نگاه، بنیان یک هرمنوتیک روان‌شناختی - اخلاقی را می‌ریزد که در آن، فهم درست به پالایش درون نیازمند است. بررسی ابعاد و اضلاع این گونه خاص از هرمنوتیک و تفسیر متن در اندیشه فارابی، مجالی فراخ‌تر و تحلیلی ژرف‌تر می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف سنجش سه رویکرد «روش جستاری» توماس اسپریگنز، «هرمنوتیک قصدگرا»ی کوئنتین اسکینر و «فهم تاریخی واقعی» لئو اشتراوس در فهم فلسفه سیاسی اسلامی انجام گرفته است. یافته‌ها حاکی از آن است که با وجود ظرفیت‌های تحلیلی هر یک از این روش‌ها، محدودیت‌ها و کاستی‌های ذاتی کاربست آنها را در فهم متون فلسفه سیاسی اسلامی با چالش مواجه می‌سازد. روش جستاری اسپریگنز با دشواری‌هایی روبه‌روست؛ از جمله آنکه فرضیه محوری آن مبنی بر آغاز اندیشه سیاسی در بحران، همواره جامع و قابل‌تعمیم نیست. همچنین شناسایی بحران در مواردی دشوار می‌نماید و نظریه‌های همسو با بحران نیز آن را به‌طور جدی نقض می‌کند. هرمنوتیک قصدگرای اسکینر نیز در مواجهه با ویژگی‌های منحصربه‌فرد فلسفه سیاسی اسلامی، از جمله چندزبانی و چندفرهنگی بودن، پیچیدگی‌های ذاتی زبان اسلامی و رواج پنهان‌نگاری در آثار برخی فیلسوفان اسلامی، با موانعی جدی روبه‌روست که فهم دقیق مقصود مؤلف را با ابهام مواجه می‌سازد. از سوی دیگر، روش «فهم تاریخی واقعی» اشتراوس نیز با چالش‌هایی همچون ناسازگاری به‌دلیل حضور فیلسوفان جسور در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی و نامشخص بودن معیارهای عینی برای دستیابی به قصد واقعی نویسنده همراه است که بر دشواری کاربرد این روش در حوزه مورد بحث می‌افزاید.

در پاسخ به این کاستی‌ها و در جهت تدوین الگویی کارآمد برای فهم فلسفه سیاسی اسلامی، این پژوهش بازخوانی و بازنگری در روش‌ها و اصولی را پیشنهاد می‌دهد که فیلسوفان اسلامی در فهم سنت فلسفه یونانی به‌کار بسته‌اند. در این میان، «هرمنوتیک روان‌شناختی - اخلاقی» فارابی به‌عنوان الگویی جایگزین و همسو با ویژگی‌های بنیادین فلسفه اسلامی شایسته توجه است. این رویکرد با تأکید بر نقش کیفیات روانی و اخلاقی مفسر در فرایند فهم، پالایش نفس و تربیت اخلاقی را پیش شرط اجتناب‌ناپذیر برای تفسیری دقیق و ژرف از متون فلسفی می‌داند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). *تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات*. قاهره: دار العرب للبیستانی. اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). *رسائل اخوان الصفاء*. بیروت: الدار الاسلامیه.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۸۹). *فهم نظریه‌های سیاسی*. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: آگه.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳). معنا و فهم در تاریخ اندیشه‌ها. در: *بینش‌های علم سیاست*. ترجمه فربرز مجیدی. تهران: فرهنگ جاوید
- اسماعیلی، محمدمهدی و عباسی، میثم (۱۳۹۷). تأملی در اندیشه سیاسی غزالی با بهره‌گیری از الگوی روش‌شناسی اسپریگنز. *فصلنامه سیاست*، ۴۸(۳)، ۵۷۰-۵۵۱.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۷). *فلسفه سیاسی چیست*. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۸). روش‌شناسی فلسفه سیاسی میانه (مطالعه فلسفه سیاسی میانه را چگونه آغاز کنیم؟). در: رضوانی، محسن. *جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- امیری، راهله و همکاران (۱۴۰۳). رویکرد تفسیری کوئنتین اسکینر و مزیت کاربست آن در مطالعات اسلامی. *فصلنامه پژوهشنامه نقد آراء تفسیری*، ۵(۱)، ۱۶۶-۲۳۱.
- برزگر، ابراهیم و عباس تبار فیروزجاه، حبیب‌اله (۱۳۸۵). اندیشه سیاسی فارابی و روش جستاری اسپریگنز. *پژوهش حقوق عمومی*، ۸(۲۱)، ۷۸-۵۳.
- پروانه‌زاد، الناز و همکاران (۱۳۹۶). بررسی امکان تفسیر نهج البلاغه از رهگذر روش‌شناسی اسکینر. *پژوهشنامه علوی*، ۸(۱)، ۱۱۳-۱۳۲.
- تولی، جیمز (۱۳۸۳). روش‌شناسی اسکینر در تحلیل اندیشه سیاسی. ترجمه غلامرضا بهروزلک. *فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم*، ۷(۲۸)، ۵۷-۸۴.
- حقیقت، سیدصادق و حجازی، سیدحامد (۱۳۸۹). نگاهی انتقادی به کاربرد نظریه بحران اسپریگنز در مطالعات سیاسی. *فصلنامه علوم سیاسی*، ۱۳(۴۹)، ۱۸۷-۱۹۵.
- رضوانی، محسن (۱۳۸۵). *لئو اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- صدرالمآلهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۱). *کسر أضرار الجاهلیه*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- علوی پور، سیدمحسن (۱۳۹۷). از فهم تا تبیین اندیشه سیاسی: نقد و بررسی کتاب فهم نظریه‌های سیاسی. *پژوهش و نگارش کتب دانشگاهی*، ۲۲(۴۳)، ۱-۲۰.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۴۰۵ق). *الجمع بین رأیی الحکیمین*. تهران: الزهراء.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۴۰۸ق). *المنطقیات*. قم: منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۹۹۵م). *تحصیل السعاده*. بیروت: دار مکتبه الهلال.
- مرتضوی، سیدخدایار (۱۳۸۶). تبیین روش‌شناسی اندیشه سیاسی از منظر کوئنتین اسکینر. *پژوهشنامه علوم سیاسی*، ۳(۱)، ۱۵۹-۱۹۱.

Bevir, Mark (2007). Esotericism and Modernity: An Encounter with Leo Strauss. *Journal of The Philosophy of History*, 1(2), 201-218.


Gunnel, John G. (1983). The Myth of the Tradition. in: *The History of Ideas*. Edited by Preston King. London: Croom Helm.

Lovejoy, Arthur O. (2001). *The Great Chain of Being A Study of the History of an Idea*. Massachusetts: Harvard University Press.

Parekh, Bhikhu & R. N. Berki (1973). The History of Political Ideas: A Critique of Q. Skinner's Methodology. *Journal of the History of Ideas*, 34(2), 163-184.

Steinberger, Peter (2009). Analysis and History of Political Thought. *American Political Science Review*, 103(1), 135-146.

From Secular Development to Religious Development: Reconsidering the Relationship Between Religion and Development in Islamic Political Philosophy

Mojtaba Jazebi  / PhD in Political Science, Baqir al-Ulum University, Qom, Iran mjazebi@chmail.ir

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

Abstract

Although the concept of “development” in the modern era is mainly defined through quantitative indicators and within the framework of empirical sciences, it is fundamentally normative and value-laden in nature and thus belongs to the domain of political philosophy. From the perspective of contemporary Islamic political philosophers, development is not only compatible with religion but is also affirmed within the framework of Islamic teachings in the domains of beliefs, jurisprudential rulings, ethics, and religious texts. In the realm of beliefs, Islam’s dual-dimensional view of the human being establishes a comprehensive model of development that emphasizes both spiritual perfection and material well-being. In the sphere of jurisprudence, measures such as the prohibition of usury and encouragement of production and the equitable distribution of wealth provide the necessary foundations for sustainable development. In the ethical domain, values such as justice and asceticism function not as obstacles, but as reinforcing factors in the process of development. Furthermore, numerous religious texts emphasize the cultivation of the earth, efforts toward production, and poverty alleviation as religious and social duties. Accordingly, Islam regards development as a legal and moral necessity and reforms its orientations and objectives. From this viewpoint, development in Islamic political philosophy is a comprehensive and balanced process aimed at fulfilling both the material and spiritual needs of human beings and realizing the concept of ḥayāt tayyibah (the good and wholesome life).

Keywords: religion, development, progress, Islamic political philosophy, Islamic ethics, justice, ḥayāt tayyibah

گذار از توسعه سکولار به توسعه دینی: بازخوانی نسبت دین و توسعه در فلسفه سیاسی اسلامی

mjazebi@chmail.ir

مجتبی جاذبی  دکتری علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم ع، قم، ایران

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

چکیده

مفهوم «توسعه»، اگرچه در دوران مدرن عمدتاً با شاخص‌های کمی و در چهارچوب علوم تجربی تعریف می‌شود، در بنیاد خود دارای ابعاد هنجاری و ارزشی است و به حوزه فلسفه سیاسی تعلق دارد. از دیدگاه فلاسفه سیاسی معاصر اسلامی، توسعه نه تنها با دین در تضاد نیست، بلکه در چهارچوب آموزه‌های اسلامی در ساحت‌های عقاید، احکام، اخلاق و نصوص دینی مورد تأیید قرار گرفته است. در حوزه عقاید، نگرش دوساحتی اسلام به انسان، الگویی جامع از توسعه را پایه‌ریزی می‌کند که هم بر تعالی معنوی و هم بر رفاه مادی تأکید دارد. در عرصه احکام، تدابیری مانند منع ربا و تشویق به تولید و توزیع عادلانه ثروت، بسترهای لازم را برای توسعه‌ای پایدار فراهم می‌آورند. در ساحت اخلاق، ارزش‌هایی مانند عدالت و زهد، نه به مثابه مانع، بلکه به منزله عوامل تقویت‌کننده فرایند توسعه عمل می‌کنند. همچنین نصوص دینی متعددی بر آبادانی زمین، تلاش برای تولید و رفع فقر به عنوان وظایف دینی و اجتماعی تأکید دارند. بر این اساس، اسلام توسعه را یک ضرورت شرعی و اخلاقی می‌داند و جهت‌گیری‌های آن را اصلاح می‌کند. از این منظر، توسعه در فلسفه سیاسی اسلامی، فرایندی جامع و متوازن برای تأمین نیازهای مادی و معنوی انسان و تحقق «حیات طیبه» است.

کلیدواژه‌ها: دین، توسعه، پیشرفت، فلسفه سیاسی اسلامی، پیشرفت، اخلاق اسلامی، عدالت، حیات طیبه.

مقدمه

مفهوم «توسعه» به‌عنوان یکی از گفتمان‌های مسلط، پس از جنگ جهانی دوم به‌ویژه در بستر رقابت‌های ژئوپلیتیکی دوران جنگ سرد شکل گرفت. در این دوره، هدف اصلی از طرح و ترویج ایده‌های توسعه، ارتقای شاخص‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی در کشورهای غیرغربی و درعین‌حال جهت‌دهی به فرایندهای تحول در این کشورها مطابق با الگوهای غربی بود. با پایان جنگ جهانی دوم و آغاز روبرایی ایدئولوژیک دو بلوک شرق و غرب، هر یک از دو قدرت جهانی در پی تضعیف موقعیت رقیب و گسترش حوزه نفوذ خود در کشورهای مستقل بودند. در همین راستا، برنامه‌هایی نظیر «طرح مارشال»، «اصل چهار ترومن» و «دکترین نیکسون» به‌عنوان ابزارهای سیاست خارجی ایالات متحده برای تغییر ساختارها و هویت کشورهای غیرغربی و مهار کمونیسم ارائه شد. وزارت امور خارجه آمریکا نیز با بهره‌گیری از اندیشمندان علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، به طراحی و تبیین الگوهای توسعه غربی متناسب با شرایط کشورهای مستقل اقدام کرد (ن.ک: گن ذیر، ۱۳۶۹).

مفهوم «توسعه» عمدتاً در چهارچوب علوم تجربی، همانند اقتصاد و جامعه‌شناسی سیاسی، مورد مطالعه قرار می‌گیرد و در این حوزه‌ها بر شاخص‌های کمی و عینی همچون رشد تولید ناخالص داخلی، افزایش سطح رفاه و بهبود شاخص‌های انسانی و فرهنگی نظیر آموزش، بهداشت و برابری فرصت‌ها تأکید می‌شود. باین‌حال، توسعه در بنیاد خود واجد ابعاد هنجاری و ارزشی است که آن را در حوزه مسائل فلسفه سیاسی قرار می‌دهد. از این منظر، پرسش درباره «بایستگی» یا «ضرورت» توسعه و تعیین ابعاد و غایات آن، بیش از آنکه در قلمرو علوم اقتصادی - اجتماعی باشد، در حیطه فلسفه سیاسی قرار می‌گیرد.

با طرح مسئله توسعه از سوی اندیشمندان غربی در دوران معاصر، این موضوع در کانون توجه فلاسفه سیاسی مسلمان نیز قرار گرفت. درحالی‌که فلاسفه غربی با نفی ارتباط میان دین و توسعه، نظریه‌ها و الگوهایی عمدتاً سکولار در این زمینه ارائه کردند، فلاسفه سیاسی مسلمان نه‌تنها به پرسش در این زمینه پاسخ مثبت دادند، بلکه ابعاد گوناگون پیوند میان دین و توسعه را نیز مورد بررسی قرار دادند.

پژوهش‌های متعددی درصدد سنجش ابعاد مختلف ارتباط اسلام و توسعه بوده‌اند: برخی نسبت میان اصول و احکام اقتصادی اسلام همانند عدالت، زکات و اخلاق اقتصادی را با توسعه اقتصادی سنجیده و رابطه آن دو را مثبت ارزیابی کرده‌اند (Tomalin, 2013)؛ گاه عوامل توسعه‌نیافتگی جوامع اسلامی واکاوی شده و رد برخی از آموزه‌های غربی علت عقب‌ماندگی این جوامع دانسته شده است (Lewis, 2002)؛ برخی از آثار به واکاوی جایگاه شاخص‌هایی نظیر ولایت‌مداری در الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت اقدام کرده‌اند (طاهری، ۱۳۹۴). آثار متعدد دیگری نیز در این زمینه به‌نگارش درآمده‌اند؛ اما اثری که ارتباط دین و توسعه را در اندیشه فلاسفه سیاسی

معاصر اسلامی جست‌وجو کند، به‌دست نیامد.

پرسش اصلی این پژوهش، بررسی نسبت میان آموزه‌های اسلامی مقوله‌توسعه در اندیشه فیلسوفان سیاسی معاصر اسلامی است. در این راستا تلاش می‌شود که به نسبت توسعه با چهار ساحت عقاید، احکام، اخلاق و نصوص اسلامی پرداخته شود تا از رهگذر آن، پاسخ روشنی به پرسش بنیادین تحقیق ارائه شود. ضرورت پژوهش پیش رو در تأثیری است که در دفع و رفع پندارهای مربوط به خارج دانستن توسعه از مسائل فلسفه سیاسی یا ناسازگاری دین و توسعه دارد. همچنین این‌گونه از پژوهش‌ها از مقدمات نظری جهت فهم ضرورت نظریه‌پردازی و ارائه الگوهای بومی - اسلامی درباره توسعه به‌شمار می‌آیند. تمرکز بر سنجش ارتباط دین و توسعه در آرای فلاسفه سیاسی معاصر اسلامی نوآوری مقاله پیش روست.

۱. تعریف مفاهیم

«دین» واژه‌ای عربی است که در لغت به معنای اطاعت، جزا و... آمده و در اصطلاح به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان، دستورهای علمی متناسب با این عقاید (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۱) یا مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و قوانین و مقررات اجرایی که هدف آن راهنمایی انسان برای سعادت‌مندی است، تعریف شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۴). این پژوهش با اعتقاد به تقسیم ادیان به حق و باطل، اسلام شیعی دوازده‌امامی را تنها دین حق و کامل می‌داند و منظور از «دین» در چهارچوب این تحقیق، همین سنت دینی است.

«توسعه» (Development) در زبان انگلیسی به رشد پیوسته و پیشرفت چیزی به‌گونه‌ای که پیشرفته‌تر و قدرتمندتر شود، تعریف شده است. همچنین این مفهوم می‌تواند به رشد اقتصادی یک کشور یا منطقه از طریق افزایش فعالیت‌های تجاری اشاره داشته باشد (Oxford Dictionary.com). در زبان فارسی، توسعه به معنای وسعت دادن و فراخ کردن است (معین، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۶۵). این واژه در منابع فلسفه سیاسی اسلامی و غربی مترادف با پیشرفت و ترقی به کار رفته است. البته برخی متفکران اسلامی به جای اصطلاح توسعه، که مفهومی جهانی با دلالت‌های معنایی تثبیت‌شده دارد، واژه «پیشرفت» را ترجیح می‌دهند؛ زیرا این اصطلاح از بار ارزشی و مفهومی خاصی برخوردار است که با مبانی فکری و اهداف نظام اسلامی سازگارتر است و کاربرد واژه «توسعه»، به‌دلیل همراه داشتن پیش‌فرض‌های خاص غربی، ممکن است با چهارچوب‌های اسلامی ناسازگار باشد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۰۹/۱۰).

با تأمل در تعاریفی که فلاسفه سیاسی اسلامی درباره توسعه به‌دست داده‌اند، می‌توان آنها را به دو گروه اصلی تقسیم کرد: برخی توسعه را دستیابی به نتایج مطلوب می‌دانند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۰۱/۰۱) و برخی دیگر آن را فرایند حرکت به سمت وضعیت مطلوب در نظر می‌گیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۳). بدیهی است که طبق تعریف نخست، تا هنگامی که وضعیت مطلوب تحقق نیابد، نمی‌توان نام توسعه بر چیزی نهاد؛ درحالی که

در تعاریف دسته دوم، توسعه اساساً به روند و فرایند رسیدن به نقطه مطلوب گفته می‌شود.

توسعه بر اساس اینکه چه کسانی مخاطب یا ذی‌نفع وضعیت مطلوب یا فرایند تحقق آن هستند، معانی مختلفی به خود می‌گیرد. در حالی که برخی آن را دستیابی جامعه به وضعیت مطلوب می‌دانند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۰۱/۰۱)، در برخی دیدگاه‌ها، دایره ذی‌نفعان توسعه گسترده‌تر است و هر گونه اقدام فردی، سازمانی یا اجتماعی برای دستیابی به اهداف را توسعه قلمداد می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج ۳، ص ۱۸۱).

مفهوم توسعه از منظر ابعاد آن نیز تعاریف متنوعی یافته است. در دیدگاه اندیشمندان اسلامی، گاه تمرکز اصلی بر جنبه‌های مادی توسعه قرار گرفته است. آیت‌الله خامنه‌ای در تعریفی پیشرفت را دستیابی به وضعیت مطلوب در برآوردن نیازهای مادی جامعه تعریف می‌کند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۰۱/۰۱). همچنین آیت‌الله جوادی آملی توسعه را فرایند مستمر رشد در حوزه ابزارها، روابط مادی و زیرساخت‌های اقتصادی و اجتماعی می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۳). در تعریفی جامع‌تر، آیت‌الله خامنه‌ای پیشرفت انسانی را حرکتی پویا در تمامی عرصه‌های مادی و معنوی می‌شناسد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۲۲). از سوی دیگر، آیت‌الله مصباح با نگاهی کل‌نگرانه، توسعه را هر گونه رفتار یک فرد، سازمان و جامعه می‌داند که برای رسیدن به اهدافش انجام می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج ۳، ص ۱۸۱).

برخی از تعاریف توسعه حاوی قیود و شروط تکمیلی‌اند و بر غایات و روش‌های آن تأکید می‌ورزند. در مکتب فکری اسلامی، برخی از تعاریف به غایت‌نهایی توسعه که همان تعالی انسانی است، اشاره صریح دارند. برای نمونه، آیت‌الله جوادی آملی توسعه را فرایند رشد ابزارهای مادی در مسیر نیل به کمال انسانی تعریف کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۳). اهمیت این قید در آن است که تلقی از توسعه در فلسفه سیاسی اسلامی را از سایر برداشت‌های رقیب متمایز می‌سازد. برای مثال، هربرت مارکوزه توسعه را صرفاً حرکتی به سوی وضعیت مطلوب توصیف کرده است (مارکوزه، ۱۳۸۸، ص ۵۲)؛ بی‌آنکه این وضعیت مطلوب لزوماً حاوی ابعاد معنوی یا تعالی‌بخش باشد.

آیت‌الله مصباح یزدی شروطی را به تعریف توسعه می‌افزاید. او که توسعه را مجموعه اقدامات فرد و جامعه برای تحقق اهداف معرفی می‌کند، آن را مشروط به سه قید اساسی می‌داند: برنامه‌ریزی نظام‌مند؛ بهره‌گیری از بهینه‌ترین ابزارها و حصول نتیجه در کوتاه‌ترین زمان ممکن (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج ۳، ص ۱۸۱). در نظر وی، در مفهوم توسعه باید به دو بعد کمی و کیفی توجه داشت: سرعت دستیابی به اهداف و کیفیت تحقق آنها. از منظر کمی، مثلاً استفاده از فناوری پیشرفته موجب کاهش زمان نیل به اهداف می‌شود. بعد کیفی نیز شامل ملاحظات ارزشی و فرهنگی است که بر چگونگی و ماهیت دستیابی به اهداف تأثیر می‌گذارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ الف، ص ۶).

