

# معرفت‌سیاسی

سال هفدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۴، پاییز و زمستان 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](http://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](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://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، ۲۰۰۰،۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۵۰۴۰۰،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

---

چیستی فلسفه سیاسی از نگاه آیت‌الله مصباح یزدی و مقایسه آن با دیدگاه فیلسوفان اسلام و غرب / ۷

سیدمحمدهادی مقدسی

مبانی ارزش‌شناختی سیاست اسلامی در مواجهه با سیاست مدرن / ۲۹

هادی شجاعی

صورت‌بندی نظری الگوی مواجهه با نظام بین‌الملل در اندیشه علامه مصباح یزدی با تأکید بر

منطق مقاومت / ۵۳

محمداسماعیل عمار

درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی تدبیرمحور و ظرفیت‌های آن در بازسازی حکمرانی اجتماعی

جمهوری اسلامی ایران / ۷۳

کلمه مهدی رشید / محمدجواد نوروزی

ظرفیت‌ها و محدودیت اصل «فطرت‌مندی» در روش علوم انسانی اسلامی (با نگاهی به دانش سیاست) / ۹۳

محمد عابدی

آینده‌پژوهی دانش سیاست اسلامی / ۱۱۵

قاسم شبان‌نیا رکن‌آبادی

انتخابات به‌مثابه شهادت: تحلیل نظریه آیت‌الله مصباح یزدی در باب نظام انتخابات / ۱۳۷

مهدی قربانی

سیاست دینی در اندیشه آگوستین و امام خمینی: مقایسه دو الگوی تفکیک‌گرای قدسی و

وحدت‌گرای توحیدی / ۱۵۱

کلمه حسن مالکی‌نژاد / قادر حافظ / بهروز حدادی



## The Nature of Political Philosophy from the Perspective of Ayatollah Misbah Yazdi and Its Comparison with the Views of Islamic and Western Philosophers

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

Received: 2025/10/20 - Accepted: 2026/01/19

### Abstract

This article examines Ayatollah Misbah Yazdi's view on political philosophy and compares it with those of Islamic and Western philosophers. After examining four different definitions, he considers political philosophy as a science that explains the foundational principles of the problems of political science. In comparison, Islamic philosophers such as Fārābī regarded political philosophy as a branch of civil science (al-'ilm al-madanī) and a means for realizing a virtue-centered society. Among contemporary Western philosophers, two main approaches exist: some view it as a branch of theoretical philosophy, while others consider it a sub-discipline of moral philosophy. The article shows that Ayatollah Misbah Yazdi adopts a practical and operational approach to political philosophy aimed at solving problems related to political knowledge, offering an efficient model for the production of Islamic political knowledge. This perspective seeks to strengthen the discourse of Islamic humanities and has considerable potential for resolving both theoretical and practical problems of the Islamic political system.

**Keywords:** Political philosophy, Politics of cities (Siyāsat-i mudun), Derived philosophy (falsafeh-ye muzāf), Misbah Yazdi

## چیستی فلسفه سیاسی از نگاه آیت‌الله مصباح یزدی و مقایسه آن با دیدگاه فیلسوفان اسلام و غرب<sup>۱،۲</sup>

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

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۹

s.moghadasi@iki.ac.ir

### چکیده

این مقاله به بررسی دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی درباره فلسفه سیاسی و مقایسه آن با دیدگاه‌های فلاسفه اسلامی و غربی می‌پردازد. ایشان با بررسی چهار تعریف مختلف، فلسفه سیاسی را علمی می‌داند که به تبیین مبادی مسائل علم سیاست می‌پردازد. در مقایسه با این دیدگاه، فلاسفه اسلامی، مانند فارابی، فلسفه سیاسی را بخشی از علم مدنی و وسیله‌ای برای تحقق جامعه‌ای فضیلت‌محور می‌دانستند. در میان فیلسوفان معاصر غرب نیز دو رویکرد اصلی وجود دارد: برخی آن را شاخه‌ای از فلسفه نظری می‌دانند و برخی دیگر زیرمجموعه‌ای از فلسفه اخلاق. مقاله نشان می‌دهد که آیت‌الله مصباح یزدی به فلسفه سیاسی رویکردی کاربردی و عملیاتی برای حل مسائل مرتبط با دانش سیاسی دارد و الگویی کارآمد برای تولید دانش سیاست اسلامی ارائه می‌دهد. این دیدگاه در راستای تقویت گفتمان علوم انسانی اسلامی است و توانایی قابل توجهی در حل مسائل نظری و میدانی نظام سیاسی اسلامی دارد.

**کلیدواژه‌ها:** فلسفه سیاسی، سیاست مُدُن، فلسفه مضاف، مصباح یزدی.

۱. این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم انسانی اسلامی بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی» ارائه شده است.  
۲. تهیه شده در مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی وابسته به مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.

## مقدمه

در جهان پرچالش امروز که بحران‌های سیاسی اغلب در تفاوت‌های فلسفی ریشه دارند، فلسفه سیاسی به‌عنوان دانشی بنیادین نقش تعیین‌کننده‌ای در تبیین مبانی نظری حکومت و روابط قدرت ایفا می‌کند. تمایزهای اساسی در مکاتب گوناگون فلسفه سیاسی در مورد ارزش‌هایی همچون عدالت و پیشرفت، به‌گونه‌ای بی‌واسطه به پدیداری سیاست‌گذاری‌های داخلی و خارجی متفاوت می‌انجامد. در گستره ملی، این تمایزها در قوانین مالیاتی، سامانه‌های رفاهی و اندازه دخالت دولت در فرهنگ و اقتصاد نمایان می‌شود. در قلمرو بین‌المللی نیز همین تفاوت‌ها پایه اتحادها و رقابت‌های ژئوپلیتیک را می‌سازد و در پایان، نظم حاکم بر جهان را پدید می‌آورد.

با وجود اثرگذاری عمیق فلسفه سیاسی، برخی رویکردها آن را فاقد توانایی تأثیرگذاری مستقیم بر عرصه عمل می‌دانند و ماهیتی تأملی و نظری برای آن قائل‌اند. در این دیدگاه، فلسفه سیاسی دانشی برای دستیابی به معرفت کلان سیاسی در مورد مفاهیمی مانند مشروعیت و اقتدار است، نه راهنمایی برای سیاست‌گذاری جاری یا حل بحران‌های فوری. وظیفه اصلی این شاخه از فلسفه، پرسشگری، نقد و بازتعریف مفاهیم بنیادین تلقی می‌شود، نه ارائه برنامه‌های کاربردی. برای نمونه، ممکن است که یک فیلسوف با دقت مشروعیت حکومت را بر پایه نظریه توافق اجتماعی تبیین کند؛ اما این تبیین لزوماً راهکاری عملی برای مدیریت انقلاب داخلی یا بحران دیپلماتیک در اختیار سیاستمداران نمی‌گذارد. این فاصله میان نظریه و عمل موجب می‌شود که فلسفه سیاسی در گفت‌وگو به حاشیه رانده شود و بیشتر در محافل علمی مورد توجه قرار گیرد. از این رو تقابل میان «فلسفه سیاسی کنشگر» و «فلسفه سیاسی معرفت‌محور» از بحث‌برانگیزترین مباحث درون‌گفتمانی این رشته است.

در میان دیدگاه‌های مختلف درباره چیستی فلسفه سیاسی، آیت‌الله مصباح یزدی، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان معاصر ایران، رویکردی خاص و متمایز ارائه می‌دهد. ایشان فلسفه سیاسی را به‌منزله «مبادی مسائل علم سیاست» تعریف می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۲۲-۲۳) و با تعریف علم سیاست به‌عنوان «علم شوررداری» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۶)، فلسفه سیاسی را همواره در پیوندی ناگسستنی با حکمرانی و اداره جامعه قرار می‌دهد. این نگرش، فلسفه سیاسی را از حصار انتزاعی محض خارج می‌سازد و به عرصه عمل عمومی متصل می‌کند. ویژگی بارز رویکرد مصباح یزدی، ارائه مباحث عمیق فلسفی در محافل عمومی و نیمه‌نخبگانی است. برخلاف رویه رایج در میان فیلسوفان سیاسی، که مباحث خود را بیشتر در محیط‌های علمی و با مخاطبان خاص مطرح می‌کنند، مصباح یزدی بحث‌های فلسفه سیاسی خود را مستقیماً در جمع عموم مردم بیان می‌کند و سپس به تطبیق آنها با مسائل و چالش‌های روز جامعه می‌پردازد. ایشان مباحث «نظریه سیاسی اسلام» را در جمع عموم مردم ایراد کرده و به تصریح خودش، این مباحث در سبک فلسفه سیاسی بوده است.

به‌رغم تمایز و کارایی دیدگاه مصباح یزدی در باب چیستی فلسفه سیاسی، در تحقیقات دانشگاهی و مطالعات فلسفه سیاسی معاصر ایران، توجه شایسته‌ای به آن نشده است. تنها در یکی از جلسات گروه فلسفه سیاسی در مجمع عالی حکمت اسلامی، موضوعات مرتبط با آرای سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی مورد بحث قرار گرفته است (مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۹). در این نشست، مسائلی همچون امنیت، منشأ حاکمیت، آزادی مردم و حدود دولت، و فلسفه انقلاب اسلامی بررسی شده؛ اما رویکرد خاص ایشان به ماهیت و چیستی فلسفه سیاسی به‌صورت مستقل و نظام‌مند تحلیل نشده است.

اهمیت دیدگاه مصباح یزدی درباره چیستی فلسفه سیاسی در این است که با تلفیق مبانی فلسفی اسلامی و دغدغه‌های عملی حکمرانی می‌تواند الگویی بدیع در تبیین نسبت نظر و عمل در فلسفه سیاسی ارائه دهد. تأکید ایشان بر جنبه‌های کاربردی فلسفه سیاسی در بستر جامعه پاسخی به چالش کهنه‌انگاری این رشته در دنیای معاصر است. بی‌توجهی به این دیدگاه، خلایق در نقشه‌شناسی گفتمان فلسفه سیاسی در ایران پدید آورده است. این مقاله با هدف پر کردن این خلأ و معرفی جامع‌تر این دیدگاه، به بررسی روابط و مناسبات آن با سایر دیدگاه‌های مطرح در ایران و غرب درباره چیستی فلسفه سیاسی می‌پردازد. در این مسیر، وجوه اشتراک و افتراق این نگاه با رویکردهای کلاسیک و مدرن فلسفه سیاسی واکاوی خواهد شد و ظرفیت‌های نظری آن برای پاسخ به مسائل جدید فلسفه سیاسی مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

## ۱. دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی درباره چیستی فلسفه سیاسی

آیت‌الله مصباح یزدی بر ضرورت تبیین روشن مفاهیم، به‌ویژه در فلسفه سیاسی، تأکید می‌کند. به‌باور ایشان، ابداع اصطلاحات جدید در فضای علمی و تخصصی، نه‌تنها جایز، که مفید است؛ زیرا با تعریف دقیق آنها، ضمن صرفه‌جویی در وقت، معنا به‌طور کامل منتقل می‌شود. باین‌حال استفاده از اصطلاحات خاص، تنها در محیط‌های علمی بسته و با توافق قبلی طرفین موجه است؛ اما هنگامی که طرف گفت‌وگو عامه مردم‌اند، باید از همان ادبیات رایج استفاده کرد تا از بروز سوءتفاهم جلوگیری شود. مصباح یزدی ترجیح می‌دهد که از ادبیات رایج استفاده کند و مفاهیم اختصاصی اسلامی را تنها در هنگام به‌کارگیری استدلال‌های نقلی و تبعیدی مطرح سازد (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۱۲-۲۰).

سپس به تبیین معنای «فلسفه سیاسی» می‌پردازد و کاربردهای مختلف این اصطلاح را برمی‌شمارد. ایشان ابتدا با اشاره به پیشینه تاریخی موضوع توضیح می‌دهد که در گذشته، فلسفه دانشی جامع تلقی می‌شد که شاخه‌های گوناگونی از جمله طبیعیات، ریاضیات، الهیات، اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن را دربرمی‌گرفت. در این نگرش، سیاست بخشی از کل فلسفه محسوب می‌شد و از این‌رو اصطلاحاتی چون «فلسفه سیاست»، «فلسفه سیاسی» و «علم سیاسی» همگی به بخشی از این دانش کلی اشاره داشتند. در ادامه، ایشان به دگرگونی

معنای فلسفه در دوران معاصر، به‌ویژه در غرب، اشاره می‌کند که طی آن، فلسفه به تدریج به متافیزیک یا مابعدالطبیعه محدود شد. بر این اساس، فلسفه سیاسی به معنای هستی‌شناسی سیاسی یا آنتولوژی سیاسی است. باین‌حال منظور مصباح یزدی از فلسفه سیاسی، هیچ یک از این دو معنا نیست. دیدگاه برگزیده ایشان این است که «فلسفه سیاسی» در «اصطلاح رایج امروز»، در دو معنای اصلی به کار می‌رود: معنای اول که مورد تأکید ایشان قرار دارد، همان «مبادی علوم» است. هر علمی از مسائل، مبادی و نتایج تشکیل یافته است؛ مبادی نیز به «مبادی تصویری» و «مبادی تصدیقی» تقسیم می‌شوند. فلسفه سیاسی در این معنا به مجموعه قواعد کلی و پیش‌فرض‌هایی اطلاق می‌شود که مسائل علم سیاست یا علوم سیاسی بر آنها استوار است و اثبات این مسائل متوقف بر پذیرش آن مبادی است. این مبادی، خود بخشی از علم سیاست به‌شمار نمی‌رود؛ بلکه اساس و بنیان آن است. معنای دوم فلسفه سیاسی، نگرش درجه دوم و فراعلمی به خود علم سیاست است؛ یعنی بررسی علم سیاست از حیث چگونگی پیدایش، تحولات و روش آن، که با عنوان «فلسفه علم سیاست» نیز از آن یاد می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۲۱-۲۳).

برای تحلیل دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، باید مباحث ایشان را در چهار محور زیر بررسی کرد:

۱. ماهیت مبادی؛
۲. مفهوم علم سیاست؛
۳. تعریف فلسفه مضاف و تمایز آن با فلسفه مطلق؛
۴. شمای کلی مسائل فلسفه سیاسی.

### ۱-۱. ماهیت مبادی

مصباح یزدی در توضیح مواد منطقی به کاررفته در مبادی مسائل علم سیاست، با ارائه مثال از یکی از مسائل فلسفه سیاسی، درک خود از این مبادی را تبیین می‌کند. بر این اساس، مبادی مسائل علم سیاست می‌تواند شامل گزاره‌های هنجاری‌ای باشد که از گزاره‌های توصیفی و مبتنی بر واقعیات استخراج شده‌اند. ایشان با رد جدایی کامل میان «هست» و «باید» معتقد است که می‌توان با استدلال عقلی، از واقعیات به احکام ارزشی دست یافت. برای نمونه، مسئله «تفکیک قوا» که ظاهراً مبتنی بر مشاهده و تجربه به نظر می‌رسد، در نهایت حاوی حکمی هنجاری و ارزشی است؛ چراکه بیان می‌کند قوای حکومت «باید» از یکدیگر جدا باشند. این مثال نشان می‌دهد که چگونه یک گزاره هنجاری می‌تواند از تحلیل واقعیات عینی استنتاج شود و به‌عنوان یکی از مبادی علم سیاست قرار گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۲-۱۵).

مصباح یزدی در کتاب نظریه سیاسی اسلام با هدف ارائه مباحث به‌سبب فلسفه سیاسی، روش برهانی خود

را تشریح می‌کند و با استفاده از مثال عدالت، مفهوم مبادی را به روشنی توضیح می‌دهد. روش برهانی در نظر ایشان روشی است که برای تمامی مقدمات آن استدلال صورت می‌گیرد تا در نهایت به قضایای اولیه و بدیهیات بینجامد و بر این اساس، برهانی یقینی و قطعی شکل گیرد. ایشان با اذعان به اینکه این روش به طولانی شدن کلام می‌انجامد، برای تبیین دقیق‌تر این مسئله، به بررسی نمونه مسئله عدالت می‌پردازد. برای بحث درباره عدالت به شیوه برهانی، نخست باید به پرسش‌های اساسی مانند ماهیت عدالت، چگونگی اجرای آن، جمع میان عدالت و آزادی، و معیار تشخیص عدل پاسخ گفت. آن‌گاه باید به مسائل بنیادی‌تری همچون حدود صلاحیت عقل در قضاوت، نسبی یا مطلق بودن احکام عقلی و مبانی معرفت‌شناختی، مانند چپستی عقل و میزان اعتبار آن پرداخت. به باور مصباح یزدی، واکاوی این پرسش‌ها مستلزم بهره‌گیری از دانش‌های گوناگون است و همین قبیل موضوعات، مبادی عدالت در علم سیاست را تشکیل می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۶).

### ۱-۲. مفهوم علم سیاست

در نگرش مصباح یزدی، سیاست در ساده‌ترین تعبیر، «آیین کشورداری» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۸-۲۹). ایشان در یک تقسیم‌بندی کلان، مسائل مرتبط با سیاست را در سه سطح متمایز جای می‌دهد: «فلسفه سیاست»، «علم سیاست» و «فن سیاست». در نظر ایشان، فلسفه سیاست که پایه‌ای‌ترین سطح است، به بررسی مبادی کلی، پیش‌فرض‌ها و اصول بنیادین در علم سیاست می‌پردازد و مسائل آن بسیار عام و زیربنایی است. در سطح بعد، علم سیاست نیز متکفل تبیین مسائل خاص‌تر و روابط بین پدیده‌های سیاسی است. سرانجام، فن سیاست یا سیاستمداری، به حوزه مهارت‌های عملی، مدیریت و هنر حکمرانی اختصاص دارد که حتی با برخورداری از دانش فلسفه و علم سیاست، بدون تجربه و مهارت عملی نمی‌توان در آن به موفقیت دست یافت (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۲۰-۲۲).

### ۱-۳. تعریف فلسفه مضاف و تمایز آن با فلسفه مطلق

مصباح یزدی فلسفه سیاسی را در زمره فلسفه‌های مضاف طبقه‌بندی می‌کند. هرچند او در بیانات خود گاه از این دانش با صفت «فلسفه سیاسی» و گاه با ترکیب اضافی «فلسفه سیاست» یاد می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۴۵)، اما در طبقه‌بندی علوم، آن را در گروه فلسفه‌های مضاف قرار می‌دهد. از دیدگاه ایشان، فلسفه سیاسی شاخه‌ای از دانش فلسفه است و همانند معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و فلسفه جامعه‌شناسی، بخشی از فلسفه را تشکیل می‌دهد که تحت عنوان کلی «فلسفه مضاف» شناخته می‌شود. وی با استناد به کاربرد رایج اصطلاح فلسفه در محافل علمی جهان، تصریح می‌کند که مقصود از فلسفه در این موارد، فلسفه اولیه نیست؛ بلکه وقتی رابطه فلسفه با علم و نتایج کاربردی و عینی آن مورد توجه باشد، منظور از آن دقیقاً فلسفه‌های مضاف است. فلسفه مضاف دارای دو کاربرد اصطلاحی است: کاربرد نخست زمانی است که در

فلسفه‌های مضاف، موضوع خاصی مانند سیاست، اخلاق یا روان‌شناسی با روش تحلیلی و عقلی بررسی می‌شود که در این صورت، آنها را به ترتیب فلسفه سیاست، فلسفه اخلاق و فلسفه روان‌شناسی می‌نامند. کاربرد دوم همان است که خود علم موضوع مطالعه قرار می‌گیرد و دربارهٔ مشخصات و احوال آن علم بحث می‌شود. فلسفه سیاسی در نگرش ایشان، از جمله دانش‌های فلسفه مضاف در کاربرد نخست به‌شمار می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ ب).

از نظر مصباح یزدی، مباحث فلسفی به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند:

**الف) فلسفه قبل‌العلم:** مباحثی است که وابسته به علوم تجربی نیستند و مستقل از یافته‌های علمی مطرح می‌شوند. این مسائل، پیشینی و تعقلی‌اند و اثبات آنها متوقف بر علوم دیگر نیست. نمونه‌های بارز آن، مباحث عام مابعدالطبیعی، مانند هستی، وحدت و کثرت، واجب و ممکن، و الهیات به‌معنای اخص است. این دسته از مسائل، حتی اگر علمی در کار نباشد، به قوت خود باقی‌اند.

**ب) فلسفه بعد‌العلم:** این دسته از مباحث فلسفی در پی یافته‌ها و فرضیه‌های علوم پدید می‌آیند. در اینجا، فیلسوف با استفاده از روش تعقلی به تحلیل و بررسی مبانی و نتایج علوم می‌پردازد. برای نمونه، در طبیعیات قدیم یک فرضیه پذیرفته شده بود که آسمان از نه فلک هم‌مرکز تشکیل شده است و هر فلک حرکت خاص یکی از اجرام سماوی را توجیه می‌کرد. فیلسوف با پذیرش این داده علمی به‌عنوان نقطه آغاز، سؤالاتی فراتر از علم طبیعیات مطرح می‌کرد: مثلاً این افلاک چه ماهیتی دارند؟ آیا صرفاً اجسام فیزیکی‌اند یا موجوداتی باشعورند؟ این نظام منظم و هدفمند چه دلالتی بر وجود یک مدبر حکیم دارد؟ جایگاه این افلاک در سلسله‌مراتب هستی چیست؟ رابطه آنها با علل ماوراءالطبیعه چگونه است؟ فیلسوفان اسلامی، به‌ویژه پیروان مکتب مشاء، مانند ابن‌سینا، بر اساس این داده نجومی (افلاک تسعه) یک نظریه فلسفی را بنا نهادند که به «نظریه عقول عشره» (ده عقل) معروف است. آنها، اگرچه فلکیات و طبیعیات را علم نمی‌نامیدند، از این دسته از مباحث با عنوان «فلسفه طبیعی» و «فلسفه فلکی» یاد می‌کردند. در نظر مصباح یزدی، فلسفه بعد‌العلم در همهٔ مباحث فلسفی قابل فرض است و اختصاصی به فلسفه مضاف ندارد؛ اما فلسفه مضاف دقیقاً از همین سازوکار تبعیت می‌کند و چنان‌که توضیح داده شد، یک سنت قدیمی در فلسفه اسلامی است و امری مستحدث و نوپدید به‌شمار نمی‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸-۱۲۰).

#### ۴-۱. شمای کلی مسائل فلسفه سیاسی

آیت‌الله مصباح یزدی در مقاله «نگاهی گذرا بر فلسفه سیاسی اسلام»، مسائل بنیادین فلسفه سیاسی را در پنج محور اصلی تبیین می‌کند: نخست تأکید بر اهمیت زندگی اجتماعی، که نه‌تنها عاملی برای رفع نیازهای مادی، بلکه

بستری ضروری برای تکامل معنوی و تحصیل سعادت اخروی شمرده می‌شود؛ دوم ضرورت قانون در جامعه، که هدف آن تنها تأمین نظم نیست؛ بلکه برقراری عدالت اجتماعی به‌عنوان پیش‌نیاز رشد همگانی است؛ سوم منبع و واضع قانون، که باید از سوی خداوند و بر اساس مصالح واقعی انسان وضع شود، نه خواست ناپایدار اکثریت؛ چهارم مجری قانون و شرایط حاکم، که باید دارای دو رکن علم فقهی و تقوای الهی باشد؛ و پنجم مبنای مشروعیت حکومت، که ذاتاً از آن خداست و هیچ انسانی به‌خودی‌خود حق حاکمیت ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۱، ص ۱۰-۱۲). مصباح یزدی در کتاب *نظریه سیاسی اسلام*، که به تصریح خودش در آن به‌سبب فلسفه سیاسی بحث کرده است، مسائل دیگری همچون آزادی، شکل حکومت، جایگاه قانون و شرایط قانون‌گذار، دموکراسی، تفکیک قوا، کارویژه‌های دولت و نقش مردم را جزء مسائل فلسفه سیاسی برشمرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۳-۲۸).

این مسائل، در حقیقت همان مبادی علم سیاسی اسلامی از منظر ایشان محسوب می‌شوند؛ چراکه فلسفه سیاسی در نگاه مصباح یزدی چیزی جز «مبادی علوم سیاسی»، یعنی مجموعه اصول کلان و پیش‌فرض‌های ضروری برای شکل‌گیری هر دانش سیاسی نیست. این مبادی به‌صورت زنجیره‌ای به‌هم‌پیوسته ساختار معرفتی دانش سیاسی اسلامی را تشکیل می‌دهند: مبادی انسان‌شناختی، که غایت زندگی را سعادت اخروی می‌داند؛ مبادی ارزش‌شناختی، که عدالت را محور قانون‌گذاری قرار می‌دهد؛ مبادی معرفت‌شناختی، که وحی را منبع معتبر قانون می‌شناسد؛ و مبادی مشروعیت‌شناختی، که حق حاکمیت را منحصرأز آن خدا می‌داند. بر این اساس، دانش سیاسی در چهارچوب اسلامی ناگزیر است که بر این اصول استوار شود؛ به این ترتیب که تحلیل‌های جامعه‌شناختی در جهت هدف تکامل معنوی سامان یابد؛ قوانین اساسی از منبع وحیانی سرچشمه گیرد؛ گفتمان عدالت بر اساس عدالت الهی تعریف شود؛ و ساختار حکومت بر مبنای مشروعیت الهی طراحی گردد. بنابراین، فلسفه سیاسی به‌مثابه «مبادی علم سیاست»، چهارچوب کلان را تعیین می‌کند و علم سیاسی اسلامی به‌عنوان دانشی کاربردی، نظریه‌ها و الگوهای عملی را در ذیل این چهارچوب تولید و تبیین می‌نماید.

## ۲. مقایسه با دیدگاه فیلسوفان اسلام و غرب

مقایسه دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی درباره چستی فلسفه سیاسی با آرای سایر فیلسوفان اسلامی و نیز فیلسوفان غربی، از اهمیتی اساسی برخوردار است. این مقایسه، جایگاه ممتاز و نوآوری‌های ایشان در سنت فکری اسلام را آشکار می‌سازد. تلاش ما در این نوشتار بر آن است که با گردآوری و ارائه گستره‌ای از تعاریف فلسفه سیاسی، چهارچوبی جامع برای تحلیل و مقایسه فراهم آوریم. این کوشش شامل بررسی آرای فیلسوفان اسلامی پیشگام مانند فارابی و ابن‌سینا تا فیلسوفان معاصر مثل استاد مطهری، و نیز واکاوی مکاتب مختلف غربی، از فلسفه سیاسی کلاسیک گرفته تا رویکردهای مدرن، خواهد بود.

## ۲-۱. مقایسه با دیدگاه فیلسوفان اسلامی پیشگام

با توجه به اهمیت بنیادین آرای فیلسوفان اسلامی پیشگام در شکل‌گیری فلسفه سیاسی، بررسی تعریف ایشان از فلسفه سیاسی ضروری می‌نماید. در این میان، فارابی فلسفه سیاسی را یکی از شاخه‌های فلسفه مدنی به‌شمار می‌آورد. وی فلسفه مدنی را به دو بخش متمایز تقسیم می‌کند: اخلاق و فلسفه سیاسی. با دانش اخلاق، علم به افعال نیک حاصل می‌آید؛ درحالی‌که فلسفه سیاسی به شناخت امور نیک و چگونگی تحصیل و حفظ آنها برای شهروندان می‌پردازد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۷۶-۷۷). به‌باور فارابی، موضوع فلسفه مدنی افعال، سنن و ملکات ارادی انسان‌هاست و کارویژه اصلی آن، استنتاج قوانین کلی در این زمینه‌هاست؛ قوانینی که قابلیت اعمال در هر موقعیت و زمانی را دارا باشند. این علم دارای دو جزء اساسی است: جزء نخست، شناختی و تبیینی است که به تعریف سعادت می‌پردازد و سعادت حقیقی را از سعادت پنداری متمایز می‌سازد؛ جزء دوم، جنبه‌ای تجویزی دارد و متضمن سامان‌بخشی به اخلاق و آداب فاضله در مدینه‌ها و امتهاست، و نیز تعیین افعالی است که تحقق این اخلاق و آداب را ممکن می‌سازد (فارابی، ۲۰۰۵، ص ۱۰۴-۱۰۵؛ ۱۹۹۱، ص ۷۱).

با اینکه تنها فارابی از اصطلاح «فلسفه سیاسی» در میان فیلسوفان اسلامی بهره برده است، دیگر فیلسوفان پیشگام نیز با عبارات و تعابیر متفاوتی به تبیین این مفهوم همت گمارده‌اند. شماری از فیلسوفان معاصر، از جمله مصباح یزدی، بر این باورند که عباراتی همچون «سیاست مُدُن» که توسط فیلسوفان پیشگام به‌کار رفته، در واقع ناظر به همان مفهومی است که در دوران معاصر با عنوان «فلسفه سیاسی» شناخته می‌شود. بر این مبنایا، واکاوی تعاریف این دست از اصطلاحات، ضرورت می‌یابد.

ابن‌سینا از واژه «حکمت مدنی» استفاده می‌کند و آن را شناخت کیفیت مشارکت مردم با یکدیگر می‌داند که به تعاون برای دستیابی به مصالح فردی و جمعی می‌انجامد (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۰). به‌نظر می‌رسد که عبارت «مصالح» در کلام ابن‌سینا به همان چیزهای نیک و جمیل در کلام فارابی اشاره می‌کند و از این‌رو تعریف ابن‌سینا را باید در کنار تعریف فارابی نشانند.

نصیرالدین طوسی که از واژه «سیاست مُدُن» بهره جُسته، آن را در زمره اقسام حکمت عملی جای داده و حکمت عملی را دانستن مصالح افعال انسانی به‌نحوی که موجب انتظام امور معاش و معاد شود، تعریف کرده است؛ سپس به‌طور خاص، شاخه سیاسی حکمت عملی را این‌گونه توصیف می‌کند: «راجع بُود با جماعتی که میان وی مشارکت بُود در شهر و ولایت، بل اقلیم و مملکت» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷، ص ۴۰). در تعریفی دیگر، قید «مصالح» به‌صورت صریح در تعریف سیاست مدن وارد شده است: «سیاست مدن؛ و آن عبارت است از علم به مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی، بر وجهی که مؤدی باشد به صلاح معاش و معاد جماعتی که در مدینه شریک

باشند» (فانی کشمیری، ۱۳۶۱، ص ۱۵۷). چنان‌که ملاحظه می‌شود، قید «مصالح»، همان‌گونه‌که در تعریف ابن‌سینا موجود است، در این تعاریف نیز حضور دارد و از این‌رو این تعاریف نیز به دیدگاه فارابی نزدیک می‌شوند.

پس از بررسی تعریف فیلسوفان اسلامی پیشگام، نوبت به مقایسه آن با دیدگاه مصباح یزدی می‌رسد. در نگاه نخست، به نظر می‌رسد که تفاوتی بنیادین بین این دو تعریف وجود نداشته باشد. پیشگامان، فلسفه سیاسی را «شناخت امور نیک و چگونگی تحصیل و حفظ آنها برای شهروندان» می‌دانند و مصباح یزدی آن را «مبادی کشورداری» تعریف می‌کند. هر دو تعریف بر سامان‌بخشی و اصلاح امور جامعه تأکید دارند و هدف‌نهایی را هدایت جمعی به سوی کمال و سعادت قرار می‌دهند. با این حال با تأمل بیشتر، تفاوت‌هایی جزئی، هرچند مهم، به ذهن می‌آید:

۱. سیاست به تعبیر پیشگامان، دانشی حقیقی به‌شمار می‌رود؛ زیرا از شاخه‌های فلسفه محسوب می‌شود؛ اما از دیدگاه مصباح یزدی، این دانش فاقد بنیان است و باید برای آن «ریشه‌هایی از خارج» فراهم آورد (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۲۱-۲۳). گمان می‌رود که مراد ایشان از «ریشه‌هایی از خارج»، مبانی متافیزیکی باشد؛ چراکه در تشریح این مفهوم می‌افزاید: بی‌بنیانی سیاست موجب می‌شود که اثبات مسائل آن متوقف بر اثبات یا مفروض‌گیری مجموعه‌ای از مباحث دیگر شود. در مقابل، فلسفه سیاسی در اصطلاح پیشگامان، دانشی ریشه‌دار است و اثبات مسائل آن نیازمند رجوع به حوزه‌ای خارج از آن نیست. این برداشت از تقابل میان فلسفه سیاسی به‌مثابه بخشی از دانش فلسفه و دانشی جداافتاده از فلسفه قابل درک است.

بر این اساس، نخستین تفاوت این است که دانش فلسفه سیاسی در تعریف مصباح یزدی از دانش فلسفه در معنای گسترده آن جدا شده است. به اعتراف خود مصباح یزدی، دلیل این جدایی، تحولات جدید در دانش فلسفه همراه با تقویت و گسترش دانش‌های فنی و تخصصی است. ایشان با تأکید بر اهمیت اصطلاحات رایج در تفهیم و تفاهم، و با اتخاذ آنها به‌عنوان پایه مباحث علمی خویش، بر این باور است که فلسفه در سده‌های اخیر تنها به مباحث مابعدالطبیعه محدود شده است. از این‌رو مباحث فنی و تخصصی سیاست را از قلمرو فلسفه جدا می‌سازد.

۲. یکی از محوری‌ترین تفاوت‌ها، نسبت میان «فلسفه سیاسی» و «علم‌السیاسه» یا «صناعت مُلک» است. درحالی‌که فیلسوفان اسلامی پیشگام به وحدت این دو حوزه باور داشتند، مصباح یزدی به تفکیک میان آنها روی آورده است. در سنت فکری فیلسوفان اسلامی پیشگام، «تدبیر مدینه» که بخشی از فلسفه عملی شناخته می‌شود، معادل «علم‌السیاسه» در نظر گرفته شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴). همچنین در توصیف کیفیات حاکم آرمانی، از اصطلاح «صناعت مُلک» استفاده شده است (دوانی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۲) و این فرض بنیادین وجود دارد که فرد واجد دانش فلسفی، به‌طور ذاتی شایستگی تصدی حکمرانی را نیز داراست. در این نگرش، حوزه مستقلی به‌نام «فلسفه سیاسی» مجزا از علم سیاست و حکمرانی تعریف نشده است. در مقابل، مصباح یزدی با

ارائه تمایزی روشمند، فلسفه سیاسی را از علم سیاست و نیز از فن حکمرانی جدا می‌کند. از منظر ایشان، فلسفه سیاسی به‌عنوان دانشی بنیادین، به تبیین مبانی، غایات و مشروعیت نظام سیاسی می‌پردازد؛ درحالی که علم سیاست، شناخت پدیده‌های سیاسی و قوانین حاکم بر آنها را بر عهده دارد و «صناعت ملک» یا فن حکمرانی، مرتبه‌ای عملی و اجرایی شمرده می‌شود. این تفکیک سه‌لایه، امکان انطباق با اقتضائات پیچیده حکمرانی در جهان معاصر را فراهم می‌سازد. در این خوانش، فیلسوف سیاسی نه لزوماً حاکم، بلکه نظریه‌پرداز و طراح کلان نظام سیاسی است و دغدغه اصلی، تولید دانش و ارائه چهارچوب‌های فلسفی برای نظام سیاسی است؛ بدون آنکه نظریه‌پرداز، خود را مباشر اجرایی حکمرانی بداند. این نگاه، هم به تخصصی شدن عرصه‌های مختلف اندیشه و عمل سیاسی باری می‌رساند و هم جایگاه ممتاز فلسفه سیاسی را به‌عنوان دانشی طراح و مؤثر حفظ می‌کند.

۳. تفاوت نخست، فلسفه سیاسی را در دیدگاه مصباح یزدی از قلمرو فلسفه به‌معنای مرسوم نزد پیشگامان جدا کرد و تفاوت دوم، آن را از علم سیاست در اصطلاح جدیدش متمایز می‌کند. اکنون می‌توان به تفاوت سوم پرداخت که به‌طور مستقیم از این دو تفاوت نشئت می‌گیرد: قلمرو مسائل فلسفه سیاسی در دیدگاه مصباح یزدی با دیدگاه پیشگامان متفاوت است.

در دیدگاه پیشگامان اسلامی، مانند فارابی، فلسفه سیاسی با مباحث مابعدالطبیعه آمیخته بود. آنان از مفاهیمی چون «سعادت» به‌مثابه غایت نهایی انسان آغاز می‌کردند، که خود مستلزم طرح مباحثی درباره خداوند، عقل فعال و سلسله‌مراتب وجود بود. سپس به مبانی انسان‌شناختی، مانند مدنی بالطبع بودن انسان و نیاز به ریاست، می‌پرداخت و نهایتاً با توصیف مدینه فاضله و تقابل آن با نظام‌های سیاسی ناقص یا فاسد به پایان می‌رسید. در مقابل، در منظومه فکری مصباح یزدی، آن‌گونه که در کتاب *نظریه سیاسی اسلام* بازتاب یافته، این مباحث مابعدالطبیعه جایگاه پیشین خود را از دست می‌دهد. اگرچه غایت سعادت به‌طور کامل کنار گذاشته نشده، اما تمرکز اصلی از «چرایی» و «غایت» حکومت، به‌صورت محسوسی به‌سوی «چگونگی» تحقق یک نظام حکومتی معطوف شده است. این چرخش از مبانی انتزاعی محض به‌سمت اصولی که بتواند مبادی کشورداری را تنظیم کند، نشان‌دهنده توسعه کاربردی در قلمرو فلسفه سیاسی است که آن را برای پاسخگویی به پیچیدگی‌های عینی حکمرانی در جهان امروز آماده می‌سازد.

## ۲-۲. مقایسه با دیدگاه استاد مطهری

استاد مطهری در واپسین سال‌های حیات خویش در چهار جلسه به بررسی حکومت اسلامی می‌پردازد و تصریح می‌کند که روش بحث او در این جلسات، به‌شیوه فلسفه سیاسی است. این مباحث تحت عنوان «مقدمه‌ای بر حکومت اسلامی» منتشر شده است. مطهری از منظر حکومت اسلامی به طرح موضوع می‌پردازد و باور دارد

که این بحث در دو حوزه کلان عقلی و نقلی قابل طرح است. ایشان سپس بخش عقلی را «فلسفه سیاسی» می‌نامد و در توصیف آن می‌گوید که در این بخش با صرف نظر از دیدگاه اسلام، به بررسی مسائل پرداخته می‌شود. محور اصلی این مباحث، مسئله حکومت است. مطهری در مباحث فلسفه سیاسی خود به موضوعاتی می‌پردازد که کانون اصلی آن حکومت است: چپستی حکومت، ضرورت حکومت، حق حاکمیت، شایستگیان تصدی حکومت و شکل حکومت (مطهری، ۱۴۰۱، ص ۳۵-۱۰).

با اتکا به این مباحث می‌توان دیدگاه استاد مطهری درباره چپستی فلسفه سیاسی را این گونه بیان کرد: به مباحث مهم مربوط به حکومت که به شیوه عقلی و با صرف نظر از دیدگاه اسلام بررسی شوند، فلسفه سیاسی گفته می‌شود. قید مباحث «مهم» به آن جهت در تعریف اضافه شده است که ایشان مسائل محدودی را در مباحث خودش به عنوان فلسفه سیاسی بررسی می‌کند و آنها را مهم می‌شمارد.

با تحلیل تعاریف فیلسوفان اسلامی پیشگام، استاد مطهری و استاد مصباح یزدی، می‌توان به تمایزات بنیادین در مبانی و رویکردهای ایشان پی برد. از سویی، پیشگامان، فلسفه سیاسی را با محوریت «شهروند» و در جهت شناخت امور نیک و چگونگی دستیابی و حفظ آن برای ایشان تعریف می‌کنند. در این نگرش، «انسان» به عنوان حقیقتی عینی با تبدیل شدن به مفهوم انتزاعی «شهروند»، موضوع اصلی فلسفه سیاسی به‌شمار می‌رود. در مقابل، تعریف استاد مطهری بر «حکومت» به عنوان پدیده‌ای اعتباری متمرکز است و به بررسی عوارض و احوال آن می‌پردازد. اهمیت این تمایز هنگامی آشکار می‌شود که مطهری برای مفاهیم اعتباری همچون حکومت، نوعی از «وجود» قائل می‌شود؛ بدین معنا که اگرچه این مفاهیم در زمره وجود عینی و خارجی جای نمی‌گیرند، اما در قلمروی دیگر از واقعیت، دارای آثار و عوارضی مشخص‌اند که می‌توانند موضوع مطالعه عقلی قرار گیرند. به بیان دیگر، مطهری برای این واقعیت‌های اعتباری، وجودی ویژه به‌حسب خودشان قائل است. این نگاه، تمایزی اساسی با دیدگاه پیشگامان و همچنین دیدگاه مصباح یزدی دارد و مسئله‌ای بنیادین در فلسفه عملی را می‌گشاید.

از منظر دیگر، تعریف مصباح یزدی از فلسفه سیاسی به عنوان «مبادی کشورداری»، آن را دانشی کاربردی‌تر در مقایسه با دو دیدگاه پیشین قرار می‌دهد. هدف نهایی این نگرش، تأمین اصول و مبانی کلانی است که مستقیماً در فرایند حکمرانی و اداره کشور به کار می‌آیند. بنابراین، مسائل مطرح شده در این دیدگاه فاصله کمتری با مرحله تحقق عملی و به کارگیری در عرصه سیاست دارند. در مقایسه با این دو، نگاه پیشگامان و مطهری انتزاعی‌تر است. با اینکه مطهری موضوع «حکومت» را که پدیده‌ای میدانی است برمی‌گزیند، مسائل مطرح شده در اندیشه او همچنان در چهارچوب فلسفیدن محض و استدلال‌های عقلی درباره پدیده‌های سیاسی باقی می‌ماند. به همین گونه، پیشگامان نیز به تبیین مفاهیمی کلی مانند سعادت، فضیلت و ریاست برای شهروندان می‌پردازند. این تفاوت‌ها نشان می‌دهند که چگونه انتخاب کانون توجه در فلسفه سیاسی، ماهیت، قلمرو و مسائل این دانش را دگرگون می‌سازد.

### ۳-۲. مقایسه با دیدگاه دانشوران اسلامی امروزمین

در ایران معاصر، جریان‌های فکری متعددی به تبیین چیستی فلسفه سیاسی و بازتعریف قلمرو و کارکردهای آن در مواجهه با مسائل نوین پرداخته‌اند. مقایسه دیدگاه آنان با دیدگاه مصباح یزدی نیز ضروری است. مهدی حائری یزدی تعریفی از فلسفه سیاسی به‌دست داده است که با دیدگاه پیشگامان و همچنین مصباح یزدی شباهت دارد. وی فلسفه سیاسی را همان بخش سیاست مُدُن از حکمت عملی می‌داند و آن را از علم سیاست جدا می‌کند. فلسفه سیاست در دیدگاه وی، به درستی یا نادرستی قواعد و احکام یا تحلیل معانی و مفاهیم منطقی به‌کاررفته در علم سیاست می‌پردازد. برای نمونه، بحث می‌کند که ماهیت عدل و ظلم چیست و آیا عدل ضرورت منطقی دارد و از اولیات است یا نه. علم سیاست نیز عبارت است از دانستن احکام و قواعدی که در چگونگی تدبیر سیاست مملکت نقش تعیین‌کننده دارد (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۰).

این دیدگاه، از یک‌سو با اندیشه پیشگامان همسویی دارد؛ زیرا فلسفه سیاسی را همان بخش «سیاست مدن» از شاخه‌های دانش فلسفه در تعریف کهن می‌داند؛ از سوی دیگر به دیدگاه مصباح یزدی نزدیک می‌شود؛ زیرا میان فلسفه سیاسی و علم سیاست جدایی می‌افکند. باین‌حال، توجه به دو نکته بایسته است: نخست اینکه، قید «درستی یا نادرستی» در این تعریف، آن را به رویکردی نزدیک می‌کند که فلسفه سیاسی را بخشی از فلسفه اخلاق می‌شمارد. این نگرش با دیدگاه پیشگامان که در تعریف فلسفه سیاسی از قید «علم به امور نیک» بهره گرفته‌اند، ناهمسان می‌نماید. دوم اینکه، تأمل درباره نسبت «مبادی مسائل علم سیاست» با «درستی یا نادرستی قواعد علم سیاست» شایسته بررسی است. ظاهر این دو بیان حاکی از آن است که فلسفه سیاسی مرتبه‌ای متأخر نسبت به علم سیاست دارد (فلسفه بعدالعلم). مقایسه دقیق‌تر این دو دیدگاه، گمان همسانی آنها را تقویت می‌کند و به‌نظر می‌رسد که نزدیک‌ترین دیدگاه در میان اندیشمندان مسلمان به آرای مصباح یزدی، همین باشد. باین‌حال تفاوتی بنیادین وجود دارد: مصباح یزدی دیدگاه خود را جدا از اندیشه پیشگامان می‌داند؛ درحالی‌که حائری یزدی نگرش خویش را درست همان دیدگاه پیشینیان می‌پندارد.

حمید پارسانیا نیز دیدگاه خویش را درباره چیستی فلسفه سیاسی به این صورت بیان کرده است: هر نوع تلاش برای شناخت مسائلی که به‌روشنایی عقلی در عرصه سیاست رخ می‌دهد، وی به دیدگاه پیشگامان توجه می‌کند که فلسفه سیاسی در نظر آنان چیزی جز علم سیاست نبود؛ سپس خودش نیز میان فلسفه سیاسی و علم سیاست تفاوتی نمی‌بیند. باین‌حال او دغدغه‌ای امروزمین دارد و با این یگانه‌نگاری می‌خواهد رویکرد پوزیتیویستی به علوم را انکار کند. او علم سیاست در تعریف مدرن را دانشی می‌داند که می‌کوشد فارغ از ارزش‌ها و مباحث متافیزیکی به شناخت پدیده سیاست بپردازد (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۸۴-۸۵).

دیدگاه این دانشور نیز همچون حائری یزدی به اندیشه پیشگامان نزدیک است؛ با این تفاوت که پارسانیا همانند آنان فلسفه سیاسی را همسان با علم سیاست می‌پندارد؛ درحالی که حائری یزدی آن را از علم سیاست جدا می‌سازد. تفاوت این نگرش با دیدگاه مصباح یزدی دو چیز است: قلمرو مسائل فلسفه سیاسی و امکان استفاده از داده‌های وحیانی. بر پایه دیدگاه پارسانیا، که فلسفه سیاسی را کوششی برای بررسی «مسائل سیاسی» با روش عقلی می‌داند، دامنه مسائل این رشته بسی فراخ‌تر از دیدگاه مصباح یزدی خواهد بود که فلسفه سیاسی را تنها مسئول بررسی مبادی علم سیاست می‌شمارد. پیداست که بررسی «مسائل سیاسی» یا «مبادی علم سیاست» تفاوت بزرگی در اندازه فلسفه سیاسی ایجاد می‌کند. ویژگی متمایز دیدگاه پارسانیا در مقایسه با دیگر نگرش‌های پیشین، افزودن قید «روش عقلی» به چیستی فلسفه سیاسی است. بر این اساس، اگر مسائل علم سیاست با روشی دیگر بررسی شود، دانشی دیگر مانند کلام سیاسی یا نظریه سیاسی پدید می‌آید؛ ولی فلسفه سیاسی همواره از روش عقلی بهره می‌جوید. در مقابل، مصباح یزدی چون مؤلفه بنیادین فلسفه سیاسی را بررسی مبادی علم سیاست می‌داند، امکان بهره‌گیری از نقل را در فلسفه سیاسی نفی نمی‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۲۸-۲۷). مسئله استفاده از داده‌های وحیانی در فلسفه سیاسی، موضوعی مستقل برای پژوهشی جداگانه است؛ اما به‌هرحال، هر نگرشی به چیستی فلسفه سیاسی می‌تواند بر این مسئله نیز اثر بگذارد.

محسن رضوانی دیدگاهی درباره چیستی فلسفه سیاسی دارد و مقایسه آن با دیدگاه مصباح یزدی ضروری است. از نگاه وی، فلسفه سیاسی در قالب ترکیب وصفی، دانشی درجه اول به‌شمار می‌رود؛ حال آنکه در ترکیب اضافی، در زمره فلسفه‌های مضاف جای می‌گیرد و به‌عنوان معرفتی درجه دوم، مبانی علوم مرتبط را تبیین می‌کند. رضوانی میان فلسفه سیاسی و نظریه سیاسی تمایز قائل می‌شود؛ بدین شرح که فلسفه سیاسی با رویکردی فلسفی در پی تبیین مناسب‌ترین وضعیت برای همه اعصار و امصار است؛ درحالی که نظریه سیاسی با رویکردی تجربی، وضعیت مطلوب برای شرایط مکانی و زمانی خاص را مشخص می‌سازد. به‌باور او، فلسفه سیاسی دانشی است که با به‌کارگیری روش فلسفی درصدد درک حقایق امور سیاسی و اثبات و تبیین آنها برمی‌آید. در این نگرش، عنوان «فلسفه» بیانگر روش تحقیق و قید «سیاسی» نمایانگر نوع مسائل است. بر این اساس، فیلسوف سیاسی به بررسی ماهیت و چیستی مفاهیمی همچون حکومت، عدالت و آزادی می‌پردازد (رضوانی، ۱۳۹۲، ص ۳۰-۳۶).

این تعریف تا اندازه‌ای با تعریف پارسانیا همسانی دارد. درک حقایق امور سیاسی و اثبات آنها به‌روش فلسفی چیزی جز بررسی مسائل سیاست با روش عقلی نیست که پارسانیا مطرح کرده بود. از این‌رو تمایز این دیدگاه با نگرش مصباح یزدی، همان دو تفاوتی است که در شرح دیدگاه پارسانیا بیان شد. با این حال، دیدگاه رضوانی ویژگی دیگری دارد که آن را از نگرش مصباح یزدی متمایز می‌سازد: فلسفه سیاسی از منظر رضوانی فلسفه

مطلق به‌شمار می‌رود؛ درحالی‌که مصباح یزدی آن را در زمره فلسفه مضاف می‌آورد. در حقیقت، فلسفه مضاف دارای معانی گوناگونی است و مصباح یزدی با آنکه فلسفه سیاسی را فلسفه مضاف می‌داند، آن را معرفت درجه دوم نمی‌شمارد. فلسفه مضاف به‌معنای معرفت درجه دوم، یکی از اصطلاحات آن است که مصباح یزدی آن را «فلسفه علم سیاست» می‌نامد و در برابر اصطلاح دیگری قرار می‌دهد که بر پایه آن، درباره اصول خاصی بحث می‌شود که دیدگاه یک مکتب را درباره سیاست و حکومت مشخص می‌سازد و آن را «فلسفه سیاسی» در برابر «علم سیاسی» می‌داند. بر این اساس، وی هیچ تمایزی میان ترکیب وصفی و اضافی قائل نمی‌شود و همواره آن دو را به‌جای یکدیگر به‌کار می‌برد (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۲۲ و ۳۸).

به‌گفته یکی دیگر از دانشوران، فلسفه سیاست در ترکیب اضافی را نیز می‌توان تصور کرد که سیاست موضوع تأمل فلسفی قرار گیرد (مهاجرنیا، ۱۳۹۷، ص ۶۶). گواه آنکه مصباح یزدی فلسفه سیاسی را از دانش‌های درجه دوم به‌شمار نمی‌آورد، مسائلی است که در مباحث فلسفه سیاسی خویش مطرح می‌کند که همگی معرفت درجه اول محسوب می‌شوند و درباره مباحثی همچون آزادی و قانون سخن گفته است. این احتمال که مصباح یزدی مسائل فلسفه سیاسی را برخلاف دیدگاهش درباره چیستی فلسفه سیاسی، که آن را فلسفه مضاف می‌شمارد، مطرح کرده باشد، پذیرفتنی نیست؛ چراکه وی به‌روشنی به دو کاربرد فلسفه مضاف اشاره کرده است. به‌رحال مهم‌ترین تفاوت دیدگاه مصباح یزدی با دیدگاه پارسانیا و رضوانی آن است که طبق دیدگاه ایشان، فلسفه سیاسی ارتباط دائمی با علم سیاست دارد؛ اما طبق آن دو دیدگاه، فیلسوف می‌تواند فارغ از آنچه در علم سیاست می‌گذرد، به تأمل فلسفی بپردازد.

همین تمایز میان دیدگاه مصباح یزدی و نگرش‌های دیگر که از سوی دانشوران اسلامی معاصر درباره ماهیت فلسفه سیاسی ارائه شده‌اند (صدرا، ۱۳۸۶، ص ۷۷ و ۹۶؛ واعظی، ۱۳۹۵، ص ۴۵-۵۵؛ مهاجرنیا، ۱۳۹۷، ص ۶۱-۶۷)، قابل مشاهده است. تنها استثنا، دیدگاه علیرضا صدراست که هستی‌شناسی پدیده‌های سیاسی را نیز در تعریف فلسفه سیاسی وارد کرده است. تحلیل دیدگاه وی فرصت دیگری می‌طلبد. بر پایه دیدگاه مصباح یزدی، فلسفه سیاسی تنها به مسائلی می‌پردازد که علم سیاست برای سامان‌دهی حیات سیاسی به‌صورت فوری به آنها نیازمند است. در نتیجه، این نگرش پیوسته مسائلی را بازتولید می‌کند که با کمترین واسطه به مدیریت زندگی سیاسی یاری می‌رسانند. این در حالی است که بر اساس دیگر دیدگاه‌ها، فیلسوف سیاسی می‌تواند با آزادی به کاوش در ابعاد گوناگون هر مسئله‌ای در قلمرو تأملات فلسفه سیاسی خود بپردازد.

در فضای فکر اسلامی، تلقی دیگری از فلسفه سیاسی مطرح شده است که بر اساس آن، به مجموعه آموزه‌های عقلی و استدلالی در حوزه مسائل سیاسی که در منابع اسلامی موجود است، فلسفه سیاسی اطلاق می‌شود. در این نگرش، فرایند خردورزی جدیدی صورت نمی‌پذیرد؛ بلکه همان مطالب خردمندانه موجود در

متون اسلامی به‌عنوان فلسفه سیاسی در نظر گرفته می‌شود. این دیدگاه را می‌توان به سیدمهدی میرباقری نسبت داد (یوسفی‌راد، ۱۳۸۹، ص ۴۱ و ۹۳). مرتضی یوسفی‌راد این معنا را به‌عنوان یکی از تعابیر مطرح‌شده برای فلسفه سیاسی اسلام برشمرده و سپس آن را نقد کرده است. بر پایه این تعریف، به مجموعه آموزه‌های مستند به وحی که در حوزه حیات سیاسی ارائه شده و بیانگر نظم مطلوب‌اند، «فلسفه سیاسی اسلام» گفته می‌شود. اشکال اصلی این دیدگاه از منظر یوسفی‌راد آن است که در این صورت، دآوری درباره پدیده‌های سیاسی، از حیطة قضاوت عقل خارج می‌شود و چنین دانشی نمی‌تواند در زمره دانش‌های عقلی و فلسفی جای گیرد (یوسفی‌راد، ۱۳۸۹، ص ۱۵-۱۶). بر این اساس، علی‌اکبر علیخانی در توجیه این دیدگاه بیان می‌کند که احتمالاً مقصود، وجود تبیین و توجیه فلسفی برای آموزه‌های سیاسی در متون اسلامی است (علیخانی، ۱۳۹۸، ص ۷۹-۸۰). این توجیه علیخانی منطقی به‌نظر می‌رسد؛ چراکه در غیر این صورت، هیچ تمایزی میان کلام سیاسی و فلسفه سیاسی نمی‌توان یافت. حتی اگر فرض کنیم که تمایز ذاتی میان این دو گرایش دانشی وجود ندارد، دست‌کم باید اذعان کرد که فیلسوفان اسلامی در طول تاریخ، مباحث خویش را به‌شیوه‌ای متمایز از متکلمان مطرح کرده‌اند. با این حال این دیدگاه را می‌توان از آن جهت صحیح دانست که در ماهیت مباحث فلسفه سیاسی، تفاوتی میان امام علی علیه السلام و ارسطو وجود ندارد. هنگامی که هر دو به پرسش‌هایی بنیادین مانند «برتری جود یا عدل» می‌پردازند، این موضوع در چهارچوب فلسفه سیاسی جای می‌گیرد و طرح آن از سوی امام علی علیه السلام (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۵۳)، ماهیت فلسفه سیاسی این بحث را تغییر نمی‌دهد. بر همین مناسبت که مصباح یزدی امکان بهره‌گیری از منابع نقلی و وحیانی را در فلسفه سیاسی نفی نمی‌کند.

#### ۲-۴. مقایسه با دیدگاه لئو اشتراوس

پس از مقایسه دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی با اندیشه‌های فیلسوفان و دانشوران اسلامی، اکنون زمان مقایسه آرای ایشان با دیدگاه اندیشمندان غربی فرامی‌رسد. در این میان، لئو اشتراوس نگرشی ویژه درباره فلسفه سیاسی دارد که در ایران نیز با اقبال دانشوران این رشته مواجه شده است. وی فلسفه سیاسی را شاخه‌ای از فلسفه می‌شمارد و بر این باور است که فلسفه سیاسی نمی‌تواند از پیوند با فلسفه تهی باشد. از نگاه وی، فلسفه تلاشی برای دستیابی به معرفتی جهان‌شمول است. بر پایه این ویژگی بنیادین، اشتراوس به بازآفرینی فلسفه سیاسی می‌پردازد. به‌باور وی، فلسفه سیاسی کوششی است برای جایگزینی شناخت بنیادین از ماهیت امور سیاسی به‌جای گمان‌ورزی درباره آنها. مقصود از گمان سیاسی، شامل خطاها، حدس‌ها، باورها، پیش‌دآوری‌ها و پیش‌بینی‌هاست. سرشت زندگی سیاسی چنان است که از تلفیق معرفت سیاسی و گمان سیاسی شکل می‌گیرد. حیات سیاسی با تلاش‌هایی پیوسته، هرچند با شدت و ضعف، برای استقرار معرفت سیاسی به‌جای گمان سیاسی همراه است. وجه ورود گمان و معرفت به

تعریف فلسفه سیاسی به آن دلیل است که به اعتقاد وی، همه کنش‌های سیاسی در جهت شناخت ماهیت «خیر» به معنای زندگی خوب و جامعه نیک سامان می‌یابد و از آنجا که مفهوم «خیر» همواره مورد مناقشه بوده است، انسان‌ها در میانه گمان و معرفت قرار می‌گیرند. تفکیک فلسفه سیاسی از علم سیاست که با الگوی علوم طبیعی به مطالعه امور سیاسی می‌پردازد نیز مورد توجه اشتراوس بوده است؛ اما این جداسازی در نظر وی مبتنی بر مناظره‌ای است که پوزیتیویسم در محافل علمی غرب ایجاد کرده بود (اشتراوس، ۱۳۸۷، ص ۱-۴ و ۶-۷).