بر این اساس، نخستین اختلاف نظر در تعریف توسعه، به ماهیت آن بازمی‌گردد. این پرسش مطرح بود که

آیا توسعه فرایند رسیدن به وضعیت مطلوب است یا خود وضعیت مطلوب تلقی می‌شود. به‌نظر می‌رسد که در اینجا نوعی مسامحه مفهومی رخ داده است؛ چراکه توسعه در ذات خود فرایندی پویا و تکاملی برای نیل به وضعیت مطلوب است. اگر توسعه را صرفاً معادل وضعیت نهایی مطلوب بدانیم، نه‌تنها کاربرد این واژه پیش از تحقق آن نادرست خواهد بود، بلکه تناسب با مباحث فرایندمحور را که به‌صورت مرسوم دربارهٔ توسعه مطرح شده است نیز زیر سؤال می‌برد. افزون‌براین، حتی اندیشمندان سیاسی که به‌صورت مستقیم به مسئلهٔ توسعه نمی‌پردازند، همواره دربارهٔ ابعاد مختلف وضعیت مطلوب بحث کرده‌اند. همچنین معنای لغوی توسعه که بر گسترش، پیشرفت و تحول تدریجی دلالت دارد، با رویکرد فرایندمحور همخوانی کامل دارد.

اختلاف دوم، به مخاطبان و ذی‌نفعان توسعه مربوط می‌شود. در چهارچوب فلسفهٔ سیاسی، تمرکز اصلی بر جامعه به‌عنوان واحد تحلیل است؛ حال آنکه فرد و سازمان در اولویت ثانویه قرار می‌گیرند. همچنین محدود کردن دایرهٔ ذی‌نفعان توسعه به کشورهای فقیر در نگرش اندیشمندان غربی، ادعایی ناپذیرفتنی است؛ چراکه توسعه در این دیدگاه، مفهومی جهان‌شمول و فارغ از مرزهای جغرافیایی یا سطح اقتصادی جوامع است. سومین اختلاف نظر، با تکیه بر آرای فیلسوفان اسلامی، به ابعاد توسعه معطوف است و اینکه آیا توسعه صرفاً نیازهای مادی را پوشش می‌دهد یا ابعاد معنوی انسان را نیز دربرمی‌گیرد. همان‌طور که آیت‌الله خامنه‌ای تأکید می‌کند، توسعه باید تمامی نیازهای مادی و معنوی بشر را مدنظر قرار دهد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۷/۱۹). همچنین ضروری است که غایت توسعه، یعنی تحقق حیات طیبهٔ انسانی، در تعریف آن گنجانده شود تا از تقلیل‌گرایی مادی جلوگیری شود؛ به‌ویژه آنکه تأکید صرف بر نیازهای مادی ممکن است این شائبه را ایجاد کند که توسعه فرایندی صرفاً اقتصادی و دنیوی است. بر این اساس، تعریف برگزیده از توسعه در منظومهٔ فکری اسلامی، به تعریف آیت‌الله جوادی آملی نزدیک می‌شود که توسعه را فرایندی همه‌جانبه و متوازن برای تأمین نیازمندی‌های مادی و معنوی به‌منظور نیل به کمال و تعالی می‌داند.

۲. چهارچوب نظری: توسعه به‌مثابهٔ یک مفهوم فلسفی

برخلاف تلقی رایج، توسعه به‌عنوان مفهومی کلیدی در اندیشه‌های فلسفی، ریشه‌هایی عمیق در تاریخ تفکر بشر دارد. اگرچه این مفهوم به‌طور آشکار در دورهٔ مدرن مطرح شد، اما پیشینهٔ آن به دوران باستان بازمی‌گردد. فیلسوفان پیشین در مواجهه با چالش‌هایی همچون فقر و نابرابری، به ترسیم جامعه‌ای آرمانی و مطلوب پرداختند. افلاطون تنگدستی را یک عیب می‌دانست (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۸۹) و بر اعتدال در رفاه تأکید داشت (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۶۴). او هشدار می‌داد که جامعهٔ مرفه ممکن است برای تأمین منابع خود به جنگ روی آورد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۸۷۴). در مقابل، ارسطو فقر و فاصلهٔ طبقاتی شدید را عامل جنگ معرفی

کرد (ارسطو، ۱۳۷۱، ص ۲۲۴) و بر ضرورت فقرزدایی و اعتدال در دارایی تأکید داشت (ارسطو، ۱۳۷۱، ص ۱۷۹). در آموزه‌های اسلامی، توسعه به‌عنوان مفهومی جامع و چندبعدی مورد توجه قرار گرفت. آیات قرآنی و احادیث معصومین بر ضرورت آبادانی زمین، کاهش فاصله طبقاتی و بهبود اوضاع اقتصادی تأکید دارند. فلاسفه مسلمان نیز در راستای رویکرد سعادت‌محور فلسفه یونانی، توسعه‌یافتگی را با آموزه‌هایی همچون مدینه فاضله بیان کرده‌اند (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۵۴-۵۵؛ طوسی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۶۱۵). ابن‌خلدون نیز با بررسی رابطه رفاه و مالیات، نتیجه گرفت که کاهش مالیات‌های دولتی می‌تواند انگیزه مردم را برای تولید ثروت و افزایش رفاه جامعه تقویت کند (ابن‌خلدون، ۱۴۲۴ق، ص ۵۳۶-۵۳۸).

با ورود نظریات توسعه غربی به کشورهای اسلامی، فلاسفه اسلامی معاصر مباحث گسترده‌تری درباره توسعه مطرح می‌کنند. آنان با رد ناسازگاری اسلام و توسعه، عدالت را مهم‌ترین شاخص توسعه اسلامی می‌دانند (صدر، ۱۳۸۷، ص ۶۱۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۴۳-۲۴۴؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۰۱/۰۱). آیت‌الله شهید صدر توسعه اقتصادی (التنمیة الاقتصادية) را موضوع بخشی از پژوهش اقتصادی خویش قرار می‌دهد و آموزه‌های اسلام را در مقایسه با دیدگاه لیبرالیسم و مارکسیسم می‌سنجد (صدر، ۱۳۸۷، ص ۲۸-۴۱). آیت‌الله مصباح یزدی دیدگاه اسلام درباره توسعه سیاسی و اقتصادی و شاخص‌های آن دو و مسائلی همچون تراحم توسعه مادی و پیشرفت معنوی را بررسی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸الف، ج ۳، ص ۱۸۱-۱۸۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۱۳-۲۱۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۴). آیت‌الله جوادی آملی دیدگاه دین درباره توسعه را نمونه‌ای از پاسخ‌های اسلام به انتظارات بشر می‌داند و ابعاد و اقسام توسعه را با رویکرد اسلام بررسی می‌کند. او بر این باور است که وظیفه دین جهت دادن به توسعه از جنبه‌های اعتقادی، فقهی و اخلاقی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۸-۲۱۰). مباحث آیت‌الله خامنه‌ای نیز بیشتر درباره طراحی الگوی مستقل توسعه بر اساس چهارچوب‌ها و آرمان‌های اسلامی است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۰۲/۲۵ و ۱۳۸۹/۰۹/۱۰).

فلاسفه اسلامی معاصر علاوه بر بحث ایجابی در باب نسبت دین و توسعه، به نقد و پاسخگویی به دیدگاه‌های معارض نیز پرداخته‌اند. این‌گونه از نگرش‌ها تعارض دین و توسعه را مفروض می‌انگارند. در نظر برخی از پژوهشگران، اخلاق رهبانی و صوفیانه که ویژگی مشترک اسلام و مسیحیت کاتولیک است، با توسعه به‌معنای امروزی آن سازگاری ندارد. بر این اساس، فقه و حقوق اسلامی، با اینکه با توسعه منافات ندارد، به آن دعوت و تشویق نیز نمی‌کند و با هر گونه زندگی در هر دوره‌ای از حیات بشر تطبیق می‌کند و احکام همان‌گونه خاص از زندگی را بیان می‌کند (سروش، ۱۳۷۲، ص ۳۴۸). در استدلالی دیگر، دخالت دین در سیاست به‌عنوان بهترین راه توسعه در نظر گرفته نمی‌شود؛ چراکه سیاست تنها زمانی می‌تواند کاملاً دینی باشد که توسعه از اهداف سیاسی حذف شود.

از سوی دیگر، اگر توسعه به عنوان غایت سیاست تعریف گردد، دین صرفاً به ابزاری برای دستیابی به این هدف تبدیل می‌شود و حال آنکه درباره ابزارها همواره امکان تجدیدنظر وجود دارد (بشریه، ۱۳۸۳، ص ۷۱۴-۷۱۵).

بر پایه مباحثی که در باب پیوند دین و توسعه از منظر فلاسفه سیاسی اسلامی سامان می‌شود، پاسخ و نقدهای این دسته از دیدگاه‌ها نیز معلوم می‌شود. با وجود این، برخی متفکران اسلامی به انگاره تعارض دین و توسعه توجه داشته و به آن واکنش نشان داده‌اند. یکی از متفکران اسلامی درباره گروهی که با طرح تقابل سنت و مدرنیسم، دین را مخالف توسعه می‌دانند، این گونه داوری می‌کند که آنان با اسلام را به درستی نمی‌شناسند یا در پی تضعیف دینداری و تثبیت سکولاریسم‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج ۳، ص ۱۸۶). پاسخ دیگر به انگاره تعارض این است که اسلام با پیشرفت مخالف نیست؛ بلکه آن را ابزاری برای هدفی ارزشمندتر می‌داند و از این رو مصرف کمتر را توصیه کرده است، نه تولید کم را (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۳۸-۱۴۰). استدلال دیگر این است که اسلام با اصل توسعه و ترقی مخالفتی ندارد؛ بلکه کاربرد آن در موارد غیر اخلاقی را نفی می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۲۵۲-۲۵۳). بنابراین می‌توان گفت که فلاسفه سیاسی اسلامی به نحو ایجابی و سلبی به بحث درباره پیوند دین و توسعه پرداخته‌اند.

افزون بر فلاسفه سیاسی یونانی و اسلامی، در فلسفه سیاسی غرب میانه و مدرن نیز توجه به مباحث توسعه آشکار است. آگوستین از فیلسوفان مسیحی با الهام از آموزه‌های افلاطونی - مسیحی، مفهوم «شهر آسمانی» را به عنوان جامعه‌ای توسعه یافته در مقابل «شهر زمینی» مطرح کرده است. در نظر وی، شهر آسمانی با محبت به خدا و پارسایی توصیف می‌شد؛ در حالی که شهر زمینی نماد خودبینی و جاه‌طلبی بود. این ایده‌ها نشان می‌دهند که توسعه در آن دوران بیشتر با مفاهیم اخلاقی و معنوی گره خورده بود (آگوستین، ۱۳۹۱، ص ۶۱۷-۶۱۹).

در دوره مدرن، هابز و لاک با ارائه نظریه قرارداد اجتماعی، توسعه را در گرو تشکیل حکومت و دستیابی به امنیت و آزادی دانستند (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۹۸؛ لاک، ۱۳۹۱، ص ۱۴۹). مارکس تقابل شهر و روستا را بخشی از روند تکامل تاریخی از بربریت به تمدن قلمداد کرد (مارکس و انگلس، ۱۳۷۷، ص ۷۸). میل نیز با خوشبینی معتقد بود که با تداوم پیشرفت، مصیبت‌هایی مانند فقر و بیماری کاهش خواهند یافت (میل، ۱۳۹۰، ص ۷۰).

در نیمه دوم سده بیستم، پژوهش‌های توسعه در علوم اجتماعی با هدف ارائه راهبردهایی برای توسعه یافتگی کشورهای غیر غربی شکل گرفت. مکاتب نوسازی، وابستگی و نظام جهانی به تحلیل روندهای توسعه پرداخته‌اند (سو، ۱۳۹۴، ص ۲۰ و ۲۵). برخی صاحب‌نظران غربی در دهه‌های اخیر توسعه را با رویکرد فلسفی و اخلاقی بازخوانی کرده و با رویگردانی از نگاه اقتصادی محض به توسعه، مسائلی مثل ابعاد فرهنگی و زیست‌محیطی توسعه، سازگار کردن توسعه با زمینه‌های فرهنگی جوامع مختلف و مسئولیت کشورهای ثروتمند در قبال کاهش فقر جهانی را بررسی کرده‌اند (Crocker, 1991, p. 457-483).

استنادات پیش گفته به وضوح نشان می دهند که فلاسفه سیاسی اسلامی و غربی از دیرباز در مباحث سیاسی - اجتماعی خود به بحث درباره توسعه به عنوان یک مفهوم مرتبط با فلسفه سیاسی توجه داشته و ابعاد مختلفی از آن را محل تأملات نظری خود داده اند.

۳. ارزیابی توسعه در ساحت آموزه های اسلامی

به طور کلی، مناسبات دین و توسعه در نگرش فلاسفه سیاسی اسلامی را می توان در چهار ساحت مدنظر قرار داد: توسعه در ساحت عقاید اسلامی؛ توسعه در ساحت احکام اسلامی؛ توسعه در ساحت اخلاق اسلامی و توسعه در ساحت نصوص دینی.

۳-۱. توسعه در ساحت عقاید اسلامی

در اندیشه فیلسوفان مسلمان، اسلام دینی جامع است که همه ابعاد زندگی، از جمله «مادی - معنوی»، «دنیوی - اخروی» و «فردی - اجتماعی» را دربرمی گیرد و کاهش آن به تنها یک بعد، خواه زهد و ترک دنیا و خواه جهاد و مبارزه، نگاهی ناقص و غیرواقع بینانه است. بنابراین، اسلام، هم دین ریاضت است و هم دین زندگی؛ هم دین عبادت است و هم دین توسعه. اسلام خود را نظامی معرفی می کند که می تواند سعادت دنیا و آخرت را تأمین کند. بنابراین، توسعه از دید اسلام صرفاً پیشرفت اقتصادی نیست؛ بلکه فرایندی متوازن است که ضمن رفع نیازهای اساسی مردم، به ارزش های اخلاقی، عدالت و کرامت انسانی نیز توجه دارد (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۴، ص ۲۴۹). اسلام در تمامی ابعاد توسعه، اعم از اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، دارای دیدگاه های روشنی است و هدایت این عرصه ها را صرفاً به نخبگان جامعه واگذار نکرده است. اسلام به عنوان دینی جهان شمول که هدایت همه انسان ها را در همه زمان ها بر عهده دارد، نمی تواند به مقوله توسعه بی اعتنا باشد. این دین جامع، نه تنها در زمینه توسعه دستورالعمل ها و جهت گیری های مشخصی ارائه کرده، بلکه معیارهای نیاز انسان به توسعه را نیز بازتعریف نموده است. در نهایت، می توان گفت که اسلام نه تنها رویکردی بازدارنده یا بی تفاوت به توسعه ندارد، بلکه آن را تأیید و تشویق نیز می کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۲۱۰-۲۱۱). بنابراین، اسلام به عنوان یک نظام جامع زندگی، نه تنها در حوزه های عبادی و اخلاقی، بلکه در ابعاد علمی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نیز دیدگاه های مشخص و منسجمی ارائه می دهد؛ از این رو به طور منطقی و ضروری، درباره مفهوم «توسعه» نیز نمی تواند بی طرف باشد و حتماً دیدگاهی خاص و مبتنی بر اصول خود دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۴).

برخی متفکران مسلمان استلزامات عقاید اسلامی در بحث توسعه را کاوش کرده اند. نگرش دوساحتی (مادی و معنوی) به انسان در اسلام، الگویی جامع از توسعه ارائه می دهد که به طور هم زمان به ابعاد مادی و معنوی حیات بشری توجه دارد. بر این اساس، توسعه واقعی در گرو توجه توأمان به پیشرفت های مادی و تعالی معنوی

است؛ به گونه‌ای که شاخص‌های کمی مانند رفاه اقتصادی و شاخص‌های کیفی مانند اخلاق و عدالت، در سنجش پیشرفت جامعه لحاظ شوند. این نگرش، از یک سو با تشویق به بهره‌گیری از مواهب مادی و آبادانی دنیا، و از سوی دیگر با هشدار درباره غفلت از ساحت معنوی، مانع افراط و تفریط در فرایند توسعه می‌شود (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۰۲/۲۷). همچنین طبق دیدگاه اسلامی، توسعه رویکردی انسان‌محور دارد که مستلزم تلفیق اصولی همچون استقرار عدالت اجتماعی و مبارزه نظام‌مند با فساد در فرایندهای توسعه است. این نگرش، تمایز بنیادین الگوی پیشرفت اسلامی را با الگوی متعارف توسعه نشان می‌دهد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۰۹/۱۰).

برخی با تکیه بر باور به آخرت و دیدن دنیا به‌عنوان مقدمه‌ای برای زندگی اخروی، استدلال می‌کنند که باید از تمام امکانات دنیوی به‌نحوی مسئولانه استفاده کرد و در راه آبادانی و توسعه تلاش مستمر داشت؛ چراکه پیشرفت و رفاه دنیوی، در صورت همراهی با نیت درست و رعایت ضوابط اخلاقی، می‌تواند مقدمه‌ای در جهت تحقق سعادت ابدی باشد. طبق این نظر، ارزشمندی آخرت با کار و کوشش در دنیا به‌دست می‌آید و از این رو مسلمانان باید درصدد توسعه برآیند (مصباح یزدی ۱۳۷۳ ب، ص ۹۸). همچنین باور به آخرت فعالیت‌های ایثارگرانه را نیز توجیه می‌کند و به تحول اساسی در زندگی انسان می‌انجامد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۰۹/۱۰). طبق یک دیدگاه دیگر، دین با این اعتقاد که آغاز، تدبیر و سرانجام هستی در دست خداوند است و از این رو تمامی اعمال انسان باید با هدف کسب رضای الهی انجام شود، به پالایش توسعه از جهت اعتقادی کمک می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۲).

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که توسعه در نگرش اسلام، متأثر از جامعیت دین به‌عنوان یکی از عقاید اسلامی است و همه ابعاد زندگی انسان - اعم از مادی و معنوی، دنیوی و اخروی، و فردی و اجتماعی - را دربرمی‌گیرد. چنین دینی در زمینه مقوله توسعه بی‌تفاوت نیست و آن را به‌عنوان فرایندی متوازن برای تحقق سعادت دنیا و آخرت مورد تأیید و تشویق قرار می‌دهد.

۲-۳. توسعه در ساحت احکام اسلامی

شهید صدر در بحثی با عنوان «ابزارهای اسلام در رشد تولید»، ظرفیت احکام تشریحی اسلام را برای توسعه تولید و رشد اقتصادی بررسی می‌کند. اسلام با تدابیر حکیمانه‌ای مانند ممنوعیت ربا، جلوگیری از احتکار و انباشت ثروت، تشویق به سرمایه‌گذاری تولیدی، الزام به بهره‌برداری از منابع طبیعی و زمین‌های بایر، و تنظیم قوانین ارث و مالکیت، بسترهای لازم را برای توسعه پایدار فراهم می‌سازد. این نظام اقتصادی با ترکیب هوشمندانه مالکیت خصوصی و عمومی و نظارت دولت، از تمرکز ثروت جلوگیری می‌کند و توازن اجتماعی را برقرار می‌سازد. او در این قسمت، بیست نمونه از احکام اسلامی را برمی‌شمارد که در توسعه اقتصادی اثرگذارند. همچنین در سطح سیاست‌گذاری، اسلام ضمن تعیین اهداف کلان و چهارچوب‌های مذهبی، به دولتمردان اجازه می‌دهد که با توجه به شرایط زمانی

و مکانی، برنامه‌های عملیاتی مناسبی برای توسعه تولید طراحی کنند (صدر، ۱۳۸۷، ص ۶۱۷-۶۳۲).

آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است که توسعه نمی‌تواند به‌طور مطلق هیچ نسبتی با اسلام پیدا کند. از منظر اسلامی، توسعه تنها در صورت توجه به قیودی مثل رعایت مصالح معنوی، تجاوز نکردن به حقوق افراد و کاهش فقر عمومی مطلوبیت می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ ب، ص ۵-۴). وی در خصوص سازگاری اسلام و توسعه سیاسی، شاخص‌های توسعه سیاسی را به دو مؤلفه مشروعیت و کارآمدی تقسیم می‌کند؛ سپس به بررسی تطابق اسلام با این مؤلفه‌ها می‌پردازد. معیار مشروعیت در اسلام، حق الهی در فرمانروایی و نهی بندگان تلقی می‌شود و نظامی که بر این مبنا شکل گیرد، از دیدگاه اسلامی کامل‌ترین نظام سیاسی برای تأمین مصالح و سعادت دنیوی و اخروی جامعه به‌شمار می‌رود. از منظر کارآمدی نیز اندیشه دینی ایجاب می‌کند که توسعه سیاسی در چهارچوب قوانین الهی صورت پذیرد. بنابراین، اقداماتی مانند سکولاریزه کردن یا اعطای آزادی نامحدود در روند توسعه سیاسی، طبق اصول اسلامی مجاز نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج ۳، ص ۱۸۴-۱۸۵).

آیت‌الله جوادی آملی بر این باور است که توسعه در ذات خود یک تکلیف شرعی است. از آنجاکه توسعه در برگزیده امور مرتبط با نیاز واقعی جامعه بشری است و در تحقق «زندگی کامل و سعادت‌مندان» نقش اساسی دارد، بر جامعه اسلامی واجب است که به فراهم‌آوری آنها اقدام کند. به این ترتیب، توسعه به‌عنوان یک ضرورت شرعی شناخته می‌شود و در دو قالب به انجام می‌رسد. گاه مشارکت در امر توسعه واجب عینی است؛ یعنی تکلیف هر فرد مسلمان است و گاه واجب کفایی است؛ یعنی اگر تعداد کافی به آن بپردازند، وجوب آن از بقیه ساقط می‌شود. در نتیجه می‌توان گفت که احکام اسلامی نه‌تنها با توسعه در تضاد نیستند، بلکه آن را به‌عنوان یک هدف شرعی لازم می‌دانند و دنبال کردن آن را یک عمل واجب قلمداد می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۰-۲۱۲).