اشتراوس در مقاله‌ای مفصل درباره چیستی فلسفه سیاسی، بیشتر با پوزیتیویست‌ها پیکار کرده است. به نظر می‌رسد که این بخش از بحث او برای مقایسه با دیدگاه مصباح یزدی چندان جذاب نباشد و بهتر است این مناظره را جدالی درون‌گفتمانی در سنت فکری غرب بدانیم. در عوض، می‌توان نقاط اشتراک مهمی بین این دو اندیشمند تصور کرد. اشتراوس معتقد است که معرفت سیاسی بر پایه پیش‌فرض‌هایی درباره انسان و زندگی سیاسی استوار است و این پیش‌فرض‌ها، برخلاف دیدگاه پوزیتیویستی، خنثی و عاری از ارزش نیستند. از این منظر، دیدگاه اشتراوس با نگرش مصباح یزدی که فلسفه سیاسی را مسئول بررسی و اثبات مبادی علم سیاست می‌داند، همخوانی دارد. با این حال در مقایسه این دو دیدگاه، دو تفاوت اساسی قابل توجه است:

نخست اینکه، مسائل فلسفه سیاسی از نگاه مصباح یزدی کاربردی و عملی‌اند؛ در حالی که اشتراوس با رویکردی تفسیری و تحلیلی به آنها می‌نگرد. این تفاوت به رابطه فلسفه سیاسی با علم سیاست مربوط می‌شود. اشتراوس در تقابل با پوزیتیویسم سعی دارد که فلسفه سیاسی را کاملاً از علم سیاست جدا نگه دارد. در مقابل، مصباح یزدی فلسفه سیاسی را در پیوندی پایدار با علم سیاست قرار می‌دهد که همواره باید مبانی آن را اثبات کند. به بیان دیگر، از نگاه مصباح یزدی، فلسفه سیاسی دانشی خاص در حوزه سیاست بازتولید می‌کند؛ اما اشتراوس فلسفه سیاسی را بی‌نیاز از علم سیاست می‌پندارد.

دوم آنکه اشتراوس تأکید فراوانی بر فلسفی بودن ماهیت فلسفه سیاسی دارد و معتقد است که هویت این رشته مرهون همین ویژگی است. در مقابل، در دیدگاه مصباح یزدی چنین تأکید صریحی دیده نمی‌شود. او با تقسیم‌بندی فلسفه به «قبل‌العلم» و «بعدالعلم»، اصطلاحات متعددی را برای فلسفه در نظر می‌گیرد که می‌توانند ماهیت فلسفی را حفظ کرده و در عین حال رشته‌ای مستقل از حیث معرفتی باشند. بر این اساس، وی استفاده از داده‌های وحیانی را نفی نمی‌کند و آن را مغایر با فلسفی بودن نمی‌داند؛ زیرا وظیفه فلسفه سیاسی بررسی مبادی دانش سیاست است؛ حتی اگر این مبادی از منابع وحیانی استخراج شده باشند.

در همین راستا، محسن مهاجرنیا (مهاجرنیا، ۱۳۹۷، ص ۶۲) با این ایده که فلسفه سیاسی باید ذیل فلسفه عمومی قرار گیرد و از اصطلاحات آن استفاده کند، مخالف است. وی فلسفه سیاسی را حاصل تأملات و

گفت‌وگوهای سقراطی میان شهروندان عادی می‌داند که در قالب مفاهیم فکری ظهور می‌یابد. بنابراین، فلسفه سیاسی می‌تواند دانشی مستقل، با ادبایاتی خاص و روشی متفاوت با فلسفه محض برای پردازش مسائل باشد.

## ۲-۵. مقایسه با دیدگاه جان راولز

جان راولز فلسفه سیاسی را نه فعالیتی انتزاعی، بلکه بخشی پویا و اثرگذار از فرهنگ سیاسی جامعه می‌داند. از نگاه وی، هدف بنیادین این فلسفه ارائه مبانی خردپذیر و اخلاقی برای نهادهای سیاسی و کمک به حل تعارضات ریشه‌دار اجتماعی است. کارکردهای چهارگانه‌ای که راولز برای فلسفه سیاسی برمی‌شمارد، عبارت‌اند از:

۱. **حل تعارضات:** فلسفه سیاسی به کشمکش‌های سیاسی پایدار و عمیق می‌پردازد و در جست‌وجوی زمینه‌های مشترک اخلاقی و فلسفی در پس این اختلاف‌هاست. در صورت توفیق، این امر همکاری اجتماعی بر پایه احترام متقابل را میان شهروندان دارای باورهای متنوع ممکن می‌سازد.

۲. **ارائه چهارچوب برای درک جامعه:** فلسفه سیاسی به مردم یاری می‌رساند تا نهادهای سیاسی و اجتماعی خویش را به‌مثابه کلی یکپارچه بنگرند و اهداف خود را به‌عنوان عضوی از یک ملت درک کنند. فلسفه سیاسی با عمل کردن در نقش «خرد عملی»، به اهداف فردی و جمعی معنا و جهت می‌بخشد.

۳. **سازگاری با واقعیت‌های اجتماعی:** راولز این اندیشه را از هگل وام می‌گیرد که فلسفه سیاسی می‌تواند احساس خشم و ناکامی ما در قبال جامعه را کاهش دهد. این کارکرد با نشان دادن خردپذیر بودن نهادهای موجود و تبیین «تکثر معقول» (وجود دیدگاه‌های گوناگون و خردپذیر) به ما کمک می‌کند تا با واقعیت بنیادین زندگی مدرن کنار آییم.

۴. **کاوش در مرزهای امکان‌پذیر:** راولز فلسفه سیاسی را گونه‌ای آزمایش فکری واقع‌بینانه برای پاسخ به این پرسش می‌داند که با توجه به قوانین و واقعیت‌های اجتماعی، یک جامعه دموکراتیک عادلانه دقیقاً چگونه می‌تواند باشد و تحقق کدام آرمان‌ها ممکن است. این کارکرد به ما اجازه می‌دهد که بدون درغلتیدن به آرمان‌گرایی غیرعملی، به آینده جامعه امیدوار باشیم (راولز، ۱۳۸۸، ص ۲۱-۲۶).

دیدگاه مصباح یزدی با جان راولز در جهت کاربردی‌سازی فلسفه سیاسی مشابه است؛ اما از دو جنبه تفاوت بنیادین دارد:

نخست، از مباحث راولز برمی‌آید که وی کاربردی‌سازی فلسفه سیاسی را مستقیماً به عهده اعضای جامعه می‌گذارد. تعبیر او از فلسفه سیاسی به‌عنوان بخشی از فرهنگ عمومی جامعه، بر این واقعیت دلالت دارد. این پرسش بجاست که شهروندان عادی چگونه می‌توانند گزاره‌های فلسفه سیاسی را در روابط اجتماعی روزمره به کار گیرند و چه نسبتی از آنان توانایی لازم را برای چنین کاربردی‌سازی‌ای دارند. این رویکرد در تمامی آثار راولز مشهود است.

در مقابل، مصباح یزدی چنین نمی‌اندیشد. وی کاربردی‌سازی را از مسیر تولید دانش سیاست اسلامی ممکن می‌داند و در نتیجه، متولیان آن را فیلسوفان سیاسی و سیاستمداران می‌شناسد. از نگاه او، مردم عادی محل به‌کارگیری ایده‌های فلسفه سیاسی‌اند، نه آنکه خود مستقیماً عهده‌دار چنین نقشی باشند و بخش قابل توجهی از ایشان فاقد توانایی معرفتی برای این امر هستند. مردم به‌عنوان مخاطبان فلسفه سیاسی، تنها در تعیین منابع مورد استفاده در این حوزه و نیز تعیین دامنه و گستره مباحث آن ایفای نقش می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ الف).

دوم، راولز برای دین در مدیریت عمومی هیچ نقشی قائل نیست و در تقابل با مکاتب علمی‌ای مانند رفتارگرایی، در پی ایجاد جایگاهی شایسته برای فلسفه سیاسی است. نگاه سلبی وی به دین در پردازش نظریه عدالت نیز آشکار بود. در مقابل، مصباح یزدی فلسفه سیاسی را در کنار فقه سیاسی قرار می‌دهد. فقه سیاسی و فقه حکومتی از جایگاهی استوار در اندیشه او برخوردارند و نوعی تقسیم کار میان این دو حوزه دانش در مدیریت عمومی وجود دارد.

## ۲-۶. مقایسه با دیدگاه برخی دانشوران غربی امروزی

رویکردی در میان دانشوران غربی وجود دارد که برخلاف دیدگاه اشتراوس، فلسفه سیاسی را شاخه‌ای از فلسفه اخلاق در نظر می‌گیرند. جین همپتون از جمله این پژوهشگران است که معتقد است فلسفه سیاسی درباره جوامع سیاسی است تا صورت‌های موجه و اینکه آنها چه باید باشند را بررسی می‌کند. وی معتقد است که برای پاسخ به پرسش‌های فلسفه سیاسی باید از سطح توصیف صرف فراتر رفت و به تحلیل مفهومی و نظریه‌پردازی اخلاقی روی آورد (همپتون، ۱۳۸۰، ص ۱۲). لزلی جیکوبز نیز در کتاب *نگرشی دموکراتیک به سیاست* می‌گوید: فلسفه سیاسی به مسائل مربوط به اخلاق سیاسی می‌پردازد. اخلاق سیاسی مسائلی را درباره شکل آرمانی حاکمیت سیاسی و قلمرو و ماهیت آنچه حکومت باید انجام دهد، مطرح می‌کند. در نقطه مقابل، اخلاق شخصی قرار دارد که پرسش اصلی آن درباره کارهایی است که فرد باید انجام دهد یا شخصیتی که فرد باید داشته باشد. قلمرو فلسفه سیاسی شامل گسترش، دفاع و نقد اصول کلی انتزاعی و آرمان‌های مربوط به مثلاً آزادی فردی و برابری اجتماعی است و اینکه این آرمان‌ها چگونه می‌توانند در وضعیت‌های عملی تحقق یابند (جیکوبز، ۱۳۹۷، ص ۲۲). آیت‌الله مصباح یزدی در پاسخ به این پرسش که آیا مبانی مباحث اقتصادی از فلسفه اخلاق اخذ شده است، بیان می‌کند که تفکیک این دو حوزه از یکدیگر ممکن تصور می‌شود. مفاهیمی همچون سودانگاری، ابتدا در حوزه ارزش‌ها مطرح می‌شوند؛ سپس در عرصه‌های سیاست و اخلاق معانی متمایزی می‌یابند. وی با طرح این پرسش بنیادین که «آیا می‌توان از قضایای توصیفی (هست‌ها) به قضایای هنجاری (بایدها) دست یافت»، به تبیین نسبت میان دانش و ارزش در فلسفه سیاسی می‌پردازد. مصباح یزدی با رد دیدگاه جدایی کامل حوزه هست‌ها از بایدها، معتقد است که می‌توان با روشی عقلی، از برخی واقعیات عینی به احکام ارزشی رسید.

به بیان دیگر، میان «هست» و «باید» رابطه‌ای منطقی برقرار است و برخی از بایدهای حوزه سیاست را می‌توان از هست‌های جهان خارج استنتاج کرد. بر این اساس، از نگاه او، مبادی علم سیاست منحصر به قضایای هنجاری نیست و استفاده از هر دو نوع قضیه هنجاری و توصیفی ممکن است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۶).

نکته شایان تأمل دیگر آنکه مصباح یزدی مؤلفه عمل اخلاقی را قرب به خداوند می‌داند که کمال اخروی را در پی دارد و به تفکیک میان ارزش اخلاقی و ارزش حقوقی معتقد است. این باور، پیوند دائمی مسائل سیاسی با مسائل اخلاقی را رد می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶). بر این اساس، ادغام فلسفه سیاسی تحت عنوان فلسفه اخلاق، در نگرش مصباح یزدی گونه‌ای تقلیل‌گرایی به‌شمار می‌رود.

### نتیجه‌گیری

هرچه به دوران معاصر نزدیک‌تر می‌شویم، دغدغه کاربردی‌سازی فلسفه سیاسی نزد اندیشمندان از اهمیت بیشتری برخوردار می‌شود. در جهان اسلام، آیت‌الله مصباح یزدی به‌عنوان فیلسوفی برجسته، کاربردی‌سازی فلسفه سیاسی را از طریق سازوکار فلسفه مضاف پیگیری کرده است. از منظر وی، فلسفه سیاسی در تعاملی پویا با علم سیاست قرار دارد و وظیفه تبیین و اثبات مبانی این علم را عهده‌دار است. اگرچه دیدگاه‌های فیلسوفان و صاحب‌نظران اسلامی و غربی در مواردی با نگرش وی هم‌پوشانی دارد، اما مهم‌ترین وجه تمایز، در تعیین قلمرو مسائل فلسفه سیاسی نهفته است. بر اساس دیدگاه مصباح یزدی، دامنه مسائل این رشته تا جایی گسترش می‌یابد که علم سیاست نیازمند آن باشد. جزئیات مقایسه دیدگاه وی با سایر فیلسوفان اسلامی و غربی، در چهار محور در قالب جدول شماره ۱ به نمایش درآمده است: «رابطه با علم سیاست»، «توصیفی یا هنجاری بودن ذات دانش»، «مطلق یا مضاف بودن خود علم» و «تحلیلی (قبل‌العلم) یا کاربردی (بعدالعلم) بودن مسائل آن»

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). الشفاء: المنطق. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). رسائل ابن سینا. قم: بیدار.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۷). فلسفه سیاسی چیست. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: علمی و فرهنگی.
- پارسایان، حمید (۱۳۹۰). روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی. قم: کتاب فردا.
- جیکوبز، لزی (۱۳۹۷). درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین: نگرش دموکراتیک به سیاست. تهران: نشر نی.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). کاوش‌های عقل عملی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- دوانی، محمدبن اسعد (۱۳۹۱). اخلاق جلالی. تهران: اطلاعات.
- راولز، جان (۱۳۸۸). عدالت به مثابه انصاف. ترجمه عرفان ثابتی. تهران: ققنوس.
- رضوانی، محسن (۱۳۹۲). اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- شریف رضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق). نهج‌البلاغه. تحقیق: صبحی صالح. قم: هجرت.
- صدرا، علیرضا (۱۳۸۶). گرایش فلسفی سیاسی. تهران: نشر میزان.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۳۷۱). التنبیه علی سبیل السعاده. تحقیق، مقدمه و تعلیق: جعفر آل یاسین. تهران: حکمت.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۹۹۱م). المله و نصوص آخری. تصحیح: محسن مهدی. بیروت: دار المشرق.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۲۰۰۵م). احصاء العلوم. تحقیق، مقدمه و تعلیق: عثمان امین. پاریس: دار بیلون.
- فانی کشمیری، محسن بن حسن (۱۳۶۱). اخلاق عالم‌آرا. اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- علیخانی، اکبر (۱۳۹۸). خرد خفته: فلسفه و حکمت سیاسی اسلامی و گذار به سیاست عملی. تهران: دانشگاه تهران.
- مجمع عالی حکمت اسلامی (۱۳۹۹). فلسفه سیاسی علامه مصباح. در: جلسه گروه علمی فلسفه سیاسی. ۱۳۹۹/۱۱/۲۱.
- به‌نشانی: <https://hekmateislami.com/?p=11707>.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۱). نگاهی گذرا بر فلسفه سیاسی اسلام. معرفت، ۱(۳)، ۱۰-۱۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). میزگرد فلسفه‌شناسی (۲) فلسفه‌های مضاف. معرفت فلسفی، ۱(۲)، ۱۱۷-۱۳۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۵). فلسفه سیاست (۱) مفهوم‌شناسی و روش‌شناسی در گفتگو با حضرت آیت‌الله محمدتقی مصباح. معرفت فلسفی، ۴(۲)، ۱۱-۲۷.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). فلسفه سیاست (۲) روش‌شناسی در حوزه فلسفه سیاسی اسلام در گفتگو با حضرت آیت‌الله محمدتقی مصباح. معرفت فلسفی، ۴(۳)، ۱۱-۳۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹الف). سخنرانی در سلسله نشست‌های تبیین علمی ولایت فقیه. در: مدرسه علمیه فیضیه.
- به‌نشانی: <https://mesbahyazdi.ir/node/312>. ۱۳۸۹/۰۲/۰۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹ب). سخنرانی حضرت آیت‌الله مصباح یزدی در همایش فلسفه و دین. ۱۳۸۹/۰۷/۱۵. به‌نشانی: <https://mesbahyazdi.ir/node/3181>.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). نظریه سیاسی اسلام. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.  
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). سخنرانی‌های اخلاق و سیاست (جلسه سوم: رابطه اخلاق و سیاست از نظر اسلام). ۱۳۹۶/۰۳/۱۲.  
به‌نشانی: <https://mesbahyazdi.ir/node/6401>.


مطهری، مرتضی (۱۴۰۱). مقدمه‌ای بر حکومت اسلامی. تهران: صدرا.  
مهاجرنیا، محسن (۱۳۹۷). فلسفه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.  
نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۸۷). اخلاق ناصری. تصحیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی.  
واعظی، احمد (۱۳۹۵). درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.  
همپتون، جین (۱۳۸۰). فلسفه سیاسی. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.  
یوسفی‌راد، مرتضی (۱۳۸۹). امکان فلسفه سیاسی اسلام. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

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

 10.22034/siyasi.2025.5002450

 20.1001.1.20084366.1404.17.2.2.6

## The Axiological Foundations of Islamic Politics in Confrontation with Modern Politics

**Hadi Shojaei**  / Assistant Professor, Department of Political Science, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran  
shojaei@iki.ac.ir

**Received:** 2025/08/18 - **Accepted:** 2025/12/09


### Abstract

The axiological foundations of politics play an essential role in shaping political goals and orientations. This significance becomes even more pronounced when two different paradigms—Islamic politics and modern politics—propose their distinct and often opposing values. The present study addresses the question: What are the axiological foundations of Islamic politics, and how do they relate to modern politics? Using a descriptive-analytical approach, this research shows that in Islamic politics, political values are objective and stable realities rooted in monotheistic faith, whereas in modern politics, values are defined as conventional, relative, and based on social agreement. Furthermore, by emphasizing the interconnectedness of this world and the hereafter, Islamic politics views politics as a means for realizing divine justice and eternal happiness; modern politics, however, confines religion to the private sphere and focuses instead on secular rationality and worldly aims. A comparative examination of these two paradigms reveals a pattern of fundamental oppositions and limited possibilities for interaction.

**Keywords:** Foundations, Value, Islamic politics, Confrontation, Modern politics paradigm

## مبانی ارزش‌شناختی سیاست اسلامی در مواجهه با سیاست مدرن\*

shojaei@iki.ac.ir

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

دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۸

### چکیده

مبانی ارزش‌شناختی سیاست نقش اساسی در شکل‌دهی به اهداف و جهت‌گیری‌های سیاسی دارد و این اهمیت هنگامی برجسته‌تر می‌شود که دو پارادایم متفاوت «سیاست اسلامی» و «سیاست مدرن» ارزش‌های متمایز و متضاد خود را مطرح می‌کنند. پژوهش حاضر در پاسخ به این سؤال مطرح می‌شود که مبانی ارزش‌شناختی سیاست اسلامی چیست و چگونه در نسبت با سیاست مدرن قرار می‌گیرد. این تحقیق با رویکرد توصیفی - تحلیلی نشان می‌دهد که در سیاست اسلامی، ارزش‌های سیاسی واقعیت‌های عینی و ثابتی‌اند که در ایمان توحیدی ریشه دارند؛ درحالی‌که در سیاست مدرن، ارزش‌ها قراردادی و نسبی و مبتنی بر توافق اجتماعی تعریف می‌شوند. همچنین سیاست اسلامی با تأکید بر پیوستگی دنیا و آخرت، سیاست را ابزاری برای تحقق عدالت الهی و سعادت ابدی می‌داند؛ اما سیاست مدرن دین را به حوزه خصوصی محدود می‌کند و به‌جای آن بر عقلانیت سکولار و اهداف دنیوی تمرکز دارد. بررسی تطبیقی این دو پارادایم، الگویی از تقابل‌های بنیادین و امکان‌های محدود تعامل را آشکار می‌سازد.

**کلیدواژه‌ها:** مبانی، ارزش، سیاست اسلامی، مواجهه، پارادایم سیاست مدرن.

مبانی ارزش‌شناختی در عرصهٔ سیاست، کارکردی زیربنایی در تعیین اهداف، فرایندهای تصمیم‌سازی و سمت‌وسوی حرکت‌های سیاسی دارد. این اهمیت زمانی دوچندان می‌شود که با دو نظام فکری متمایز - و گاه متعارض - همچون «سیاست اسلامی» و «سیاست مدرن» مواجهیم که هر کدام از منظومه‌های ارزشی خاص خود تبعیت می‌کنند. سیاست مدرن به‌عنوان پارادایمی مسلط در جهان معاصر، محصول تحولات فکری و اجتماعی پس از رنسانس و عصر روشنگری است. این پارادایم بر پایه‌هایی چون عقل‌خودبنیاد انسانی، اومانیسیم، فردگرایی لیبرال، سکولاریسم و قرارداد اجتماعی به‌عنوان منشأ مشروعیت سیاسی استوار شده است. در این چهارچوب، سیاست عرصه‌ای مستقل و دنیوی برای تدبیر امور جامعه بر مبنای خرد جمعی، حقوق بشر سکولار و حداکثرسازی رفاه مادی تعریف می‌شود.

ارزش‌ها در اینجا صرفاً به انگیزه‌های شخصی یا اصول اخلاقی فردی تعریف نمی‌شوند؛ بلکه به‌مثابهٔ عناصر تعیین‌کنندهٔ مشروعیت نظام‌های سیاسی، شیوه‌های اعمال حاکمیت، هویت جمعی جوامع و مسیر کلی نهادهای حکمرانی عمل می‌کنند. بررسی مبانی ارزش‌شناختی سیاست اسلامی در تقابل و تعامل با پارادایم مدرن، از آن‌رو اهمیت دارد که سیاست اسلامی به‌منزلهٔ رویکردی ریشه‌دار در الهیات توحیدی می‌تواند در مواجهه با چالش‌های دنیای مدرن راهکارهایی نوین مبتنی بر مبانی اندیشهٔ دینی ارائه دهد. در عین حال، فهم تعاملات این دو پارادایم می‌تواند به غنای نظریه‌پردازی سیاسی کمک کند و امکان گفت‌وگوی بین دو نظام ارزشی متفاوت را فراهم آورد. این بررسی، نه تنها به روشن شدن تفاوت‌های بنیادین میان این دو رویکرد کمک می‌کند، بلکه می‌تواند به تبیین ظرفیت‌های سیاست اسلامی در پاسخ به چالش‌های معاصر یاری رساند و راه را برای نظریه‌پردازی‌های نوین در علوم انسانی اسلامی هموار سازد.

آثار مرتبط با موضوع این پژوهش را می‌توان در پنج دستهٔ اصلی تقسیم‌بندی کرد که هر کدام به جنبه‌های مختلف ارزش‌های سیاسی می‌پردازند:

۱. **آثار ناظر به ارزش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی:** این دسته از آثار به بررسی نقش ارزش‌ها در علوم انسانی با رویکرد اسلامی می‌پردازند. کتاب *مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی*، اثر جمعی از نویسندگان، مبانی ارزش‌شناختی این علوم را تحلیل می‌کند. اثر دیگر با همین عنوان از احمدحسین شریفی به نقش ارزش‌ها در روش‌شناسی و نظریه‌پردازی می‌پردازد.

۲. **آثار پایه‌ای دربارهٔ ارزش‌های سیاسی اسلامی:** این دسته شامل مهم‌ترین منابعی است که به تبیین نظام ارزشی اسلام در عرصهٔ سیاست پرداخته‌اند. از باب نمونه، کتاب *نظریهٔ سیاسی اسلام*، اثر آیت‌الله مصباح

یزدی، به بررسی مبانی ارزشی مانند توحید، عدالت و نقش دین در حکومت می‌پردازد و ماهیت حکومت اسلامی را تبیین می‌کند. کتاب *الاسلام يقود الحیاة*، نوشته شهید صدر، با تحلیل ارزش‌های اسلامی در حوزه‌های اقتصاد، قانون‌گذاری و نقش مردم می‌کوشد تصویری جامع از ابعاد گوناگون ارزش‌های سیاسی مرتبط با سیاست و حکومت ارائه دهد. همچنین کتاب *جامعه در قرآن*، اثر آیت‌الله جوادی آملی، ارزش‌های اجتماعی - سیاسی قرآن، مانند عدالت، آزادی و توحید را در حیات جمعی و سیاسی بررسی می‌کند.

**۳. آثار مبنایی دربارهٔ ارزش‌های سیاسی مدرن:** این دسته از منابع به تبیین نظام ارزشی غرب پرداخته‌اند. کتاب *لیبرالیسم سیاسی*، اثر جان رالز، ارزش‌های لیبرال مانند عدالت و عقلانیت عمومی را بررسی می‌کند. همچنین کتاب *مبانی اخلاقی سیاست*، نوشتهٔ ایان شاپیرو، به تحلیل ارزش‌های بنیادین در نظریه‌های سیاسی غرب می‌پردازد. *عصر سکولار*، اثر چارلز تیلور نیز تحول ارزش‌های دینی و سکولار در مدرنیته را بررسی می‌کند.

**۴. آثار تطبیقی در تقابل ارزش‌های اسلامی و مدرن:** این دسته از آثار به بررسی تعامل و تقابل نظام‌های

ارزشی اسلامی و مدرن می‌پردازند. کتاب *نقد مبانی ارزش‌شناختی لیبرالیسم*، نوشتهٔ حسین توسلی، به تحلیل انتقادی ارزش‌های محوری لیبرالیسم، مانند آزادی فردی و برابری از منظر اسلامی پرداخته است و نشان می‌دهد که چگونه این مفاهیم در چهارچوب جهان‌بینی اسلامی بازتعریف می‌شوند. کتاب *ادیان عمومی در جهان مدرن*، اثر خوزه کازانووا نیز با وجود تمرکز اصلی بر نقش اجتماعی ادیان، به‌طور ضمنی به تحلیل تقابل ارزش‌های دینی و سکولار در عرصهٔ عمومی می‌پردازد. این اثر نشان می‌دهد که چگونه ارزش‌های دینی با وجود فرایند سکولاریزاسیون، همچنان در شکل‌دهی به گفتمان سیاسی جوامع مدرن نقش ایفا می‌کنند.

**۵. آثار مرتبط با تعامل ارزش‌های دینی و سکولار:** این دسته از آثار امکان همزیستی این دو نظام ارزشی را بررسی می‌کنند. کتاب *دین در میلان عمومی*، اثر نیکلاس ولترستورف، از حضور ارزش‌های دینی در گفتمان سیاسی دفاع می‌کند. اثر *چرا من سکولار نیستم*، نوشتهٔ ویلیام ای کانلی، به نقد حذف ارزش‌های دینی از سیاست پرداخته است. همچنین *حقیقت و تسامح*، اثر ژوزف راتزینگر، امکان همزیستی ارزش‌های دینی و سکولار را تحلیل می‌کند.

مرور پیشینهٔ پژوهش نشان می‌دهد با وجود مطالعات متعددی که به بررسی ارزش‌های سیاسی در هر یک از دو پارادایم اسلامی و مدرن پرداخته‌اند، سه خلأ اساسی در این زمینه قابل شناسایی است: نخست، پژوهش‌های موجود عمدتاً به‌صورت مجزا به تحلیل ارزش‌های هر پارادایم پرداخته‌اند و کمتر مطالعه‌ای به‌صورت نظام‌مند و تطبیقی، مبانی ارزش‌شناختی این دو نظام فکری را در تقابل و تعامل با یکدیگر بررسی کرده است؛ دوم، در بررسی‌های انجام‌شده از منظر غربی، معمولاً ارزش‌های اسلامی بدون توجه به مبانی متافیزیکی و معرفت‌شناختی خاص آن، صرفاً بر اساس چهارچوب‌های سکولار تحلیل شده‌اند که به فهمی ناقص و گاه تحریف‌شده از نظام

ارزشی اسلام انجامیده است؛ سوم، بیشتر پژوهش‌های موجود، یا صرفاً بر وجوه تقابلی تأکید داشته‌اند یا در موارد معدودی که به تعامل پرداخته‌اند، از تحلیل عمیق و همه‌جانبه این تعاملات غفلت ورزیده‌اند. نوآوری پژوهش پیش رو در این است که با روشی نظام‌مند، ابتدا مبانی اصلی ارزش‌شناختی سیاست اسلامی را از منابع اصیل اسلامی استخراج و تبیین می‌کند؛ سپس با بررسی نگاه پارادایم مدرن به هر یک از این مبانی، به تحلیل تطبیقی دقیق‌تری از تقابل و تعامل این دو نظام ارزشی دست می‌زند. این رویکرد، نه تنها به درک واقع‌بینانه‌تری از مبانی ارزش‌شناختی سیاست اسلامی منجر می‌شود، بلکه امکان گفت‌وگوی سازنده میان این دو پارادایم را نیز فراهم می‌آورد.

پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی به بررسی مبانی ارزش‌شناختی سیاست اسلامی می‌پردازد. این روش تحقیق با ترکیب دو رویکرد توصیفی و تحلیلی انجام می‌شود که به پژوهشگر امکان می‌دهد تا هم به توصیف دقیق مفاهیم بپردازد و هم با تحلیل کیفی که مبتنی بر واکاوی عمیق متون، شناسایی مفاهیم کلیدی و استخراج نظام‌مند مؤلفه‌های ارزشی است، لایه‌های زیرین مباحث نظری را کشف کند. در گام نخست، مبانی ارزش‌شناختی سیاست اسلامی با روش تحلیل محتوای کیفی و با استناد به متون اصیل دینی (قرآن و روایات) و آثار اندیشمندان مسلمان به صورت نظام‌مند استخراج و تبیین می‌شود؛ سپس در ادامه با روش تحلیل مقایسه‌ای ضمنی، دیدگاه سیاست مدرن در خصوص همان مبانی خاص، از خلال آثار نظریه‌پردازان غربی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

این رویکرد دومرحله‌ای - که ابتدا به تحلیل عمیق مبانی اسلامی می‌پردازد و سپس مواضع مدرن را در نسبت با همان مبانی می‌سنجد - از تقلیل‌گرایی می‌پرهیزد و درعین حال امکان فهم تفاوت‌های بنیادین را فراهم می‌آورد. مزیت این روش‌شناسی در آن است که هم به تحلیل عمیق هر مبنای ارزشی در چهارچوب اسلامی می‌پردازد و هم بدون انجام مقایسه‌ای صریح و مستقیم، زمینه را برای درک تقابل‌های نظری فراهم می‌سازد. به این ترتیب، پژوهش حاضر با حفظ اصالت تحلیل کیفی و با بهره‌گیری از فن‌های تحلیل محتوا، تصویری جامع از مبانی ارزش‌شناختی سیاست اسلامی در نسبت با پارادایم مدرن ارائه می‌دهد.