با تأمل در مطالب پیش‌گفته به‌دست می‌آید که توسعه در اسلام، نه‌تنها با احکام شرعی همخوانی دارد، بلکه خود یک تکلیف شرعی شناخته می‌شود. این توسعه، در چهارچوب احکامی مانند ممنوعیت ربا، تشویق به سرمایه‌گذاری تولیدی و عدالت در توزیع ثروت شکل می‌گیرد. البته چنین توسعه‌ای مشروط به اموری همانند رعایت قیود اخلاقی، تأمین مصالح معنوی، عدالت اجتماعی و عدم تجاوز به حقوق دیگران است؛ چه اینکه در غیر این صورت، اسلام هر گونه رشد و پیشرفتی را مطلوب و مشروع نمی‌داند.

۳-۳. توسعه در ساحت اخلاق اسلامی

بررسی نسبت توسعه با ارزش‌های اخلاقی از دیگر مباحثی است که برخی از فیلسوفان سیاسی اسلامی دنبال کرده‌اند. شهید صدر مباحث خود را درباره توسعه اقتصادی تحت عنوان رشد تولید مطرح می‌سازد. او بر این باور است که رشد تولید و بهره‌برداری از منابع طبیعی در چهارچوب اقتصاد اسلامی، صرفاً یک هدف مادی نیست؛

بلکه ابزاری برای تحقق عدالت اجتماعی و تقرب به خداوند محسوب می‌شود. صدر با نقد رویکردهای صرفاً کمی در توسعه، بر ضرورت تلفیق رشد اقتصادی با ارزش‌های اخلاقی و دینی تأکید می‌ورزد (صدر ۱۳۸۷، ص ۶۱۵-۶۱۷ و ۶۳۳-۶۳۷). در نگاه فیلسوفان اسلامی، توسعه نه تنها با ارزش‌های اخلاقی مانند زهد در تضاد نیست، بلکه این ارزش‌ها می‌توانند به تسریع در توسعه کمک کنند. برای نمونه، زهد به مصرف کمتر و افزایش سرمایه‌ها کمک می‌کند و به این ترتیب، زمینه سرمایه‌گذاری بیشتر و رسیدن به توسعه را ممکن می‌سازد و به مثابه عاملی توانمندساز برای توسعه عمل می‌کند. از این رو ارزش‌های اخلاقی نه تنها مانعی در مسیر پیشرفت مادی نیستند، بلکه می‌توانند ابزاری برای تقویت آن به شمار آیند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۱۳).

به اعتقاد آیت‌الله جوادی آملی، آموزه‌های دینی موجب ارتقای فرایند توسعه از جنبه‌های اخلاقی و فرهنگی می‌شوند. تصحیح توسعه از جهت اخلاقی و فرهنگی به این معناست که دین با ارائه یک چهارچوب ارزشی جامع، مسیر و غایت توسعه را اصلاح و هدایت می‌کند. دین جامعه بشری را به سمت گسترش قسط و عدالت فرامی‌خواند و به‌طور قاطع از هر گونه تعدی و تجاوز به حقوق دیگران منع می‌کند. این آموزه، توسعه را از مسیر انحرافی تمرکز صرف بر منافع مادی فردی یا گروهی بازمی‌دارد و آن را در مسیر قرار می‌دهد که نتیجه‌اش توزیع عادلانه مواهب توسعه و احترام به حقوق تمامی ذی‌نفعان است. در این نگاه، توسعه‌ای که به بهای نادیده گرفتن حقوق بخشی از جامعه یا نسل‌های آینده تمام شود، توسعه‌ای ناقص و ناپذیرفتنی است. بنابراین، دین با تأکید بر اصول اخلاقی ثابت، توسعه را از تبدیل شدن به یک فرایند خودسر و بی‌ضابطه نجات می‌دهد. از سوی دیگر، دین با ترغیب مؤکد به فراگیری علم، تعلیم و تعلم دانش‌های کاربردی و بهره‌برداری صحیح از آنها، موتور محرک توسعه را تقویت می‌کند. در حقیقت، دین با ترکیب اخلاق (مانند عدالت) و علم (به‌عنوان ابزار)، الگویی متعالی از توسعه ارائه می‌دهد که در آن، پیشرفت مادی و فناورانه، نه تنها با ارزش‌های معنوی در تضاد نیست، بلکه در مسیر تحقق آنها و برای خدمت به تعالی انسان و جامعه به کار گرفته می‌شود. این همان تصحیح فرهنگی توسعه است که در آن، علم در خدمت اخلاق و در مسیر عدالت قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۳).

بر این اساس، اخلاق اسلامی و توسعه از منظر فیلسوفان سیاسی اسلامی، نه تنها در تضاد با یکدیگر نیستند، بلکه رابطه‌ای هم‌افزا دارند. در این راستا به اعتقاد آنان، ارزش‌های اخلاقی‌ای مانند عدالت و زهد، مسیر و غایت توسعه را اصلاح می‌کنند و آن را از انحراف به سمت منافع مادی صرف بازمی‌دارند و در عین حال با تشویق به علم‌آموزی، رسیدن به توسعه را تسریع می‌کنند.

۳-۴. توسعه در ساحت نصوص دینی

شهید صدر در بحث تدابیر اسلام برای توسعه تولید، به نصوص دینی نیز تمسک می‌کند و کار و تولید را از منظر

اسلامی، نه تنها یک ضرورت اقتصادی، بلکه عبادتی ارزشمند می‌داند که کرامت انسانی و مقرب شدن به خداوند در گرو آن است. روایات متعددی از پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام بر برتری فرد کارگر بر عابدی بیکار را تأیید کرده، بیکاری را موجب نقصان عقل و انسانیت معرفی می‌کنند (صدر، ۱۳۸۷، ص ۶۱۷-۶۲۰).

آیت‌الله مصباح یزدی از آیه‌ای که انسان را مسئول آباد کردن زمین معرفی کرده است (هود: ۶۲)، ضرورت توسعه را استنباط می‌کند. او که بهره‌برداری از فناوری را یکی از عناصر توسعه می‌داند، بر این باور است که بر طبق این آیه، انسان باید با تلاش خود زمین را آباد کند و آبادانی هیچ حدی ندارد و یکی از بهترین راه‌ها برای نیل به آن، استفاده از علوم و فناوری‌های پیشرفته است. به‌باور وی، توسعه نتیجه آبادانی زمین است. همچنین اسلام به مسلمانان می‌آموزد که نیازمندی به کفار، عامل ذلت است و جامعه باید مرجع رفع نیازهای دیگران باشد و این تنها با توسعه‌یافتگی جامعه اسلامی به‌دست خواهد آمد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۸۷). وی از آیه دیگری (اعراف: ۹۶) استفاده می‌کند که توسعه اقتصادی و رفع تنگناهای اقتصادی در گرو ایمان و تقواست (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۱-۲۲).

در نگرش آیت‌الله مصباح یزدی، آن دسته از نصوص دینی که دنیا را مذمت کرده‌اند، بر ناسازگاری اسلام با رشد اقتصادی دلالت نمی‌کنند؛ زیرا با مطالعه در روایات اسلامی و سیره پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام به‌دست می‌آید که اسلام دلبستگی به دنیا و مصرف‌گرایی را مذموم می‌شمارد و هرگز به تولید کمتر توصیه نکرده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، الف، ص ۱۳۸-۱۳۹).

آیت‌الله مصباح همچنین در بررسی محدود یا نامحدود بودن توسعه و پیشرفت مادی از دیدگاه اسلام، به بررسی پاره‌ای از نصوص روایی در این باره پرداخته است. وی در پاسخ به این پرسش، با تفکیک میان محدودیت‌های ذاتی و عرضی، دیدگاه خود را این‌گونه تبیین می‌کند: از نگاه اسلام، توسعه و بهره‌برداری از نعمت‌های الهی به‌خودی‌خود محدودیتی ندارد؛ مگر در مواردی که شرایط خاص، رعایت ارزش‌ها را ایجاب کند؛ بنابراین، این محدودیت‌ها جنبه عرضی دارند، نه ذاتی. اصل بر آبادانی زمین و استفاده حداکثری از مواهب خدادادی است؛ اما گاهی موانعی مانند ضعف‌های اخلاقی، علمی یا کم‌اطلاعی از مبانی دینی ممکن است اولویت‌هایی ایجاد کند که به‌طور غیرمستقیم بر روند توسعه اقتصادی تأثیر بگذارد. وی به برخی روایات، مانند دعا برای روزی به اندازه کفاف، اشاره می‌کند که ظاهراً بر قناعت و اکتفا به حداقل تأکید دارند. با این حال، این موارد را نه دلیلی بر محدودیت ذاتی، بلکه موضوعاتی تفسیرپذیر می‌داند که نیازمند بررسی عمیق‌ترند. در نتیجه، استاد مصباح نتیجه می‌گیرد که اسلام ذاتاً مانعی برای پیشرفت و بهره‌مندی از نعمت‌ها ایجاد نمی‌کند؛ مگر آنکه شرایط ویژه‌ای مانند تعارض با ارزش‌های والا تر، محدودیت‌های موقتی را ضروری سازد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۸۷).

آیت‌الله جوادی آملی نیز بر این باور است که متون دینی حاوی حقایق گسترده‌ای در زمینه توسعه اقتصادی است. او در ادامه با استناد به آیه قرآن، که استعمار زمین را از انسان می‌خواهد (هود: ۶۱)، بر ضرورت عینیت بخشیدن به الگوی توسعه اسلامی دلالت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۷). در نظر وی، روایات اسلامی بر ارزشمندی تلاش برای کسب روزی حلال به‌منظور تأمین معاش خود و دیگران تأکید دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۴-۲۱۵). بر این اساس، در بخش قابل توجهی از مباحث توسعه، فلاسفه سیاسی اسلامی با اتکا به متون و نصوص دینی تلاش کرده‌اند تا مبانی نظری توسعه را در چهارچوب اسلامی تبیین کنند. این متفکران با استناد به آیات قرآن و روایات معصومین (علیهم‌السلام)، توسعه را نه تنها مغایر با نصوص دینی ندانسته‌اند، بلکه آن را دارای ریشه‌های عمیق در نصوص دینی معرفی کرده‌اند. شهید صدر با تأکید بر برتری فرد کارگر بر عابد بیکار، و مصباح یزدی با تفکیک میان محدودیت‌های ذاتی و عرضی، به‌وضوح نشان می‌دهند که اسلام ذاتاً مشوق بهره‌برداری حداکثری و آبادانی زمین است. از این منظر، دین نه تنها مانعی برای پیشرفت مادی نیست، بلکه با تشویق به علم‌اندوزی و به‌کارگیری فناوری، جامعه اسلامی را به سمت مرجعیت در رفع نیازهای دیگران و رهایی از وابستگی سوق می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت که این فلاسفه با خوانشی پویا از نصوص، در پی استخراج الگویی بومی و الهی برای توسعه‌اند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف سنجش نسبت میان دین و توسعه در چهارچوب فلسفه سیاسی اسلامی و نشان دادن امکان گذار از توسعه سکولار به توسعه دینی انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهند که توسعه، هرچند در گفتمان مدرن غرب عمدتاً در بعد کمی و اقتصادی تعریف شده، در ذات خود دارای ابعاد هنجاری، ارزشی و فلسفی است که جایگاه آن را در حوزه فلسفه سیاسی تثبیت می‌کند. چهارچوب نظری این پژوهش به‌وضوح ثابت می‌کند که توسعه در تمامی ادوار مکتوب فلسفه سیاسی محل بحث و نظر فلاسفه بوده است. از منظر فلاسفه سیاسی اسلامی، اسلام نه تنها با توسعه در تعارض نیست، بلکه آن را به‌عنوان ضرورتی شرعی و اخلاقی می‌پذیرد و در چهار ساحت عقاید، احکام، اخلاق و نصوص دینی، ظرفیت‌های گسترده‌ای برای هدایت و تقویت فرایند توسعه ارائه می‌دهد.

در ساحت عقاید، نگرش دوساحتی اسلام به انسان (توجه به ابعاد مادی و معنوی)، الگویی جامع و متوازن از توسعه را می‌سازد که هم‌زمان بر رفاه مادی و تعالی معنوی تأکید دارد. این نگاه، از افراط در مادی‌گرایی و نادیده انگاشتن معنویات از سویی و رویگردانی از آبادسازی دنیا و تمرکز همه‌جانبه بر معنویات از سوی دیگر، جلوگیری می‌کند و مسیری میانه را برای پیشرفت انسانی هموار می‌سازد. در حوزه احکام، نظام تشریحی اسلام با تدابیری چون منع ربا، تشویق به تولید، مبارزه با احتکار و توزیع عادلانه ثروت، بسترهای لازم را برای توسعه

پایدار و عادلانه فراهم می‌آورد. این احکام، نه مانع توسعه، بلکه محرک اصلی فرایند توسعه‌اند و حتی برخی آن را تکلیفی شرعی و واجب قلمداد می‌کنند. در ساحت اخلاق، ارزش‌هایی مانند عدالت و زهد، نه تنها موانع توسعه نیستند، بلکه به مثابه عواملی شتاب‌بخش در مسیر پیشرفت عمل می‌کنند. زهد در دیدگاه اسلامی به معنای کاهش مصرف بی‌رویه و افزایش سرمایه‌گذاری معنوی و مادی است و هیچ‌گاه مخالفتی با توسعه ندارد. از این رو اخلاق اسلامی، توسعه را تنها از انحرافات نظیر تمرکز بر منافع فردی بازمی‌دارد و آن را در مسیری جمع‌محور قرار می‌دهد. در نهایت، نصوص دینی - اعم از آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام - به وضوح بر آبادانی زمین، کار و تلاش، رفع فقر و تأمین نیازهای انسانی تأکید دارند. این متون، توسعه را نه به عنوان گزینه‌ای اختیاری، بلکه به عنوان وظیفه‌ای دینی و اجتماعی معرفی می‌کنند. بر این اساس، توسعه در فلسفه سیاسی اسلامی فرایندی جامع، متوازن و هدفمند در مسیر تحقق «حیات طیبه» در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی گونه‌ای از زندگی که در آن، نیازهای مادی و معنوی انسان به صورت هماهنگ و در چهارچوب ارزش‌های الهی برآورده شود.

در پایان می‌توان گفت که اسلام نه تنها در خصوص توسعه بی‌تفاوت نیست، بلکه با ارائه چهارچوبی ارزشی - عملی، جهت‌گیری‌های آن را اصلاح می‌کند و آن را در خدمت سعادت دنیوی و اخروی بشر قرار می‌دهد. این دیدگاه، تمایز اساسی الگوی اسلامی توسعه را از الگوهای سکولار غربی آشکار می‌سازد و راه را برای طراحی الگویی مستقل و بومی از توسعه و گذار از توسعه سکولار به توسعه دینی هموار می‌کند.

منابع

قرآن کریم.

- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۲۴ق). مقدمه ابن خلدون. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- افلاطون (۱۳۸۰). دوره کامل آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- آگوستین (۱۳۹۱). شهر خدا. ترجمه حسین توفیقی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۳). عقل در سیاست: سی و پنج گفتار در فلسفه، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی. تهران: نگاه معاصر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). انتظار بشر از دین. تحقیق: محمدرضا مصطفی‌پور. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). توسعه ممدوح؛ توسعه مذموم: گفتگو با آیت‌الله علامه عبدالله جوادی آملی. نشریه علوم انسانی اسلامی، ص ۳ (۱۰)، ۱۳-۲۰.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی. لوح فشرده حدیث ولایت: مجموعه بیانات مقام معظم رهبری مدظله.
- ارسطو (۱۳۷۱). سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲). فربه‌تر از ایدئولوژی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سو، آوین (۱۳۹۴). تغییر اجتماعی و توسعه: مروری بر نظریات نوسازی، وابستگی و نظام جهانی. ترجمه محمود حبیبی مظاهری. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- معین، محمد (۱۳۷۸). فرهنگ فارسی (متوسط). تهران: امیرکبیر.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۸۰). المبدأ و المعاد. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدر، محمدباقر (۱۳۸۷). اقتصادنا. قم: بوستان کتاب.
- طاهری، مهدی (۱۳۹۴). ولایت‌مداری در الگوی پیشرفت اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۱م). کتاب الملئ و نصوص آخری. بیروت: دار المشرق.
- گن ذیر، ایرنه (۱۳۶۹). کارگردانی دگرگونی سیاسی در جهان سوم. ترجمه احمد تدین. تهران: نشر سفیر.
- لاک، جان (۱۳۹۱). رساله‌ای درباره حکومت. ترجمه حمید عضدانلو. تهران: نی.
- مارکس، کارل و انگلس، فریدریش (۱۳۷۷). ایدئولوژی آلمانی. ترجمه تیرداد نیکی. تهران: پیام پیروز.
- مارکوزه، هربرت (۱۳۸۸). انسان تک‌ساحتی. ترجمه محسن مؤیدی. تهران: امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳ الف). میزگرد دین و توسعه. معرفت، ۳ (۸)، ۴-۱۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳ ب). میزگرد دین و توسعه. معرفت، ۳ (۹)، ۴-۱۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸ الف). مشکات: پرسش‌ها و پاسخ‌ها. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸ ب). مشکات: نظریه حقوقی اسلام. نگارش: محمدمهدی کریمی‌نیا و محمدمهدی نادری قمی.
- قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹ الف). آیین پرواز، تلخیص: جواد محدثی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹ ب). قرآن در آیین نهج البلاغه. نگارش: احمد محمدی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). مشکات: نظریه سیاسی اسلام. نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). مشکات: بندهای امام صادق علیه السلام به رهجویان صادق. نگارش: محمدمهدی نادری قمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). آموزش عقاید. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

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

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۸). صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی علیه السلام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. میل، جان استوارت (۱۳۹۰). فایده گرایی. ترجمه مرتضی مردیها. تهران: نی.

طوسی، نصیرالدین محمدبن محمد (۱۳۸۷). اخلاق ناصری. تصحیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی. هابز، تامس (۱۳۸۰). لویاتان. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.

Crocker, David (1991). Toward Development Ethics. *World Development*, 19(5), 457-483.

Lewis, B. (2002). *What went wrong? Western impact and Middle Eastern response*. Oxford: University Press.

Tomalin, Emma (2013). *Religions and development*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.

Oxford Dictionar.com

An Analysis of the Mechanisms for Realizing Security from the Perspective of Political Philosophy

Mohammad Samadpour  / PhD in Islamic Revolution Studies, Baqir al-Ulum University, Qom, Iran

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

spsharabiani@gmail.com

Abstract

Security is one of human's most fundamental needs and has existed throughout the entire span of human history. Alongside the practical efforts of politicians and rulers to achieve security, intellectuals have continually sought theoretical approaches to attaining it. In addition to analyzing the nature of security, various schools of thought have proposed methods for achieving it. Islam does not restrict the sources of knowledge to reason and experience alone and also regards revelation as a reliable path to truth, so it offers a distinct understanding of existence, humanity, and the purpose of creation. Accordingly, it does not limit the meaning and end of human life to material affairs and worldly pleasures. From this perspective, Islam considers many prevailing analyses of security to be one-sided and incomplete and thus provides an alternative interpretation. This paper examines the distinctive analysis of security and its realization mechanisms in Islamic political wisdom and compares it with other intellectual traditions.

Keywords: Islamic political philosophy, security, religion, ethics, justice, power, law

تحلیل سازوکارهای تحقق امنیت از منظر فلسفه سیاسی

spsharabiani@gmail.com

محمد صمدپور  / دکتری انقلاب اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم ، قم، ایران

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

چکیده

امنیت یکی از نیازهای اولیه و اساسی بشر است که طول عمری به بلندای تاریخ بشریت دارد. در طول تاریخ، علاوه بر جست‌وجوی عملی سیاستمداران و حاکمان برای به‌دست آوردن امنیت، نظاره‌گر فعالیت علمی و فکری اندیشمندان در جست‌وجوی نظری برای یافتن راه‌های رسیدن به امنیت هستیم. علاوه بر تحلیل ماهیت و چیستی امنیت از سوی اندیشمندان، راه‌هایی برای تحصیل امنیت از طرف مکاتب و جریان‌های مختلف فکری عرضه شده است. اسلام از آنجا که راه‌های معرفت را تنها در عقل و تجربه منحصر نمی‌کند و علاوه بر آن دو، راه زلال وحی را نیز مسیری مطمئن در شناخت حقایق می‌داند و تعریف متفاوتی از جهان هستی و انسان و هدف آفرینش او و جهان هستی ارائه می‌دهد و بر این اساس، معنا و غایت زندگی بشر را منحصر در امور مادی و لذت‌های دنیوی نمی‌کند، تحلیل خیلی از مکاتب از امنیت و راه‌های رسیدن به آن را یک‌سویه و ناقص ارزیابی می‌کند و بنابراین، تحلیل متفاوتی در این زمینه ارائه داده است. در این نوشتار، تحلیل متفاوت حکمت سیاسی اسلام از امنیت و راه‌های رسیدن به آن را به مطالعه نشست و آن را با محصولات فکری دیگر مکاتب مقایسه کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: فلسفه سیاسی اسلام، امنیت، دین، اخلاق، عدالت، قدرت، قانون.

بی‌گمان «امنیت» نیازی بنیادین برای انسان، هم در عرصه حیات فردی و هم در سپهر زندگی اجتماعی او به‌شمار می‌آید. این نیاز سرشتی، تنها به حفظ جان و مال محدود نمی‌شود؛ بلکه آرامش روان، ثبات اجتماعی و امکان شکوفایی استعدادها را نیز دربرمی‌گیرد. از همین‌رو تأمین امنیت در گسترده‌ترین معنای آن، همواره یکی از دغدغه‌های محوری بشر در طول تاریخ بوده و بخش عظیمی از کوشش‌های فکری و معرفتی او در تمدن‌های مختلف را به خود معطوف کرده است. اندیشمندان، فلاسفه و جریان‌های فکری گوناگون، از دوران باستان تا کنون، با تحلیل ماهیت امنیت، ریشه‌های نامنی و راه‌های دستیابی به آن، سازوکارهای نظری و عملی متنوعی را برای تحقق این آرمان ارائه کرده‌اند.

در این میان، تقابل دو سنت بزرگ فلسفه سیاسی اسلامی و فلسفه سیاسی غرب، پژوهش‌پرباری را فراهم آورده‌اند. این دو سنت، به دلیل تمایزات بنیادین در مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی خود، به‌طور اجتناب‌ناپذیری به سازوکارهای متفاوتی برای تحقق امنیت می‌اندیشند. برای نمونه، فلسفه سیاسی اسلام که غایت نهایی انسان را در سعادت اخروی و قرب به خدا می‌داند، «امنیت معنوی» را زیربنا و غایت «امنیت اجتماعی» قلمداد می‌کند. در این منظره، سازوکارهای تحقق امنیت تنها به تدابیر مادی و قراردادهای بشری محدود نمی‌مانند و مشروعیت خود را از شریعت و در چهارچوب تحقق عدالت و اخلاق الهی کسب می‌کنند. در مقابل، فلسفه سیاسی غرب در دوران مدرن، عمدتاً بر محور قرارداد اجتماعی، حاکمیت سکولار و تأمین امنیت به‌مثابه آرامش مادی و حفظ حقوق طبیعی شهروندان استوار شده است.

این مقاله با پذیرش این فرض که تفاوت در مبانی به‌طور مستقیم به تفاوت در سازوکارها می‌انجامد، در پی آن است تا با رویکردی تطبیقی - تحلیلی سازوکارهای کلانی را که هر یک از این دو منظره فکری برای تحقق امنیت ارائه می‌دهند، مورد واکاوی قرار دهد. پرسش اصلی این پژوهش آن است که سازوکارهای اصلی تأمین امنیت در نگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان غربی چیست. هدف نهایی، تبیین وجوه اشتراک و افتراق این دو سنت فلسفی در سطح عملیاتی و پاسخ به این پرسش است که این مکاتب «چگونه» آرمان امنیت را قابل دستیابی می‌دانند.

۱. کالبدشکافی مفهومی امنیت

تعاریف امنیت را می‌توان در پنج دسته قرار داد: در منابع علمی معتبر، امنیت معمولاً به فقدان تهدید تعریف شده است. برای نمونه، در یک تعریف، امنیت به نبود تهدید برای ارزش‌های کسب‌شده تعریف شده است (Wolfers, 1962, p. 150) و در تعریفی مشابه، امنیت به نبود تهدیدهای جدی نسبت به کمترین سطح از ارزش‌های بنیادینی گفته می‌شود که یک ملت بقای خود را به آنها وابسته می‌داند (Nye & Krause, 1975, p. 330). از دانشمندان اسلامی، شهید مطهری تعریفی

نزدیک به این تعاریف دارد و می‌گوید: امنیت به معنای ایمن بودن از ناحیهٔ اموری است که حیات و مواهب حیات انسان را تهدید می‌کند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۱۶).

تعاریف دستهٔ دوم، امنیت را به فقدان عوامل تهدید تعریف کرده‌اند. از جمله علامه طباطبایی به نبود عواملی که ترس یا کراهت انسان را موجب می‌شود، امنیت گفته است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۲۰، ذیل مریم: ۱۵). در تعریفی مشابه، آیت‌الله مصباح یزدی امنیت را به نبود عامل خطرناک و تهدیدکننده تعریف کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۸). در دستهٔ سوم، امنیت به فقدان ترس تعریف شده است. برای نمونه، آیت‌الله جوادی آملی امنیت را یک حالت روانی و متشکل از فقدان ترس و وجود آرامش می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۱). برخی نظریه‌پردازان غربی نیز امنیت را به نبود ترس از تهاجم به ارزش‌های کسب‌شده تعریف کرده‌اند (Wolfers, 1962, p. 150).

در تعریف چهارم، استاد مطهری امنیت را سلب نشدن داشته‌های انسان مانند حیات و لوازم آن از سوی دشمن و قدرت خارجی می‌داند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۳، ص ۴۳۶).

تعریف پنجم مبتنی بر نقد تعریف مرسوم امنیت به نبود تهدید است و آن را یک تعریف کامل نمی‌داند. طبق این تعریف، امنیت به معنای دستیابی به وضعیتی است که «الف» از تهدید و آسیب «ب» مصون باشد تا به وضعیت «ج» برسد. (لکزایی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۷). نوع تهدیدها و کیفیت وضعیت «ج» با توجه به ابعاد مختلف امنیت، تغییر می‌یابد. بر همین پایه، اموری همچون هوای نفسانی، نادانی، ستمگری، تهاجم فرهنگی، احتکار و دشمنی، از جملهٔ تهدیدها به‌شمار می‌روند و اموری مثل آرامش، نظم عمومی، تعالی اخلاقی و توسعهٔ اقتصادی در حکم وضعیت‌هایی‌اند که با امنیت برای انسان به‌دست می‌آیند.

تعاریف دستهٔ نخست و دوم از این حیث که امنیت را پدیده‌ای عینی در نظر می‌گیرند، مشابه یکدیگرند؛ ولی از جهت اشاره به عامل تهدید، از یکدیگر متمایز می‌شوند. طبق تعریف نخست، ممکن است عامل تهدید وجود داشته باشد، ولی تهدید به‌علت بروز موانع فعلیت نیافته باشد؛ در این صورت، باید پذیرفت که فرد از امنیت برخوردار است؛ اما طبق تعریف دوم، تا هنگامی که عامل تهدید وجود دارد، هرچند بالفعل عمل تهدید سر نزده باشد، امنیت تحقق نمی‌یابد. باین‌حال، هر دو تعریف از جهت دشواری تحقق امنیت، اشتراک دارند؛ چراکه عوامل تهدید یا تهدید، معمولاً به‌طور کامل از بین نمی‌روند. می‌توان این تعاریف را به‌نحوی بازسازی کرد که فرد یا جامعه با وجود تهدیدها به میزانی از قدرت دست یابد که تهدیدها را بی‌اثر سازد و خود را در وضعیت امن قرار دهد.

در تعریف دستهٔ سوم، امنیت یک وضعیت روانی در نظر گرفته می‌شود و از همین جهت از تعاریف پیشین متمایز می‌یابد. نکتهٔ محوری این تعریف، احساس امنیت داشتن با وجود عوامل تهدید و خطر است و این در حالی اتفاق می‌افتد که فرد خودش را در مواجهه با تهدیدات مقاوم کرده باشد. البته ممکن

است که فرد یا جامعه به‌طور کاذب از احساس آرامش برخوردار شود که در این موارد، درک واقع‌بینانه‌ای از وضعیت‌های عینی توسط شهروندان صورت نگرفته است.

تعریف چهارم که امنیت را سلب نشدن دارایی‌های انسان می‌داند، از این نظر عام است که امور مادی مثل ثروت و سلامت و همچنین امور معنوی مثل آرامش و آسایش را دربرمی‌گیرد. تفاوت این تعریف با سایر تعاریف، صدق کردن امنیت در فرضی است که عوامل تهدید وجود دارد، ولی فرد مورد تعرض دشمنان قرار نگرفته است؛ درحالی‌که در چنین مواردی که تهدید وجود دارد، به‌سختی می‌توان فرد یا جامعه را برخوردار از امنیت فرض کرد.

بنابراین، در تعریف امنیت باید در وهله نخست، آن را حالتی روانی و هم‌معنا با آرامش دانست. باین‌حال، امنیت همچون دیگر حالات روانی باید در ارتباطی تنگاتنگ و واقع‌بینانه با شرایط عینی شکل گیرد. ازسوی دیگر، عوامل تهدید همواره وجود دارند و امکان رفع کامل آنها میسر نیست. تعریف امنیت به‌نبود عوامل تهدید، مستلزم دشوار بودن تحقق آن در بیشتر موارد است. ازاین‌رو، نقطه اساسی در تعریف امنیت، مهار عوامل تهدید از طریق مقاوم بودن در برابر تهدیدها و کوشش برای از بین بردن آنهاست. بر اساس آنچه گفته شد، امنیت عبارت است از «آرامش روانی ناشی از مقاوم بودن در برابر عوامل تهدید».

۲. دین‌مداری: بنیادی‌ترین عامل تحقق امنیت درونی و بیرونی

دین‌مداری در ابعاد مختلفی به تأمین امنیت کمک می‌رساند و فیلسوفان اسلامی توجه جدی به آن داشته‌اند. برخی فیلسوفان، از جمله فارابی، معتقد بودند که انسان با معرفت توحیدی می‌تواند امنیت به‌دست آورد (فارابی، ۲۰۰۶م، ص ۱۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۸۵؛ سبزواری، ۱۳۶۱، ص ۵۱۰). در نوشتارهای آنان، توضیح بیشتری درباره اینکه چگونه معرفت توحیدی به تولید امنیت می‌انجامد، ارائه نشده است. فیلسوفان معاصر نیز به اثربخشی ایمان در ایجاد امنیت باور دارند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۳، ص ۷۶۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۴۷؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۰۴/۲۹).

برخلاف فیلسوفان قدیم، نقش دین‌مداری در ایجاد امنیت در نوشتارهای دانشمندان اسلامی معاصر تبیین شده است. در یک تحلیل، دین‌مداری در ایجاد امنیت بیرونی نقش دارد. علامه طباطبایی معتقد است که افراد متدین چون در همه حال خدا را ناظر کارهای خود می‌دانند، از آسیب رساندن به دیگران و هر گونه بداندیشی درباره آنها خودداری می‌کنند؛ در صورتی که در محیط تهی از دین، فقط با وجود نیروهای انتظامی از انجام کار خلاف خودداری می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۴۷). در تحلیل دیگر، فایده عمل به تکالیف دینی، آرامش قلبی و محافظت از امنیت جان، مال و آبروی انسان‌ها ذکر شده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲۳، ص ۶۰۸؛ ذیل مائده: ۹۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۱-۲۰۲). برخی نیز معتقدند که آن

دسته از احکام اسلامی که تغییرناپذیرند، نیازهای ثابت در زندگی انسان، از جمله نیاز به امنیت را تأمین می‌کنند (صدر، ۱۴۲۸ق، ص ۱۱۸-۱۱۹). تحلیل دیگری نیز وجود دارد که در آن، نقش ایمان دینی و عمل به تکالیف شرعی را حفظ امنیت انسان‌ها در مقابل اضطراب‌ها و احساسات ناخوشایند می‌داند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰الف، ص ۱۴۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۶۲-۵۶۵). دانشمندان اسلامی، گاه به‌طور خاص نقش اعتقادات و باورهای اسلامی، همچون ولایت و امامت (مصباح یزدی، ۱۳۸۹الف، ص ۱۷۳-۱۷۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۴-۲۷۵)، معاد و ترس از دوزخ (جوادی آملی، ۱۳۷۸ب، ج ۱۳، ص ۵۶۹، ذیل آل عمران: ۲۶) و همچنین احکام دینی، از جمله امر به معروف و نهی از منکر (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ب، ص ۳۶-۳۷) و قصاص (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۸۹) را در تأمین امنیت توضیح می‌دهند.

در نظر برخی فیلسوفان غربی نیز دین در ایجاد امنیت نقش آفرین است. برای نمونه، آگوستین از آموزه نبوت عام کمک می‌گرفت و فایده آن را تولید امنیت برای مردم می‌دانست (آگوستین، ۱۳۹۱، ص ۷۳۶)؛ ولی برخی دیگر از فیلسوفان غربی چالش‌هایی را که چه‌بسا دین‌داری برای امنیت در جامعه ایجاد می‌کند، یادآوری کردند و درباره راهکار برون‌رفت از آن به تأمل پرداختند. برای نمونه، جان لاک از بابت تجاوز به حقوق مدنی شهروندان به‌بهانه گسترش دین و تعصبات دینی نگران بود و چاره آن را به‌کارگیری تساهل دینی می‌دانست (لاک، ۱۳۸۳، ص ۷۲-۷۳). روسو نیز معتقد بود این اصل مذهبی که برای رستگار شدن باید عقیده دینی را پذیرفت، به نابودی امنیت کشور، بلکه نوع بشر می‌انجامد (روسو، ۱۳۳۵، ص ۲۰۶).

در تحلیل دیدگاه فیلسوفان اسلامی به‌دست می‌آید که دین‌مداری از منظر آنان، تنها یک توصیه اخلاقی یا مجموعه‌ای از مناسک نیست؛ بلکه زیربنایی برای تحقق امنیت در تمامی سطوح آن است. ارزش دیدگاه این فیلسوفان، در نگاه یکپارچه و عمیق آنان نهفته است؛ نگاهی که در آن، امنیت بیرونی و اجتماعی بازتاب مستقیم امنیت درونی و قلبی است، که از «معرفت توحیدی» سرچشمه می‌گیرد. این معرفت، که مورد تأکید اندیشمندانی چون فارابی است، انسان را به درک صحیحی از جایگاه خود در جهان هستی می‌رساند و در نتیجه، خودکنترلی مبتنی بر ایمان و نظارت درونی برخاسته از باور به حضور خداوند را جایگزین نظارت‌های بیرونی و قهری می‌کند. این همان نقطه تمایز اصلی با نگاه بسیاری از فیلسوفان غربی است. گرچه فیلسوفی مانند آگوستین نیز به نقش دین در ایجاد نظم و امنیت اشاره می‌کند، اما نگرانی فیلسوفانی مانند جان لاک و روسو از تبدیل دین به ابزار تعصب و نقض حقوق شهروندی، آنان را به‌سمت راه‌حل‌هایی مانند تساهل دینی و حتی جدایی نهاد دین از دولت سوق داد. آنان مشکل را در خود دین دیدند و راه علاج را در محدود کردن آن به حوزه خصوصی جست‌وجو کردند. در مقابل، فیلسوفان اسلامی دین راستین را بزرگ‌ترین ضامن امنیت و مانع اصلی ظلم و تجاوز می‌دانند

(جوادی آملی، ۱۳۷۸ ب، ج ۳، ص ۶۰۸، ذیل مائده: ۹۷).

بنابراین، نظام اسلامی موظف است که در جهت ایجاد جامعه‌ای نمونه بر اساس این اصول تلاش کند؛ جامعه‌ای که در آن امنیت، رفاه و عدالت، نه از راه‌های صرفاً مادی و قهری، بلکه بر پایهٔ ایمان و اخلاق درونی تحقق یابد. در این صورت می‌تواند الگویی عملی برای جهان ارائه دهد و ثابت کند که نگاه فیلسوفان اسلامی به دین و امنیت می‌تواند پاسخگوی عمیق‌ترین نیازهای بشر معاصر و پاسخی محکم به نقدهای فیلسوفان غربی باشد.

۳. فضایل اخلاقی: کارکردمحوری در تأمین امنیت اجتماعی و روانی

فیلسوفان مسلمان به‌کارگیری مجموعهٔ فضایل اخلاقی توسط حاکم و مردم را در تأمین امنیت مؤثر می‌دانند. فارابی در توضیح کلام افلاطون معتقد است که حاکم با تکیه بر رفق و مدارا می‌تواند از آسیب رساندن اشرار به مردم و بروز جنگ جلوگیری کند (فارابی، ۱۳۵۳، ص ۳۸). مسکویه نیز به‌نقل از کسری، یکی از حکمای ایران، ثمرهٔ شجاعت را ایجاد امنیت در برابر دشمنان ذکر می‌کند (مسکویه، ۱۳۷۷، ص ۴۲). عامری نیشابوری در کلامی که مسکویه نیز آن را در حکمت خالده نقل کرده (مسکویه، ۱۳۷۷، ص ۳۶۱)، با بیان راهکارهای برخورد با افراد دارای رذایل اخلاقی، از آنها برای ایجاد امنیت بهره می‌گیرد. بر این اساس، اگر کسی بتواند حسادت دیگران را به غبطه تبدیل کند، با سفیهان حلم و چشم‌پوشی نماید، شماتت‌کنندگان را کوچک و حقیر بشمارد و در مقابل ستیزه‌جویان از خود وقار نشان دهد، امنیت برایش ایجاد می‌شود (عامری، ۱۳۷۵، ص ۴۲۲). ابن‌باجه نیز معتقد بود محبت از بروز هر گونه نزاعی که امنیت را از بین می‌برد، جلوگیری می‌کند (ابن‌باجه، ۱۹۹۱ م، ص ۴۱). برخی فیلسوفان معاصر اسلامی نیز نقش فضایل را در ایجاد امنیت پذیرفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۸) و فضایی همچون توجه به معنویات (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۵۴۲)، بصیرت (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۸۲)، وفا به پیمان‌ها (جوادی آملی، ۱۳۷۸ الف، ص ۳۴۷-۳۴۸) و صدقه دادن (جوادی آملی، ۱۳۷۸ ب، ج ۱۲، ص ۵۵۴، ذیل بقره: ۲۷۶) را در ایجاد امنیت، و رذایل اخلاقی همچون حسد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۳۵) و کبر را در ایجاد ناامنی مؤثر دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۸). طبق یک دیدگاه، فضایل اخلاقی در تأمین امنیت آبروی افراد اثرگذارند؛ چراکه با به‌کارگیری فضایل اخلاقی، علاقهٔ دیگران به یکدیگر جلب می‌شود و روابط اجتماعی و همزیستی انسان‌ها استحکام می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۲۴-۲۲۵). در دیدگاه دیگر، فضایل اخلاقی به ایجاد امنیت درونی برای انسان‌ها کمک می‌کند و ترس و اندوه را از آنها می‌زداید (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۲۵۶-۲۵۷).

با تأمل در اندیشهٔ فیلسوفان مسلمان و تأکید آنان بر نقش فضایل در دستیابی به وضعیت امن، این نکته آشکار می‌شود که از نگاه آنان، اخلاق تنها یک دستورالعمل شخصی نیست؛ بلکه شبکه‌ای پیچیده و حیاتی است

که امنیت روانی فرد را به امنیت اجتماعی جامعه گره می‌زند. این نگاه، فضیلت را نه یک انتخاب انفرادی، که ضرورتی جمعی برای بقا و تعالی جامعه می‌داند. ارزش متعالی دیدگاه فیلسوفان اسلامی، در نگرش آنان نهفته است که معتقدند این فضیلت‌های درونی افراد جامعه است که به قوانین بیرونی کارآمدی می‌بخشد. از نگاه آنان، جامعه‌ای که بر پایهٔ رذایل باشد، حتی با قدرتمندترین قوای قهریه نیز ناامن خواهد بود؛ چراکه ناامنی از درون می‌جوشد. قوانین بدون پشتوانهٔ اخلاقی تنها می‌توانند ترس موقتی ایجاد کنند.

بررسی آرای فیلسوفان غربی نیز نشان می‌دهد که در نگاه برخی از آنها، فضیلت‌های اخلاقی نقش تعیین‌کننده‌ای در تحقق امنیت اجتماعی ایفا می‌کنند. افلاطون به‌صراحت به ارتباط میان فضیلت و امنیت نپرداخته است؛ اما وی از یک سو در کتاب جمهوری چهار فضیلت بنیادین «دانایی»، «شجاعت»، «خویشتن‌داری» و «عدالت» را به‌عنوان ارکان اساسی ساختن جامعه‌ای نیک برمی‌شمارد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۹۵۲، جمهوری، بند ۴۳۳) و از سوی دیگر، در کتاب قوانین تأکید می‌کند که خیر و صلاح عمومی، نه در جنگ‌های خارجی است و نه در کشمکش‌های داخلی؛ پس باید کوشید که از بروز این دو وضعیت جلوگیری کرد و شرایطی فراهم آورد که مردم در صفا و دوستی زندگی کنند. بر این اساس، سیاستمدار خوب کسی است که حتی هنگام وضع قوانین جنگی، صلح و آرامش را هدف غایی خود قرار دهد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۹۱۲، قوانین، بند ۶۲۸). بنابراین، از منظر افلاطون، جامعهٔ آرمانی تنها از مسیر فضیلت‌ورزی قابل دستیابی است و تأمین امنیت و آرامش از ضروریات جامعهٔ مطلوب به‌شمار می‌آید. در نتیجه، فضیلت تأثیری مستقیم و تعیین‌کننده در برقراری امنیت و آرامش عمومی خواهد داشت.