## ۱. مبانی ارزش‌شناختی سیاست اسلامی

مبانی از ریشهٔ «بنی» گرفته شده است، به معنای ساختن خانه (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۳) یا هر چیز دیگری از طریق افزودن بخشی از آن به بخش دیگر (ابن فارس، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳۰۲). با توجه به این ریشهٔ لغوی، «مبنا» عبارت است از پایه‌ای که بر آن و با تکیه بر آن، چیزی ساخته می‌شود. واژهٔ «مبنا» در لغت فارسی به بنیاد، شالوده، اساس (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۲۰۱۱۲) و در زبان انگلیسی به «یک ایده، واقعیت، موقعیت و غیره، که از آن چیزی ایجاد می‌شود یا چیزی بر پایهٔ آن بنا می‌شود» (<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com>) اطلاق می‌گردد. «مبانی» در اصطلاح علوم انسانی غالباً ناظر به باورداشت‌های پایه‌ای است که همه یا برخی از

آرا و انگاشته‌های مرتبط با مسائل علم بر آنها مبتنی است یا توجیه‌کننده ضرورت آن علم‌اند (مصباح یزدی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۶۵-۶۶).

واژه «ارزش» درباره چیزهایی به کار می‌رود که به‌نحوی خواسته فرد، افراد خاص یا عموم انسان‌ها باشد؛ برای مثال، «ارزش‌های سیاسی» به انواع داشته‌هایی اطلاق می‌شود که سیاست مطلوب به‌شمار می‌روند. همچنین آن دسته از فعالیت‌های سیاسی که موجب افزایش و تقویت این داشته‌ها می‌شوند، از همین جهت ارزشمندند. با توجه به آنچه گفته شد، معنای عمومی ارزش، تقریباً با معنای مطلوبیت برابر است و «ارزشمند» یعنی «مطلوب».

از منظر اندیشمندان مسلمان، شناخت سیاست اسلامی و آشنایی با اصول آن، با شناخت انسان، مبدأ و منتهای او و جهانی که در آن زندگی می‌کند، ارتباط مستقیم دارد. بنابراین هرچه شناخت دقیق‌تر و عمیق‌تری در این قسمت حاصل شود، شناخت مطلوب‌تری از ماهیت و ابعاد سیاست اسلامی ایجاد خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۵۷). اهمیت تبیین مبانی ارزش‌شناختی سیاست را می‌توان از دو بعد نظری و عملی بررسی کرد:

در پارادایم اسلامی، برخی متفکران اهتمام به واکاوی مبانی ارزشی سیاست را از منظر تحلیل وضعیت کنونی علوم انسانی الزامی می‌دانند. طبق این دیدگاه، بخشی از دانش سیاست موجود صریحاً بر اصول موضوعه‌ای مبتنی است که از فلسفه‌های مادی‌گرا و غیراسلامی گرفته شده‌اند و بطلان آنها در معرفت‌شناسی و فلسفه اسلامی اثبات شده است. مبانی و اصول موضوعه‌ای که زیربنای تحلیل‌ها و تبیین‌های دانش سیاست موجود را تشکیل می‌دهند، منطقاً مستلزم نادیده گرفتن یا حتی انکار برخی مبانی ارزش‌شناختی دینی‌اند؛ هرچند همه دانشمندانی که در این حوزه‌ها مشغول فراگیری و پژوهش‌اند، به این نکته توجه آگاهانه نداشته باشند. پذیرش این مبانی غلط و تحلیل‌های برآمده از آنها، شخص را - هرچند ناآگاهانه - به پذیرش گزاره‌هایی (از جنس گزاره‌های توصیفی یا دستوری) سوق می‌دهد که به‌طور صریح یا ضمنی با مبانی، آموزه‌ها و دستورهای دینی تنافی پیدا می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۵-۳۷).

دیدگاه دیگر، تبیین مبانی ارزش‌شناختی سیاست اسلامی را به‌دلیل اثرگذاری عملی مبانی در کنش سیاسی، ضروری می‌داند. از این منظر، اصول سیاست هر بینشی بر اساس تفکر آن بینش استوار است. بنابراین، مبانی فکری و ارزشی بازیگران عرصه سیاست با نوع عملکرد آنها ارتباط مستقیم دارد. بینش توحیدی، مبانی ارزش‌شناختی سیاست خود را بر پایه خدامحوری و توحید در همه مراتب آن و پذیرش وحی و نبوت و معاد استوار می‌کند و بر این اساس، الگوی متمایزی از سیاست را ارائه می‌دهد. در مقابل، بینش مادی، سیاست را بر مبنای منافع مادی و سود بیشتر بنیان می‌نهد؛ در نتیجه، تجویزهای آن در حوزه کنش سیاسی نیز با تجویزهای سیاست توحیدی متفاوت خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۵۶-۲۵۷).

در پارادایم مدرن، اهمیت واکاوی مبانی ارزش‌شناختی از آنجا ناشی می‌شود که ارزش‌ها به‌عنوان معیارهای اساسی در زمینه سنجش سیاست‌ها و تحکیم پیوندهای اجتماعی نقشی محوری ایفا می‌کنند. برخلاف پارادایم اسلامی که مبانی ارزشی خود را از منبعی متعالی دریافت می‌کند و ناظر به سعادت دوج جهانی است، خاستگاه شکل‌گیری و توجیه ارزش‌ها در پارادایم مدرن عمدتاً زمینی، عملی و عینی است (مانند حل تعارضات و مدیریت جوامع کثرت‌گرا) و عموماً بر سامان‌دهی زندگی دنیوی متمرکز است. این ضرورت، ناشی از آن است که ارزش‌های مدرن، خود بر شالوده‌ای از پیش فرض‌ها و مبانی فلسفی خاص استوار شده‌اند که ماهیت، مشروعیت و حدود این ارزش‌ها را تعریف می‌کنند. ارزش‌هایی چون حقوق بشر، آزادی و دموکراسی، نه صرفاً به‌عنوان هنجارهای اخلاقی انتزاعی، بلکه به‌منزله استانداردهای عینی برای پاسخگویی حکومت‌ها در قبال چالش‌های جهانی نظیر نابرابری و تغییرات اقلیمی معرفی می‌شوند (Shapiro, 2003, p.175-183).

با این حال، نحوه تعریف و تفسیر این ارزش‌ها در چهارچوب فرایندهای سکولار و قرارداد اجتماعی، خود مستلزم پذیرش مجموعه‌ای از مبانی ارزش‌شناختی خاص - مانند اصالت عقل خودبنیاد بشری، اومانیسیم و فردگرایی لیبرال - است. این مبانی چهارچوب‌های هنجاری تکررپذیری را شکل می‌دهند که رفتارهای سیاسی و تصمیم‌گیری‌های جمعی را در جوامع کثرت‌گرا هدایت می‌کنند. برای نمونه، ارزش‌هایی مانند آزادی، برابری و احترام متقابل، عمدتاً از طریق فرایندهای توافق اجتماعی و گفت‌وگوی دموکراتیک - و نه با ارجاع به یک حقیقت متعالی - تعریف شده، به‌منزله پایه‌های عدالت و مشروعیت نظام سیاسی قلمداد می‌شوند (Rawls, 2005, p.49-54). در این پارادایم، تمرکز اصلی به‌جای تأکید بر یک غایت مطلق، بر ایجاد اجماعی فرایندمحور میان شهروندان با باورهای متنوع معطوف است؛ اجماعی که از طریق عقلانیت جمعی در نهادهایی مانند قانون‌گذاری و قضاوت تثبیت و اجرا می‌شود (Galston, 2002, p.124-125).

بنابراین، واکاوی این مبانی ارزش‌شناختی نهان، برای درک عمیق‌تر جهت‌گیری‌ها، تبعات، محدودیت‌ها و حتی تنش‌های درونی سیاست مدرن ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. این بررسی به‌ویژه هنگام مواجهه و گفت‌وگوی انتقادی با دیگر پارادایم‌های سیاسی - از جمله سیاست اسلامی که بر مبانی متافیزیکی و الهیاتی متفاوتی تکیه دارد - اهمیتی دوچندان می‌یابد.

با این وصف و در ادامه، برخی از مهم‌ترین مبانی ارزش‌شناختی سیاست اسلامی در تقابل یا تعامل با سیاست مدرن تجزیه و تحلیل می‌شود.

## ۱-۱. واقعی و اثبات‌پذیر بودن ارزش‌های سیاسی

حوزه زندگی اجتماعی، با توجه به گستردگی و تنوع ابعادش، بستر شکل‌گیری و ظهور ارزش‌های متعدد و گاه

متعارض است. تدبیر این حیات جمعی، به‌طور اجتناب‌ناپذیری وابسته به چگونگی تعریف، تبیین و اعمال این ارزش‌هاست. با این حال، میزان و کیفیت تأثیرگذاری ارزش‌ها در مدیریت جامعه تابع پاسخ به دو پرسش بنیادین فلسفی است:

۱. پرسش درباره ماهیت و منشأ ارزش‌ها: آیا ارزش‌های سیاسی - اجتماعی صرفاً برساخته‌هایی اعتباری، متکی بر سلیقه‌های فردی یا قراردادهای جمعی متغیر و نسبی‌اند یا می‌توان قائل به وجود ارزش‌هایی بود که از واقعیتی فراتر از اعتبارات بشری ریشه گرفته‌اند و به تبع آن، از تأثیری حقیقی، پایدار و جهان‌شمول در سامان‌دهی حیات مدنی برخوردارند؟

۲. پرسش درباره امکان شناخت و اثبات: با فرض پذیرش وجود چنین ارزش‌های واقعی و عینی، آیا اساساً امکان اثبات عقلانی و معرفتی آنها برای انسان میسر است؟ اگر آری، چه ابزارها و روش‌هایی (عقل، تجربه، وحی) برای دستیابی به این شناخت دارای اعتبار و رجحان‌اند؟ پاسخ به این دو پرسش اساسی، جایگاه و اعتبار ارزش‌ها در سیاست اسلامی را به‌گونه‌ای بنیادین روشن می‌سازد و مبنایی برای تمایز میان «ارزش‌های اعتباری متغیر» و «ارزش‌های ثابت و واقع‌بنیاد» فراهم می‌آورد.

طبق دیدگاه اسلامی، ارزش سیاسی گاه به اموری اطلاق می‌شود که صرفاً بر اساس دستور، سلیقه یا قرارداد، مطلوب تلقی می‌شوند و گاه ناظر به اهدافی است که به‌صورت ذاتی شایستگی مطلوبیت دارند. در حالت اول، ارزش سیاسی فاقد واقعیت عینی است و تابع طرز تلقی افراد است؛ اما در حالت دوم، مطلوبیت اهداف سیاسی ذاتاً شایسته و نیز افعال، ابزارها و عوامل دستیابی به آنها، امری واقعی و مستقل از اعتبارات بشری است. چنین اموری، فارغ از ترجیحات فردی، به‌طور عینی شایستگی آن را دارند که به‌عنوان اهداف جامعه هدف‌گذاری شده، سیاست‌ها در مسیر تحقق آنها جهت‌گیری شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۳-۱۱۴). با این وصف، از منظر اسلامی، ارزش‌های بنیادین سیاست اموری واقعی و عینی‌اند که ریشه در حقایق ثابت جهان آفرینش و فطرت انسان دارند. این ارزش‌ها، نه برساخته قراردادهای متغیر بشری، بلکه بازتابی از اراده تشریحی الهی و متناسب با کمال حقیقی انسان‌اند و بنابراین به‌عنوان معیاری پایدار و جهان‌شمول برای تدبیر امور سیاسی جامعه قابل استنادند.

چنان‌که گفته شد، با فرض واقعی بودن برخی ارزش‌های سیاسی، این پرسش مطرح می‌شود که آیا اثبات این ارزش‌ها ممکن است؟ در پاسخ، ارزش‌های سیاسی واقعی را می‌توان بر اساس نسبت آنها با دیگر واقعیات سیاسی اثبات کرد. در این منظومه فکری، مفهیمی چون «خوب/بد» یا «باید/نباید» صرفاً بیانگر عواطف یا قراردادهای اعتباری نیستند؛ بلکه دلالت بر نوعی رابطه عینی - مانند تناسب یا عدم تناسب یک کنش سیاسی با کمال واقعی انسان - دارند. خوبی یک کنش سیاسی، از طریق تأمل عقلانی و با سنجش نسبت آن با کمال مطلوب انسانی - که خود واقعیتی عینی است - تعیین می‌شود و تابع میل و سلیقه افراد نیست. بنابراین، ملاک ارزشمندی، تلائم فعل با غایت حقیقی

انسان، و ملاک ضد ارزش، تعارض با آن غایت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۲-۱۰۳). بر این اساس در نگاه اسلامی، ارزش‌های سیاسی از طریق بررسی نسبتشان با کمال عینی انسان قابل کشف و اثبات عقلی‌اند. در مقابل، پارادایم مدرن با رویکردی اساساً متفاوت به ماهیت ارزش‌های سیاسی می‌نگرد. بسیاری از نظریه‌پردازان سیاسی مدرن ارزش‌های سیاسی را بر ساخته‌هایی اجتماعی می‌دانند که محصول فرایندهای قرارداد اجتماعی، نظام‌های هنجاری فرهنگی یا ترجیحات فردی‌اند. برای نمونه، جان رالز در نظریهٔ عدالت خود استدلال می‌کند که اصول عدالت، نه از واقعیتی متافیزیکی، بلکه از توافق عقلانی در «وضعیت اولیه» و پشت «پردهٔ نادانی» نشئت می‌گیرند (Rawls, 1971, p.17-21). به‌طور مشابه، توماس هابز ارزش‌های سیاسی مانند اقتدار و نظم را محصول توافق متقابل انسان‌ها برای خروج از وضعیت طبیعی می‌داند (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۸۹-۱۹۲). پرسش دربارهٔ اثبات‌پذیر بودن ارزش‌های سیاسی در اندیشهٔ سیاسی مدرن، پیچیدگی بیشتری را به‌همراه دارد؛ زیرا با بحث‌های معرفت‌شناختی دربارهٔ عینیت و اثبات‌پذیری تلاقی می‌کند. متفکران مدرنی مانند یورگن هابرماس بر عقلانیت ارتباطی تأکید دارند، که در آن ارزش‌های سیاسی از طریق فرایندهای گفت‌وگویی و اجماع میان کنشگران عقلانی مشروعیت می‌یابند، نه از طریق اثبات عینی مرتبط با واقعیتی خارجی (Habermas, 1996, p.107-108). به همین ترتیب، مفهوم پلورالیسم ارزشی آیزایا برلین نشان می‌دهد که ارزش‌های سیاسی ذاتاً ذهنی و اغلب غیرقابل مقایسه‌اند، که اثبات قطعی آنها را دشوار می‌سازد؛ زیرا اعتبارشان به زمینه‌های فرهنگی و تاریخی وابسته است (Berlin, 2002, p.216-217).

در جمع‌بندی نهایی، تقابل میان سیاست اسلامی و مدرن در بحث از واقعی و اثبات‌پذیر بودن ارزش‌های سیاسی، نشان‌دهندهٔ دو منظومهٔ فکری متمایز است: از یک‌سو سیاست اسلامی ارزش‌های بنیادین سیاسی را اموری واقعی، عینی و ریشه‌دار در حقایق متافیزیکی و فطری انسان می‌داند که از طریق عقلانیت استعلایی و سنجش نسبت آنها با کمال نهایی انسان قابل اثبات‌اند. این ارزش‌ها ثابت، جهان‌شمول و مستقل از قراردادهای بشری تلقی می‌شوند. از سوی دیگر، سیاست مدرن ارزش‌ها را بر ساخته‌های اجتماعی، محصول توافقی‌های جمعی، و وابسته به زمینه‌های فرهنگی و تاریخی می‌پندارد که مشروعیت آنها عمدتاً از طریق فرایندهای روایی، گفت‌وگو و اجماع حاصل می‌شود. این تفاوت بنیادین، نه تنها در ماهیت و منشأ ارزش‌ها، بلکه در روش اثبات و غایت سیاست نیز تبلور می‌یابد. در حالی که اولی به دنبال تحقق کمال حقیقی انسان است، دومی بیشتر بر تنظیم روابط اجتماعی و مدیریت تعارضات متمرکز است.

## ۱-۲. ثابت و مطلق بودن ارزش‌های سیاسی

الگوی توحیدی در سامان‌دهی زندگی فردی و اجتماعی، به‌رغم تنوع شکل‌ها و قالب‌های زندگی بشری، همواره در طول تاریخ و در کانون حرکت‌های اجتماعی پیامبران، ثابت و تغییرناپذیر مانده است. بخشی از این پایداری،

ناظر به باورها و ارزش‌های بنیادینی است که فراتر از گذر زمان و مکان ثابت مانده‌اند و ثبات آنها به ایجاد الگوهای همسان در عرصه‌های مختلف زندگی انجامیده است. سیاست اسلامی، با توجه به ریشه‌های توحیدی خود، محدود به قوم، ملت یا سرزمین خاصی نیست و در سطح کلان، الگویی جهان‌شمول برای مدیریت زندگی مدنی همه جوامع انسانی ارائه می‌دهد. به همین دلیل، این سیاست ناگزیر باید بر پایه‌ها و اصول ثابتی تکیه کند که با دگرگونی زمان و مکان متحول نشوند. بر این اساس، در بحث مبانی ارزش‌شناختی سیاست اسلامی، باید به این پرسش اساسی پاسخ داد که آیا می‌توان برای عرصه سیاست، ارزش‌های ثابت و مطلق را در نظر گرفت یا اینکه ارزش‌ها با توجه به تفاوت‌های زمانی و مکانی، ماهیتی تغییرپذیر و نسبی دارند؟

در رویکرد ارزش‌شناختی اسلامی، ارزش هدف نهایی، ذاتی و مستقل است و ارزش همه امور دیگر، وابسته به میزان کمک آنها به تحقق این هدف غایی است. بر این اساس، اگر قرب به خداوند به‌عنوان غایت نهایی انسان در نظر گرفته شود، می‌توان به اصولی ثابت و مطلق در حوزه ارزش‌های سیاسی دست یافت؛ زیرا در فلسفه اسلامی ثابت شده که مطلوبیت و کمال نهایی انسان، همان تقرب به خداوند متعال است. بر این مبنا، همه کنش‌ها و واکنش‌های سیاسی که به‌راستی موجب تقرب به خداوند می‌شوند، بدون استثنا ارزشمندند. انسان در پرتو تکامل حقیقی و وصول به مقام قرب الهی، حقیقت وجود خود و همه مخلوقات را که همگی در فقر محض به خداوند به‌سر می‌برند، به‌صورت شهودی و با علم حضوری درمی‌یابد. بر این اساس، هر چیزی که بتواند انسان را به چنین معرفت حضوری و آگاهانه‌ای رهنمون شود، همواره و برای همه انسان‌ها ارزشمند خواهد بود. با این توصیف، می‌توان توحید را در همه ابعاد آن، که مستلزم تحقق همه فضایل حقیقی انسانی است، دارای ارزشی ثابت و مطلق دانست. در مقابل، بسیاری از اهداف میانی، عوامل و روش‌ها، تنها در شرایط خاصی می‌توانند در تحقق هدف نهایی مؤثر واقع شوند و طبعاً ارزش این امور، ثابت و مطلق نیست؛ بلکه محدود به شرایط خاص خود است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص ۱۸۸-۱۸۹).

به‌طور کلی می‌توان گفت که برخی از ارزش‌های سیاسی، مطلق و تابع مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری‌اند و بر این اساس، ثابت و تغییرناپذیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۷۳). البته نمی‌توان همه ارزش‌ها را مطلق دانست؛ اما به‌صورت جزئی می‌توان قائل به وجود ارزش سیاسی مطلق بود؛ یعنی قضایای ارزشی سیاسی‌ای وجود دارند که مطلق‌اند و نسبت به مکان‌ها، اشخاص و زمان‌های مختلف تغییر نمی‌کنند و استثناپذیر نیستند. برای مثال، عدالت یکی از ارزش‌های سیاسی مطلق است. به‌بندرت می‌توان کسی را یافت که عدالت را در برخی موارد یا جوامع بد و ظلم را در برخی موارد یا جوامع خوب و پسندیده بداند. البته ممکن است در تشخیص مصداق عدل و ظلم اشتباه شود؛ اما سخن در این است که اگر کنشی سیاسی واقعاً مصداق ظلم باشد، نمی‌توان در برخی موارد آن را خوب

دانست؛ همین‌طور، اگر کنشی مطابق با عدالت باشد، نمی‌توان گفت در برخی موارد ناپسند است. این مسئله از چنان وضوح و بداهتی برخوردار است که وقتی قرآن می‌خواهد مردم را از شرک برحذر دارد، می‌فرماید: «...إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان: ۱۳). این قضیه کلی که «از هرچه ظلم است، باید اجتناب کرد»، ثابت و تغییرناپذیر است و چون شرک مصداقی از ظلم است، همواره ناپسند و ترک‌کردنی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ ج، ص ۲۶۸).

نکته قابل توجه دیگر، به معیار مطلق بودن ارزش‌های سیاسی مربوط می‌شود. هر قضیه سیاسی بدیهی، یا هر قضیه‌ای که به‌صورت صحیح از قضایای بدیهی استنتاج شده باشد، مطلق است؛ اما قضایایی که بدیهی نیستند و به‌درستی از بدیهیات استنتاج نشده‌اند، نسبی‌اند. این تقسیم‌بندی عیناً در مورد ارزش‌های سیاسی نیز صادق است: ارزش‌های سیاسی‌ای که مبانی آنها احساسات، عواطف، توهمات، عادات و قراردادهای صرف هستند، نسبی‌اند؛ اما ارزش‌هایی که پشتوانه عقلی دارند و قابل استدلال‌اند و می‌توان بر ارزشمندی آنها برهان عقلی اقامه کرد، مطلق‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ ج، ص ۲۶۸).

در اندیشه سیاسی مدرن، بحث دربارهٔ ثبات و مطلق بودن ارزش‌های سیاسی، عموماً با چالش‌های بنیادین مواجه است. متفکران این پارادایم، عمدتاً بر وابستگی ارزش‌ها به زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگی تأکید دارند. برای نمونه، ماکس وبر با تمایز قائل شدن بین عقلانیت ابزاری و عقلانیت ارزشی، ارزش‌های سیاسی را اموری ذهنی و برآمده از انتخاب‌های فردی می‌داند که لزوماً با محاسبات عقلانی همخوانی ندارند. از آنجاکه این ارزش‌ها از درون روابط و معانی اجتماعی متغیر سر برمی‌آورند، نمی‌توانند ادعای ثبات یا جهان‌شمولی داشته باشند (Weber, 1978, p.22-28). به همین ترتیب، ریچارد رورتی با رویکرد پراگماتیستی خود، ارزش‌هایی مانند دموکراسی و آزادی را نه اموری ثابت، بلکه نتیجهٔ توافق‌های اجتماعی و فرهنگی در شرایط خاص تاریخی می‌داند (Rorty, 1989, p.44-47).

در حوزهٔ مطلقیت ارزش‌ها نیز اندیشهٔ مدرن با تردیدهای جدی روبه‌روست؛ زیرا بسیاری از متفکران مدرن، مانند آیزایا برلین، معتقد به پلورالیسم ارزشی‌اند که ارزش‌های سیاسی را ذاتاً متعارض و غیرقابل تطبیق می‌داند، بدون وجود یک معیار مطلق برای قضاوت میان آنها. برلین استدلال می‌کند که ارزش‌هایی مانند آزادی و برابری ممکن است در شرایط مختلف با یکدیگر در تضاد باشند و هیچ ارزش سیاسی‌ای نمی‌تواند به‌طور مطلق بر دیگران برتری داشته باشد (Berlin, 1969, p.216-217). به‌طور مشابه، چارلز تیلور در تحلیل خود از هویت مدرن، ارزش‌های سیاسی را محصول چهارچوب‌های هویتی و فرهنگی‌ای می‌داند که خود ریشه در تاریخ و گفتمان‌های خاص دارند. بنابراین این ارزش‌ها نمی‌توانند ادعای مطلقیت داشته باشند؛ زیرا معنا و اعتبارشان وابسته به زمینه‌ای است که در آن شکل گرفته‌اند (Taylor, 1989, p.27).

با بررسی تطبیقی دو پارادایم اسلامی و مدرن در مسئله ثبات و مطلقیت ارزش‌های سیاسی، تقابلی بنیادین میان این دو رویکرد دیده می‌شود. از منظر اسلامی، ارزش‌های سیاسی با اتکا به مبانی متافیزیکی و غایت‌شناختی مبتنی بر توحید و قرب الهی، ثابت، مطلق و جهان‌شمول تلقی می‌شوند. این ارزش‌ها، که مصادیقی مانند عدالت را در بر می‌گیرند، ریشه در حقایق عینی و نفس‌الامری دارند و از طریق استدلال عقلی و برهان‌پذیری قابل اثبات‌اند. در مقابل، پارادایم مدرن با انکار هر گونه مبانی متافیزیکی ثابت، ارزش‌های سیاسی را امری زمینی، متغیر و وابسته به زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگی می‌داند. در این نگاه، ارزش‌ها محصول توافق‌های اجتماعی، انتخاب‌های فردی یا گفتمان‌های غالب‌اند و به دلیل تعدد و تعارض ذاتی آنها، هیچ ارزشی نمی‌تواند ادعای مطلقیت یا ثبات جهان‌شمول داشته باشد.

### ۳-۱. ایمان‌گروی توحیدی

ایمان‌گروی توحیدی به‌عنوان یکی از مبانی بنیادین ارزش‌شناختی در سیاست اسلامی، نقشی ساختاری در تعیین اهداف، سازوکارها و جهت‌گیری‌های نظام سیاسی ایفا می‌کند. این مبنا بر ایمان به خداوند به‌عنوان مبدأ متعالی، کمال مطلق و یگانه استوار است که هستی و نظم حاکم بر آن را با اراده خود می‌آفریند و تدبیر می‌کند. در منظومه فکری اسلامی، توحید به‌عنوان محور عقیدتی، کل هستی را معلول اراده الهی می‌داند و رابطه‌ای ظهوری بین خداوند و جهان قائل است. این نگاه، سیاست را به عرصه‌ای الهی ارتقا می‌دهد و آن را از سطح مدیریت زمینی صرف فراتر می‌برد. با این توصیف، پرسش بنیادینی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا سیاست می‌تواند و باید متکی به منشأ متعالی و غایات الهی باشد یا اینکه مدیریت امور اجتماعی صرفاً باید بر اساس خرد جمعی و قراردادهای بشری صورت پذیرد؟ پاسخ به این پرسش، تمایزی اساسی بین رویکرد اسلامی و سکولار به سیاست ایجاد می‌کند و مبانی مشروعیت و جهت‌گیری نظام سیاسی را به‌گونه‌ای بنیادین تحت تأثیر قرار می‌دهد.

در چهارچوب توحید نظری که شامل توحید ذاتی، صفاتی و افعالی است، سیاست اسلامی بر این اصل استوار است که خدا یگانه، بسیط و کامل مطلق است و هیچ چیز از دایره اراده و اختیار او خارج نیست. توحید ذاتی با تأکید بر یگانگی خداوند، سیاست را از هر گونه شرک در قدرت و حاکمیت دور می‌کند و حاکمیت مطلق را تنها از آن خداوند می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۱). توحید صفاتی سیاست اسلامی را به‌سمتی سوق می‌دهد که در آن، عدالت، حکمت و قدرت در اداره جامعه به‌صورت یکپارچه و هماهنگ با کمالات الهی دنبال شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۸۸-۸۹). توحید افعالی نیز سیاست را به‌مثابه ابزاری برای تحقق اراده الهی در جامعه معرفی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۵).

در بُعد عملی، توحید در خالقیت سیاست اسلامی را به‌سمتی هدایت می‌کند که اداره جامعه بر اساس وابستگی

کامل به خداوند باشد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص ۹۸-۹۹). توحید در الوهیت سیاست را از اطاعت بی‌چون‌وچرا از غیر خدا منع می‌کند و حاکمیت الهی را مبنای مشروعیت سیاسی قرار می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۵۷، ۲۱۴-۲۱۸). توحید در ربوبیت نیز سیاست اسلامی را به‌سمتی می‌برد که قوانین و سازوکارهای آن در راستای تحقق ربوبیت تشریحی الهی تنظیم شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۹-۱۳۱).