آگوستین نیز تکبر را عنصری ویرانگر معرفی می‌کند که بنیان‌های امنیت را سست کرده، موجب بروز جنگ‌های ویرانگر می‌شود. وی معتقد بود که امنیت شهر خدا از طریق وفاداری تأمین می‌شود (آگوستین، ۱۳۹۱، ص ۳۳۰ و ۱۰۵۲). از نوشته‌های جان لاک نیز به‌دست می‌آید که انسان‌های پیشین در عصر طلایی از وجود فضایی مثل صداقت و دوراندیشی در حاکمانشان احساس امنیت می‌کردند؛ اما در دورهٔ مدرن قوانین حکومت از جان و مال افراد محافظت می‌کند (لاک، ۱۳۹۱، ص ۱۶۶-۱۶۷ و ۱۷۳). در مقابل این دیدگاه، جریان فکری دیگری وجود دارد که نقش فضایل را در تأمین امنیت نمی‌پذیرد. تامس هابز استدلال می‌کرد: در وضعیت طبیعی زندگی بشر، که در آن همواره افرادی از قدرت خود برای تعدی به حقوق دیگران بهره می‌برند، افراد فضیلت‌مند که با پایبندی به فضایی چون تواضع و ملایمت به حدود خویش پایبندند، در نهایت قادر به حفظ امنیت شخصی خود نخواهند بود (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۵۷).

تأکید فیلسوفان اسلامی بر نقش فضایل اخلاقی در تأمین امنیت، الزامات سنگینی را برای نظام اسلامی به‌دنبال دارد. نخستین و مهم‌ترین الزام، تقدم «تربیت» بر «تسلط» است. نظام اسلامی موظف است که همهٔ سازوکارهای خود - از آموزش و پرورش و رسانه گرفته تا سیاست‌های فرهنگی و اقتصادی - را حول محور

ترویج فضایل اخلاقی (مانند صداقت، امانت‌داری، حلم، عدالت و احسان) سامان دهد. این امر مستلزم بازنگری در ساختارها برای کاهش زمینه‌های بروز رذایل است.

برای مثال، یک نظام اقتصادی که شکاف طبقاتی عمیق و فساد ایجاد می‌کند، می‌تواند بستر حسادت، دزدی و ناامنی را فراهم سازد. دومین الزام، «الگوسازی» است. حاکمان و نخبگان جامعه باید مظهر تجلی فضایل اخلاقی باشند. وقتی حاکم با عدالت رفتار کند، این خود قوی‌ترین پیام آموزشی و امنیتی برای جامعه است. مردم به حاکم عادل و فضیلت‌مند اعتماد می‌کنند و این اعتماد، بزرگ‌ترین سرمایه اجتماعی برای مقابله با تهدیدات داخلی و خارجی است. سومین وظیفه، «ایجاد گفت‌وگو در برابر رذایل» است. نظام اسلامی باید با استفاده از عقلانیت و منطق، به مقابله فرهنگی با رذایلی که امنیت روانی و اجتماعی را تخریب می‌کنند - از کبر و خودبرتربینی گرفته تا دروغ و تهمت - برخیزد و آنها را نه تنها گناه، که عوامل ناامنی معرفی کند.

۴. عدالت اجتماعی: محور امنیت پایدار و همه‌جانبه

متفکران اسلامی با استناد به مبانی دینی، رابطه علی میان عدالت اجتماعی و امنیت را در چند سطح تبیین کرده‌اند. برخی در یک تحلیل کلان معتقدند که گسترش عدالت اجتماعی به کاهش زمینه‌های تبهکاری و تقویت امنیت می‌انجامد (حسینی بهشتی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۵۵۰). برخی دیگر با نقد رویکردهای انحصارگرایانه بر این باورند که اگر عدالت نباشد، همه خیرات در جامعه، از جمله امنیت، فقط به اقشار خاصی تعلق می‌گیرد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۷/۰۴/۰۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۶۴). در یک استدلال دیگر، اجرای عادلانه مجازات‌ها به مثابه عاملی بازدارنده در پیشگیری از جرایم و ایجاد امنیت ارزیابی شده است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۱۰/۲۳). همچنین برخی در پاسخ به شبهه تعارض عدالت با امنیت اقتصادی استدلال کرده‌اند که عدالت نه تنها تعارضی با امنیت اقتصادی ندارد، بلکه با به‌کارگیری آن، از فعالیت‌های اقتصادی پشتیبانی می‌شود (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۷/۰۴/۰۷).

برخی فیلسوفان سیاسی غربی همچون فیلسوفان مسلمان، عدالت را در امنیت اثرگذار دانسته‌اند. تامس هابز بر این باور بود که امنیت واقعی تنها در پرتو اجرای عادلانه قانون برای همه اعضای جامعه، فارغ از جایگاه و قدرتشان، تحقق می‌یابد. بر این اساس، اگر به هر فرد - خواه صاحب نفوذ و خواه فاقد آن - ستمی وارد شود، دادخواهی باید بی‌طرفانه و یکسان انجام شود. همچنین هیچ شهروند یا مقام برتری نمی‌تواند با تکیه بر موقعیت خود، از پیامدهای خشونت، توهین یا تعدی به حقوق دیگران بگریزد. از این رو امنیت عمومی تنها زمانی پایدار می‌ماند که حاکمیت به این اصل بنیادین برآمده از حقوق طبیعی بشر پایبند باشد و در اعمال قدرت، از فرودست تا فرادست، هیچ تبعیضی روا ندارد (هابز، ۱۳۸۰، ص ۳۰۸). برخی فیلسوفان دیگر نیز پذیرفته‌اند که رواج بی‌عدالتی توسط حکومت، امنیت را به خطر می‌اندازد (ماکیاولی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۲؛ لاک، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷).

با بررسی جایگاه عدالت اجتماعی به عنوان محور امنیت پایدار در فلسفه سیاسی اسلامی، این تحلیل به دست می‌آید که نگاه متفکران اسلامی به عدالت، برخاسته از مبانی عمیق توحیدی و انسان‌شناختی است که آن را از نگاه قراردادی یا ابزاری برخی فیلسوفان غربی متمایز می‌سازد. در دیدگاه اسلامی، عدالت تنها یک تکنیک حکمرانی یا یک سازوکار توزیعی نیست؛ بلکه تجلی «حق‌مداری» در تمامی سطوح حیات فردی و اجتماعی و تحقق عبادت جمعی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۴).

اشتراک ظاهری این دیدگاه با اندیشه‌های مانند نظریه هابز، که بر اجرای بی‌طرفانه قانون برای همه تأکید می‌کند، در هدف نهایی، یعنی «تحقق امنیت» است؛ اما مبنا و غایت، کاملاً متفاوت است. برای هابز، عدالت در اجرای قانون، ضرورتی عملی برای جلوگیری از بازگشت به «وضعیت طبیعی» و هر چه مرجع است. این عدالت، ابزاری برای حفظ قرارداد اجتماعی و بقای لویاتان (دولت) است. در مقابل، برای متفکر اسلامی، عدالت امری ذاتی و الهی است که امنیت، نتیجه طبیعی و ضروری تحقق آن است. حتی نگاه لاک که بر حقوق طبیعی تکیه می‌زند، عدالت را در چهارچوب حقوق فردی و مالکیت تعریف می‌کند؛ حال آنکه عدالت در منظومه فکری اسلامی، علاوه بر رعایت حقوق فردی، دارای ابعاد معنوی، اخلاقی و توزیعی گسترده‌تری است که هدف آن، قرب جمعی به تعادل الهی است. این فهم عمیق از «عدالت»، الزامات و وظایف خطیری را متوجه یک نظام اسلامی می‌کند. نخستین و مهم‌ترین وظیفه، «عینیت بخشیدن به عدالت» به عنوان کانونی‌ترین «اصل ارزشی» است. نظام نمی‌تواند به عدالت به مثابه یک سیاست جنبی یا یک شعار تبلیغاتی نگاه کند؛ بلکه باید تمامی ارکان خود را حول محور تحقق عدالت در تمامی ابعاد اقتصادی، قضایی، اجتماعی و فرهنگی بازسازی کند. این امر مستلزم مبارزه بی‌امان با هر گونه تبعیض، رانت‌خواری، فساد و انحصار است.

دومین الزام، «اجرای عادلانه قانون بدون هیچ چشم‌پوشی» است. نظام اسلامی باید نشان دهد، قانون - که خود باید تجلی عین عدالت باشد - به صورت کاملاً بی‌طرفانه و بدون توجه به جایگاه، قدرت یا ثروت افراد اجرا می‌شود. این عادلانه بودن دستگاه قضاوت، بزرگ‌ترین عامل بازدارندگی از جرم و ایجاد اعتماد عمومی و در نتیجه، امنیت روانی است.

سومین وظیفه، «رفع شبهه تعارض کاذب بین عدالت و امنیت» است. نظام باید در عمل ثابت کند که عدالت و امنیت نه تنها متعارض نیستند، بلکه دو روی یک سکه‌اند. برای مثال، یک سیاست اقتصادی عادلانه که به کاهش فاصله طبقاتی و فقر می‌انجامد، زمینه‌های جرایم مالی، سرقت و نارضایتی‌های اجتماعی را که از عوامل اصلی ناامنی هستند، از بین می‌برد؛ یا یک سیاست خارجی عادلانه، اعتماد و امنیت بین‌المللی را برای کشور به‌ارمغان می‌آورد. در نهایت، وظیفه نظام، «تبیین عدالت به مثابه یک ارزش امنیت‌ساز» برای افکار عمومی است. مردم باید درک کنند که عدالت‌خواهی همان امنیت‌خواهی است و هر گونه سکوت در برابر بی‌عدالتی، در نهایت به ناامنی خود آنان دامن

می‌زند. تنها در این صورت است که جامعه به سمت نظم و امنیتی پایدار، برآمده از بطن عدالت و رضایت درونی حرکت خواهد کرد؛ نه امنیتی تحمیلی و شکننده که بر پایه زور و سرکوب بنا شده باشد. این همان الگویی است که فلسفه اسلامی عدالت را نه تنها یک فضیلت اخلاقی، که کارآمدترین راهبرد امنیت ملی معرفی می‌کند.

۵. قدرت و قانون: ضامن ضروری امنیت در عرصه داخلی و خارجی

فیلسوفان اسلامی افزون بر موارد پیش گفته، قدرت و قانون را نیز از عوامل ایجاد امنیت می‌دانند. از دیدگاه برخی از آنان، قانون به عنوان ضامن امنیت اجتماعی، به دلیل سرشت خودمحرورانه انسان ضرورت می‌یابد؛ چراکه بدون چهارچوب‌های حقوقی، حیات بشری به سوی منازعات ویرانگر سوق می‌یابد. در بعد خارجی نیز قدرت حکومت سپر دفاعی در برابر تهدیدات بیرونی به شمار می‌آید و فقدان آن، با تکیه صرف بر فضایل اخلاقی، امنیت را تضعیف می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۱۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ب، ص ۱۳۱). طبق یک استدلال دیگر، نبود نهادهای قضایی کارآمد می‌تواند به چرخه‌ای معیوب از انتقام‌جویی‌های افراطی و ناامنی‌های گسترده بینجامد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۸۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۹-۱۵۰). برخی نیز به کارگیری قدرت را در تأمین امنیت خارجی و مواجهه با دشمنان یکی از ابزارهای کارآمد دانسته‌اند (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۵۰). فیلسوفان مدرن غربی که فضایل اخلاقی را در تأمین امنیت ناکارآمد می‌دانند، بر قدرت و ابزارهای قانونی برای تأمین امنیت پایدار تأکید می‌کنند. ماکیاولی در تحلیل وضعیت جدید جوامع اروپایی به این نتیجه می‌رسد که فقدان قناعت و تمایل به سلطه‌جویی، ویژگی‌های ذاتی بشر مدرن شده است. از دیدگاه وی، در شرایطی که عدالت خودجوش در جامعه رو به افول است، کاربست قدرت سازمان‌یافته تنها راهکار مؤثر برای تأمین امنیت شمرده می‌شود. وی معتقد است که حاکمیت مطلوب باید از طریق تدوین نظام حقوقی شفاف و تأسیس نهادهای نظارتی کارآمد، امنیت شهروندان را تضمین کند. پایبندی بی‌چون و چرای فرمانروا به قانون، موجب نهادینه شدن فرهنگ قانون‌مداری، و در نهایت، تحقق ثبات اجتماعی می‌شود (ماکیاولی، ۱۳۷۷، ص ۳۹ و ۸۷).

تامس هابز معتقد بود که آرزوی آرامش در انسان‌ها سبب می‌شود که آنها از تلاش شخصی دست بردارند و برای دستیابی به امنیت، از یک قدرت عمومی فرمان‌برداری کنند. در نظر وی، اساساً با کاربست قدرت می‌توان به امنیت پایدار دست یافت (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۳۹ و ۱۵۷). جان استوارت میل نیز بر این باور بود که در جوامع مدرن، امنیت دیگر محصول تلاش‌های فردی یا فضایل شخصی - مانند جوانمردی - نیست؛ بلکه از همکاری و عملکرد نهادی تأمین می‌شود. فضیلت‌های سنتی - هرچند قابل احترام اند - دیگر برای تضمین امنیت کافی نیستند؛ چراکه انگیزه‌های درونی برای درست‌کاری، در برابر تمایلات خودخواهانه عموماً ضعیف‌اند و امنیت نمی‌تواند به فضایل غیرقابل اطمینان افراد سپرده شود. تمدن مدرن از طریق ابزارهای حقوقی، ظلم را محدود کرده و زندگی را به‌ویژه

برای آسیب‌پذیران پذیرفتنی‌تر ساخته است؛ بدون آنکه به فضایل شخصی وابسته باشد (میل، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵-۱۳۶). با بررسی نقش قدرت و قانون به‌عنوان ضامن امنیت، این نکته اساسی به‌دست می‌آید که اگرچه فیلسوفان اسلامی و غربی در ضرورت وجود یک ساختار قوی قانونی و حکومتی برای تأمین امنیت هم‌رأی‌اند، در عین حال تفاوت‌های بنیادینی میان آنها وجود دارد که به ارائه دو الگوی متمایز منجر می‌شود. فیلسوفان اسلامی با پذیرش واقع‌بینی دربارهٔ طبیعت بشری، که ممکن است به خودمحوری و تعدی گرایش یابد، وجود قانون و قدرت قهریه را ضرورتی عقلایی برای جلوگیری از هرج‌ومرج می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ب، ص ۱۳۱). از دیدگاه آنان، قانون مطلوب صرفاً یک دستورالعمل بیرونی و تحمیلی نیست؛ بلکه باید تجلی عینی عدالت و شریعت باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج، ۱۲۵، ص). قدرت نیز نه یک غایت در خود، بلکه ابزاری در خدمت تحقق عدالت و امنیتی است که بستری برای رشد معنوی فرد و جامعه فراهم می‌آورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج، ص ۲۶). بنابراین در نگاه اسلامی، قانون و قدرت، پوشش ضروری برای جامعه در حال رشد به‌سوی فضیلت‌اند، نه جایگزینی برای آن. نگاه فیلسوفان اسلامی در تقابل جدی با نگاه تقلیل‌گرایانه و صرفاً مادی فیلسوفان مدرنی مانند هابز، ماکیاولی و میل قرار می‌گیرد. چنان‌که گذشت، برای هابز، قانون و قدرت متمرکز پاسخی است به ترس بنیادین انسان از مرگ و وضعیت جنگ همه برضد همه؛ که غایت آن، تنها بقا و اجتناب از مرگ است. برای ماکیاولی، قانون و قدرت، ابزارهای فاقد پشتوانهٔ اخلاقی برای حفظ نظم و ثبات دولت‌اند. میل نیز با بدبینی به فضیلت‌های انسانی، امنیت را کاملاً به نهادها و قوانین مدرن واگذار می‌کند. در این نگاه‌ها، قانون یک قرارداد اجتماعی زمینی است و قدرت، منبعی برای اجبار و کنترل، بدون هیچ بعد معنوی یا تربیتی.

اما نقطهٔ افتراق اصلی در تلفیقی است که فیلسوفان اسلامی ارائه می‌دهند. از دیدگاه آنان، قانون بدون پشتوانهٔ اخلاقی و معنوی، شکننده و پرهزینه است؛ چراکه همواره نیاز به نظارت و کنترل بیرونی دارد و شهروندان را به افرادی منفعل و قانون‌گریز تبدیل می‌کند که تنها به‌دلیل ترس از مجازات، قانون را رعایت می‌کنند. از سوی دیگر، اخلاق و فضیلت بدون پشتوانهٔ قانون و قدرت نیز در مقیاس کلان، ناتوان از مهار شروران و ستمگران است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ب، ص ۵۳). بنابراین، الگوی اسلامی یک راه میانه و در واقع یک راه متعالی پیشنهاد می‌دهد: قانون عادلانه و قدرت مشروع، به‌عنوان پایه‌های ضروری نظم اجتماعی؛ و فضیلت اخلاقی و تربیت دینی، به‌عنوان روح حاکم بر این پایه‌ها که به آن معنا و مشروعیت درونی می‌بخشد. در این الگو، قانون خوب، شهروندان را تربیت می‌کند و شهروندان بافضیلت، به اجرای عادلانه‌تر قانون کمک می‌کنند.

این الگوی تلفیقی، الزامات بسیار دقیقی را برای یک نظام اسلامی اثبات می‌کند. بر این اساس در نظام اسلامی، نظام حقوقی باید به‌گونه‌ای تأسیس شود که نه‌تنها به ایجاد نظم، بلکه به ترویج ارزش‌های اخلاقی و تحقق عدالت بپردازد. قوانین نباید تنها بازدارنده باشند؛ بلکه باید تسهیل‌کنندهٔ فضیلت باشند. قدرت در نظام اسلامی باید همواره

خود را مقید به اخلاق و عدالت بداند و حاکم اسلامی باید مظهر عدالت و تقوا باشد. نظام آموزشی و فرهنگی باید به گونه‌ای طراحی شود که شهروندان، هم به اهمیت قانون احترام بگذارند و هم وجدان اخلاقی و تعهد درونی خود را پرورش دهند. هدف، ایجاد امنیتی است که از درون انسان‌ها بجوشد؛ نه اینکه تنها از بیرون به آنان تحمیل شود. بر این اساس، باید از دو ورطه دوری شود: یکی اخلاق‌گرایی محض، که قدرت و قانون را نادیده می‌گیرد؛ و دیگری قانون‌گرایی خشک و بی‌روح، که از تربیت اخلاقی و معنوی غافل می‌شود.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی سازوکارهای تحقق امنیت از منظر فلسفه سیاسی، به این نتیجه رهنمون شد که امنیت در نگرش فیلسوفان اسلامی، به‌ویژه در مقایسه با مکاتب غربی، مفهومی چندبعدی، عمیق و متعالی است که صرفاً به نبود تهدید فیزیکی محدود نمی‌شود. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که امنیت مطلوب، «آرامش روانی ناشی از مقاوم بودن در برابر عوامل تهدید» است که در سایه تعامل چهار رکن اساسی محقق می‌شود: الف) «دین‌مداری» به‌عنوان بنیانی هستی‌شناختی، که با ایجاد نظارت درونی و خودکنترلی، امنیت درونی و بیرونی را پایه‌ریزی می‌کند؛ ب) «فضایل اخلاقی»، که با تبدیل شدن به روح حاکم بر روابط اجتماعی، امنیت روانی فرد را به امنیت اجتماعی جامعه گره می‌زند؛ ج) «عدالت اجتماعی»، که با رفع تبعیض و ایجاد اعتماد عمومی، محور امنیت پایدار و همه‌جانبه است؛ د) «قدرت و قانون»، که به‌عنوان ضامن ضروری و ابزاری در خدمت اهداف متعالی، چهارچوب عینی و بیرونی امنیت را فراهم می‌سازد.

وجه تمایز الگوی اسلامی با رویکردهای غربی مدرن (مانند هابز، ماکیاولی و میل) در تلفیق این مؤلفه‌هاست. درحالی‌که نگاه‌های سکولار غربی غالباً قانون و قدرت قهریه را جایگزین فضیلت و دین می‌دانند و امنیت را امری صرفاً مادی و قراردادی قلمداد می‌کنند، فلسفه سیاسی اسلامی با ارائه الگویی یکپارچه، قانون عادلانه و قدرت مشروع را در کنار تربیت اخلاقی و معنویت، دو روی یک سکه برای تحقق امنیتی پایدار و انسانی می‌داند. از این منظر، غفلت از هر یک از این ارکان، امنیت را شکننده و ناقص خواهد کرد.

بر این اساس، نظام سیاسی برآمده از این فلسفه، موظف است که با ایفای نقش خود به‌عنوان مجری قانون عادلانه، مروج فضایل اخلاقی و بستر ساز معرفت دینی، در پی تأمین «امنیت همه‌جانبه» باشد؛ امنیتی که نه تنها ناظر به حفظ جان و مال، که پاسدار ارزش‌های دینی، هویت فرهنگی و استقلال جامعه است و بستر ضروری برای تعالی معنوی و تحقق «زندگی طیبه» را فراهم می‌آورد.

این پژوهش نشان می‌دهد که مکتب فلسفی اسلام با نگاهی واقع‌بینانه به طبیعت بشری و درعین‌حال متعهد به آرمان‌های متعالی، نه‌تنها پاسخی جامع به دغدغه امنیت، که الگویی عملیاتی برای حکمرانی مطلوب در جهان معاصر ارائه می‌دهد.