بر این اساس، پاسخ سیاست اسلامی به پرسش بنیادین یادشده این است که سیاست نه‌تنها می‌تواند، بلکه باید متکی به منشأ متعالی و غایات الهی باشد. در این دیدگاه، سیاست از یک فعالیت صرفاً مادی به یک فعالیت معنوی و الهی تبدیل می‌شود که هدفی متعالی‌تر را دنبال می‌کند و آن تقرب به خداوند و تحقق عدالت الهی در جامعه است. در پارادایم مدرن، سیاست بر مبنایی کاملاً زمینی و سکولار استوار شده و به‌طور بنیادین از هر گونه مبنا و غایت متافیزیکی گسسته است. ویژگی اساسی سیاست مدرن، در همین بریدن از متافیزیک و قطع ارتباط با امر قدسی نهفته است؛ به‌گونه‌ای که سیاست صرفاً به‌مثابه امری دنیوی فهمیده و غایت آن نیز در همین عرصه مادی تحلیل می‌شود. در این چهارچوب، ایمان به خدا و هر گونه باور ماورایی عمدتاً به حوزه خصوصی محدود شده، به‌عنوان امری شخصی و غیرمرتبط با عرصه عمومی تلقی می‌شود. این رویکرد که در مبانی فلسفی مدرنیته ریشه دارد، ایمان را از نهادهای سیاسی کنار زده و به‌جای آن بر عقلانیت ابزارگرا و قراردادهای اجتماعی به‌عنوان مبنای سیاست تأکید کرده است. به‌گفته ویلیام ای کانلی در کتاب *چرا سکولار نیستیم*، مدرنیته با ایجاد فضایی که ایمان را از عرصه عمومی حذف می‌کند، آن را به یک انتخاب فردی تبدیل کرده است (Connolly, 1999, p.21-22). در نتیجه، سیاست مدرن بر کارایی، رفاه مادی و ارزش‌های انسان‌محور تمرکز می‌کند و ایمان به خدا به‌عنوان موضوعی غیرمرتبط با فرایندهای قانون‌گذاری و حاکمیت دیده می‌شود.

با این حال در درون سنت فکری مدرن، برخی دیدگاه‌های متفاوت نیز وجود دارند که هرچند هرگز به پایه‌های متافیزیکی پارادایم اسلامی نمی‌رسند، رابطه‌ای محدود و غیرمستقیم بین متافیزیک، دین و سیاست قائل‌اند. این دیدگاه‌ها می‌کوشند به‌گونه‌ای ایمان را در گفتمان عمومی حفظ کنند. برای مثال، ژوزف کاردینال راتزینگر (بعدها پاپ بندیکت شانزدهم) در کتاب *حقیقت و ملأ* پیشنهاد می‌دهد که ارزش‌های مبتنی بر ایمان می‌توانند به‌صورت عقلانی و غیرتحمیلی در گفتمان عمومی حضور یابند و به غنای اخلاقی جامعه کمک کنند (Ratzinger, 2004, p.77-82). البته این دیدگاه نیز ایمان را نه به‌عنوان مبنای مستقیم سیاست، بلکه به‌عنوان منبعی الهام‌بخش برای ارزش‌های اخلاقی که می‌تواند به‌طور غیرمستقیم بر سیاست تأثیر بگذارد، می‌پذیرد. بنابراین در سیاست مدرن، ایمان به مبدأ ماورایی معمولاً به حاشیه رانده می‌شود؛ اما می‌تواند از طریق تأثیر بر اخلاق فردی یا گفتمان عمومی، به‌صورت غیرمستقیم در سیاست حضور یابد.

با بررسی تطبیقی دو پارادایم اسلامی و مدرن در پاسخ به پرسش بنیادینِ اتکای سیاست به منشأ متعالی، تقابلی ساختاری دیده می‌شود. از منظر اسلامی، سیاست نه تنها می‌تواند، بلکه باید بر مبانی متافیزیکی و غایات الهی استوار باشد؛ به گونه‌ای که توحید در ابعاد نظری و عملی، بر جهت‌گیری، مشروعیت و اهداف نظام سیاسی به‌طور کامل تأثیر می‌گذارد. در مقابل، پارادایم مدرن با گسست از متافیزیک، سیاست را بر عقلانیت ابزاری و قراردادهای بشری بنا می‌نهد و امر قدسی را به حوزه خصوصی تنزل می‌دهد. باین‌حال، در درون سنت مدرن، رویکردهای میانه‌روی وجود دارند که با پذیرش نقش غیرمستقیم ایمان در عرصه عمومی، امکان نوعی تعامل محدود بین ساحت دین و سیاست را فراهم می‌کنند. این دیدگاه‌ها، اگرچه هرگز به سطح بنیادینِ نقش‌آفرینی ایمان در پارادایم اسلامی نمی‌رسند، در تقابل با رویکردهای افراطی سکولار، فضایی برای تأثیرگذاری ارزش‌های ایمانی بر اخلاق عمومی و گفتمان سیاسی قائل‌اند. بنابراین، درحالی‌که تقابل اصلی بین دو پارادایم در مبنا و غایت سیاست معمولاً پایدار است، امکان‌هایی برای تعامل در سطح کاربرد و تأثیرات غیرمستقیم وجود دارد که عمده‌تاً از طریق نقش‌آفرینی ایمان در اخلاق اجتماعی و فرهنگ سیاسی محقق می‌شود.

#### ۱-۴. پیوند حیات دنیوی و سعادت اخروی

بررسی رابطه سیاست و اسلام نیازمند نگرش عمیق به مقوله آخرت و دنیا و تبیین رابطه آن دو است. از منظر اندیشه اسلامی، مطلوبیت افعال اختیاری در گرو شناخت کم و کیف زندگی آینده است. آیا زندگی بشر صرفاً در همین دنیا خلاصه می‌شود یا پس از این عالم نیز زندگی دیگری خواهد داشت؟ آیا صرف دانستن وجود زندگی ابدی، برای اثرگذاری در افعال اختیاری انسان و به‌طور کلی کنش‌های فردی و اجتماعی او کفایت می‌کند؟ یا هنگامی مؤثر است که بین این زندگی و حیات ابدی، رابطه‌ای موجود باشد؟ به‌نظر می‌رسد که صرف اعتقاد به اینکه آدمی یک دوره زندگی در این جهان دارد که با مرگش به پایان می‌رسد یا در دوره‌ای دوباره زنده می‌شود و زندگی جدیدی را آغاز می‌کند که ربطی به زندگی گذشته‌اش ندارد، نمی‌تواند بر رفتار و کردار فرد در حیات این جهانی تأثیر بگذارد و به آن جهت بدهد؛ بلکه تنها اعتقاد به پیوستگی دنیا و آخرت است که می‌تواند کمیت و کیفیت حیات دنیوی انسان را در ابعاد گوناگون فردی و اجتماعی و در سطوح سیاسی، اقتصادی و... به‌صورت بنیادین متحول سازد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۷-۲۵۱).

قرآن کریم رابطه دنیا و آخرت را رابطه مقدمه و نتیجه می‌داند؛ یعنی اصالت را برای آخرت قائل است و دنیا را وسیله‌ای برای آبادانی حیات اخروی قلمداد می‌کند: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْأَخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ» (رعد: ۲۶)؛ زندگی دنیا در برابر آخرت جز متاعی اندک و ناچیز نیست. ماهیت دنیا در این نگاه، ابزاری است؛ به این معنا که باید به بهترین شکل ممکن سامان یابد تا با سامان یافتن آن، زندگی اخروی انسان نیز سامان یابد. برخی اندیشمندان مسلمان می‌کوشند که

چرایی پیوستگی میان دنیا و آخرت را از طریق اصل تطابق توضیح دهند. از این منظر، بین دنیا و آخرت تطابق وجود دارد؛ به این معنا که زندگی دنیا الگوی زندگی آخرت است و حیات اخروی صرفاً عرصه ظهور و بروز زندگی دنیوی انسان است. پذیرش این اصل مؤید این مطلب است که سعادت مادی جامعه دینی سعادت مقدماتی است؛ یعنی وسیله‌ای است برای اینکه سعادت افزون‌تری را در آخرت به‌ارمغان آورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ الف، ص ۱۱۲-۱۱۷).

بنا بر آنچه گفته شد، دنیا و آخرت دو چهره یک واقعیت‌اند. بنابراین، هستی ابدی انسان مجموعه‌ای مرتبط‌به‌هم و کاملاً یکپارچه است و هیچ انقطاعی در این مجموعه با مرگ و سفر آخرت پدید نمی‌آید. انسان به‌وسیله اعمال خود، ماهیت و حقیقت آینده وجود خویش را می‌سازد و همه عقاید، اخلاق، رفتار، گفتار و نوشتارش در همه امور فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... در این سازندگی نقش دارد. اگر کنشگری انسان تا بدین اندازه در سرنوشتش اثر دارد، او باید بداند چگونه عمل کند تا در ارائه حیات مستمر خود گرفتار نشود. تنها، آفریننده انسان و حیات بعد از مرگ و منتقل‌کننده انسان از دنیا به آخرت است که می‌داند پس از مرگ، عقاید، افکار، اخلاق و اعمال انسان چگونه ظهور می‌کند. این علم نیز باید به انسان منتقل شود تا وی بتواند از خود آثار مناسبی به‌جا بگذارد و در عالم دیگر سعادت‌مند شود. چنین علمی نیز تنها ناظر به بخش عقاید، اخلاق و تربیت نیست؛ بلکه خداوند در همه بخش‌های فقهی و حقوقی، الزامات عملی لازم را مطرح می‌سازد و سیاست، حکومت، معیشت و اقتصاد جامعه را پایه‌ریزی می‌کند؛ زیرا هر بخشی از این امور، حیطة‌ای از اعمال بشر را دربرگرفته است که تأثیر مشخصی را در حیات اخروی به‌دنبال دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۷-۱۵۹). از این رو سیاست و تدبیر امور اجتماعی انسان در همه ابعاد آن نیز باید بر آموزه‌های دینی منطبق باشد تا انسان‌ها از طریق کنش در چهارچوب آن سیاست‌ها، سعادت دنیا و آخرت خود را تضمین کنند.

در واقع، اعتقاد به رابطه مستقیم زندگی دنیوی و اخروی بیانگر این مسئله است که سیاست ناگزیر باید در کلام الهی ریشه داشته باشد؛ زیرا تنها عنصری که می‌تواند به‌روشنی بیان کند که سیاست‌های حاکم بر جامعه چه آثار مثبت یا منفی در زندگی اخروی انسان دارد، دین است و به همین دلیل نیز خداوند هر چیزی را که می‌تواند مسیر جامعه انسانی را به‌سمت دستیابی به سیاست متعالی هموار کند، در قالب رهنمودهای انبیا در اختیار بشر قرار داده است. اساساً اشکال سیاست‌های غیردینی نیز همین است که می‌خواهند بدون آگاهی از دو سوی ابد و ازل انسان، برای زندگی اجتماعی او برنامه‌ریزی کنند؛ چنین نگرشی به سیاست، هیچ‌گاه از خطا و اشتباه مصون نیست و در نتیجه، هیچ‌گاه سمت‌وسوی آن در مسائل اجتماعی، رهگشا و مثبت نخواهد بود. با این وصف، پذیرش پیوستگی دنیا و آخرت مستلزم دخالت دین در امور دنیوی است و از آنجاکه سیاست یکی از مهم‌ترین ابعاد حیات دنیوی انسان است، دین نمی‌تواند به آن بی‌اعتنا باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۴-۴۷).

در مقابل، در اندیشهٔ سیاسی مدرن، رابطهٔ میان حیات دنیوی و سعادت اخروی - چنان که در دیدگاه اسلامی بر آن تأکید شده است - به‌طور نظام‌مند نادیده گرفته و گسسته می‌شود. در این نگرش، سیاست عمدتاً معطوف به سامان‌دهی زندگی دنیوی و ارتقای شرایط مادی و اجتماعی انسان‌ها در همین جهان است و اساساً توجهی به ابعاد فرامادی و تأثیر کنش‌های سیاسی بر زندگی پس از مرگ ندارد. متفکرانی مانند جان لاک سیاست را نهادی تعریف می‌کنند که هدف آن تأمین امنیت، آزادی و مالکیت شهروندان در دنیای فعلی است و در این چهارچوب، هیچ اشاره‌ای به تأثیر سیاست بر حیات اخروی نمی‌شود (لاک، ۱۳۹۲، ص ۲۶۸-۲۷۲). این تغییر بنیادین در نگاه به رابطهٔ دنیا و آخرت، عمدتاً محصول فرایند «عرفی شدن» یا سکولاریزاسیون است که به‌معنای تفکیک نهادهای اجتماعی از سلطهٔ مداخلات دینی و تفسیرهای ارزشی - روحانی است. ماکس وبر این روند را غلبهٔ عقلانیت ابزاری بر عقلانیت ارزشی می‌داند؛ به این معنا که نهادهای اجتماعی، از جمله سیاست، به‌تدریج از چهارچوب‌های دینی و معنوی خارج می‌شوند و بر اساس محاسبات فنی، کارآمدی و صرفاً دنیوی شکل می‌گیرند (تامسون و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۳۸).

این تحول تاریخی، منجر به شکل‌گیری نوعی «قفس آهنین» عقلانیت بروکراتیک شده است که در آن، استدلال‌ها و ارزش‌های دینی یا مرتبط با آخرت جایگاه خود را در عرصهٔ عمومی از دست می‌دهند و به حاشیه رانده می‌شوند. پیتر برگر نیز تأکید می‌کند که عرفی شدن، خودآگاهی فردی را از چهارچوب‌های دینی جدا می‌کند و به جدایی کامل معنویت از زندگی روزمره و سیاست می‌انجامد (Berger, 1967, p.108). در چنین فضایی، سیاست به‌عنوان نهادی مدرن، دیگر بر مبنای اهداف اخروی یا ارزشی دین مدار تعریف نمی‌شود و پیوند بنیادین خود را با سعادت اخروی از دست می‌دهد. مفاهیمی همچون آخرت یا مسائل متعالی در حوزهٔ عمومی به حیطه‌ای خصوصی و فردی تقلیل می‌یابند. این دگرگونی، ضمن آنکه به شکل‌گیری نظام‌های سیاسی سکولار انجامید، در جوامع در حال مدرنیزاسیون، باعث ایجاد وضعیت «آنومیک» یا بی‌هنجاری شد؛ وضعیتی که در آن، تعارض میان ارزش‌های سنتی برگرفته از دین (که بر پیوند دنیا و آخرت تأکید دارند) و ارزش‌های جدید و فردگرایانهٔ مدرن (که این پیوند را نادیده می‌گیرند)، به سردرگمی هنجاری و بحران معنایی می‌انجامد.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که در سیاست مدرن، به‌دلیل فرایند عرفی شدن و غلبهٔ عقلانیت ابزاری، پیوند بنیادین میان حیات دنیوی و سعادت اخروی به‌گونه‌ای نظام‌مند کمرنگ یا قطع شده است و سیاست عمدتاً معطوف به سامان‌دهی امور دنیوی بر مبنای کارآمدی، امنیت و رفاه مادی است؛ امری که در تقابل تام با دیدگاه اسلامی قرار دارد که سیاست را در راستای حفظ و تحقق پیوستگی حیات دنیوی و اخروی تعریف می‌کند تا کنش‌های فردی و اجتماعی را جهت‌دهی کند و تضمین‌بخش سعادت در هر دو عرصه باشد. این تفاوت اساسی، به‌ویژه در جوامعی که با سنت دینی قوی مواجه‌اند، موجب بحران‌های هویتی، اخلاقی و سیاسی می‌شود.

## ۱-۵. امتزاج ناگسستنی دین و سیاست

یکی از ویژگی‌های ثابت شریعت اسلامی، شمول و جامعیت آن نسبت به همه عرصه‌های زندگی است (صدر، ۱۳۹۳ الف، ص ۴۱۰)؛ تا جایی که برخی متفکرین مسلمان، اسلام را ریشه سیاست مُدن معرفی می‌کنند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۷۰). در جهان‌بینی توحیدی، دین به‌عنوان قانون اساسی زندگی فردی و اجتماعی و عامل زمینه‌ساز برای قیام مردم به قسط و عدل و تحقق صلح و امنیت جهانی قلمداد می‌شود. از همین رو، همه شئون حیات بشری در قلمرو مادی و معنوی و در دو سطح فردی و اجتماعی تحت تعلیمات سازنده دین قرار می‌گیرند و همه امور با حقوق و تکالیف معقول تنظیم می‌شوند (جعفری تبریزی، ۱۳۹۲، ص ۲۸۴-۲۸۵).

نسبت جامعیت دین و ضرورت اسلامی بودن سیاست را می‌توان از طریق تجزیه و تحلیل تعریف دین و سیاست در اسلام و بررسی قلمرو دین تبیین کرد:

نخست با تعریف و تفسیری که اسلام درباره «دین» و «سیاست» به‌دست می‌دهد، نمی‌توان این دو حقیقت را که مکمل یکدیگرند، از هم جدا کرد یا سیاست را که یک بُعد بسیار اساسی حیات انسان‌هاست، از دین جدا ساخت و باین‌حال ادعا کرد که اسلام کامل‌ترین دین و عالی‌ترین طریق برای سعادت در دنیا و آخرت است (جعفری تبریزی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۲۰). منظور از دین اسلام در اینجا، مجموعه عقاید، احکام و اخلاق است که توسط خداوند برای هدایت بشر و تأمین سعادت دنیا و آخرت بشر تعیین شده و به‌وسیله پیامبر اسلام ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام به مردم ابلاغ و برای آنان تبیین گردیده یا به‌حکم قطعی عقل کشف شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۸۱۷). سیاست نیز همانند هر مقوله اجتماعی دیگر ملغمه‌ای از بینش‌ها و انگیزه‌ها و همچنین رفتارها و ارزش‌هاست؛ در نتیجه، به‌طور کامل در شمول آموزه‌های دینی قرار می‌گیرد و از این رو می‌توان آن را به صفت دینی آراست و سیاست دینی نام نهاد.

تعریف جهان‌بینی توحیدی از سیاست نیز مؤید ضرورت اسلامی بودن سیاست است. سیاست عبارت است از مدیریت جامعه متشکل از انسان‌ها برای وصول به بهترین هدف‌های ممکن در زندگی اجتماعی معنادار. سیاست به این معنا، نه‌تنها از دین جدا نیست، بلکه دین بدون سیاست - با معنایی که برای آن گفته شده - قطعاً ناقص است (جعفری تبریزی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۲۱). در این نگاه، سیاست با سرپرستی شئون امت و مدیریت روابط داخلی و خارجی آن مرتبط است. بنابراین، «سیاست» منافع امت را تأمین کرده، کیان اجتماعی آن را در شاخه‌ها و بخش‌های مختلف زندگی حفظ می‌کند و روابط و پیوندهایش را معین می‌سازد و به‌شکل عملی، حیات امت و سبک زندگی آن را ترسیم می‌کند. اگر حقیقت سازنده سیاست در نظر گرفته شود، قطعاً باید به ضرورت دینی و اسلامی بودن سیاست حکم کرد؛ چراکه اگر حقیقت سیاست، سرپرستی شئون امت اسلامی و حفظ منافع

آن باشد، پس قطعاً برگرفته از متن اسلام است؛ زیرا اسلام به چیزی به اندازه سرپرستی شئون امت و سامان‌دهی روابط آن و تحقق نظام سیاسی عادلانه بر پایه آن توجه نکرده است (صدر، ۱۳۹۳ ب، ص ۳۴۱)؛ به‌ویژه آنکه سیاست به‌عنوان یکی از اجزای تشکیل‌دهنده دین اسلام در حیات متعالی در نظر گرفته می‌شود و با اخلال در این امر، به حیات دینی مسلمانان آسیب وارد می‌شود (جعفری تبریزی، ۱۳۹۲ ب، ص ۳۲۱). با توجه به آنچه بیان شد، سیاست، از آنجاکه تدبیر امور امت و جامعه اسلامی را بر عهده دارد، در صورتی می‌تواند به غایت بنیادین خود نائل شود که در چهارچوب رویکرد کلان دین سامان یافته باشد و هم‌راستا با اهداف دین، کارکرد ویژه خود در اجتماع را دنبال کند.

جامعیت دین از منظر حداکثری یا حداقلی بودن قلمرو آن نیز در اسلامی بودن سیاست مؤثر است. در بحث حداقلی یا حداکثری بودن دین باید دقت کرد که وظیفه دین، نه بیان حداکثر است - به این معنا که راه آشپزی و طبابت را هم به انسان آموزش دهد - و نه بیان حداقلی، که منحصر در امور ویژه انسان و رابطه شخصی وی با خدا باشد؛ بلکه دین در همه مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، خانوادگی و قضایی که در سعادت و شقاوت انسان مؤثر است، دخالت دارد. البته باید به این نکته نیز توجه داشت که محدوده دین را نمی‌توان پیشاپیش تعیین کرد؛ بلکه پس از بیان دین است که به‌طریق اِنّی کشف می‌شود که آنچه فرموده، لازم بوده است. آنچه پیشاپیش می‌توان گفت، این مطلب کلی است که دین باید چیزهایی را که نقش اساسی در سعادت و شقاوت ابدی انسان دارند، بیان کند و وقتی خداوند آنها را در منابع دینی بیان کرد، کشف می‌شود که چه چیزهایی این تأثیر را دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ الف، ص ۹۵-۹۹). حال با توجه به آنکه بسیاری از آموزه‌ها و احکام دین ناظر به تدبیر حیات اجتماعی و مسائل مرتبط با سیاست و حکومت است، روشن می‌شود که بیان آنها به‌دلیل نقششان در سعادت جامعه انسانی ضرورت داشته و همین امر مؤید وجود سیاست اسلامی است.

در سیاست مدرن، سکولاریسم یکی از مبانی بنیادین و انکارناشدنی در نظر گرفته می‌شود که دین را از حوزه عمومی و سیاسی به حوزه خصوصی محدود می‌سازد و هر گونه دخالت مستقیم دین در سیاست‌گذاری و قانون‌گذاری را نفی می‌کند. این دیدگاه در این باور ریشه دارد که سیاست باید بر اساس عقلانیت سکولار، علم و قراردادهای اجتماعی اداره شود. به‌گفته خوزه کازانووا، سکولاریسم مدرن با ایجاد تمایز ساختاری بین دین و سیاست، نهادهای سیاسی را از تأثیرات دینی آزاد می‌سازد و آنها را بر اساس عقل خودبنیاد و اصول جهانی حقوق بشر مدیریت می‌کند (Casanova, 1994, p.40). این جدایی به این معناست که قوانین، سیاست‌گذاری‌ها و جهت‌گیری‌های سیاسی در سیاست مدرن از ارزش‌های دینی مستقل است و دین به‌عنوان یک اعتقاد شخصی از فرایندهای سیاسی کنار گذاشته می‌شود. در نتیجه، سیاست مدرن بر حداکثر کردن کارایی و رفاه مادی متمرکز است و دین را به‌عنوان عاملی غیرمرتبط با اداره امور سیاسی می‌بیند.

در دوران متأخر، برخی نظریه‌پردازان کوشیده‌اند نقش‌های حداقلی برای دین در حاشیهٔ سیاست ترسیم کنند؛ اما این نقش‌ها بیشتر در حد طرح دیدگاه‌ها باقی مانده و به میدان عمل سیاسی نزدیک نشده‌اند. برای مثال، نیکلاس ولترستورف در کتاب دین در عرصهٔ عمومی استدلال می‌کند که ارزش‌های دینی می‌توانند در گفت‌وگوهای عمومی مشارکت کنند؛ مشروط به اینکه به‌شکلی عقلانی و قابل قبول برای همه ارائه شوند (Wolterstorff, 1997, p.104-105). این دیدگاه، هرچند امکان حضور غیرمستقیم دین در گفتمان عمومی را به رسمیت می‌شناسد، بر محدودیت نقش دین در سیاست‌گذاری تأکید دارد و از دخالت مستقیم آن در قوانین جلوگیری می‌کند. بدین ترتیب، این تلاش‌ها عمدتاً نظری باقی مانده و به‌ندرت به سیاست‌گذاری عملی منجر شده‌اند؛ زیرا چهارچوب سکولار سیاست مدرن همچنان دین را به حاشیه می‌راند و در بهترین حالت، آن را صرفاً به‌عنوان منبعی برای ارزش‌های اخلاقی فردی یا گفتمان عمومی می‌پذیرد، نه قانون‌گذاری و جهت‌دهی سیاسی.

در مواردی که دین به‌صورت محدود در عمل سیاسی اثر گذاشته، اغلب در چهارچوب‌های خاص و غیرمستقیم بوده است. به‌گفتهٔ آنتونی گیدنز، در برخی جوامع مدرن، جنبش‌های دینی به‌عنوان نیروهای اجتماعی در قالب سازمان‌های مدنی یا حرکت‌های اخلاقی وارد گفتمان سیاسی شده‌اند؛ اما این حضور نیز به‌معنای دخالت مستقیم دین در سیاست‌گذاری نیست (Giddens & Sutton, 2009, p.706-710). برای مثال، جنبش‌های مبتنی بر ارزش‌های دینی در مسائل اخلاقی مانند عدالت اجتماعی یا صلح‌طلبی تأثیراتی داشته‌اند؛ اما این تأثیرات معمولاً از طریق فشارهای اجتماعی یا گفتمان عمومی اعمال شده و به‌ندرت به تغییر قوانین یا ساختارهای سیاسی انجامیده‌اند. بر این اساس، در تقابل دو پارادایم سیاست اسلامی و مدرن، یک تمایز بنیادین دیده می‌شود. از منظر اسلامی، دین و سیاست دارای امتزاج ناگسستنی‌اند و شریعت به‌منزلهٔ قانونی جامع، همهٔ عرصه‌های زندگی، از جمله سیاست را تنظیم می‌کند. سیاست اسلامی، ذاتی دین تلقی می‌شود و مدیریت امت باید بر اساس آموزه‌های وحیانی صورت گیرد. در مقابل، سکولاریسم مدرن با ایجاد جدایی ساختاری بین دین و سیاست، نهادهای سیاسی را بر اساس عقل‌خودبنیاد و اصول سکولار حقوق بشر مدیریت می‌کند و دین را به حیطهٔ خصوصی محدود می‌سازد. تمایز اصلی این دو دیدگاه در ماهیت رابطهٔ دین و سیاست است: یکی وحدت و دیگری جدایی. با این حال، قرابت محدودی در امکان حضور غیرمستقیم ارزش‌های دینی در گفتمان عمومی وجود دارد؛ به‌شرطی که به‌شکلی عقلانی و قابل قبول برای همگان ارائه شوند؛ اما این قرابت سطحی است؛ چراکه در نهایت، سکولاریسم هر گونه دخالت مستقیم دین در قانون‌گذاری و سیاست‌گذاری را نفی می‌کند؛ درحالی‌که اسلام آن را ضروری می‌داند.

## نتیجه‌گیری

این پژوهش به بررسی مبانی ارزش‌شناختی سیاست اسلامی و نسبت آن با پارادایم سیاست مدرن پرداخت. ارزش‌های سیاسی به‌عنوان عناصر شکل‌دهنده به نظام‌های حکومتی، نقشی تعیین‌کننده در تعریف اهداف، مشروعیت و جهت‌گیری‌های کلان جوامع ایفا می‌کنند. در این میان، مواجهه دو نظام ارزشی اسلامی و مدرن که هر یک بر مبانی متفاوتی استوار شده‌اند، الگویی پیچیده از تقابل‌های اساسی و درعین‌حال امکان‌هایی برای تعامل محدود و مشروط را نشان می‌دهد.

یافته‌های تحقیق نشان داد که سیاست اسلامی برخلاف رویکرد مدرن، ارزش‌های سیاسی را اموری واقعی، عینی، ثابت و مبتنی بر حقایق متافیزیکی می‌داند. درحالی‌که سیاست مدرن ارزش‌ها را عمدتاً قراردادی، نسبی، متغیر و برآمده از توافق اجتماعی می‌پندارد، اسلام آنها را در چهارچوب نظم الهی و با توجه به کمال‌نهایی انسان تعریف می‌کند. این تفاوت در مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، به شکل‌گیری دو نظام ارزشی متمایز انجامیده است. بررسی پنج محور اصلی تحقیق نشان داد که در بیشتر مبانی، تقابلی ساختاری و اصلاحی بین دو پارادایم حاکم است: ایمان‌گروی توحیدی به‌عنوان بنیاد سیاست اسلامی، در تقابل مستقیم با سکولاریسم مدرن قرار دارد که سیاست را به عرصه‌ای کاملاً زمینی و عقل‌بنیاد تقلیل می‌دهد. پیوند ناگسستنی دنیا و آخرت در اسلام، با تمرکز صرف سیاست مدرن بر زندگی این‌جهانی و رفاه مادی در تعارض است. همچنین امتزاج ذاتی دین و سیاست در اندیشه اسلامی، نقطه مقابل جدایی ساختاری نهاد دین و حکومت در پارادایم سکولار است. در مورد ثبات و مطلقیت ارزش‌ها نیز رویکرد اسلامی با نسبی‌گرایی و پلورالیسم ارزشی مدرن در تقابل است.

با این حال در برخی سطوح می‌توان امکان‌هایی برای تعامل، هرچند محدود و غیرمستقیم، مشاهده کرد. برای مثال، هر دو پارادایم بر اهمیت عدالت (هرچند با تعاریف و مبانی متفاوت) و سامان‌بخشی به زندگی اجتماعی تأکید دارند. همچنین در مباحثی مانند نقش عقل در استدلال (هرچند با تعریف مختلف از عقلانیت) و اهمیت اخلاق در فضای عمومی، می‌توان نقاط اشتراکی یافت که زمینه گفت‌وگو را فراهم کند. برخی دیدگاه‌های میانه‌رو در سنت مدرن (مانند نظریه‌پردازان «دین در عرصه عمومی») نیز بر حضور غیرمستقیم ارزش‌های دینی در گفتمان عمومی صحنه می‌گذارند که می‌تواند پنجره‌ای برای تعامل باشد. با این حال باید توجه داشت که این تعاملات، عموماً حداکثری نیستند و در همان حوزه‌های ایمان‌گروی، ماهیت ارزش‌ها، غایت سیاست و... به‌دلیل تفاوت در مبانی، به تقابل می‌انجامند. حتی در مواردی که ظاهراً اشتراک مفهومی وجود دارد (مانند آزادی یا عدالت)، مبنا، دامنه و غایت این مفاهیم در دو پارادایم به‌گونه‌ای متفاوت تعریف می‌شوند که نهایتاً به تمایز و تقابل در عمل سیاسی می‌انجامند.

در نهایت، این پژوهش نشان داد که درک دقیق این تقابل‌های بنیادین و نیز شناخت عرصه‌های ممکن برای تعامل مشروط، می‌تواند زمینه‌ساز گفت‌وگوی سازنده‌تر و واقع‌بینانه‌تر بین دو نظام ارزشی باشد. چنین گفت‌وگویی، نه به معنای هم‌پوشانی کامل، انفعال در برابر دیگری، یا همزیستی مسالمت‌آمیز بر پایه سکوت در برابر اصول، بلکه به معنای فهم عمیق‌تر تفاوت‌ها و تدبیر روابط در فضایی ناگزیر از کثرت است. این فرایند می‌تواند هم به غنای نظریه‌پردازی سیاسی و ارائه راهکارهای بدیل برای مسائل معاصر بینجامد و هم ظرفیت‌های گسترده پارادایم سیاست اسلامی را در پاسخ به چالش‌های سیاسی روز و ارائه الگوی سیاست‌ورزی معقول و جهانی، تبیین و تثبیت کند. در این مسیر، سیاست اسلامی ضمن پاسداری از مبانی ثابت خود و نقد پارادایم رقیب می‌کوشد که با بهره‌گیری از ظرفیت‌های درونی خود، شیوه‌های تعامل و مواجهه‌ای فعال، آگاهانه و تأثیرگذار را در عرصه بین‌الادّهانی جهان معاصر ارائه دهد.

## منابع

قرآن کریم.

- ابن فارس، احمد (۱۴۰۱ق). معجم مقاییس اللغة. تصحیح: عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- تامسون، کنت و دیگران (۱۳۸۱). دین و ساختار اجتماعی. ترجمه علی بهرام‌پور و حسن محدثی. تهران: کویر.
- جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۹۲الف). تکاپوی اندیشه‌ها. گردآوری: علی رافعی. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری
- جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۹۲ب). حقوق جهانی بشر و کاوش‌های فقهی. تدوین و تنظیم: عبدالله نصری. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۹۷). مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). تفسیر موضوعی قرآن مجید. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). نسبت دین و دنیا: بررسی و نقد نظریه سکولاریسم. تنظیم: علیرضا روغنی موفق. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶). ادب فنای مقربان: شرح زیارت جامعه کبیره. تحقیق: محمد صفایی و قنبرعلی صمدی. قم: اسراء.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
- صدر، محمدباقر (۱۳۹۳الف). اسلام، راهبر زندگی؛ مکتب اسلام؛ رسالت ما. قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر.
- صدر، محمدباقر (۱۳۹۳ب). بارقه‌ها. ترجمه امید مؤذنی. قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر.
- فیومی، احمدبن محمد (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: دار الهجره.
- لاک، جان (۱۳۹۲). دو رساله حکومت. ترجمه فرشاد شریعت. تهران: نگاه معاصر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی. ترجمه حسینعلی عربی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). به سوی تو. تدوین و نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). فلسفه اخلاق. نگارش: احمدحسین شریفی. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸الف). انسان‌شناسی در قرآن. تنظیم و تدوین: محمود فتحعلی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). مشکات: معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰الف). سیمای پیامبر اعظم در آینه نهج البلاغه. تدوین و نگارش: غلامعلی عزیزی کیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ب). فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ج). مشکات: نظریه سیاسی اسلام. نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ الف). *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ب). *مشکات: آموزش عقاید*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *رابطه علم و دین، تحقیق و نگارش: علی مصباح*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *حکیمانه‌ترین حکومت: کاوشی در نظریه ولایت فقیه*. تحقیق و نگارش: قاسم شبان‌نیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۸). *صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- هابز، تامس (۱۳۸۰). *لویاتان*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.

Berger, Peter L. (1967). *The Sacred Canopy: The Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday.

Berlin, I. (2002). *Liberty: Incorporating four essays on liberty*. Edited by: H. Hardy. Oxford: Oxford University Press.

Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Connolly, W. E. (1999). *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Galston, W. A. (2002). *Liberal pluralism: The implications of value pluralism for political theory and practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Giddens, A. & Sutton, P. W. (2009). *Sociology*. Cambridge: Polity Press.

Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Trans: W. Rehg. London: MIT Press.

[https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/base\\_1?q=base](https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/base_1?q=base).

Ratzinger, J. (2004). *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions*. San Francisco: Ignatius Press.

Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, J. (2005). *Political Liberalism* (Expanded ed.). New York: Columbia University Press.

Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York: Cambridge University Press.

Shapiro, I. (2003). *The Moral Foundations of Politics*. New Haven, CT: Yale University Press.

Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley, CA: University of California Press.

Wolterstorff, N. (1997). *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

## The Theoretical Formulation of the Model for Engaging with the International System in the Thought of ‘Allāmah Miṣbāh Yazdī, with an Emphasis on the Logic of Resistance

Mohammad Esmail Ammar  / Ph.D. in Political Science, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran [esmaeilammar@gmail.com](mailto:esmaeilammar@gmail.com)

Received: 2025/08/09 - Accepted: 2025/12/28

### Abstract

The contemporary international system is the product of multi-century processes of colonial expansion, great power rivalry, and the formation of liberal-democratic political philosophy. It is shaped by the logic of power, balancing, and hegemonic consolidation, providing both soft and hard tools for domination and preserving the superiority of colonial powers. How to engage with this order has become a fundamental question in contemporary Islamic discourse. Using a descriptive-analytical method, the present study answers the question: How is the model of engagement with this system explained in the thought of ‘Allāmah Miṣbāh Yazdī, and what is the place of interaction and confrontation within this model? The results indicate that active and ideal-oriented confrontation constitutes the main strategy for engaging with this order in his thought, theorized in the form of the theory of resistance. However, with the aim of establishing a just world order, while prioritizing confrontation, he also considers the possibility of purposeful and identity-based interaction under specific conditions. Accordingly, the theory of resistance is not merely a confrontational strategy but a comprehensive framework for calibrating the relationship between interaction and confrontation with the hegemonic system and for paving the way for the establishment of a just order toward the creation of a new Islamic civilization.

**Keywords:** International system, Resistance discourse, Active confrontation, Identity-based interaction, New Islamic civilization, Miṣbāh Yazdī

## صورت‌بندی نظری الگوی مواجهه با نظام بین‌الملل در اندیشه علامه مصباح یزدی با تأکید بر منطق مقاومت\*

esmaeilammar@gmail.com

محمداسماعیل عمار  / دکتری علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۷

### چکیده

نظام بین‌الملل معاصر محصول فرایندهای چندقرونی گسترش استعمار، رقابت قدرت‌های بزرگ و شکل‌گیری فلسفه سیاسی لیبرال‌دموکراسی است که بر اساس منطق قدرت، موازنه‌سازی و تثبیت هژمونی شکل گرفته و ابزارهای نرم و سخت برای سلطه‌گری و حفظ برتری قدرت‌های استعماری را فراهم می‌کند. چگونگی مواجهه با این نظم، پرسشی اساسی در گفتمان اسلامی معاصر ایجاد کرده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به این پرسش پاسخ می‌دهد که: الگوی مواجهه با این نظام در اندیشه علامه مصباح یزدی چگونه تبیین می‌شود و نسبت تعامل و تقابل در این الگو چه جایگاهی دارد؟ نتایج حاصل از پژوهش بیانگر تقابل فعال و آرمان‌محور به‌عنوان راهبرد اصلی مواجهه با این نظم در اندیشه ایشان است که در قالب نظریه مقاومت صوت‌بندی می‌شود. با این حال ایشان به‌منظور ایجاد نظم جهانی عادلانه، ضمن محوریت تقابل، امکان تعامل هدفمند و هویت‌مند را در شرایط خاص مدنظر قرار می‌دهد. بر این اساس، نظریه مقاومت، نه صرفاً راهبرد تقابلی، بلکه چهارچوبی جامع برای تنظیم نسبت تعامل و تقابل با نظام سلطه و بسترسازی برای ایجاد نظم عادلانه در راستای ایجاد تمدن اسلامی نوین است.

**کلیدواژه‌ها:** نظام بین‌الملل، گفتمان مقاومت، تقابل فعال، تعامل هویت‌مند، تمدن نوین اسلامی، مصباح یزدی.

## مقدمه

نظام بین‌الملل معاصر بر مبنای آموزه‌ها و خواست قدرت‌های استکباری غرب شکل گرفته است. کشورهای استعماری با ورود به عرصه رقابت و سلطه‌گری بر دیگر مناطق جهان، ساختار و قواعد آن را بنا نهادند. این نظام که بیشتر بر بنیان‌های لیبرال‌دموکراسی غربی و ساختارهای قدرت‌محور استوار است، برای بسیاری از اندیشمندان اسلامی به‌عنوان نظام سلطه و ناعادلانه تعریف می‌شود. چگونگی مواجهه با این نظام این پرسش بنیادین را فراروی اندیشمندان قرار داده است که چه نوع رابطه‌ای باید با آن برقرار کرد: تعامل؛ تقابل؛ یا راه‌حلی میان‌بر اساس اصول دینی و هویتی خود؟

با توجه به تحولات نظری در حوزه روابط بین‌الملل و همچنین تجربیات عملی جمهوری اسلامی در تعاملات بین‌المللی، این پرسش بنیادین به‌صورت جدی‌تری مطرح می‌شود که گفتمان مقاومت در اندیشه علامه مصباح یزدی از چه ظرفیتی برای ارائه الگویی پایدار و مؤثر در مواجهه با نظام سلطه برخوردار است؟ آیا این گفتمان صرفاً مبتنی بر تقابل است یا در آن، ظرفیت‌هایی برای تعامل هدمند، مشروط و هویت‌مند نیز وجود دارد؟ بنابراین مسئله اصلی این پژوهش چنین است: الگوی تعامل یا تقابل با نظام بین‌الملل در اندیشه اسلامی چگونه تبیین می‌شود و گفتمان مقاومت در منظومه فکری علامه مصباح یزدی، از چه ویژگی‌ها، بنیان‌های معرفتی و پیامدهای نظری در مواجهه با نظام سلطه برخوردار است؟

تحقیقات انجام‌شده در مواجهه اسلام و نظام بین‌الملل را می‌توان در دو دسته کلی طبقه‌بندی کرد: دسته نخست شامل طیف گسترده‌ای از پژوهش‌ها می‌شود که در قالب کتاب و مقاله منتشر شده و با تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی در عرصه بین‌الملل، به مفاهیمی چون هویت دینی، استقلال طلبی و مقاومت، به‌عنوان عناصر شکل‌دهنده کنش خارجی جمهوری اسلامی پرداخته‌اند. ابراهیم متقی و زهره پوستین‌چی در کتاب *الگو و روند در سیاست خارجی ایران*، مقاومت را یکی از گفتمان‌های سیاست خارجی ایران می‌دانند که در دو بعد حفظ‌محور و رشد‌محور بر سیاست خارجی ایران تأثیر گذاشته و آن را هدایت کرده است. سیدذکریا محمودی‌رجا در مقاله «رویکرد مقاومت‌محور در حکمرانی جمهوری اسلامی: بررسی بسترها و دلایل سیاست هسته‌ای دولت‌های نهم و دهم» به حکمرانی مقاومت‌محور جمهوری اسلامی پرداخته و آن را دارای پیشینه عمیق در فرهنگ و تمدن ایرانی - اسلامی دانسته است. تمرکز این آثار، بیشتر بر سطح سیاست خارجی و رفتار دولت بوده و کمتر به بازسازی نظری مفهوم مقاومت در اندیشه متفکران اسلامی پرداخته شده است.

دسته دوم پژوهش‌هایی هستند که به‌طور خاص به مفهوم مقاومت در گفتمان انقلاب اسلامی و اندیشه سیاسی اسلام اختصاص یافته‌اند. افتخاری در کتاب *مقاومت در اسلام؛ نظریه و الگو*، در تبیین رویکرد اسلامی

به مقاومت با اشاره به دو بعد سلبی و ایجابی مقاومت، بیان می‌کند که نظریه مقاومت اسلامی مورد توجه اندیشمندان قرار نگرفته است و آن را یک امر لازم می‌داند. برخی از این آثار، مقاومت را به‌مثابه راهبردی سیاسی - امنیتی در برابر هژمونی نظم لیبرال بین‌المللی تحلیل کرده‌اند. مجید عباسی و سیدمهدی حبیبی در مقاله «موازنه تهدید: دلایل ساختاری شکل‌گیری و گسترش اسلام سیاسی و مقاومت اسلامی در خاورمیانه» با کاربست نظریه موازنه تهدید، به بررسی عوامل ساختاری شکل‌گیری پدیده مقاومت و گسترش اسلام سیاسی از طریق بررسی نحوه عملکرد نظام سلطه می‌پردازند و دلایل وجودی و گسترش جبهه مقاومت اسلامی را توضیح می‌دهند. این مطالعات، غالباً رویکردی کلی دارند و به تحلیل منسجم اندیشه یک متفکر خاص در این زمینه نپرداخته‌اند.

مطالعات و پژوهش‌های صورت‌گرفته پیرامون اندیشه علامه مصباح یزدی بیشتر بر محورهای همچون فلسفه سیاسی اسلام، مبانی مشروعیت سیاسی، ولایت فقیه و نسبت دین و سیاست متمرکز بوده‌اند. در این پژوهش‌ها نظریه مقاومت به‌عنوان الگوی مواجهه با نظم بین‌الملل، به‌صورت مستقل و نظام‌مند مورد واکاوی و تبیین قرار نگرفته است. این در حالی است که در منظومه فکری ایشان مؤلفه‌هایی نظیر نفی سلطه، تأکید بر استقلال سیاسی و مقابله با استکبار در عرصه بین‌الملل جایگاه برجسته‌ای دارد. این مباحث الگوی نسبتاً جامع و منسجمی برای مواجهه با نظام سلطه ارائه می‌کنند که در قالب «نظریه مقاومت» صورت‌بندی می‌شود. از این رو پژوهش حاضر با رویکرد کیفی و با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی در پی پاسخگویی به این پرسش اصلی است که الگوی مواجهه با نظام بین‌الملل در اندیشه علامه مصباح یزدی چگونه قابل صورت‌بندی است و آیا نظریه مقاومت در اندیشه ایشان صرفاً بر تقابل با نظام سلطه مبتنی است یا امکان نوعی تعامل مشروط و هدفمند مبتنی بر حفظ هویت اسلامی را مجاز می‌داند؟

برای پاسخ‌گویی به پرسش تحقیق، نخست مبانی نظری و چهارچوب مفهومی پژوهش و نسبت آن با نظریه‌های روابط بین‌الملل تبیین می‌شود؛ سپس مبانی معرفتی و هنجاری نظریه مقاومت در اندیشه علامه مصباح مورد تبیین قرار می‌گیرد و در نهایت، الگوی مواجهه با نظام بین‌الملل در این نظریه، با تمرکز بر نسبت تعامل و تقابل مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

## ۱. مبانی نظری و چهارچوب مفهومی

بحث مبانی نظری و چهارچوب مفهومی، پیش‌شرط ضروری برای فهم علمی و نظام‌مند موضوع مورد نظر است. برای فهم دقیق‌تر منطق درونی و بنیان‌های ارزشی گفتمان مقاومت در اندیشه علامه مصباح یزدی و نیز دستیابی به چهارچوب منسجم برای تحلیل جایگاه آن در نظام بین‌الملل، تبیین مبانی نظری و چهارچوب مفهومی ضروری می‌نماید.

## ۱-۱. نظام بین‌الملل معاصر و سازوکارهای سلطه

نظام بین‌الملل کنونی محصول فرایندهای تاریخی ناشی از استعمارگری دولت‌های غربی، جنگ‌های جهانی و رقابت قدرت‌های بزرگ در عرصه بین‌المللی است. این نظام بر مبنای اصول لیبرال‌دموکراسی، سرمایه‌داری جهانی و اصالت قدرت شکل گرفته است و عمدتاً منافع قدرت‌های سلطه‌گر را تأمین می‌کند. به تعبیر علامه مصباح، «نظام ارزشی حاکم در جهان امروز که بیشتر ملت‌ها آن را کم‌وبیش پذیرفته‌اند، اصولی است که در چهارچوب آزادی‌خواهی و لیبرالیسم طرح می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ الف، ص ۴۵۲). مهم‌ترین ویژگی‌های این نظام عبارت‌اند از: ۱. قدرت‌محوری، که باعث تقدم قدرت بر عدالت و اخلاق می‌شود؛ ۲. ساختار نابرابر و وجود نهادهای بین‌المللی، که عملاً در خدمت قدرت‌های بزرگ قرار دارند. نهادهایی همچون سازمان ملل متحد، شورای امنیت، بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول ابزارهای رسمی تثبیت این نظم‌اند؛ ۳. سلطه فرهنگی - معرفتی، که گسترش ارزش‌های لیبرالی به‌مثابه معیار جهان‌شمول را دنبال می‌کند. در نگاه انتقادی آیت‌الله مصباح یزدی، این ساختار که با مبانی توحیدی، عدالت‌محوری و انسان‌مداری در تعارض قرار دارد، ابزاری برای تحمیل اراده قدرت‌های استکباری بر سایر ملت‌هاست. ایشان در این باره می‌فرمایند:

قدرت‌های استعماری در راستای سیاست‌های استکباری خود سعی می‌کنند ملت‌ها را در جهت اهداف استعماری خود سوق دهند و آنها را از فرهنگ اصلی خود تهی کنند و از طریق تحمیل فرهنگ وارداتی، نظم و فرهنگ ملت‌ها را در دست داشته باشند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۶). در نگاه علامه مصباح، دو رکن شکل‌گیری این نظام، مستکبران و ظلم‌پذیران هستند:

فخر فروشی گردن‌کشان خود حاکی از وجود جمعیتی است که این صفت زشت و شیطنانی آنان را برمی‌تابند و عکس‌العمل مناسبی نشان نمی‌دهند و به این ترتیب بستر مناسبی برای حرکت ایشان در مسیر تباهی به‌وجود می‌آورند و امتیازاتی را که آنان برای خود قائل هستند، چه واقعی و چه موهوم و خیالی، به رسمیت می‌شناسند؛ در حالی که اگر پای چنین افراد سست‌عنصری در میان نبود، هیچ‌گاه تکبری محقق نمی‌شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۸۵).

ایشان از اینکه چنین رابطه‌ای زمینه‌ساز شکل‌گیری نظام استکباری می‌شود، فراتر می‌روند و تصریح می‌کنند: «افرادی که در رؤیای شیطنانی فشردن دست صفا و صمیمیت با آمریکایی‌ها هستند و به آنان با دیده دوستانی ارزشمند می‌نگرند، حقیقتاً خود، آمریکایی هستند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۲۳۴).

## ۱-۲. مفهوم نظام سلطه و الگوهای مواجهه با آن

نظام سلطه در ادبیات سیاسی اسلامی به ساختاری جهانی اطلاق می‌شود که روابط آن بر مبنای استثمار، تبعیض، سلطه فرهنگی و اقتصادی، و نفی استقلال ملت‌ها استوار است. رهبر معظم انقلاب در این باره می‌فرمایند:

نظام سلطه یعنی دنیا تقسیم بشود به سلطه‌گر و سلطه‌پذیر؛ یک عده‌ای حتماً بایستی قدرتمندانه بر همه دنیا حکمرانی کنند؛ کشورهای دیگری هم بایستی زیر پوشش‌های مختلف از اینها اطاعت کنند. این نظام سلطه را پیشرفت علمی اروپا به‌وجود آورد (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۱/۰۷/۲۷).

در گفتمان‌های معاصر در جوامع اسلامی در مواجهه با نظام سلطه سه رویکرد اصلی تعامل، تقابل و ترکیبی از تعامل و تقابل را می‌توان مشاهده کرد. گفتمان تعامل به تعامل انتقادی و اصلاح از دورن توجه دارد و بر بهره‌گیری از ظرفیت‌های موجود در نهادهای بین‌المللی تأکید می‌کند و اصلاح تدریجی ساختار نظام بین‌الملل را مورد توجه قرار می‌دهد. گفتمان تقابل، نظام بین‌الملل کنونی را اصلاح‌ناپذیر می‌داند و بر نفی کامل ساختار موجود و تلاش برای برپایی نظام جهانی مبتنی بر ارزش‌های اسلامی و انسانی تأکید می‌ورزد. گفتمان سوم با پیشنهاد راه‌حل‌های میانه و مشروط، ترکیب تعامل و تقابل بر اساس مصلحت و حفظ هویت دینی را مورد توجه قرار می‌دهد. علامه مصباح یزدی منش غرب در نظام بین‌الملل کنونی را سلطه‌گری و برتری‌جویی می‌داند:

روح مستکبر و تجاوزگر آنان هیچ مرزی را نمی‌شناسد و هیچ قانونی را - حتی اگر خودش وضع کرده باشد - معتبر نمی‌داند! اینان تا زمانی که وجود انسان‌های سربلند و باشرف دیگری را در کنار خود احساس کنند، خوی تجاوز و سلطه‌جویی آرامشان نمی‌گذارد؛ فقط هنگامی آسوده‌خاطرند که تمام قدرتمندان در چنگال آنها اسیر باشند و نتوانند در مقابلشان عرض اندام کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۳۷).

ایشان با بیان اینکه امروزه استکبار جهانی در تقابل با تفکر توحیدی قرار گرفته است، تأکید می‌کنند که تمام ادیان توحیدی باید به مبارزه مشترک در مقابل استکبار جهانی - که دشمن مشترک تمام ادیان توحیدی است - برخیزند؛ «دشمنی که با استفاده از تکنولوژی پیشرفته دنیا را به‌صورت دهکده جهانی درآورده است و می‌خواهد به‌نفع خود در اختیار بگیرد و متأسفانه این سیستم شرک‌آلود تا حدی موفق بوده و یک جریان الحاد و بی‌دینی سیستماتیک ایجاد کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹).

از منظر آموزه‌های قرآنی، این نظام، معادل جبهه باطل و مصداق «طاغوت» تلقی می‌شود که با جبهه حق در تقابل دائمی قرار دارد:

این منش استکباری است و ما با چنین خوی و منشی سر جنگ داریم و معتقدیم که حقوق انسانی با قانون جنگل تأمین نمی‌شود؛ بلکه باید قوانین و مقررات انسانی بر زندگی بشر حاکم باشد تا همه انسان‌ها به حقوق حقه خود دست یابند (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۳۷).

### ۳-۱. مبانی نظری مواجهه با نظم بین‌الملل در اندیشه سیاسی علامه مصباح

اندیشه سیاسی مبنای کنشگری در عالم واقع است؛ زیرا میان اندیشه و عمل نسبت دوسویه برقرار است و این بدان معناست که هر کنش سیاسی مسبوق به اندیشه سیاسی است (عبدالله‌نسب، ۱۴۰۲، ص ۱۳۹). در پرتو

اندیشه سیاسی، بینش همه‌جانبه از جامعه سیاسی به دست می‌آید که با تمرکز در موضوعاتی مانند سرشت آدمی و دیگر خصوصیات جهان پیرامون ما، سیاست و کنش سیاسی را توصیف می‌کند. طرح کلی در هر نظریه سیاسی، توصیف همه‌جانبه‌ای از کنش‌ها و واکنش‌هاست (اسپریگنز، ۱۳۸۹، ص ۲۱-۲۲).

دستگاه نظری منسجم در اندیشه سیاسی علامه مصباح یزدی چگونگی مواجهه با نظم بین‌الملل موجود را تعیین می‌کند. در این منظومه فکری، دین با درآمیختگی عینی با سیاست «بر مجموعه زندگی و حیات انسان و همه عرصه‌های وجودی او پرتو می‌افکند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۶ الف، ج ۱، ص ۵۱) و چگونگی روابط با سایر ملل را تعیین می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۲۲). سیاست عرصه تحقق ارزش‌های الهی و قدرت ابزاری جهت حفظ عزت و هویت اسلامی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۱۲۰). در این نگاه، مشروعیت نظم سیاسی برگرفته از شریعت و ولایت الهی است و نظم جهانی سکولار از آن جهت که با مبانی توحیدی ناسازگار بوده و نمی‌تواند عدالت را که هدف نهایی نظم اجتماعی است، تحقق بخشد، نامشروع تلقی می‌شود. چنین تلقی‌ای ضرورت اتخاذ راهبردی فعال و مبتنی بر نفی سلطه را ایجاب می‌کند؛ راهبردی که از سطح باور و بینش آغاز می‌شود و تا سطح کنش سیاسی و بین‌المللی امتداد می‌یابد.

#### ۱-۴. مفهوم و مؤلفه‌های گفتمان مقاومت در اندیشه سیاسی اسلامی

«مقاومت» واژه‌ای عربی است که از ریشه «قام» گرفته شده و از نظر لغوی به معنای با او برخاستن و با او مخالفت کردن است (بستانی، ۱۳۷۶، ص ۶۸۰) و در زبان فارسی معانی ایستادگی کردن، با کسی در امری برابری کردن و ضدیت کردن برای آن ذکر شده است (فست دیکشنری، ۱۴۰۴/۰۶/۱۸، ذیل واژه مقاومت).

مقاومت یک مفهوم فردی دارد که تاب‌آوری را می‌رساند و یک بعد و مفهوم جمعی دارد که به معنای تلاش برای حفظ خود در برابر غیر است. «غیر» عنصر معنابخش در مفهوم مقاومت در بعد جمعی است. در معارف اسلامی در جوهره مقاومت، از یک سو ایستادگی و پایداری در مسیر فطرت و رسیدن به جامعه توحیدی و از سوی دیگر تقابل با ظلم نهفته است. از این جهت، مقاومت از اصول اولیه و مؤلفه بنیادین در زندگی انسان شمرده می‌شود که در متن دستورهای دین اسلام قرار دارد؛ زیرا انسان در فرایند زندگی اجتماعی با مشکلات و موانع متعددی، از جمله حاکمیت طاغوتی، استکبار و سلطه‌گری دیگر انسان‌ها مواجه است که بدون مقاومت در برابر آنان، زندگی انسانی و حیات طیبه - که قرآن از آن نام برده - از انسان سلب می‌شود.

بر مبنای آموزه قرآنی، که مقاومت و پایداری در تمام امور را دستور می‌دهد (هود: ۱۱۲)، مقاومت معنای عامی به خود می‌گیرد و تمامی موارد انجام وظیفه و ایفای مسئولیت‌های فردی و اجتماعی را - که با آن دستیابی به هدف ممکن می‌شود - دربرمی‌گیرد. با وجود این، این مفهوم در ترمولوژی دانش سیاسی مفهوم جدیدی

است که متعاقب پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و بیداری اسلامی، در رهیافت‌های سیاسی برای بررسی خیزش تمدنی اسلامی مورد توجه اندیشمندان و سیاستمداران قرار گرفت. رهبر معظم انقلاب اسلامی در تعریف این مفهوم می‌فرماید:

معنای مقاومت این است که انسان یک راهی را انتخاب کند که آن را راه حق می‌داند؛ راه درست می‌داند؛ و در این راه شروع به حرکت کند و موانع نتواند او را از حرکت در این راه منصرف کند و او را متوقف کند. این معنای مقاومت است (حسینی خامنه‌ای، ۱۴/۰۳/۱۳۹۸).

تحقق مقاومت در برابر نظام سلطه بین‌المللی نیازمند مؤلفه‌های کلیدی است؛ مانند: آگاهی و بیداری امت اسلامی؛ کسب قدرت و تقویت بازدارندگی؛ ایجاد جبهه متحد توسط کشورهای مستقل و مستضعف؛ و تعامل هویت‌مند و مشروط با بازیگران در راستای تحقق نظم عادلانه جهانی. با این نگاه، مقاومت نه یک عمل انفعالی، بلکه گفتمان نقش‌آفرین در عرصه بین‌المللی است که در آن، عقلانیت با معنویت، قدرت با اخلاق، دانش با ارزش و علم با عمل، در کنار هم ایجاد تمدن نوین اسلامی و نظم جدید بین‌المللی را دنبال می‌کنند.

## ۲. نظریه مقاومت در منظومه فکری علامه مصباح یزدی

نقطه کانونی و مرکزی نظریه مقاومت در اندیشه علامه مصباح، تحکیم اراده اخلاقی - سیاسی فرد و جامعه اسلامی بر پایه آموزه‌های دینی، صبر، جهاد، تسلیم نشدن در برابر استکبار و نظام سلطه، همراه با مشروعیت‌بخشی به نظام ولایی است. در این منظومه فکری، مقاومت، هم فضیلت اخلاقی است که در خویش‌داری و صبر بروز و ظهور می‌یابد، هم تکلیف دینی است که با جهاد و فداکاری تحقق می‌یابد و هم سیاست عقلانی است که استقلال و نفی تسلیم در برابر نظام سلطه را دنبال می‌کند.

### ۲-۱. مقاومت به‌عنوان فضیلت اخلاقی و معنوی

مقاومت در برابر سلطه و دفاع از اصول، ارزش‌ها و هنجارها پایه و اساس زندگی عزتمندانه و ساختن تمدن نوین در عرصه جهانی است. از همین رو مقاومت در جامعه اسلامی را می‌توان محصول اندیشه زنده داشتن انسان و زندگی بر مبنای دین و شیوه دینی دانست؛ زیرا «در دستیابی به سعادت، صرف ایمان به خدا و پذیرش دین حق و مذهب اهل‌بیت (علیهم‌السلام) کافی نیست؛ بلکه باید در این راه پایداری کنیم و استقامت به‌خرج دهیم. باید مراقب باشیم تا لحظه‌ای منحرف نشویم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۹۸).