منابع

- آکوستین (۱۳۹۱). شهر خدا. ترجمه حسین توفیقی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ابن‌باجه، محمدبن‌یحیی (۱۹۹۱م). رسائل ابن‌باجه. تحقیق: ماجد فخری. بیروت: دار النهار.
- افلاطون (۱۳۸۰). دوره کامل آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸الف). بنیان مرصوص امام خمینی در بیان و بنان حضرت آیت‌الله جوادی آملی. تنظیم: محمدامین شاهجویی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸ب). تسنیم: تفسیر قرآن کریم. تنظیم و ویرایش: علی اسلامی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). تفسیر موضوعی قرآن مجید. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷الف). امام مهدی ۴ موجود موعود. تحقیق و تنظیم: محمدحسن مخبر. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ب). انتظار بشر از دین. ویرایش: سعید بندعلی. تحقیق: محمدرضا مصطفی‌پور. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). حق و تکلیف در اسلام. تنظیم: مصطفی خلیلی. ویرایش: حسین شفیعی. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). ادب قضا در اسلام. تحقیق و تنظیم: مصطفی خلیلی. قم: اسراء.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد (۱۳۸۶). سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های آیت‌الله شهید دکتر سیدمحمد حسینی بهشتی. تدوین: محمدرضا سرابندی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی. لوح فشرده حدیث ولایت: مجموعه بیانات مقام معظم رهبری مدظله. قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی. (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content>).
- رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. بیروت: دار المعرفه.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۳۵). قرارداد اجتماعی. ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده. تهران: شرکت سهامی چهر.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۱). اسرار الحکم. تصحیح: حمید فرزاد. تهران: مولی.
- صدر، محمداقبر (۱۴۲۸ق). ومضات مجموعه من مقالات و محاضرات و وثائق. قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصیة للشهید الصدر.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم، ۱۳۶۶، شرح الاصول الکافی. تصحیح: محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی‌تا). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: منشورات جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیة.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۱). تعالیم اسلام. به کوشش هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
- عامری، ابوالحسن محمدبن‌یوسف (۱۳۷۵). رسائل ابوالحسن عامری. تصحیح: سبحان خلیفات. ترجمه مهدی تدین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فارابی، ابونصر محمدبن‌محمد (۱۳۵۳). تلخیص نوامیس افلاطون. در: افلاطون فی الاسلام. تحقیق: عبدالرحمن بدوی. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
- فارابی، ابونصر محمدبن‌محمد (۲۰۰۶م). رساله فی السیاسة. تصحیح: علی محمد اسبر. دمشق: التکونین.

- لاک، جان (۱۳۸۳). *نامه‌ای در باب تساهل*. ترجمه شيرزاد گلشاهی کریم. تهران: نشر نی.
- لاک، جان (۱۳۹۱). *رساله‌ای درباره حکومت*. مقدمه: کارپنتر و مکفرسون. ترجمه حمید عضدانلو. تهران: نشر نی.
- لک‌زایی، نجف (۱۳۹۸). *امنیت متعالیه*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۷). *گفتارها*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- مسکویه، ابوعلی احمدبن محمد (۱۳۷۷). *الحکمة الخالدة* (جاویدان خرد). تصحیح: عبدالرحمن بدوی. تهران: دانشگاه تهران.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *مشکات: اخلاق در قرآن*. تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹ الف). *جامی از زلال کوثر*. تحقیق و نگارش: محمدباقر حیدری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹ ب). *مشکات: حقوق و سیاست در قرآن*. نگارش: محمد شهبابی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ الف). *مشکات: جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ ب). *مشکات: نظریه سیاسی اسلام*. نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ الف). *آفتاب مطهر*. نگارش: غلامرضا گلی‌زواره. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ب). *بزرگ‌ترین فریضه*. تحقیق و نگارش: قاسم شبان‌نیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ج). *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *یادداشت‌های استاد مطهری*. تهران: صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۸). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- میل، جان استوارت (۱۳۹۰). *انتقاید زنان*. ترجمه علاء‌الدین طباطبایی. تهران: هرمس.
- هابز، تامس (۱۳۸۰). *لویاتان*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
- Nye, Joseph S. & Krause, Lawrence B. (1975). Reflections on the Economics and Politics of International Economic Organizations. *International Organization*, 29(1), 323-342. [http://www.jstor.org/stable/270\(6293\)](http://www.jstor.org/stable/270(6293)).
- Wolfers, Arnold (1962). *Discord and Collaboration: Essays on International Politics*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

 10.22034/siyasi.2025.5001382

 20.1001.1.20084366.1403.16.2.6.3

Terrorism and Political Philosophy: An Analysis of Justificatory Arguments and Their Critiques

Mahmoud Rast-Pesar  / Level 4 Seminary Student of Hawza at the Al-Tamhid fi Ulum al-Qur'an Specilized Center, Qum, Iran
rasti2021m@gmail.com

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

Abstract

Terrorism, as one of the most serious threats to the contemporary world, is not merely a security crisis but a complex philosophical and ethical problem. The existence of theoretical arguments that attempt to justify this phenomenon morally or politically makes a deeper examination of its foundations all the more necessary. This study addresses the fundamental question: What are the main philosophical arguments used to justify terrorism, and what critiques have been offered against them from Western and Islamic perspectives? Using an analytical-critical method and library sources, the article first explains the key justificatory arguments for terrorism and then critiques them from both Western philosophy and Islamic thought. The findings indicate that such arguments face fundamental challenges. Finally, a philosophical and legal analysis of verse ٣٧ of Surah al-Mā'idah demonstrates that the Qur'an, by explicitly prohibiting the killing of an innocent human being, considers any terrorist act absolutely and unconditionally unjustifiable.

Keywords: political philosophy, terrorism, law, democracy, moral obligation

تروریسم و فلسفه سیاسی: واکاوی استدلال‌های توجیه‌گر و نقدهای آن

rasti2021m@gmail.com

محمود راست‌پسر  ۴ سطح ۴ مرکز تخصصی التمهید فی علوم القرآن، قم، ایران

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

چکیده

پدیده تروریسم به‌عنوان یکی از تهدیدات جدی جهان معاصر، نه‌تنها یک بحران امنیتی، بلکه یک معضل پیچیده فلسفی - اخلاقی است. وجود استدلال‌های نظری که سعی در توجیه اخلاقی یا سیاسی این پدیده دارند، ضرورت واکاوی عمیق‌تر این مبانی را دوچندان می‌کند. این پژوهش به این پرسش اساسی می‌پردازد که مهم‌ترین استدلال‌های فلسفی توجیه‌گر تروریسم کدام‌اند و نقدهای وارد بر آنها از منظر اندیشمندان غربی و اسلامی چیست؟ این مقاله با روش تحلیلی - انتقادی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، ابتدا به تبیین استدلال‌های کلیدی توجیه‌گر تروریسم می‌پردازد؛ سپس استدلال‌های مطرح‌شده از دو دیدگاه فلسفه غرب و اسلام نقد می‌شوند. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که استدلال‌های توجیه‌گر تروریسم با چالش‌های بنیادین روبه‌رویند. در خاتمه، تحلیل فلسفی و حقوقی آیه ۳۲ سوره مائده نشان می‌دهد که قرآن کریم با تصریح به حرمت قتل یک انسان بی‌گناه، هرگونه اقدام تروریستی را به‌شکلی مطلق و بدون قید و شرط، غیرقابل توجیه می‌داند.

کلیدواژه‌ها: فلسفه سیاسی، تروریسم، حقوق، دموکراسی، تعهد اخلاقی.

مقدمه

پژوهش پیش رو معطوف به این مسئله است که چگونه و بر اساس چه مبانی فلسفی، پدیده تروریسم در اندیشه فیلسوفان سیاسی توجیه یا رد می‌شود. مسئله اصلی این است که آیا می‌توان با استناد به گزاره‌هایی چون دفاع از دموکراسی و اضطراب شدید، اقداماتی را که به ایجاد وحشت عمومی و قتل غیرنظامیان منجر می‌شود، توجیه کرد؟ در مقابل، چه نقدهای فلسفی محکمی را می‌توان بر این ادعاهای توجیه‌گر وارد ساخت؟ در جهان معاصر که تروریسم به یک تهدید فراملی تبدیل شده است، درک عمیق خاستگاه‌های فلسفی آن می‌تواند به سیاست‌گذاران و نهادهای بین‌المللی در تدوین راهبردهایی فراتر از پاسخ‌های صرفاً نظامی کمک کند. افزون‌براین، انجام پژوهشی تطبیقی که آرای فیلسوفان غربی و اسلامی را در کنار هم می‌گذارد، می‌تواند به گفت‌وگویی بین‌فرهنگی بینجامد و نقاط اشتراک برای مقابله با این رویداد شوم را روشن سازد؛ امری که جهان امروز به شدت به آن نیاز دارد.

مطالعه پیشینه پژوهش‌های مرتبط حاکی از آن است که موضوع تروریسم عمدتاً در سه حوزه بررسی شده است: در حوزه امنیتی - سیاسی، آثار ی مانند کتاب *تحول مطالعات امنیت بین‌المللی*، نوشته باری بوزان، و کتاب *امنیت بین‌المللی* از مایکل شهبان، بیشتر به تحلیل ریشه‌ها، پیامدها و راهبردهای مقابله با تروریسم در چهارچوب روابط بین‌الملل و مطالعات امنیتی پرداخته‌اند؛ در حوزه فلسفه غرب، مطالعاتی چون کتاب *تروریسم: مباحث فلسفی*، اثر ایگور پیرموراتز، و مقاله «تروریسم» از ویرجینیا هلد در *دایرةالمعارف فلسفه استنفورد*، استدلال‌های فیلسوفان غربی در توجیه یا نفی تروریسم را به‌صورت متمرکز مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند؛ در حوزه اندیشه اسلامی نیز پژوهش‌هایی مانند کتاب *جهاد یا تروریسم*، نوشته محمدحسین جمشیدی، و کتاب *درآمدی بر تروریسم پژوهی*، رویکردها، تعاریف، موضوع‌شناسی فقهی، اثر عبدالمجید ملغی، با محوریت مفاهیمی چون جهاد، امر به معروف و نهی از منکر به بررسی موضع اسلام در قبال خشونت پرداخته‌اند. با این حال، شکاف پژوهشی حاضر، نبود مطالعه‌ای تطبیقی است که استدلال‌های توجیه‌گر تروریسم را به‌صورت نظام‌مند استخراج کند و آنها را هم‌زمان در ترازوی نقد فلسفه غرب و اسلام قرار دهد و در نهایت به تحلیل فلسفی - حقوقی یک آیه قرآنی، به‌عنوان دلیلی قطعی در نفی مطلق تروریسم، بپردازد. این پژوهش درصدد پر کردن این خلأ است.

این پژوهش به‌شیوه تحلیلی - انتقادی و با روش گردآوری کتابخانه‌ای انجام شده است. در این راستا، پس از شناسایی استدلال‌های کلیدی توجیه‌گر تروریسم در متون فلسفی، این استدلال‌ها در معرض نقدهایی از دو سنت فکری مستقل قرار می‌گیرند و در نهایت، با تمرکز بر آیه ۳۲ سوره مائده، تحلیل فلسفی و حقوقی ارائه می‌شود. مقاله در سه بخش اصلی سامان یافته است: بخش اول به تبیین استدلال‌های توجیه‌گر تروریسم اختصاص دارد؛ در بخش دوم، این استدلال‌ها از منظر فیلسوفان غربی و اسلامی به‌صورت تطبیقی نقد می‌شوند؛ در بخش پایانی نیز با تحلیل آیه یادشده، دیدگاه قطعی اسلام در نفی مطلق تروریسم تبیین می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی تروریسم

واژه «تروریسم» (Terrorism) از ترکیب ریشه لاتین «ترور» (Terror) به معنای ترس و وحشت شدید و پسوند «ایسم» (ism) تشکیل شده است (Schmid, 2023, p. 21). فرهنگ‌نامه‌های معتبر انگلیسی «ترور» را حالت یا احساسی از ترس فلج‌کننده و غیرمتعارف معنا می‌کنند (Merriam-Webster, 2020; OED, 2020). همان‌گونه که اشمید اشاره کرده است، این مفهوم با ریشه‌های زبانی مشابهی در دیگر زبان‌ها، از جمله واژه سانسکریت tras (لرزدین) و واژه روسی triasti (تکان دادن)، که همگی بر اضطراب، هراس و هشدار دلالت دارند، همخوانی دارد. به‌باور او، پسوند (ism) به ویژگی نظام‌مند ترور اشاره دارد و می‌تواند هم به یک ایدئولوژی یا فلسفه سیاسی مانند لیبرالیسم و هم به یک روش عمل مانند فاناتیسیسم اشاره کند (Schmid, 2023, p. 21).

اگرچه تروریسم یکی از پرکاربردترین اصطلاحات در گفتمان سیاسی خصمانه است، اما هنوز هیچ اجماع بین‌المللی درباره تعریف دقیق آن وجود ندارد (Schmid, 2023, p. 21). به همین دلیل، ارائه یک تعریف جامع و مانع از تروریسم ممکن نیست؛ زیرا این پدیده بسیار پیچیده و چندبعدی است و دیدگاه‌ها و منافع سیاسی، فرهنگی و اجتماعی گوناگون باعث تفاوت گسترده در تعاریف آن شده است. همین تنوع و اختلاف نظرها باعث شده است که هیچ توافق جهانی یا تعریف واحدی که تمام جوانب تروریسم را به‌طور کامل دربرگیرد، شکل نگیرد (مک‌لین، ۱۳۸۷، ص ۹۴۹). از این‌رو در این مطالعه به ویژگی‌های مشترک موجود در تعاریف مختلف پرداخته و از ارائه تعاریف متعدد صرف‌نظر شده است. در نتیجه، به چند تعریف کلیدی که به‌شکلی جامع‌تر ماهیت تروریسم را بیان می‌کنند، اکتفا می‌شود.

ویژگی‌های مشترک موجود در تعاریف تروریسم، شامل به‌کارگیری سازمان‌یافته خشونت برضد افراد بی‌گناه، ایجاد ترس و وحشت و نیز وجود اهداف سیاسی یا غیرسیاسی در ماهیت این پدیده است. از دیدگاه پریموراتز، تروریسم استفاده عمدی از خشونت یا تهدید به استفاده از آن برضد افراد بی‌گناه با هدف ترساندن آنها برای انجام دادن کارهایی است که بدون تهدید انجام نمی‌داند (Primoratz, 2004, p. 15). به عقیده کودی، تروریسم به معنای استفاده سازمان‌یافته از خشونت برای حمله به غیرنظامیان و بی‌گناهان و اموال آنها برای رسیدن به اهداف سیاسی است (Primoratz, 2004, p. 15). در برخی فرهنگ‌نامه‌ها، تروریسم به استفاده از خشونت برنامه‌ریزی شده و غیراخلاقی برضد افراد حفاظت‌شده برای رسیدن به اهداف، تعریف شده است (اسپوزیتو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۹۵، ذیل واژه «تروریسم»). از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، تروریسم به معنای استفاده از وحشت، قتل و ناامنی از طرف مجموعه، سازمان، گروه یا دولتی برای رسیدن به اهداف مورد نظر است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۰۴/۲۹). به این ترتیب، روشن می‌شود که مفهوم تروریسم به یک پدیده سیاسی یا غیرسیاسی با ساختاری نظام‌مند اشاره دارد. از این‌رو در

اصطلاح علوم سیاسی، تروریسم به «کاربرد سازمان‌یافته و غیرقانونی از خشونت یا تهدید به آن توسط فرد، گروه، سازمان یا دولت برضد غیرنظامیان برای دستیابی به اهداف سیاسی یا غیرسیاسی» گفته می‌شود.

۲. استدلال‌های توجیه‌پذیری تروریسم

این بخش از پژوهش به واکاوی هسته مرکزی استدلال‌هایی می‌پردازد که سعی در ارائه توجیهی فلسفی برای کنش تروریستی دارند. استدلال‌های این گروه را می‌توان در چند محور خلاصه کرد:

۲-۱. تروریسم به‌مثابه سلاح انقلاب

اختلاف‌نظرهایی جدی میان فیلسوفان مارکسیست درباره استفاده از ترور مطرح شده است. یکی از این مناظره‌ها، میان کارل یوهان کائوتسکی و لئون تروتسکی شکل گرفته است. لئون تروتسکی، از رهبران انقلاب بلشویکی روسیه، از ترور سرخ به‌مثابه ابزاری مشروع برای انقلاب دفاع می‌کند. او استدلال می‌کند که ترور سرخ پاسخی اجتناب‌ناپذیر و عملی به ترور سفید ضدانقلاب است و طبقه انقلابی را مجاز می‌داند که از همه ابزارهای ممکن، از جمله حذف فیزیکی دشمنان، برای تثبیت حاکمیت خود استفاده کند. از نظر او، ترور سرخ تفاوتی با قیام مسلحانه ندارد و ادامه منطقی مبارزه برای کسب و حفظ قدرت است.

به‌اعتقاد او، ترور ابزار ارباب و شکستن اراده دشمن شمرده می‌شود. تروتسکی با قیاس انقلاب به جنگ توضیح می‌دهد که هدف اصلی ترور، مانند جنگ، از بین بردن فیزیکی همه دشمنان نیست؛ بلکه ارباب و شکستن اراده آنهاست. کشتن تعداد کمی، هزاران نفر دیگر را می‌ترساند و مقاومت را درهم می‌شکند. این یک سلاح قدرتمند سیاسی است. او با رد انتقادات اخلاقی منتقدان، استدلال می‌کند که محکوم کردن اخلاقی ترور سرخ، تنها از سوی کسانی ممکن است که اصولاً هرگونه خشونت، از جمله جنگ و قیام را رد می‌کنند. او چنین افرادی را ریاکار می‌نامد؛ زیرا به‌گمان او، اگر زندگی انسان واقعاً مقدس باشد، پس نه‌تنها ترور، بلکه خود انقلاب و جنگ نیز غیراخلاقی‌اند. از آنجایی که انقلابیون به ضرورت انقلاب و قیام مسلحانه باور دارند، نمی‌توانند استفاده از ترور را که ادامه همان مسیر است، رد کنند (Primoratz, 2004, p. 30-43).

در تحلیل استدلال تروتسکی می‌توان گفت: دیدگاه او عمل‌گرایانه و ایدئولوژیک است که ترور و خشونت انقلابی را نه یک انتخاب دلخواه، بلکه یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر در مبارزه طبقاتی و دفاع از دستاوردهای انقلاب می‌داند. او آن را نه یک عمل شرورانه، بلکه یک واکنش مشروع و ضروری در برابر خشونت ضدانقلاب و ابزاری برای تحقق اهداف تاریخی یک طبقه پیشرو قلمداد می‌کند.

۲-۲. تروریسم در دفاع از دموکراسی

یکی از خوانش‌های بحث‌برانگیز در توجیه تروریسم، آن را پاسخی اجتناب‌ناپذیر به شرایطی می‌داند که بنیادهای

دموکراتیک را تهدید می‌کند. نمونه بارز چنین نگرشی را می‌توان در آرای لئو اشتراوس، فیلسوف آلمانی، مشاهده کرد. از منظر او، دموکراسی تنها نظام سیاسی مشروع است و هرگونه مخالفت با آن، نامعقول و غیرمحترم تلقی می‌شود. به‌باور اشتراوس، ترور مخالفان چنین نظام عادلانه‌ای نه‌تنها مجاز، بلکه عملی مشروع برای حفظ کلیت نظام است (اشتراوس، ۱۳۹۲، ص ۲۳۴). این دیدگاه، با قرار دادن دموکراسی در جایگاهی قدسی، هرگونه اقدام برضد مخالفان را حتی از طریق خشونت در راستای حفظ نظام توجیه می‌کند.

محوریت حفظ نظام دموکراسی به‌عنوان برترین ارزش، باعث می‌شود که هر کنشی، حتی اگر خشونت‌آمیز باشد، در راستای پاسداری از آن موجه شمرده شود. این رویکرد، نمونه آشکاری از نادیده گرفتن بعدهای گوناگون اخلاقی و تمرکز صرف بر ملاحظات سیاسی است؛ جایی که ماندگاری نظام، بر حق زندگی و آزادی‌های فردی پیشی می‌گیرد. چنین استدلالی، مسئله پیوند میان ابزار و هدف را در عرصه سیاست به‌شکلی بنیادین مطرح می‌سازد و پرسش‌های اساسی درباره مرزهای اخلاقی پاسداری از مردم‌سالاری برمی‌انگیزد.

۳-۲. ترور بیسم برای استیفای حقوق

بر مبنای یک استدلال فلسفی دیگر، کنش تروریستی در چهارچوب استیفای حقوق، توجیه‌پذیر قلمداد می‌شود. ویرجینیا هلد، فیلسوف برجسته آمریکایی، از منظر «اخلاق مراقبت در نقد مطلق‌انگاری حقوق» استدلال می‌کند که اگر حق زندگی را به‌صورت مطلق و تخطی‌ناپذیر در نظر بگیریم، حتی مواردی مانند دفاع از خود یا اجرای قانونی مانند تیراندازی به قاتل فراری را نمی‌توان توجیه کرد. از آنجایی که حتی فیلسوفان لیبرتارینی، مانند رابرت نوزیک، این استثناها را می‌پذیرند، بنابراین مفهوم حقوق با قید مطلق نیاز به بازتعریف دارد.