علامه مصباح مقاومت را به‌عنوان فضیلت اخلاقی، نزدیک‌ترین مصداق صبر و خویش‌داری می‌داند. در نگاه ایشان، مقاومت در برابر هوس‌ها، فشارهای و وسوسه‌ها ابتدا یک فضیلت فردی است که زمینه مقاومت اجتماعی و سیاسی را فراهم می‌سازد (حوزه‌نت، ۲۱/۰۴/۱۳۹۲). ایشان تأکید می‌کنند که مقاومت، نه صرفاً یک

تاکتیک سیاسی، بلکه محصول یک گفتمان است که با ریشه‌های معرفتی و ایدئولوژیکش تکلیف دینی مبارزه با نظم استبدادی و سلطه مستکبران را مشخص می‌کند. بر این اساس، مقاومت، هم بعد معنوی و اخلاقی دارد و هم کنش سیاسی و میدانی را شامل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۶۴-۶۶).

مقاومت به معنای ایستادگی فکری، فرهنگی، سیاسی و گاهی نظامی در برابر سلطه برای حفظ استقلال و هویت دینی و سیاسی، عدم تبعیت از تحمیل ارزش‌ها و تلاش برای تشکیل یا تقویت ظرفیت‌های قدرت در جوامع اسلامی است تا بتوانند نه فقط وابسته نباشند، بلکه در برابر فشارها و تهدیدات خارجی بایستند. این چیزی است که در حمایت‌ها و پشتیبانی‌های علامه مصباح از محور مقاومت در سه سطح «مبانی فکری»، «حمایت معنوی و روحی» و «حمایت میدانی از مقاومت» قابل مشاهده است (محمدی، ۱۳۹۹).

## ۲-۲. چرایی و ضرورت مقاومت در برابر نظام سلطه

همان‌گونه که در پیدایی و شکل‌گیری هر پدیده اجتماعی وقایعی دخیل است که در بستر جامعه به صورت پروسه یا پروژه صورت می‌گیرد، چرایی پیدایی و شکل‌گیری مقاومت، به‌ویژه در شکل فعلی آن نیز نمی‌تواند از این قاعده مستثنا باشد. از این‌رو در چرایی و پیدایی مقاومت، هم عامل درونی و هم عامل بیرونی را باید مورد توجه قرار داد. از نگاه درونی، بر اساس اندیشه اسلامی، انسان در منظومه فکری علامه مصباح موجودی است کرامت‌خواه و این کرامت‌خواهی در ذاتش نهفته است. کرامت مستلزم حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی و سیاسی خویش به‌عنوان ودیعه الهی است و با سلطه بیگانگان سازگاری ندارد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۲۹). هیچ کس نمی‌تواند این ودیعه را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروه دیگری قرار دهد. به تعبیر رهبر انقلاب، مقاومت واکنش طبیعی هر ملت آزاده و باشرف در مقابل تحمیل و زورگویی است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۰۳/۱۴). انسان کرامت‌خواه برای حفظ کرامت و عزت خود و جامعه خود در مقابل هر نوع تجاوز و سلطه‌گری به مقاومت برمی‌خیزد. انسان و جامعه در صورتی به تعالی، سعادت، عزت و کرامت دست می‌یابد که در راه رسیدن به هدف، استقامت ورزد و به بیراهه نرود. این دوری از بیراهه رفتن آن قدر اهمیت دارد که قرآن کریم به پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله با آن همه بزرگی و عظمت دستور می‌دهد که مواظب باش راه را گم نکنی: «فَأَسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا» (هود: ۱۱۲). نتیجه مواظبت در استقامت بر راه راست و پایداری در آن، برخورداری از نعمت‌های الهی است: «وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (جن: ۱۶). علامه مصباح با همین نگاه قرآنی، خضوع و استکانت در برابر مستکبران را که با هدف دستیابی به مطامع دنیوی صورت می‌گیرد، ظاهرش را ذلت و خواری و تهی شدن از کرامت، و باطنش را خسران و هلاکت می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، الف، ج ۱، ص ۱۱۱).

از نگاه بیرونی، چرایی مقاومت را باید در استعمار و سلطه‌گری غرب جست‌وجو کرد. سلطه‌گری و حرکت‌های استعماری غرب ابتدا در شکل استعمار کهن و سلطه سیاسی دنبال می‌شد؛ اما با توجه به ذات فزون‌طلبانه‌ای که داشت، به‌زودی بعد فرهنگی به خود گرفت تا همان‌گونه که در خود جوامع غربی دین را از صحنه زندگی اجتماعی حذف کردند، اندیشه اسلامی را نیز در موزه تاریخ اندیشه‌های الهی قرار دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۴۲). در این روند که غرب به دلیل تسلط اندیشه‌های انسان‌گرایانه با محوریت اعتلای قدرت و ثروت در رسیدن به اهداف خود از هیچ ابزاری فروگذار نکرد، جوامع اسلامی در سایه آگاهی‌بخشی نخبگان و اندیشمندان متعدد به بیداری دست یافت و در پرتو آن، در مقابل غرب به مقاومت برخاست. اوج این مقاومت‌ها که به صورت عینی در عرصه بین‌الملل ثمربخش بود، در آگاهی‌بخشی و حرکت امام خمینی علیه السلام تبلور یافت که به تشکیل نظام اسلامی انجامید و با سیر تکاملی‌ای که داشت، بعد بین‌المللی پیدا کرد و زمینه‌ساز شکل‌گیری محور مقاومت شد.

در زمان کنونی، مقاومت به‌عنوان یک مکتب، برقراری عدالت و نظم عادلانه بین‌المللی را - که برگرفته از متن آموزه‌های قرآنی است - مورد توجه قرار داده است. برقراری نظم عادلانه بین‌المللی مستلزم نفی ظلم و انظلام است؛ زیرا عدالت در یک معنا، یعنی نه ظلمی وجود داشته باشد و نه ظلمی پذیرفته شود. امام خمینی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «احکام اسلام روی عدالت است... و عدالت یعنی نه ظلم بکن و نه زیر بار ظلم برو» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۵۳۳).

نظریه مقاومت در اندیشه علامه مصباح یزدی رویکردی راهبردی برای مواجهه با نظام سلطه جهانی است که بر ایستادگی فعال، حفظ هویت دینی و تلاش برای تحقق آرمان‌های الهی در عرصه سیاست بین‌الملل تأکید دارد. این نظریه، مقاومت را نه صرفاً واکنش دفاعی در برابر تهدیدها، بلکه حرکتی هدفمند برای تغییر موازنه قدرت و فراهم‌سازی زمینه ایجاد نظم جهانی عادلانه می‌داند.

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «مَا أَحْسَنَ تَوَاضُعِ الْأَعْيَانِ لِلْفُقَرَاءِ طَلَبًا لِمَا عِنْدَ اللَّهِ، وَأَحْسَنُ مِنْهُ تِيَةُ الْفُقَرَاءِ عَلَى الْأَغْنِيَاءِ إِتْكَالًا عَلَى اللَّهِ» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۹۶)؛ چه زیباست فروتنی توانگران در پیشگاه تنگدستان با هدف نیل به آنچه نزد خداست؛ و زیباتر از آن، سرفرازی تنگدستان در برابر دولتمردان به جهت توکل بر حضرت حق تعالی است. علامه مصباح با اشاره به این فرمایش امام علی علیه السلام، می‌گوید:

دستور العمل روح‌بخش امیر مؤمنان علیه السلام، هم در موارد جزئی و فردی عزت می‌آفریند و هم در سطح وسیع‌تر و در روابط بین‌المللی نویدبخش نشاط و افتخار روزافزون است؛ یعنی همان‌گونه که در موردی خاص تهیدست مؤمنی فخرفروشی توانگر مغرور را با بی‌اعتنایی پاسخ گفت، ملت بزرگی هم که از مکتب اهل‌بیت علیهم السلام بهره گرفته است، در برابر همه زورمداران جهان با اقتدار و عظمت برخورد کرده و هرگز در مقابل دستگاه حاکم آمریکا و دیگر ستمگران، که بویی از انسانیت نبرده‌اند،

سر تسلیم فرود نخواهد آورد. این چنین ملتی با عزت والایی که لازمه بندگی راستین خداوند است، از ارتکاب گناه بزرگ «ظلم‌پذیری و تمکین ستم‌پیشگان» به شدت احتراز خواهد کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۹۲).

### ۲-۳. مبانی نظری مقاومت

واژه «مبنا» از نظر لغوی به معنای اساس، پایه، شالوده و بنیاد است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۲۰۱۱۹). در مباحث علمی، مبانی به مؤلفه‌هایی اطلاق می‌شود که زیربنای نظریه را تشکیل می‌دهند و اصول و اهداف نظریه بر اساس آن تعریف می‌شود. در منظومه فکری علامه مصباح، مقاومت به عنوان یک مکتب و تفکر، بر اساس مبانی خاص برگرفته از آیات قرآن و روایات ائمه معصوم علیهم‌السلام، که اندیشه و عمل تقابل با سلطه‌گری را شکل می‌دهد، قابل تحلیل و بررسی است.

#### ۱-۳-۲. مبانی معرفت‌شناختی: جهان‌بینی توحیدی

جهان‌بینی به معنای نوع نگاه، تفسیر و برداشتی است که یک مکتب از جهان هستی و موجودات در آن ارائه می‌دهد. در جهان‌بینی توحیدی، حاکمیت خداوند به عنوان خالق هستی بر جهان و تمام موجودات در آن، اولین اصل است. این اصل، تأثیر جهت‌بخش بر فعالیت‌های فردی و اجتماعی انسان دارد و او را در برابر سرنوشت خود و جامعه انسانی مسؤل قرار می‌دهد تا برای برقراری نظم توحیدی تلاش کند و در مقابل نظم طاغوتی و استکباری به مبارزه و مقاومت برخیزد.

تفکر و اندیشه مقاومت که امروز به مؤلفه تعیین‌کننده در معادلات بین‌المللی و منطقه‌ای تبدیل شده است، در منظومه فکری علامه مصباح ریشه در ایمان به خدا و حاکمیت توحیدی دارد. در دیدگاه ایشان، اصل توحید که اولین اصل در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام است، شکل‌دهنده نوع زندگی و رفتار انسان در عرصه‌های مختلف است. این اصل با ابعاد مختلفش (توحید در خالقیت، عبادت، ربوبیت تکوینی و تشریحی و...) باعث خلق ادبیات گسترده و پربراری در تقابل با نظام سلطه و پایداری در برابر آن شده است.

در آموزه‌های مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، توحید نه یک اعتقاد قلبی، بلکه اصلی است که به تمام زندگی انسان جهت می‌دهد و بدان معنا می‌بخشد. انسان موحد و مسلمان بر مبنای اصل توحید، تدبیر کل جهان و حاکمیت بر آن را از آن خداوند می‌داند. بر همین مبنا، اسلام انسان مسلمان و جامعه اسلامی را فرامی‌خواند که جز از خدای یگانه نترسند و جز او از کسی کمک نخواهند و در مقابل هیچ کس جز خدای متعال کرنش نکنند و به طور کلی توجه عمیق آنان همیشه به او باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۶۵).

حاکمیت توحیدی حاصل نگاه دینی انسان به جهان و تمام مخلوقات، از جمله انسان است که به عنوان یک

اصل مطلق و عام، بایدهای و نبایدهای انسان در زندگی را شکل می‌دهد و بدان جهت می‌بخشد؛ بدین معنا که اصل توحید تمام توجه انسان در تمام ابعاد زندگی را معطوف به خداوند قرار می‌دهد. بر مبنای این اصل، تمام ارکان زندگی انسان در ابعاد مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در ارتباط با خود و دیگران بر اساس حاکمیت و ولایت تشریحی الهی استحکام می‌یابد. توحید اساس نفی هر گونه سلطه‌پذیری و مبارزه با طاغوت است. با این اعتقاد، انسان مسلمان و جامعه اسلامی هیچ‌گاه ذلت، زبونی و سلطه را نمی‌پذیرد و مقاومت در برابر سلطه و حاکمیت غیرتوحیدی، ظلم‌ستیزی و کرنش نکردن در مقابل ظلم، از نتایج اعتقاد به حاکمیت الهی و توحید در حاکمیت است. علامه مصباح در این باره می‌فرماید:

جهانخواران سلطه‌گر در سرتاسر قرن اخیر با همه امکانات تلاش کرده‌اند که جهان‌بینی اومانیسیم را در همه جهان و به‌ویژه در کشورهای جهان سوم و بالاخص در ممالک اسلامی توسعه دهند و هدف آنها سرسپردگی مطلق و وابستگی همه‌جانبه سیاسی، فرهنگی و اقتصادی و غارت فرهنگ و منابع این کشورها بوده است. در این رابطه، آنها با به‌کارگیری تمامی شیوه‌ها و ابزارهای مخرب سعی کرده و می‌کنند تا فرهنگی را که ریشه الهی دارد و محور همه حرکات‌های آن بینش توحیدی است، به‌عنوان سد مستحکمی که در مقابل آنها قرار دارد، از میان بردارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۰).

در این نگاه، مقاومت مصداق توحید در عرصه اجتماعی و سیاسی است.

## ۲-۳-۲. مبانی انسان‌شناختی: آزادی و کرامت

آموزه‌های مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام که مبتنی بر عقل و وحی است، انسان را موجودی می‌داند که آزاد آفریده شده است. بر این اساس، اصل اولی در زندگی انسان نفی سلطه و ولایت انسان دیگر بر زندگی اوست. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: «بندگی غیر خودت را نپذیر؛ زیرا خداوند تو را آزاد آفریده است» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۲۹). بر همین مبناست که رهبر انقلاب مقاومت را واکنش طبیعی هر ملت آزاده و باشرافت در مقابل تحمیل و زورگویی می‌داند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۰۳/۱۴).

علامه مصباح هدف از آفرینش طبیعت را فراهم شدن زمینه آفرینش انسان می‌داند تا با فعالیت اختیاری به والاترین کمال امکانی نایل شود. چنانچه انسان اختیار و آزادی نداشته و تحت سلطه ستمگران باشد، دستیابی به کمال انسانی از او سلب می‌شود؛ زیرا تکامل حقیقی انسان تکامل اختیاری است و این امر بدون آزادی او ممکن نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۳، ص ۴۱۰). در نگاه ایشان، سلب آزادی و اختیار از انسان از اغراض سیاسی ستمگران است تا از این طریق «افکار، رفتارها و کردارهای ناشایست خودشان را توجیه کنند و توده‌های ناآگاه را به پذیرفتن سلطه و سیادتشان وادار نمایند و ایشان را از مقاومت و حرکت و قیام بازدارند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ ب، ص ۱۷۴).

### ۳-۲. مبانی جامعه‌شناختی: جامعه‌رها از سلطه

یکی از حقایق مسلم در بینش اسلامی این است که خداوند به مسلمانان باایمان اجازه نمی‌دهد که زیر بار ذلت مشرکان، کفار و منافقان بروند. قرآن کریم عزت مسلمانان و جامعه اسلامی را با اصل نفی سبیل در نفی سلطه کفار و بیگانگان از مقدرات آنان می‌داند. نفی سبیل، که مستند اصلی آن آیه ۱۴۱ سوره مبارکه نساء است، یکی از قواعد مهم و اساسی در فقه اسلامی است و مبنای احکام متعدد در جهت حفظ عزت جامعه اسلامی قرار گرفته است و یکی از مبانی مقاومت برای حفظ عزت و سیادت مسلمانان و نفی سلطه بیگانگان به‌شمار می‌رود. در بُعد جامعه‌شناختی، این یک حقیقت است که جامعه و شرایط اجتماعی تأثیر بسزایی در ساختار شخصیت افراد دارد. انسان زمانی به عزت دست می‌یابد که در محیط اجتماعی سالم و به‌دور از سلطه و تحقیر زندگی کند. یکی از مسائل مهمی که باید در این زمینه مراعات شود، مهیا کردن محیط اجتماعی برای رشد اشخاص مسلمان به‌گونه‌ای است که همه افراد جامعه در آن احساس شخصیت و سرافرازی کنند؛ زیرا از مهم‌ترین عوامل زبونی و پستی و شکست انسان در زندگی، احساس حقارت است. یک جامعه سرخورده که خود را تحت سیطره و بهره‌کشی کافران احساس کند، به تدریج شخصیت و هویت اسلامی و منش انسانی خود را از دست می‌دهد و زمینه زبونی و پستی‌اش در نسل‌های آینده فراهم می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۴۷-۴۸).

همین رابطه در سطح بین‌المللی نیز مطرح است؛ به این معنا که در سطح جهانی، زمینه بالندگی جامعه اسلامی زمانی فراهم می‌شود که عزت، عظمت و سیادت جامعه اسلامی پذیرفته شود. اگر جوامع مسلمان در روابط بین‌المللی با مسائل جهانی به‌گونه‌ای برخورد کنند که موجبات ذلت و تحقیرشان فراهم شود، از بالندگی و پیشرفت بازمی‌مانند و در سطح جهانی با شکست مواجه می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۴۷-۴۸).

عرصه بین‌الملل عرصه مبارزه و تقابل است. مستکبران برای سلطه بر جامعه اسلامی از ابزار و نقشه‌های مختلف در عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی و... در سطح جهانی و بین‌المللی بهره می‌گیرند و برای مقابله و ایستادگی در برابر آن، تصمیم جمعی از طرف جامعه اسلامی لازم است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۹). بدین ترتیب، مقاومت در منظومه فکری علامه مصباح دکترین و نظریه مبناداری است که بر مبانی مشخص معرفت‌شناسی (جهان‌بینی توحیدی)، انسان‌شناسی (کرامت، حریت و آزادی انسان) و جامعه‌شناسی (نفی سلطه‌گری) استوار است.

### ۴-۲. اهداف و غایات مقاومت

غایت اصلی نظریه مقاومت، نه بقا در نظم موجود و نه صرف مقابله مقطعی با تهدیدات، بلکه ایجاد تمدن نوین اسلامی است؛ تمدنی که بر پایه عدالت، توحید، استقلال ملل و همبستگی امت اسلامی شکل گیرد. در این چهارچوب، مبارزه با نظام سلطه یک وظیفه دینی و تکلیف الهی تلقی می‌شود که نیازمند بهره‌گیری از همه

ابزارهای مشروع نظامی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی است.

در گفتمان دینی و راهبردهای اجتماعی، مقاومت صرفاً به معنای مبارزه نظامی و جهاد مسلحانه نیست؛ بلکه گاه در قالب پایداری روانی و فکری، مانند حفظ روحیه جمعی، پرهیز از خودباختگی، اصرار بر مواضع منطقی، عدم عقب‌نشینی از حقوق مشروع، و پایداری در برابر فشارهای بیرونی تحقق می‌یابد.

از منظر وحی الهی، هرگاه یک ملت به جای مقاومت فعال در برابر دشمنان، راه سازش و عقب‌نشینی از حقوق خود را برای تأمین آرامش ظاهری برگزیند، باید آگاه باشد که دشمنان امت اسلامی به کمتر از چشم‌پوشی کامل از اسلام و دست برداشتن از ارزش‌های الهی رضایت نخواهند داد. قرآن کریم در آیه‌ای صریح تأکید می‌کند: «وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ» (بقره: ۱۲۰)؛ یهود و نصاری هرگز از تو خشنود نخواهند شد، مگر آنکه از آیین آنان پیروی کنی.

بنابراین، پندار مصونیت از تهدید دشمن با عقب‌نشینی محدود و سازش مدیریت‌شده، تصویری نادرست است؛ چراکه تجربه تاریخی نشان داده است که هر گونه نرمش و عقب‌نشینی حتی در کوچک‌ترین سطح موجب افزایش جسارت، طمع و گستاخی دشمن می‌شود و آنان را در پیگیری اهداف سلطه‌گرایانه مصمم‌تر می‌سازد. بر اساس آموزه‌های قرآنی، خداوند از مسلمانان و جامعه اسلامی می‌خواهد که در برابر فشارهای بیرونی و تلاش دشمنان برای ضربه زدن به جامعه اسلامی، پایداری و استقامت پیشه کنند تا مسیر فتح و رستگاری بر آنان گشوده شود. این فرایند در دو مرحله باید مورد توجه قرار گیرد: نخست، صبر و خویشتن‌داری فردی در برابر سختی‌ها و هواهای نفسانی؛ و دوم، استقامت جمعی در برابر تهدیدات دشمن. آنچه این روحیه مقاومت را در کالبد امت اسلامی می‌دمد، ایمان به نصرت الهی و باور به تحقق وعده‌های خداوند است (محمد: ۷). امام علی علیه السلام با دستور به مقاومت به مالک اشتر می‌فرماید:

اگر کوه‌ها متزلزل شود، تو تکان مخور! دندان‌هایت را بر هم بفشار و جمجمه خویش را به خدا عاریت ده! قدم‌هایت را بر زمین می‌خکوب کن! و نگاهت به آخر لشکر دشمن باشد! چشمت را فروگیر [و مرعوب نفرات و تجهیزات دشمن نشو]! و بدان که نصرت و پیروزی از سوی خداوند سبحان است» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۱).

در عرصه بین‌الملل کنونی، این یک واقعیت است که تقابل محور مقاومت - که در رأس آن جمهوری اسلامی قرار دارد - با نظام سلطه، تقابل و اختلاف ریشه‌ای و مبنایی و از جنس تقابل دو نوع نگاه به جهان و انسان و ارزش‌های انسانی است. این اختلاف، در تعیین مسیر و شیوه زندگی و زیستن است. گفتمان مقاومت که جامعه اسلامی را در مسیر تمدنی جدید قرار داده و می‌دهد، در نظام معرفتی، جامعه‌شناختی و انسان‌شناختی اسلام و حاکمیت نظام اسلامی قابلیت رشد و بالندگی می‌یابد و با سازش و اطاعت از غرب سازگاری ندارد. از همین

روست که رهبر معظم انقلاب می‌فرماید: «نمی‌توانیم در مسائل گوناگون سیاسی و اقتصادی و دیگر چیزها پیرو مبانی تمدن مادی غرب باشیم... مبانی تمدن غرب مبانی غلطی است؛ مخالف با مبانی اسلامی است. ارزش‌های آن تمدن، ارزش‌های دیگری است» (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۳/۱۲/۱۸).

این تقابل بنیادین و ریشه‌ای را می‌توان با بهره‌گیری از اندیشه‌های علامه مصباح این‌گونه بیان کرد که مهم‌ترین مبانی تمدن غرب که نوع زندگی غربی را رقم زده، عبارت‌اند از: الحاد عملی، انسان‌محوری، پلورالیسم و کثرت‌گرایی، سکولاریسم، لذت‌گرایی و سودگرایی. این مبانی در همه عرصه‌ها، اعم از سیاسی، اقتصادی، نظامی، فرهنگی، علمی، هنری و امثال آن، خود را نشان می‌دهد. به تعبیر دیگر، نظم جهانی لیبرالی مبتنی بر این نوع نگاه به عالم و آدم و معرفت و اخلاق است. این در حالی است که مهم‌ترین مبانی‌ای که محور مقاومت بر اساس آن تمدن‌سازی نوین اسلامی را مورد توجه قرار داده است، عبارت‌اند از: توحیدمحوری در همه ابعاد و لایه‌های آن، به‌ویژه توحید در ربوبیت تشریحی؛ خلیفه خدا بودن انسان؛ اصالت قرب و نزدیکی انسان به خدا؛ عینیت سیاست و دیانت؛ و عدالت‌محوری. طبیعی است که این مبانی نیز در همه عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، علمی، هنری و... بروز می‌یابد که ثمره آن بیداری اسلامی و آغاز تمدن نوین اسلامی است.

تقابل گفتمان مقاومت و غرب در عرصه بین‌الملل، که مشهود همگان است، رویه و شکل بیرونی تقابل بنیان‌های معرفتی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی دو مکتب است؛ زیرا:

در جهان معاصر، هویت و شخصیت حقیقی جوامع اسلامی، در پرتو فرهنگ و ایدئولوژی آسمانی‌شان رقم می‌خورد؛ بدین معنا که اگر جهان غرب با ابتنا بر انسان‌محوری، با فرهنگ مادی و تکنولوژی پیشرفته‌اش شناخته می‌شود، جهان اسلام با ابتنا بر خدامحوری، با معنویت، انسانیت و اخلاق، و با فلسفه و حکمت و ایدئولوژی متافیزیکی‌اش هویت می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۲۰).

بنابراین هر گونه عقب‌نشینی و کوتاه آمدن در تقابل‌های ظاهری و رویین، اگر نشانه‌ای از عقب‌نشینی و شکست در تقابل‌های مبنایی نباشد، دست‌کم به عقب‌نشینی در بنیان‌های فکری و هویتی منجر خواهد شد و این امری است که تقابل و مقاومت در مقابل غرب را در اندیشه علامه مصباح به امر حتمی و الزامی تبدیل کرده است.

### ۳. نسبت نظریه مقاومت با نظم جهانی

گفتمان مقاومت در اندیشه علامه مصباح یزدی چهارچوبی منسجم برای جهت‌دهی به تعامل یا تقابل در عرصه بین‌الملل را فراهم می‌آورد. این چهارچوب با تکیه بر اصول توحیدی، عدالت‌محوری و استقلال‌طلبی، راهبردی بلندمدت برای مقابله با نظام سلطه ارائه می‌کند. ظرفیت‌های این گفتمان شامل ایجاد هم‌گرایی میان کشورهای مستقل، حمایت از جنبش‌های آزادی‌بخش و تقویت بازدارندگی در برابر تهدیدات خارجی است.

### ۳-۱. مقاومت به‌مثابه راهبرد در برابر نظام سلطه

در نگاه علامه مصباح یزدی، نظام بین‌الملل معاصر مجموعه‌ای از ساخت‌ها و نهادهایی است که منافع و ارزش‌های قدرت‌های بزرگ را بازتولید می‌کنند و از طریق قدرت سخت (نظامی) و قدرت نرم (فرهنگ، اقتصاد، رسانه، نهادهای بین‌المللی) بر سایر جوامع تأثیر می‌گذارند. بنابراین، مقاومت را باید نه صرفاً به‌مثابه تاکتیک نظامی، که به‌منزله راهبرد جامع سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و معرفتی تلقی کرد.

بدین ترتیب در اندیشه ایشان، تقابل با نظام سلطه یک ضرورت ذاتی و برگرفته از آموزه‌های قرآنی درباره تقابل جبهه حق و باطل است (انعام: ۱۱۲). این تقابل که ریشه در سنت الهی در ساختار جوامع انسانی دارد، صرفاً جنبه تدافعی ندارد؛ بلکه ماهیتی تهاجمی و آرمان‌محور دارد که هدف آن تغییر قواعد بازی و برهم زدن موازنه قدرت به‌نفع جبهه حق است؛ زیرا تقابل اصلی محور مقاومت با نظام سلطه در عرصه فرهنگ و تمدن است و مستکبران با ترسی که از تمدن و فکر اسلامی دارند، آن را هدف قرار می‌دهند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۶۷). هدف اصلی مستکبران تغییر فکر و اندیشه، جلوگیری از شکل‌گیری ایمان به آخرت، ممانعت از پیدایش بینش معنوی در مردم و حذف ارزش‌های والای انسانی و فوق‌مادی است و اگر این هدف محقق شود، سایر مفاسد نیز به‌دنبال آن خواهد آمد (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۸۲-۸۳). بر این اساس، بی‌تفاوتی یا سازش به‌معنای پذیرش سلطه و از دست دادن استقلال هویتی است.

علامه مصباح تحقق مقاومت را نیازمند آگاهی‌بخشی و بیداری امت اسلامی، ایجاد جبهه متحد کشورهای مستقل و مستضعف، و تعامل مشروط با قدرت‌ها در راستای قدرتمندی جبهه حق و تحقق منافع آن می‌داند.

### ۳-۲. تعامل هویت‌مند و مشروط با نظام بین‌الملل

علامه مصباح یزدی، هرچند اصل را بر مقاومت و ایستادگی در برابر سلطه‌گری و نظام سلطه می‌گذارد، تعامل را در صورتی که به تقویت جبهه حق، تضعیف جبهه باطل یا پیشبرد اهداف راهبردی امت اسلامی منجر شود، مجاز می‌داند. ایشان با این نگاه که جامعه اسلامی با امور معنوی خود شناخته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۴۰) و زندگی مادی و منافع مادی وسیله‌ای برای تحقق بخشیدن به مصالح معنوی و تکامل انسانی است، معتقدند که در صورت تراحم آن دو، تقدم با امور معنوی است؛ اما اگر قوام جامعه اسلامی یا نظام اسلامی به تأمین مصالح مادی و تقدم آن بر مصالح معنوی بستگی داشته باشد، می‌توان کمالات معنوی را فدای مصالح مادی مهم کرد:

ممکن است مصالح معنوی فدای مراتب عظیمی از مصالحی شود که اگر آن مصالح مادی تأمین نشود، مصالح معنوی هم در درازمدت به خطر می‌افتد. فرض کنید جامعه‌ای به قحطی مبتلا شده و برای ادامه زندگی، ناچار از ایجاد ارتباط با جامعه دیگر باشد؛ اما این ارتباط، اندکی انحطاط جامعه در امور معنوی و اخلاقی را به‌دنبال داشته باشد؛ ولی اصل معنویات و اخلاقیات باقی بماند.

در این صورت، اگر این ارتباط نباشد، اصلاً وجود این جامعه به خطر می‌افتد و دیگر نمی‌تواند زنده بماند تا به کمالاتش برسد و اگر ارتباط برقرار شود، حیات مادی و معنوی جامعه محفوظ می‌ماند؛ هر چند که لطمه ناچیزی به معنویات آن خواهد خورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۳، ص ۴۹).