اساس استدلال هلد در توجیه تروریسم این است که اگر جامعه‌ای به‌طور نظام‌مند حق گروهی خاص را نقض کند و آنان را در موقعیتی قرار دهد که حقوق آنها به‌طور مداوم نادیده گرفته شود، این یک بی‌عدالتی مضاعف است. او تأکید می‌کند که وقتی حقوق گروهی به‌طور نظام‌مند نقض می‌شود، نادیده گرفتن مداوم حقوق آنان به‌بهانه منافع جمعی یا اهداف بلندمدت، به‌معنای نادیده گرفتن فردیت و انسانیت آنان است. در چنین شرایطی، او می‌گوید: اگر گروهی زیر شدیدترین ستم‌ها باشند و هیچ راه دیگری مانند اعتراض مسالمت‌آمیز، دادخواهی بین‌المللی یا مبارزه سیاسی برای به‌دست آوردن حقوق پایه‌ای خود نداشته باشند و تنها راه ممکن برای شکستن این چرخه ظلم و جلب توجه جهان، کاربرد تروریسم باشد، در آن صورت می‌توان از نگاه اخلاقی سؤال سختی پرسید: آیا ادامه دادن به این وضعیت وحشتناک، که در آن حقوق یک گروه هر روز نقض می‌شود، اخلاقی‌تر است یا اقدام به عملی خشونت‌آمیز، که اگرچه خودش نادرست است؟ (Primoratz, 2004, p. 56-79)

حاصل آنکه ویرجینیا هلد بر اساس نظریه اخلاق مراقبت تأکید می‌کند که وقتی ساختار اجتماعی به‌گونه‌ای

ناعدالانه باشد که حقوق یک گروه به‌طور نظام‌مند نقض شود و هیچ راه دیگری برای تغییر این وضع وجود نداشته باشد، انجام اعمال تروریستی، حتی برضد افراد بی‌گناه، از نظر اخلاقی قابل توجیه است. این دیدگاه تروریسم را به‌مثابه آخرین راهکار و واکنش مشروع یک گروه تحت ستم برای احقاق حقوق خود معرفی می‌کند و آن را در چهارچوب پاسخ به بی‌عدالتی ساختاری می‌فهمد.

۲-۴. تبیین تروریسم در چهارچوب دفاع مشروع

در دوره معاصر، یکی از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین استدلال‌های مطرح‌شده در توجیه اقدامات خشونت‌بار، از سوی یورگن هابرماس، فیلسوف سرشناس آلمانی و وارث مکتب انتقادی فرانکفورت، ارائه شده است. هابرماس در بیانیه‌ای که در اکتبر ۲۰۲۳م منتشر کرد، موضع خود را در قبال درگیری‌های اخیر در غزه بیان نمود و با طرح چهارچوبی خاص، عملیات حماس را محکوم کرد و اقدامات اسرائیل را موجه دانست. هابرماس در محور اول، عملیات پیش‌دستانه حماس برضد اسرائیل را اقدامی تروریستی خواند و آن را محکوم کرد؛ در محور دوم، عملیات نظامی اسرائیل برضد حماس را به‌لحاظ اصولی موجه دانست؛ در محور سوم هشدار داد که نسبت دادن نسل‌کشی به عملیات اسرائیل می‌تواند معیارهای قضاوت اخلاقی را مخدوش کند؛ و در محور چهارم تصریح کرد که اقدامات اسرائیل به‌هیچ‌وجه توجیه‌گر فضای ضدیهودی در آلمان یا دیگر نقاط جهان نیست (خبرگزاری تسنیم، ۱۴۰۲/۰۸/۲۸).

هابرماس با این چهار محور، دیدگاه خود را درباره رویدادهای غزه به‌گونه‌ای روشن بیان می‌کند که هر بخش از درگیری را به‌طور جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهد. او ضمن تأکید بر تمایز قائل شدن میان اقدامات تروریستی و دفاع مشروع، اهمیت حفظ دقت در استفاده از مفاهیمی مانند نسل‌کشی را برجسته می‌کند. همچنین با پیشگیری از توجیه فضای ضدیهودی، بر حساسیت‌های اجتماعی و تاریخی موجود در این مناقشه تأکید دارد. این رویکرد نشان می‌دهد که هابرماس کوشیده است به تعادل میان تحلیل سیاسی و مسائل اخلاقی توجه کند.

۲-۵. تروریسم در شرایط اضطرار شدید

خشونت تروریستی به‌عنوان آخرین حربه در شرایط اضطرار شدید، قابل اعتنا توصیف شده است. مایکل والزر، فیلسوف و نظریه‌پرداز سیاسی آمریکایی، با مفهوم «وضعیت اضطرار شدید» تروریسم را توجیه می‌کند. به‌باور او، زمانی که موجودیت یک ملت، شیوه زندگی آن یا ارزش‌های بنیادین بشری در معرض نابودی قطعی قرار گیرد، می‌توان قوانین اخلاقی معمول جنگ را کنار گذاشت و به اقداماتی مانند بمباران عمدی غیرنظامیان متوسل شد. وی از بمباران شهرهای آلمان توسط متفقین در جنگ جهانی دوم به‌عنوان مصداقی از این نوع اقدامات نام می‌برد که با هدف شکست نازی‌ها و نجات تمدن غرب انجام شد (Walzer, 2000, p. 252).

والزر با ارائه چهارچوبی اخلاقی برای «وضعیت اضطرار شدید»، استثنایی بر قاعده ممنوعیت حمله به غیرنظامیان قائل می‌شود. به عقیده وی، این استثنا تنها در شرایط کاملاً استثنایی و زمانی قابل اعمال است که تمدن و ارزش‌های انسانی در معرض نابودی قطعی قرار گرفته باشند. بمباران شهرهای آلمان توسط متفقین، که والزر از آن به‌عنوان مصداق این وضعیت یاد می‌کند، نمونه‌ای عینی از به‌کارگیری این چهارچوب نظری محسوب می‌شود.

دیدگاه‌های یادشده مجموعه‌ای منسجم و جامع از دیدگاه‌های مختلف فلسفی برخی از فیلسوفان غربی را درباره توجیه اخلاقی تروریسم ارائه می‌دهند که چهارچوب‌های فکری گوناگون را در مواجهه با خشونت سیاسی به‌تصویر می‌کشد. از دفاع انقلابی تروتسکی و دغدغه‌های مشروعیت سیاسی اشتراوس گرفته تا واکنش به بی‌عدالتی ساختاری در نظر هلد و تحلیل معاصر هابرماس از درگیری‌های غزه و مفهوم وضعیت اضطرار والزر، هر رویکرد بخشی از پیچیدگی‌های نظری این پدیده را روشن می‌سازد. این دیدگاه‌ها، هر یک صرف‌نظر از قضاوت اخلاقی نهایی، پایه و اساس فهم عمیق‌تر و گسترده‌تر از ریشه‌ها و شرایطی را بنیان می‌نهند که تروریسم را به‌عنوان یک کنش سیاسی مطرح می‌کنند و زمینه را برای بررسی‌های انتقادی و سیاست‌گذاری‌های آگاهانه‌تر فراهم می‌آورند.

۳. استدلال‌های توجیه‌ناپذیری تروریسم

این بخش به نقد استدلال‌های توجیه‌کننده تروریسم می‌پردازد. نقدها در دو سطح متمایز، اما مکمل ارائه می‌شوند: نخست نقد درونی و مبتنی بر مبانی فلسفه غرب، که خود را درگیر استدلال‌های توجیه‌گر می‌کند؛ و دوم ارائه دیدگاهی مستقل و ایجابی که ریشه در فلسفه اسلامی دارد و به‌طور مطلق با هر شکلی از تروریسم مخالفت می‌ورزد.

۳-۱. نقد توجیه‌پذیری تروریسم در دیدگاه فیلسوفان سیاسی غرب

برخی از فیلسوفان غربی به‌طور قاطعانه‌ای به نقد و رد استدلال‌های توجیه‌کننده تروریسم می‌پردازند. نقدهای این گروه را می‌توان در چند محور خلاصه کرد:

۳-۱-۱. تروریسم عامل انحراف انقلاب

در تقابل با رویکرد انقلابیون بلشویک مانند تروتسکی، کارل کائوتسکی، نظریه‌پرداز و فیلسوف مارکسیست آلمانی، با خوانشی اخلاق‌مدرانه از مارکسیسم به نقد بنیادین سیاست‌های ترور سرخ پرداخت. او باور داشت که خشونت نظام‌مند، نه‌تنها ماهیت انقلاب را تحریف می‌کند، بلکه اساساً با آرمان‌های سوسیالیستی در تضاد است. او در نقد دیدگاه تروتسکی بر این عقیده است که ترور سرخ، نه‌تنها برای انقلاب ضروری نیست، بلکه انقلابی که به ترور متوسل می‌شود، در واقع مسیر خود را منحرف می‌کند و به دیکتاتوری می‌انجامد. کائوتسکی معتقد است که ترور، حتی اگر با اهداف انقلابی توجیه شود، در نهایت به حذف فیزیکی مخالفان و نقض حقوق بنیادین بشر می‌انجامد و این با باورهای اصیل سوسیالیستی که بر دموکراسی و آزادی استوار است، در تناقض کامل

قرار دارد. به‌باور او، مسیر درست رسیدن به سوسیالیسم، نه از راه ترور، بلکه از طریق آموزش، سازمان‌دهی توده‌ها و مبارزهٔ سیاسی دموکراتیک می‌گذرد (Primoratz, 2004, p. 30-43).

۲-۱-۳. امکان گزینه‌های دیگر

نظریهٔ «آخرین چاره» در توجیه تروریسم، با نقدهای جدی از طرف نیکولاس فوشن، فیلسوف اخلاق آمریکایی، روبه‌رو شده است که بر وجود گزینه‌های جایگزین غیرخسونت‌آمیز تأکید دارد. او اساس استدلال نظریهٔ هلد، مبنی بر آخرین چاره را مورد حمله قرار می‌دهد. فوشن می‌گوید: هلد استدلال می‌کند که تروریست‌ها برای رسیدن به «هدف والاتر» خود هیچ انتخاب دیگری ندارند و مجبور به استفاده از تاکتیک‌های خسونت‌آمیزند؛ اما این نظر نادرست است. همیشه یک انتخاب دیگر وجود دارد: حتی اگر راه دیگری نباشد، آنها می‌توانند به اهداف نظامی حمله کنند و غیرنظامیان بی‌گناه را مورد حمله قرار ندهند. پس آنها مجبور نبوده‌اند؛ بلکه آگاهانه این راه را انتخاب کرده‌اند. این انتخاب به‌کارگیری ترور، چون مردم بی‌گناه را قربانی می‌کند، بار اخلاقی بسیار سنگینی دارد. این بار وقتی سنگین‌تر می‌شود که بدانیم ثابت کردن برتری این انتخاب بر سایر راه‌های ممکن، بسیار سخت یا غیرممکن است. بنابراین، حتی اگر تروریست‌ها به هدفشان هم برسند و ادعای پیروزی کنند، ما نباید آنها را تحسین اخلاقی کنیم؛ بلکه باید در لحظهٔ پیروزی از آنها بپرسیم: «چه تضمینی دارید که راه‌های دیگری با خونریزی کمتر وجود نداشت؟» (Primoratz, 2004, p. 50)

دیدگاه فوشن بر این پایه استوار است که توجیه تروریسم با ادعای اجبار مطلق و فقدان گزینهٔ دیگر، یک دروغ تجربی است. او معتقد است که همیشه راه‌های دیگری مانند هدف‌گیری نظامیان وجود دارد و بنابراین تروریسم یک انتخاب آگاهانه است و عاملان آن مسئولیت کامل پیامدهای اخلاقی اعمال خود را بر عهده دارند. فوشن همچنین با ارائهٔ معیاری سختگیرانه برای توجیه اخلاقی تأکید می‌کند که حتی در صورت موفقیت یک عمل تروریستی، این موفقیت آن را موجه نمی‌کند و بار اثبات سنگینی بر عهدهٔ کسانی است که ادعا می‌کنند راه بهتری وجود نداشته است. پیام‌نهایی او پرسشگری بی‌امان است؛ به این معنا که جامعه هرگز نباید از بازخواست ترور و کنکاش در هزینه‌های اخلاقی عملشان و بررسی گزینه‌های احتمالی دیگر دست بردارد؛ حتی اگر آنها به پیروزی رسیده باشند.

۳-۱-۳. ابهام در مفاهیم توجیه‌کننده

در بحث‌های مربوط به توجیه خسونت سیاسی و تروریسم، استفاده از مفاهیمی مانند «ضرورت» و «خیر برتر» همواره مورد بحث و نقدهای جدی بوده است. این مفاهیم بی‌ثبات و قابل تفسیر به شیوه‌های مختلف، می‌توانند بهانه‌ای برای توجیه اقدامات خسونت‌آمیز شوند که به‌طور فزاینده‌ای خطرناک و خارج از کنترل خواهند بود. آنتونی مارتین کودی، فیلسوف برجستهٔ استرالیایی، از منتقدان سرسخت توجیه اخلاقی تروریسم تحت عناوینی

مانند ضرورت است. او به مشکل ابهام و سوءاستفاده از مفاهیمی مانند ضرورت و خیر برتر اشاره می‌کند. این مفاهیم آن قدر کش‌دار و ذهنی‌اند که هر گروه متعصبی می‌تواند خشونت‌های خود را تحت آن توجیه کند. او هشدار می‌دهد که معاف کردن خود از قیود اخلاقی به‌بهانه ضرورت، پیامدهای خطرناک و کنترل‌ناشدنی دارد و دری به روی هر نوع وحشیگری می‌گشاید (Primoratz, 2004, p. 85-92).

نکته مهم در این دیدگاه، برشمردن ابهامات مفهومی است که اغلب در استدلال‌های توجیهی خشونت به‌کار می‌روند. هنگامی که «ضرورت» و «خیر برتر» به‌صورت ذهنی و بدون چهارچوب‌های مشخص به‌عنوان معیارهای توجیهی پذیرفته شوند، زمینه برای سوءاستفاده و توجیه هر نوع خشونت فراهم می‌شود. این موضوع نشان می‌دهد که حفاظت از قواعد و قیود اخلاقی در تحلیل سیاسی و اخلاقی خشونت اهمیت حیاتی دارد تا از گسترش خشونت‌های بی‌حدومرز جلوگیری شود. در نتیجه، هر گونه توجیه بر مبنای این مفاهیم باید با دقت و چهارچوب‌های روشن همراه باشد تا از پیامدهای ناخواسته جلوگیری کند.

۴-۱-۳. تقدس ذاتی زندگی انسان‌های بی‌گناه

رابرت یانگ، فیلسوف انگلیسی، به نقد توجیه تروریسم می‌پردازد. او می‌گوید: هرچند ممکن است که تروریسم در برخی موارد نتیجه‌بخش باشد، اما این به‌معنای پذیرش اخلاقی آن نیست. به‌باور او، تنها در شرایط بسیار خاص و پس از ناکام ماندن همه راه‌های مسالمت‌آمیز، ممکن است بتوان حملات محدود به‌داری‌ها یا افرادی را که بی‌گناه نیستند، توجیه کرد. حتی در این شرایط هم این اقدام باید نسبت به دیگر راه‌ها، تلفات و خسارت‌های کمتری به‌همراه داشته باشد. یانگ در نهایت تأکید می‌کند که به‌ندرت می‌توان عملیات تروریستی را توجیه اخلاقی کرد و وظیفه اصلی ما ساختن دنیایی عادلانه‌تر است تا هیچ‌گاه نیاز به چنین اقداماتی نباشد. (Primoratz, 2004, p. 55-64)

والتر رایش از دیگر اندیشمندیانی است که با تحلیل پیامدهای عملیات ضدتروریستی به بررسی معضلات اخلاقی تروریسم می‌پردازد. دیدگاه او بر تناقض ذاتی بین ضرورت مبارزه با تروریسم و پایبندی به ارزش‌های اخلاقی متمرکز است. او بر این عقیده است که به‌خطر انداختن جان غیرنظامیان بی‌گناه در عملیات ضدتروریستی، از نظر اخلاقی مسئله‌ساز است. او بر این نکته تأکید دارد که تلفات غیرنظامیان، نه قابل کنترل دقیق است و نه قابل پیش‌بینی دقیق. به‌باور رایش، دولت‌ها در چنین شرایطی با یک معضل اخلاقی مواجه می‌شوند: از یک سو وظیفه دفاع از جامعه را دارند و از سوی دیگر با نقض ارزش‌های انسانی که ادعای دفاع از آنها را دارند، عملاً آن ارزش‌ها را زیر پا می‌گذارند. در نهایت، رایش معتقد است که توجیه چنین عملیاتی تنها بر مبنای محاسبه سود و فایده ممکن است (رایش، ۱۳۸۱، ص ۲۷۵).

هر دو متفکر بر غیرقابل قبول بودن اخلاقی اقداماتی که جان غیرنظامیان بی‌گناه را به‌خطر می‌اندازد، تأکید

می‌کنند. رابرت یانگ با ارائه چهارچوبی بسیار محدود و استثنایی، حتی در آن شرایط نیز حمله به غیرنظامیان را مجاز نمی‌داند و توجیه اخلاقی را منوط به هدف قرار دادن افرادی می‌کند که بی‌گناه نیستند. از سوی دیگر، والتر رایش با بررسی عملیات ضدتروریستی، به تناقض ذاتی در به‌خطر افتادن جان بی‌گناهان می‌پردازد و معتقد است که این اقدامات، ارزش‌هایی را که دولت‌ها ادعای دفاع از آن را دارند، نقض می‌کند. در نگاه یانگ، توجیه اخلاقی تقریباً ناممکن است و راه‌حل، ساختن دنیایی عادلانه‌تر برای حذف ریشه‌های خشونت است. رایش نیز با وجود اشاره به محاسبه سود و فایده به‌عنوان تنها توجیه ممکن، مشکلات عملی و اخلاقی انکارناشدنی آن را برمی‌شمارد. در نتیجه، هر دو دیدگاه در نفی توجیه اخلاقی ترور بی‌گناهان هم‌رأی هستند؛ چراکه این عمل را ناقض بنیادی‌ترین اصول اخلاقی و انسانی می‌دانند.

دیدگاه‌های یادشده به نقد فلسفی استدلال‌های توجیه‌کننده تروریسم می‌پردازند و چهار محور اساسی را مطرح می‌کنند: نخست، وجود گزینه‌های غیرخشونت‌آمیز جایگزین که نظریه «آخرین چاره» را زیر سؤال می‌برند و نشان می‌دهند که تروریسم بیشتر یک انتخاب راهبردی است تا ضرورت اجتناب‌ناپذیر؛ دوم، تقدس ذاتی زندگی انسان‌های بی‌گناه، که هر گونه خشونت درباره آنان را به‌لحاظ اخلاقی توجیه‌ناپذیر می‌دانند و تأکید می‌کنند که قربانی کردن بی‌گناهان، حتی در پی رسیدن به اهداف بالا، نقض اصول اخلاقی است؛ سوم، ابهامات مفهومی در به‌کارگیری اصطلاحاتی مانند «ضرورت» و «خیر برتر»، که به‌دلیل ذهنی بودن، زمینه‌ساز سوءاستفاده و توجیه خشونت‌های خودسرانه می‌شوند و هشدار می‌دهند که معاف شدن از قیود اخلاقی به‌بهانه این مفاهیم می‌تواند به گسترش خشونت‌های افسارگسیخته بینجامد؛ نهایتاً، نقد اخلاقی بر مجازات جمعی که با انتقال مسئولیت از فرد به گروه، عدالت را نقض می‌کند و موجب تضییع حقوق بی‌گناهان و تشدید خشونت و نفرت می‌شود.

این نقدها نشان می‌دهند که توجیه تروریسم به‌لحاظ فلسفی و اخلاقی قابل دفاع نیست و هر گونه تحلیل و ارزیابی باید مبتنی بر شواهد دقیق، رعایت اصول اخلاقی و تأکید بر مسئولیت فردی باشد تا از پیامدهای ناخواسته و خشونت‌های بی‌حدومرز جلوگیری شود.

۳-۲. نقد توجیه‌پذیری تروریسم در دیدگاه فیلسوفان سیاسی اسلامی

فیلسوفان سیاسی اسلامی با استناد به مبانی عقلی، اخلاقی و دینی، تروریسم را به‌طور مطلق محکوم می‌کنند و آن را غیرمجاز می‌دانند. استدلال‌های آنان را می‌توان در سه محور اصلی خلاصه کرد:

۳-۲-۱. مغایرت با عقل

یکی از دیدگاه‌های اساسی فیلسوفان سیاسی اسلامی در رد مطلق تروریسم، تأکید بر مغایرت این پدیده با حکم عقل است. از نظر این متفکران، عقل بنیادین‌ترین معیار برای تشخیص درست و نادرست است و هر رفتاری

که سلامت عقل فرد یا جامعه را به‌خطر اندازد، از نظر اسلامی مردود است. این استدلال را برخی فیلسوفان اسلامی معاصر، مانند علامه سیدمحمدحسین طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی، ارائه کرده‌اند. هسته مرکزی این استدلال بر محوریت عقل استوار است.

علامه طباطبایی بر این باور است که گفتار و رفتار نیک مطابق حکم عقل هستند و در مقابل، گفتار و رفتار زشت خلاف حکم عقل‌اند. خداوند عقل را اساس همه دستوره‌های خود قرار داده است؛ از این‌رو مردم را به پیروی از عقل امر فرموده و از اموری که سلامتی عقل را به‌خطر می‌اندازند، نهی کرده است. بر این اساس، ترور از اموری است که شارع مقدس از آن نهی کرده؛ زیرا اساس حیات بشری در همه شئون فردی و اجتماعی بر سلامتی عقل استوار است. ترور در سلامتی عقل اختلال ایجاد می‌کند و عقل را در مرحله عمل به‌خطر می‌اندازد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۸، ذیل آیه ۲۰۶ سوره بقره).

از نظر آیت‌الله جوادی آملی، ترور خروج از هدایت عقل عملی است. غضب باید تحت هدایت عقل عملی باشد. عقل عملی عهده‌دار تصمیمات، نیت‌ها و اراده‌های انسان است. اگر غضب از عقل عملی تبعیت کند، عقل آن را مدیریت می‌کند و در نتیجه، غضب عاقلانه عمل می‌کند. در این صورت، انسان در راه خدا به جهاد می‌پردازد و دشمن را به‌قتل می‌رساند؛ ولی اگر انسان از عقل عملی پیروی نکند و زمام امور خود را در اختیار غضب غیرعاقلانه قرار دهد، به انسان مهاجم و مزاحم تبدیل می‌شود و در نتیجه به فکر ترور می‌افتد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۳۳۰-۳۳۲). از این دیدگاه فلسفی می‌توان استنباط کرد که تروریسم به‌عنوان یک عمل خشن، برخلاف حکم عقل و منطق فطری است؛ چراکه سلامت عقل فرد و جامعه را به‌مخاطره می‌اندازد و از تیغ غضب غیرعقلانی سرچشمه می‌گیرد. عقل عملی، که مسئول هدایت تصمیمات و مهار هیجاناتی همچون غضب است، می‌تواند میان کنش مشروع مانند جهاد دفاعی و حملات کور و بی‌رویه تمایز قائل شود. بنابراین، فقدان این هدایت عقلانی به رفتارهای غیرعاقلانه و مخرب همچون ترور می‌انجامد که در نهایت به برهم خوردن نظم اجتماعی و آسیب به حیات انسانی منجر می‌شود.

۲-۲-۳. ناسازگاری با تعهد اخلاقی

یکی از اصول بنیادین فلسفه سیاسی دینی، ضرورت هماهنگی میان هدف و وسیله در فعالیت‌های سیاسی است. از این منظر، استفاده از روش‌هایی که با ارزش‌های اخلاقی در تعارض باشند، به‌ویژه خشونت برضد غیرنظامیان، پذیرفتنی نیست. شهید مرتضی مطهری این اصل را به‌طور روشن بیان می‌کند و بر اهمیت رعایت اخلاق، حتی در نبردها و مقاصد سیاسی تأکید می‌ورزد. از دیدگاه شهید مطهری، در سیاست مبتنی بر دین، وسیله نباید با هدف تناقض داشته باشد. این دیدگاه در تقابل کامل با اندیشه‌هایی است که تروریسم و خشونت را در خصوص غیرنظامیان توجیه می‌کنند. او بر این باور است که در سیاست‌های غیردینی، مانند سرمایه‌داری یا سوسیالیسم،

هدف وسیله را توجیه می‌کند و سیاستمداران ممکن است برای رسیدن به اهداف خود، دروغ، تقلب، نقض عهد، استفاده از فحشا و حتی کشتن بی‌گناهان را جایز بشمارند؛ اما در سیاست دینی، رعایت اصول اخلاقی، حتی در مرحله اجرا، ضروری و اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا عدم رعایت اخلاقی، نقض غرض شمرده می‌شود و با ذات هدف دینی که ایجاد جامعه‌ای متعهد به ارزش‌های الهی است، در تناقض قرار می‌گیرد. شهید مطهری به داستان مسلم‌بن‌عقیل، فرستاده امام حسین علیه السلام به کوفه، استناد می‌کند که چگونه پابندی به اخلاق را بر منافع سیاسی ترجیح داد. وقتی به مسلم پیشنهاد شد که ابن‌زیاد (حاکم ستمگر کوفه) را به قتل برساند، او از این عمل خودداری کرد و به روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله استناد نمود: «إِنَّ الْإِيمَانَ قَيْدُ الْفُتُكِ فَلَا يَفْتِكُ مُؤْمِنٌ؛ ایمان، کشتن غافلگیرانه را به بند کشیده است و مؤمن از کشتن غافلگیرانه خودداری می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴، ص ۳۴۴؛ مطهری ۱۳۶۸، ج ۲۲، ص ۶۸۱-۶۸۲).

این دیدگاه میان سیاست دینی و غیردینی تمایز اساسی قائل می‌شود و معتقد است که در سیاست دینی، رعایت اخلاق نه فقط توصیه، بلکه الزام است. بر اساس این منطق نمی‌توان برای رسیدن به هدفی مقدس، از روش‌هایی استفاده کرد که خود ضد آن هدفاند؛ چون این امر باعث از بین رفتن ماهیت دینی و اخلاقی حرکت سیاسی می‌شود.

۳-۲-۳. ممنوعیت به دلیل فقدان علم قطعی

علامه محمدتقی جعفری در زمینه رد ترور، دیدگاهی منحصر به فرد دارد که ممنوعیت ترور را حتی در شرایط برخوردار از علم کامل نیز معتبر می‌داند. علامه جعفری با استدلالی فلسفی - کلامی، مشروعیت ترور را به چالش می‌کشد. وی با تأکید بر ممنوعیت قصاص پیش از جنایت و قتل نفس غافلگیرانه، این مفاهیم را دارای عظمتی شگفت‌انگیز می‌داند که منطق‌های ساختگی عصر حاضر قادر به درک آن نیستند. منشأ این عظمت اخلاقی، در سیره عملی امام علی علیه السلام و امام حسین علیه السلام تجلی یافته است. وی با تفکیک میان سطوح مختلف علم، توضیح می‌دهد که اگرچه این دو امام بزرگوار علیهم السلام از طریق علم امامت از شهادت خود آگاه بودند، اما این علم به علم مکتون و مخزون الهی، که منشأ «بدا»ست، احاطه‌ای ندارد. این مفهوم قرآنی که در آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹) تبیین شده است، نشان می‌دهد که تنها خداوند بر حقیقت مطلق امر آگاه است. بنابراین، یقین ایشان به سرنوشت، هرگز احتمال تغییر آن را به‌اراده خدا نفی نمی‌کرد و این خود دلیلی متقن بر حرمت هر گونه اقدام پیشدستانه برای قتل بود. در مورد حضرت مسلم‌بن‌عقیل علیه السلام، استدلال ایشان قوی‌تر نیز می‌شود؛ چراکه نه علم مخزون، بلکه حتی علم معمولی به خیانت مردم کوفه نیز وجود نداشت و آن جناب بر اساس ظن و احتمال عمل نکرد (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۱۶۹-۱۷۱).

این دیدگاه بر اهمیت احترام به اصل ممنوعیت مطلق ترور تأکید دارد و نشان می‌دهد که حتی در صورت

برخورداری از علم قطعی به وقوع جرمی، اقدام به ترور و قتل غافلگیرانه نمی‌تواند توجیه‌پذیر باشد. نکته کلیدی این است که تغییرات محتمل در اراده الهی، هرگونه خودسرانه‌گری را مردود می‌کند و مانع از این می‌شود که علم پیشین به مجوزی برای اقدامات خشونت‌آمیز تبدیل شود. این استدلال، از منظر فلسفی و دینی، چهارچوبی قوی و محکم برای رد هر نوع توجیه تروریستی فراهم می‌آورد.

حاصل آنکه دیدگاه‌های فیلسوفان سیاسی اسلامی در رد مطلق تروریسم بر سه محور اصلی استوار است که از مبانی عقلانی، اخلاقی و دینی سرچشمه می‌گیرند: نخست، مغایرت تروریسم با عقل؛ به این معنا که تروریسم، عملی غیرعقلانه و مخرب است که سلامت فرد و جامعه را به خطر می‌اندازد و ناشی از غضب غیرعقلانی است؛ درحالی که عقل عملی باید هیجانات را هدایت و مهار کند؛ دوم، ناسازگاری تروریسم با تعهد اخلاقی در سیاست دینی؛ چون در این چهارچوب، وسیله نباید با هدف تناقض داشته باشد و هرگونه خشونت غیرموجه، به‌ویژه در خصوص غیرنظامیان، با منطق اخلاقی دین ناسازگار است؛ سوم، ممنوعیت ترور حتی در شرایط برخورداری از علم کامل به وقوع جرم؛ چراکه تعبیر در اراده الهی ممکن است مانع وقوع آن شود و به‌هیچ‌وجه علم پیش‌آگاهی نمی‌تواند مجوزی برای اقدامات خشونت‌آمیز ارائه دهد.

۳-۳. نقد فلسفی توجیه‌پذیری تروریسم از منظر قرآن

مقاله حاضر با واکاوی استدلال‌های توجیه‌گر تروریسم، مانند تروریسم به‌مثابه سلاح انقلاب، دفاع از دموکراسی یا استیفای حقوق آغاز می‌شود. نقدهای فلسفی غربی بر این استدلال‌ها، که بر انگاره‌هایی چون تقدس ذاتی زندگی بی‌گناهان، امکان‌گزینه‌های دیگر، ابهام در مفاهیم، و چالش اخلاقی تنبیه جمعی استوارند، اگرچه بسیار ارزشمند و آسیب‌زننده به پیکره استدلال‌های توجیه‌گرد، عمدتاً در چهارچوب عقلانیت بشری و گفتمان‌های فلسفی محدود به زمان و مکان باقی می‌مانند. این نقدها ممکن است در برابر یک نسبی‌گرایی افراطی یا یک فایده‌گرایی کوتاه‌بینانه که منفعت یک گروه خاص را بر هر چیز دیگری مقدم می‌داند، ناتوان به‌نظر برسند.

اینجاست که تحلیل حقوقی و فلسفی قرآن از ممنوعیت مطلق تروریسم، به‌عنوان مکمل و تعالی‌بخش این نقدها ظاهر می‌شود و نقطه پایانی بی‌بدیلی بر این مناقشه فلسفی می‌نهد. قرآن کریم به‌عنوان مهم‌ترین منبع دینی اسلام، نگرشی حقوقی و فلسفی به این مسئله ارائه می‌دهد. آیه ۳۲ سوره مائده که در اواخر دوران رسالت نازل شده، حاوی جامع‌ترین موضع‌گیری در قبال مسئله قتل و تروریسم است: «مَنْ أَجَلَ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا؛ به همین سبب بر بنی‌اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در زمین بکشد، چنان است که گویی همه انسان‌ها را کشته است؛ و هر کس انسانی را زنده بدارد، چنان است که گویی همه انسان‌ها را زنده کرده است».

مفهوم «تروریسم» به‌عنوان یک پدیده مدرن با مشخصه‌هایی چون ایجاد رعب و وحشت گسترده و هدف‌گیری غیرنظامیان برای پیشبرد اهداف سیاسی، در زمان نزول قرآن به‌شکل امروزی آن وجود نداشته است. باین‌حال، قرآن کریم با تشریح اصول کلی و جاودانه، چهارچوبی فراگیر ارائه می‌دهد که قابلیت تطبیق بر مصادیق مختلف در هر زمان و مکان، از جمله پدیده‌های مدرن را داراست. آیه ۳۲ سوره مائده با بیان حکم کلی «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ...»، به‌صراحت هسته مرکزی و جوهره عمل تروریستی، یعنی «قتل نفس محترمه بی‌گناه» و «افساد در زمین» را هدف می‌گیرد و آن را محکوم می‌کند. بنابراین، هرچند عنوان خاص «تروریسم» در نص آیه ذکر نشده است، ولی مصداق اتم و اکمل آن، به‌طور قطع تحت شمول این حکم کلی و تغییرناپذیر قرآنی قرار می‌گیرد. این نشان‌دهنده فرازمانی و فرامکانی بودن قرآن است که با بنیان نهادن قواعد عام، پاسخی ابدی برای چالش‌های متغیر بشری دارد.

سوره مائده از آخرین سوره‌های نازل شده بر پیامبر اکرم ﷺ است که بر اساس ترتیب نزول، صد و سیزدهمین سوره قرآن به‌شمار می‌رود. این سوره در اواخر عمر آن حضرت و در دوره تشکیل حکومت اسلامی در مدینه نازل شد. نزول آیه در چنین مقطع تاریخی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است: نخست آنکه احکام مندرج در این سوره، از جمله حکم یادشده در آیه ۳۲، بیانگر تکامل نهایی شریعت اسلام و تثبیت قطعی ارزش‌های اسلامی است؛ دوم آنکه نزول این حکم در دوره اقتدار سیاسی مسلمانان نشان می‌دهد که حتی با وجود تشکیل حکومت و امکان اعمال قدرت، اسلام هیچ‌گونه استثنایی برای تروریسم قائل نمی‌شود.

تحلیل این آیه در دو سطح حقوقی و فلسفی انجام می‌شود که سطح حقوقی آن به‌صراحت قتل هر انسانی را ممنوع می‌شمرد، مگر در دو مورد استثنایی: نخست قتل بحق (قصاص نفس)، که تنها از طریق دادگاه صالح و پس از اثبات جرم قابل اجراست؛ دوم فساد در زمین، که طبق تفسیر مفسران، شامل جرایم خاصی مانند محاربه و افساد فی الارض می‌شود؛ که آن‌هم تنها از طریق محاکمه عادلانه قابل اثبات است. تروریسم فاقد هر دو شرط یادشده است. اقدامات تروریستی، نه از مجرای قضایی مشروع عبور می‌کنند و نه مصداق مبارزه با فساد در زمین به‌شمار می‌روند؛ بلکه خود مصداق اتم فساد هستند. هرگونه عملیات تروریستی که مستلزم قتل غیرنظامیان یا حتی نظامیان خارج از میدان جنگ باشد، تحت شمول «بغیر حق» قرار می‌گیرد.

در سطح فلسفی، فراز «فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» بیانگر نگاهی عمیق به ماهیت انسان است. از منظر قرآنی، انسان‌ها فارغ از اختلافات ظاهری، دارای حقیقت واحدی هستند که از روح الهی نشئت گرفته است. قتل یک فرد، اهانت به این حقیقت واحد و آسیب به تمامیت انسانیت است. این نگاه، هستی‌شناسی ویژه‌ای را ارائه می‌دهد که در آن، کرامت انسانی امری ذاتی و تفکیک‌ناپذیر است. قرآن با این تحلیل، به نقد بنیادین هر گونه توجیه‌گری

برای تروریسم می‌پردازد. قرآن کریم برخلاف برخی دیدگاه‌های فایده‌گرایانه، که ممکن است با تمسک به منفعت جمعی به توجیه خشونت بپردازند، ارزش حیات هر انسان را غیرقابل تقلیل به هرگونه محاسبه‌ی مادی می‌داند. هیچ نتیجه‌ی خوبی نمی‌تواند وسیله‌ی ناعادلانه را توجیه کند. این نگرش قرآنی، مبنای فلسفی محکمی برای رد مطلق تروریسم فراهم می‌آورد. تروریسم نه تنها نقض حقوق بشر، بلکه انکار اصل وحدت انسانی و قداست حیات است که قرآن کریم آن را اساس نظام خلقت می‌داند.

نتیجه آنکه آیه ۳۲ سوره مائده با دو لایه‌ی تحلیل حقوقی و فلسفی، هرگونه توجیه برای تروریسم را باطل می‌سازد. جامعیت این آیه که در اواخر عمر رسالت نازل شده است، نشان می‌دهد که اسلام در اوج تکامل خود، ممنوعیت مطلق تروریسم را به‌عنوان اصلی تخریب‌ناپذیر تثبیت کرده است. تحلیل فلسفی «فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» گواهی بی‌نظیر بر وحدت وجودی انسان‌هاست که هیچ مکتب فلسفی غربی قادر به ارائه‌ی مشابه آن نبوده است. این آیه، نه تنها تروریسم را محکوم می‌کند، بلکه فلسفه‌ای برای صلح جهانی بر اساس کرامت ذاتی انسان ارائه می‌دهد. قداست زندگی از منظر قرآن، مفهومی فراحقوقی است که چهارچوبی متعالی برای حقوق بشر فراهم می‌آورد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با بررسی عمیق پدیده‌ی تروریسم به‌عنوان یکی از چالش‌های بنیادین جهان معاصر، به بازخوانی فلسفی این پدیده پرداخت. مقاله با کالبدشکافی استدلال‌های توجیه‌گر تروریسم، از قبیل توجیه آن به‌عنوان سلاح انقلاب، دفاع از دموکراسی، استیفای حقوق، دفاع مشروع یا اقدام در شرایط اضطرار شدید آغاز شد؛ سپس این مبانی نظری با بهره‌گیری از نقدهای فیلسوفان غربی و اسلامی و با استناد به انگاره‌هایی چون تقدس ذاتی زندگی بی‌گناهان، امکان‌گزینه‌های دیگر، ابهام در مفاهیم، چالش اخلاقی تنبیه جمعی، ناسازگاری با عقل سلیم، و تضاد با تعهد اخلاقی به‌چالش کشیده شدند. نقدهای فلسفی غربی، اگرچه از استحکام قابل توجهی برخوردارند و پیکره‌ی استدلال‌های توجیه‌گر را به‌شدت آسیب‌پذیر می‌کنند، در چهارچوب عقلانیت بشری محدود می‌مانند و در مواجهه با نسبی‌گرایی افراطی یا فایده‌گرایی کوتاه‌بینانه ناتوان می‌نمایند.

در اینجاست که تحلیل دوسطحی قرآن کریم به‌عنوان مکمل و تعالی‌بخش این نقدها ظاهر می‌شود و نقطه‌ی پایان بی‌بدیلی بر این مناقشه‌ی فلسفی می‌نهد. قرآن کریم با ارائه‌ی تحلیلی جامع در دو سطح حقوقی و فلسفی، هرگونه اقدام تروریستی را به‌طور مطلق توجیه‌ناپذیر می‌داند. در سطح حقوقی، آیه ۳۲ سوره مائده با صراحت هرگونه قتل انسانی را ممنوع می‌شمرد، مگر در دو مورد استثنایی بسیار محدود (قصاص نفس و فساد در زمین)، که تنها از طریق دادگاه صالح و محاکمه‌ی عادلانه قابل اثبات است. تروریسم فاقد هر دو شرط است و خود مصداق اتم فساد شمرده می‌شود.

در سطح فلسفی، با ارائه‌ی هستی‌شناسی ویژه‌ای مبنی بر وحدت وجودی انسان‌ها و کرامت ذاتی آنان، هر

گونه محاسبه فایده‌گرایانه برای توجیه قتل بی‌گناهان باطل می‌شود. این نگرش قرآنی که در اوج تکامل شریعت اسلام و در دوره اقتدار سیاسی مسلمانان نازل شده است، نشان می‌دهد که اسلام حتی در شرایط برخورداری از قدرت، هیچ‌گونه استثنایی برای تروریسم قائل نمی‌شود. حاصل آنکه قرآن کریم با این تحلیل سه‌سطحی، نه تنها تروریسم را محکوم می‌کند، بلکه فلسفه‌ای برای صلح جهانی بر اساس کرامت ذاتی انسان ارائه می‌دهد و چهارچوبی متعالی برای حقوق بشر فراهم می‌آورد.

منابع

- اسپوزیتو، جان (۱۳۸۸). *دایرةالمعارف جهان نوین اسلام*. تهران: شرکت افست (سهامی عام).
 اشتراوس، لئو (۱۳۹۲). *شهر و انسان*. ترجمه رسول نمازی. تهران: آگه.
 جعفری، محمدتقی (۱۳۸۸). *امام حسین شهید فرهنگ پیشرو انسانیت*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
 جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *تفسیر انسان به انسان*. تحقیق: محمدحسین الهی‌زاده. قم: اسراء.
 حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۳/۰۴/۲۹). *بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم*.
<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2720>.
 خبرگزاری تسنیم (۱۴۰۲/۰۸/۲۸). *نقد مهاجرنیا بر دفاع هابرماس از جنایات رژیم صهیونیستی در غزه*.
<https://www.tasnimnews.com/fa/news/1402/08/28/2991605>.
 رایش، والتر (۱۳۸۱). *ریشه‌های تروریسم*. ترجمه حسین محمدی. تهران: سپاه پاسداران، دانشکده فرماندهی و ستاد، دوره عالی جنگ، طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی‌تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: منشورات جامعه المدرسين فی الحوزة العلمیة.
 مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). *نظریه سیاسی اسلام*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
 مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. تهران: صدرا.
 مک‌لین، ایان (۱۳۸۷). *فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد*. ترجمه حمید احمدی. تهران: میزان.
 Merriam-Webster (2020). terror. In: *Merriam-Webster Dictionary*. Accessed October 26. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/terror>
 OED Online (2020). terror, Oxford University Press. September. [https://www.oed.com/view/Entry/19\(9690\)](https://www.oed.com/view/Entry/19(9690)).
 Primoratz, Igor (2004). *Terrorism: The Philosophical Issues*. Melbourne: Centre for Applied Philosophy and Public Ethics, University of Melbourne.
 Schmid, Alex P. (2023). *Defining Terrorism*. The Hague: International Centre for Counter-Terrorism (ICCT).
 Walzer, Michael (2000). *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books.

Table of Contents

The Leadership of the Wise Theologian-Jurist in the Occultation Era: Mulla Sadra's Reading of General Deputation / 7

Mehdi Ghorbani

The Theory of Civic Moderation: A Framework for Bridging Theory and Practice in Islamic Political Philosophy / 23

Morteza Yousefirad

The Feasibility of Employing Existing Methods in Understanding Islamic Political Philosophy / 39

Seyyed Mohammad-Hadi Moghaddasi

From Secular Development to Religious Development: Reconsidering the Relationship Between Religion and Development in Islamic Political Philosophy / 61

Mojtaba Jazebi

An Analysis of the Mechanisms for Realizing Security from the Perspective of Political Philosophy / 79

Mohammad Samadpour

Terrorism and Political Philosophy: An Analysis of Justificatory Arguments and Their Critiques / 95

Mahmoud Rast-Pesar

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Sīāsī

Vol.17, No.1

An Academic Semiannual on Political Inquiry

Spring & Summer 2025

Proprietor: *Imam Khomeini Education and Research Institute*

Director: *Mohammad Javad Nowruzi*

Editor in Chief: *Qasim Shabannia*

Editorial Board:

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

Address:

IKI, Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd, Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +98 253-211-3473

Fax: +98 253-293-4483

politicsmag@qabas.net

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