اما این تعامل باید کاملاً مشروط، هدفمند و با حفظ خطوط قرمز اعتقادی و ارزشی صورت گیرد. از نگاه ایشان، تعامل بدون چهارچوب، به تدریج به استحاله فرهنگی و سیاسی می‌انجامد.

برخلاف رویکردهایی که تعامل را با پذیرش قواعد نظام سلطه برابر می‌دانند، الگوی پیشنهادی علامه مصباح یزدی بر حفظ استقلال فکری، فرهنگی و سیاسی تأکید دارد. در این الگو، مصلحت‌گرایی به معنای کوتاه آمدن از اصول نیست؛ بلکه اتخاذ تاکتیک‌های موقت برای رسیدن به اهداف کلان است. بنابراین، تعامل تنها ابزاری در خدمت مقاومت و نه جایگزین آن تلقی می‌شود.

### ۳-۳. پیامدها و ظرفیت‌های گفتمان مقاومت در عرصه جهانی

علامه مصباح یزدی قبل از مقاومت در عرصه‌های سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل، بر مقاومت در عرصه فرهنگی تأکید دارد و «تهاجم فرهنگی را بالاترین معضل و منکر و ریشه تمام منکرات» می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج، ص ۱۴۶) و با همین نگاه، بخش دفاع را از بخش فرهنگ جدا نمی‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶ ب، ج ۲، ص ۲۳۹). به اعتقاد ایشان، تهاجم فرهنگی غرب که گسترش ارزش‌ها و سبک زندگی غربی، فلسفه ماتریالیستی و نسبی‌گرایی اخلاقی را دنبال می‌کند، یکی از ابزارهای اصلی نظام سلطه است که باید از طریق تولید علم، اسلامی‌سازی علوم انسانی، ساخت نهادهای آموزشی و تربیت نسل جدید با آن مقابله کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵).

بدین ترتیب، نظریه مقاومت، علاوه بر بعد تقابلی، ظرفیت طرح یک الگوی جایگزین برای نظم بین‌الملل را نیز دارد. این الگو مبتنی بر همزیستی عادلانه، نفی سلطه، احترام به کرامت انسانی و همبستگی امت اسلامی است. تحقق چنین الگویی نیازمند تلفیق قدرت نرم و سخت، سرمایه‌گذاری در حوزه دیپلماسی عمومی و گسترش همکاری‌های راهبردی با قدرت‌های نوظهور جهانی است.

پیامد نظری این گفتمان، ارائه الگویی بدیل از روابط بین‌الملل با محوریت ارزش‌های دینی است. پیامد عملی آن نیز ایجاد ساختاری مقاوم در برابر فشارهای خارجی، افزایش قدرت چانه‌زنی و حفظ استقلال هویتی ملت‌هاست. این پیامدها می‌تواند بستر مناسبی برای گذار از وضعیت تدافعی به وضعیت تهاجمی در عرصه بین‌الملل فراهم کنند.

### نتیجه‌گیری

نظام بین‌الملل معاصر بر بنیاد ارزش‌ها و منافع غرب شکل گرفته است و ماهیتی مادی‌گرا و قدرت‌محور دارد. از دیدگاه اندیشمندانی چون علامه محمدتقی مصباح یزدی، این نظم مصداق «نظام سلطه» و ساختاری ناعادلانه

است که مواجهه با آن نیازمند گفت‌وگو، مقاومت و تقویت اراده اخلاقی - سیاسی جامعه اسلامی بر اساس تعالیم دینی، به‌ویژه صبر، جهاد، عدم تسلیم و مشروعیت نظام ولایی است.

در اندیشه علامه مصباح یزدی، مقاومت صرفاً واکنشی سیاسی نیست؛ بلکه چهارچوبی نظری و آرمان‌محور برای مواجهه بنیادین با ساختار سلطه جهانی است. این نظریه بر جهان‌بینی توحیدی استوار است و نظام بین‌الملل موجود را نظمی قدرت‌مدار و مبتنی بر عقلانیت ابزاری می‌داند؛ از این رو مواجهه با آن باید در قالب راهبردی فعال و هویت‌محور و نه سازش‌گرایانه تبیین شود.

گفتمان مقاومت در این منظومه فکری در سه سطح معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی تعریف می‌شود. از منظر معرفت‌شناختی، تعارض حاکمیت توحیدی با حاکمیت طاغوتی اساس تحلیل نظم جهانی است. در سطح انسان‌شناختی، مقاومت از کرامت انسانی و حق زیست‌عزتمندانه ناشی می‌شود و انسان مؤمن را به رد سلطه‌پذیری سوق می‌دهد. در بعد جامعه‌شناختی نیز مقاومت لازمه شکل‌گیری جامعه‌ای مستقل و توانمند برای پیشرفت بر پایه ارزش‌های دینی است.

نظریه مقاومت، علاوه بر بعد سلبی تقابل با نظام سلطه، بعد ایجابی نیز دارد که به ایجاد نظمی بدیل مبتنی بر توحید، عدالت، استقلال ملت‌ها و همبستگی امت اسلامی معطوف است. این نظریه، نه انفعال و نه نفی مطلق تعامل را تجویز می‌کند؛ بلکه تعامل هدفمند و مشروط با نظام بین‌الملل را برای تقویت جبهه حق و حفظ استقلال هویتی ضروری می‌داند. بدین ترتیب، مقاومت به راهبردی اصول‌محور تبدیل می‌شود که در سطح نظری چهارچوبی بدیل برای روابط بین‌الملل و در سطح عملی زمینه‌ساز افزایش توانمندی نظام اسلامی، حفظ استقلال و مقاومت در برابر فشارهای خارجی است.

## منابع

قرآن کریم.

نهج‌البلاغه.

اسپریگنز، توماس (۱۳۸۹). فهم نظریه‌های سیاسی. ترجمه فرهنگ رایجی. تهران: نشر آگه.

افتخاری، اصغر (۱۳۹۹). مقاومت در اسلام؛ نظریه و الگو. تهران: مؤسسه مطالعات اندیشه‌سازان نور.

بستانی، فواد افرام (۱۳۷۶). فرهنگ ابجدی. ترجمه رضا مهیار. تهران: نشر اسلامی.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۱/۰۷/۲۷). بیانات در دیدار نخبگان و استعداد‌های برتر تحصیلی. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ

و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای. به‌نشانی: <https://khl.ink/f/51184>.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۸/۰۳/۱۴). بیانات در سی‌امین سالگرد رحلت امام خمینی. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر

آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای. به‌نشانی: <https://khl.ink/f/42758>.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۳/۱۲/۱۸). بیانات در دیدار مسؤلان نظام. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت

آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای. به‌نشانی: <https://khl.ink/f/59631>.

حوزه‌نت (۱۳۹۲/۰۴/۲۱). درس اخلاق علامه مصباح یزدی. دسترسی در: <https://noo.rs/iGubn>.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، دانشگاه تهران.

عبدالله‌نوب، محمدرضا (۱۴۰۲). تأثیر اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی بر فضای حوزه علمیه. سیاست متعالیه، ۱۱(۴۳)،

۱۳۷-۱۵۵. دسترسی در: <https://doi.org/10.22034/SM.2024.713317>

فست دیکشنری. مشاهده در تاریخ: ۱۴۰۴/۰۶/۱۸. دسترسی در: <https://fastdic.com/word>، ذیل واژه «مقاومت».

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

محمدی، حسن (۱۳۹۹). نقش آیت‌الله مصباح یزدی در تقویت و توسعه محور مقاومت. خبرگزاری مهر. به‌نشانی:

<https://mehrnews.com/xTvJL>

محمدی‌رجا، سیدزکریا (۱۴۰۴). رویکرد مقاومت‌محور در حکمرانی جمهوری اسلامی: بررسی بسترها و دلایل سیاست‌های

هسته‌ای دولت‌های نهم و دهم. معرفت سیاسی، ۱۶(۱). ۸۲-۶۱.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). تهاجم فرهنگی. تحقیق و نگارش: عبدالجواد ابراهیمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). آذرخشی دیگر از آسمان کربلا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). قرآن در آیین نهج‌البلاغه. نگارش: احمد محمدی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ الف). سجاده‌های سلوک؛ شرح مناجات‌های امام سجاد علیه‌السلام. تدوین: کریم سبحانی. قم:

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ ب). نگاه گذرا به بسیج و بیسجی. نگارش: حسین ارجینی و علیرضا تاجیک. قم: مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ الف). اخلاق در قرآن. تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀  
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ب). به پیشواز خورشید غرب. نگارش: مرتضی موسی‌پور. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀  
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ج). بزرگ‌ترین فریضه. تدوین: قاسم شبان‌نیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀  
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). پنجاهی امام صادق ❀. برای رهجویان صادق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀  
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ الف). پاسخ استاد به جوانان پرسشگر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀  
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ ب). جنگ و جهاد در قرآن. تدوین و نگارش: محمدحسین اسکندری و محمدمهدی نادری  
 قمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶ الف). نظریه سیاسی اسلام. تحقیق و نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀  
 مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶ ب). نظریه حقوقی اسلامی. تحقیق و نگارش: محمدمهدی کریمی‌نیا. قم: مؤسسه آموزشی و  
 پژوهشی امام خمینی ❀.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷). زینهار از تکبر! شرح بزرگ‌ترین خطبه نهج‌البلاغه در نکوهش متکبران و فخرفروشان. تدوین  
 و نگارش: محسن سبزواری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ الف). انسان‌سازی در قرآن. تهیه و تنظیم: محمود فتحعلی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی  
 امام خمینی ❀.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ ب). آموزش عقاید. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀.  
 موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ❀.

## An Introduction to Prudence-Oriented Political Sociology and Its Capacities for Reconstructing the Social Governance of the Islamic Republic of Iran

✉ **Mahdi Rashid**  / Ph.D. Candidate in Political Sociology, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran [ES.rashid.9114@gmail.com](mailto:ES.rashid.9114@gmail.com)

**Mohammad Javad Norouzi** / Professor and Faculty Member, Department of Political Science, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran [mohamadjavadnorouzi@yahoo.com](mailto:mohamadjavadnorouzi@yahoo.com)

**Received:** 2025/10/22 - **Accepted:** 2026/01/13

### Abstract

Political sociology, as the center of functional rationality in political science, is the foundation for realizing desirable governance. The incompatibility of prevailing paradigms of this knowledge with the problems and phenomena of Iranian society in both theory and practice necessitates the development of a political sociology appropriate to the Islamic Revolution. Adopting a qualitative approach and an analytical-comparative method, the present study analyzes and critiques the epistemological foundations of modern political sociology, formulates the coordinates of a new paradigmatic model based on Islamic social theory and the exigencies of the Iranian context, and outlines its capacities for reconstructing the social governance of the Islamic Republic of Iran. The findings show that, first, the prevailing traditions are founded on modern epistemology and tailored to Western societies; second, religious sources and indigenous capacities enable the formation of an “Islamic tradition of political sociology.” Within this framework, by deriving the fundamental components of a discipline—namely subject, scope, nature, origin, end, and approach—the paradigm of “prudence-oriented political sociology” is presented. This paradigm, based on rationality oriented toward practical wisdom and divine values, offers a coherent framework for reconstructing the social governance of the Islamic Republic of Iran and realizing a new Islamic civilization.

**Keywords:** Political sociology, Prudence-orientation (tadbīr-mihwārī), Social governance, Islamic Republic of Iran

## درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی تدبیر محور و ظرفیت‌های آن در بازسازی حکمرانی اجتماعی جمهوری اسلامی ایران\*

ES.rashid.9114@gmail.com

مهدی رشید / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی مؤسسه امام خمینی (ره)، قم، ایران

محمدجواد نوروزی / استاد و عضو هیئت‌علمی گروه علوم سیاسی مؤسسه امام خمینی (ره)، قم، ایران mohamadjavadnorozizi@yahoo.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۳۰ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۳

### چکیده

جامعه‌شناسی سیاسی به‌عنوان کانون عقلانیت کارکردی دانش سیاست، زیربنای تحقق حکمرانی مطلوب است. ناسازگاری پارادایم‌های رایج این دانش با مسائل و پدیده‌های جامعه ایران در عرصه نظر و عمل، ضرورت تدوین دانش جامعه‌شناسی سیاسی تراز انقلاب اسلامی را ایجاب می‌کند. پژوهش حاضر با اتخاذ رویکردی کیفی و روش تحلیلی - مقایسه‌ای، ضمن نقد بنیان‌های معرفتی جامعه‌شناسی سیاسی مدرن، به تدوین مختصات پارادایمی نوین مبتنی بر نظریه اجتماعی اسلام و اقتضات بوم ایران می‌پردازد و ظرفیت‌های آن را در بازسازی حکمرانی اجتماعی جمهوری اسلامی ایران صورت‌بندی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که اولاً سنت‌های رایج، مبتنی بر معرفت مدرن و متناسب با جوامع غربی تدوین شده‌اند؛ ثانیاً منابع دینی و ظرفیت‌های بومی، امکان شکل‌دهی «سنت اسلامی جامعه‌شناسی سیاسی» را دارا هستند. در این چهارچوب، با استنباط مؤلفه‌های بنیادین یک دانش، شامل «موضوع، قلمرو، ماهیت، خاستگاه، غایت و رویکرد»، پارادایم «جامعه‌شناسی سیاسی تدبیر محور» ارائه می‌شود. این پارادایم بر پایه عقلانیت ناظر به حکمت عملی و ارزش‌های الهی، چهارچوبی منسجم برای بازسازی حکمرانی اجتماعی جمهوری اسلامی ایران و تحقق تمدن نوین اسلامی ارائه می‌دهد.

**کلیدواژه‌ها:** جامعه‌شناسی سیاسی، تدبیرمحوری، حکمرانی اجتماعی، جمهوری اسلامی ایران.

## مقدمه

دین اسلام جامعه و روابط اجتماعی را در بالاترین سطح عقلانیت اجتماعی سامان‌دهی کرده و به تمام زوایای حیات انسان در بستر اجتماع و سیاست معنا بخشیده است. حضور حداکثری دین در متن جامعه و تنظیم مناسبات بین سیاست و اجتماع و ترسیم روابط بین نهادها و رفتارهای سیاسی و اجتماعی نمایانگر تأکید دین بر ضرورت تشکیل جامعه دینی و بسط آن در جغرافیای امت اسلامی است؛ یعنی چون هدف غایی دین، هدایت انسان است و تعالی انسان با هزاران بند به جامعه گره خورده، اهداف و برنامه سعادت انسان، در جهان اجتماعی توحیدی طرح‌ریزی شده است.

انسان موجودی اجتماعی و بلکه سیاسی است (ارسطو، ۱۳۹۶، ص ۱۲۷-۱۵۰) و جامعه‌شناسی سیاسی به‌عنوان دانش متکفل تعریف رابطه معنادار و بنیادین بین سیاست و جامعه و ترسیم الگوی مطلوب این روابط، تا کنون پارادایم‌های متعددی را به بشر ارائه داده است؛ اما ناسازگاری ماهوی و کارکردی نظریه‌های متعارف با نظام توحیدی و بوم ایران، سبب ناکارآمدی حکمرانی اجتماعی و مدنی مبتنی بر آن در جمهوری اسلامی ایران شده است. با گذشت نزدیک به نیم‌قرن از انقلاب اسلامی، آثار و ادبیات بسیار اندکی در این زمینه تولید شده است. این امر، بازنمایی واقعیت‌های اجتماعی ایران و مهندسی تنوعات فرهنگی، قومیتی، نژادی، مذهبی، جنسیتی و نسلی را با مخاطره مواجه کرده و پیوندهای بین اجتماع و سیاست را متزلزل ساخته است؛ بدین معنا که تحقق عدالت اجتماعی، کرامت اجتماعی، شایسته‌سالاری، مردمی‌سازی، مشارکت سیاسی، نظم مدنی، کارآمدسازی دیوان‌سالاری و بروکراسی، تقویت هویت دینی و ملی و... بر مبنای سنت‌های مدرن، با ضعف‌های جدی مواجه شده‌اند و بازسازی و اصلاح آنها نیازمند تولید دانش و سازوکارهای متناسب است. اکنون پرسش اساسی این است که: سنت جامعه‌شناسی سیاسی تراز برای تعریف مناسبات سیاست و اجتماع و تنظیم رابطه بین نهادهای سیاسی و اجتماعی و رابطه بین رفتار سیاسی و رفتار اجتماعی چیست؟ ماهیت و مختصات آن کدام‌اند و چه ظرفیت‌ها و امکان‌هایی برای بازسازی حکمرانی اجتماعی - مدنی جمهوری اسلامی ایران وجود دارند؟

فرضیه پژوهش حاضر این است که با تبیین سیاست در اسلام به‌مثابه تدبیر، جامعه‌شناسی سیاسی تدبیر محور در مقابل پارادایم قدرت محور و دولت محور، تنها نسخه متعالی برای توصیف کنش‌های انسانی در بستر قدرت و ترسیم الگوی مطلوب برای جهت‌دهی به شبکه مناسبات اجتماع و سیاست با استفاده از مجموعه تعالیم منجمد دینی است. لذا این پژوهش با تکیه بر روش کیفی و تحلیلی درصدد تبیین ماهیت و مختصات پارادایم جامعه‌شناسی سیاسی اسلامی با عنوان «جامعه‌شناسی سیاسی تدبیر محور» و واکاوی ظرفیت‌ها و امکان‌های آن در بازسازی حکمرانی اجتماعی - مدنی جمهوری اسلامی ایران است.

## ۱. مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به اصل بحث باید اصطلاحات و کلیدواژه‌های اساسی پژوهش مورد مذاقه قرار گیرند تا از ابهامات محتمل در روند تحقیق جلوگیری شود.

### ۱-۱. جامعه

واژه «جامعه» در دوران پیشامدرن مفهوم مستقلی نداشت و بیشتر به مفهوم دولت به کار می‌رفت (توحیدفام، ۱۳۸۹، ص ۴۰). امروزه نیز به تعبیر باتومور، «اینکه چگونه باید جامعه را تعریف کرد، یا به معنای دیگر، حدود یک ساخت اجتماعی خاص را معین سازیم، موفق نشده‌ایم» (باتومور، ۱۳۵۷، ص ۱۲۴)؛ اما در تعریفی نسبتاً کامل‌تر، «جامعه» گروه‌بندی متمایز و به هم پیوسته‌ای از افراد انسانی است که در کنار هم زندگی می‌کنند و رفتارشان با عقاید، عادات و هنجارهای مشترکی مشخص می‌شوند که آن را از گروه‌بندی‌های انسانی دیگر که عادات، هنجارها و اعتقادات آشکار متفاوتی دارند، متمایز می‌سازد (راش، ۱۳۹۱، ص ۳).

### ۱-۲. سیاست

واژه «سیاست» (politics) نیز از واژه یونانی polis به معنای شهر، شهروندی و قانون اساسی یا ساختار حقوقی گرفته شده و در عربی برگرفته از ریشه «سَاسَ یَسُوسُ» به معنای ریاست و امر و نهی، تدبیر چیزی و به مصلحت آن اقدام کردن است (مقری فیومی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۵). با توجه به تشتت تعریف اصطلاحی سیاست، می‌توان آنها را در سه رویکرد صورت‌بندی کرد: رویکردی که سیاست را علم کسب و حفظ قدرت می‌داند؛ رویکردی که سیاست را علم فرمانروایی دولت‌ها و هنر راهبری یک دولت تعریف می‌کند (آقابخشی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۴)؛ و رویکردی که سیاست را تدبیر دانسته، آن را «صناعتی می‌داند که به واسطه آن، تمامی شئون فردی و اجتماعی، عقیده، خلق، عمل و هر آنچه مربوط به طبیعت و روابط خاص انسان با اهل و قومش و تمامی آنچه نوع بشر در آن مشترک بوده، با توجه به ارتباط خاص آن با مبدأ انسان و کل هستی، یعنی خداوند متعال، تدبیر می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۶۳، ص ۴).

### ۱-۳. جامعه‌شناسی سیاسی تدبیرمحور

جامعه‌شناسی سیاسی است که درصدد شناخت منشأ تکامل، ساختار و کارویژه‌های گروه‌های اجتماعی، شکل‌های آنها، قوانین، آداب و رسوم، شیوه‌های زندگی، اندیشه و عمل، و مشارکت آنها در فرهنگ و تمدن بشری است و می‌کوشد که اصول عام پدیده‌ها و روابط اجتماعی را کشف کند و قوانین دگرگونی و رشد جامعه را برپا دارد (عالم، ۱۳۸۵، ص ۶۵). مطالعه رفتارهای جمعی وقتی رنگ سیاسی بگیرد و تأثیرات جامعه بر سیاست و بالعکس را بررسی کند، جامعه‌شناسی سیاسی تکوین می‌یابد که می‌کوشد پیوندهای میان سیاست و جامعه را مطالعه کند و با تحلیل رابطه بین ساختارهای اجتماعی و ساختارهای سیاسی و رابطه بین رفتار اجتماعی و رفتار سیاسی،

سیاست را در زمینه اجتماعی آن قرار دهد (راش، ۱۳۹۱، ص ۹)؛ به عبارت ساده‌تر، به مطالعه سیاست در بسترهای اجتماعی می‌پردازد و رابطه ساخت‌های اجتماعی و سیاسی را تحلیل و محیط زندگی سیاسی را به‌وسیله متغیرهای اجتماعی تشریح می‌کند. از اصطلاح جامعه‌شناسی سیاسی اسلامی (تدبیرمحور)، در نگاه اولیه دو مفهوم به ذهن متبادر می‌شود: جامعه‌شناسی سیاسی مسلمانان (تمدن اسلامی)، که حاصل تفکر اندیشمندان اسلامی است و دیگری جامعه‌شناسی سیاسی برآمده از منابع اسلامی. به تعبیر علامه مصباح یزدی، بنا بر مفهوم اول، توصیف چنین علمی به اسلامی بودن، یک استعمال مجازی برای لفظ «اسلامی» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۶۸)؛ چراکه ابتدا از منابع دینی آغاز نمی‌شود؛ از همین رو عنوان جامعه‌شناسی سیاسی اسلامی بر مفهوم دوم تطبیق می‌کند که بر اساس آن، دانشی است که درباره کنش انسان در بستر اجتماع و تأثیر آن بر قدرت با تکیه بر اجتهاد و مصادر دینی بحث می‌کند و می‌توان عنوان «جامعه‌شناسی تدبیرمحور یا فرهنگی» را برای آن به کار برد.

#### ۱-۴. حکمرانی اجتماعی

«حکمرانی» (Governance) در فرهنگ لغت آکسفورد به «فعالیت یا روش حکم راندن، اعمال کنترل یا قدرت بر فعالیت زیردستان و نظامی از قوانین و مقررات» تعریف شده است (میدری و خیرخواهان، ۱۳۸۳، ص ۱۹۳) و سازمان ملل آن را «مجموعه‌ای از اقدامات فردی و نهادی، عمومی و خصوصی برای برنامه‌ریزی و اداره مشترک امور می‌داند که در قالب اقدامات مشارکتی و سازگار حرکت می‌کند و شامل نهادهای رسمی، ترتیبات غیررسمی و سرمایه اجتماعی شهروندان است» (UN, 2000). در واقع، «حکمرانی» مبتنی بر همبازی تمام عاملیت‌های یک جامعه و حرکت از تمرکز و اقتدارگرایی آمرانه به فرایند مشارکتی مردم‌سالارانه است. به عبارت دیگر، جنس حکمرانی از جنس هماهنگی و هم‌افزایی است و حکمرانی اجتماعی (Social governance) ناظر به فرایند کنش هماهنگ و نظام‌مند عاملیت‌های اجتماع، اعم از ایدئولوژی، ساختار، کارگزار، جامعه مدنی و شهروندان و به‌طور کلی، همه عاملیت‌های رسمی و غیررسمی برای حل مسائل اجتماعی و تحقق عدالت و رفاه عمومی است.

#### ۱-۵. جمهوری اسلامی ایران

عنوان «جمهوری اسلامی» را نخستین بار امام خمینی علیه السلام در ۲۲ مهر ۱۳۵۷ در مصاحبه با خبرنگار «فیگارو» به کار گرفت که با طرد عقلانیت لیبرال و سوسیال، طی همه‌پرسی روزهای دهم و یازدهم فروردین ۱۳۵۸ رسمیت یافت. منظور از «جمهوری»، شکل حکومت، ساختار سیاسی و نحوه آرایش نهادهای آن، مطابق با آخرین دستاوردهای بشری است و منظور از «اسلامی»، محتوای الهی آن است.

جمهوری به همان معنایی است که همه‌جا جمهوری است؛ لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی ای متکی است که قانون اسلام است. اینکه ما جمهوری اسلامی می‌گوییم، برای این است

که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می‌شود، اینها بر اسلام متکی است؛ لکن انتخاب با ملت است و طرز جمهوری هم همان جمهوری است که همه‌جا هست (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۴۷۹).

البته نباید بین مبنای مشروعیت که امری فلسفی است و نحوه عمل حکومت که دموکراتیک است، خلط شود.

## ۲. چهارچوب نظری

تکون و هویت دانشی جامعه‌شناسی سیاسی، حاصل تحولات یک سده اخیر تمدن غرب تلقی می‌شود؛ درحالی‌که راهبری اجتماع همواره مورد توجه ادیان ابراهیمی و تمدن‌های بشری بوده و امروزه نیز توجه به آن، متناسب با اقتضائات تمدنی انقلاب اسلامی، امری انکارناپذیر است؛ اما تردیدی نیست که دانش نظری موجود، با توجه به خاستگاه عینی آن در جوامع غربی و منابع معرفتی آن یعنی مدرنیته، کارآمدی لازم را برای تبیین مسائل اجتماعی و سیاسی دنیای اسلام ندارد و به تعبیر آیت‌الله خامنه‌ای، «جامعه‌شناسی سیاسی به‌عنوان یکی از علوم انسانی تولیدشده در غرب دچار بحران جدی است و نظام اسلامی نیازمند بازتعریف، تدوین، تنظیم و نظام‌مند کردن آن در جهت اهداف نظام اسلامی می‌باشد» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۰۶/۲۷). در یک نگاه کلی، با توجه به سه جوهره کلان سیاست، سه رویکرد بر علم سیاست و جامعه‌شناسی سیاسی حاکم است که کانون صورت‌بندی نظریات و جوامع است و مختصات متمایزی دارند.

### ۲-۱. جامعه‌شناسی سیاسی قدرت‌محور

بسیاری از اندیشمندان مدرنیته ویژگی بارز زیست سیاسی را وجود قدرت می‌دانند. آنها معتقدند که انسان در وضع طبیعی و مدنی به‌دنبال قدرت می‌گردد. اساساً اشخاصی نظیر نیچه، ماکیاوول، هابز، فرانکل و... علم سیاست را «علم قدرت؛ علم کسب و حفظ قدرت» تعریف کرده‌اند (دوورژه، ۱۳۷۷، ص ۱۷-۱۸). ماکس وبر، جامعه‌شناس معروف آلمانی، نیز معتقد است که سیاست تلاشی است برای مشارکت دادن در کسب قدرت و سعی در اعمال نفوذ برای اختصاص دادن قدرت در هر رده‌ای از تشکیلات، اعم از گروه‌ها یا دولت‌ها. بنابراین، هر کس با هر انگیزه و هدفی، چه اهداف آرمانی، چه اهداف مادی، چه اهداف جاه‌طلبانه و چه لذتی که از کسب قدرت به‌دست می‌آید، دست به هر اقدامی برای مشارکت بزند، عمل سیاسی انجام داده است (رجایی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۶). البته قدرت از وجوه اساسی سیاست است؛ اما سیاست مؤلفه‌های برجسته دیگری نیز دارد.

### ۲-۲. جامعه‌شناسی سیاسی دولت‌محور

برخی دیگر از اندیشمندان علم سیاست، آن را علم مطالعه دولت و رفتار دولت تعریف کرده‌اند (وینسنت، ۱۳۹۱، ص ۲۰) و بررسی سیاست را اساساً بررسی حکومت و اعمال اقتدار از بالا می‌دانند. از همین رو دیوید ایستن سیاست

را «تخصیص مقتدرانه ارزش‌ها تعریف می‌کند» (هیوود، ۱۳۸۹، ص ۱۱). در این دیدگاه، علم سیاست با کنش سیاسی به معنای تصمیم‌های رسمی یا مقتدرانه‌ای که برنامه عمل را برای سراسر جامعه مقرر می‌کند، پیوند دارد و اساساً «دولت» دال مرکزی سیاست و اجتماع است. با این نگاه، مایکل راش در کتاب *جامعه و سیاست توانایی دولت برای حفظ موجودیتش را مسئله اساسی جامعه‌شناسی سیاسی برمی‌شمارد* (راش، ۱۳۹۱، ص ۲۱). جامعه‌شناسی سیاسی در مفهوم کلاسیک آن، روابط حکومت و جامعه را در محدوده دولت ملی مدرن بررسی می‌کند. همه مکاتب سیاسی کلاسیک، از مارکسیسم گرفته تا نخبه‌گرایی و تکثرگرایی، بر روابط بین حکومت و جامعه و به‌ویژه تأثیرات تعیین‌کننده نیروها و ساختار اجتماعی بر قدرت سیاسی در چهارچوب دولت ملی، تمرکز داشته‌اند (یبی، ۱۳۹۳، ص ۲۷). منظور از «دولت» در اینجا مفهوم وسیع آن یا جامعه‌ای ویژه از جوامع انسانی است که به آن «کشور» یا «ملت» نیز گفته می‌شود و از چهار مؤلفه سرزمین، جمعیت، حکومت و حاکمیت تشکیل شده است. این نگرش نیز رویکرد تقلیل‌گرایانه به سیاست دارد. این تعریف متأثر از سنت‌های جدید رایج‌شده در علم سیاست است که برآیند آن، موضوعیت یافتن سازمان به‌جای رهبران و مردم و در نتیجه، پیدایش تدریجی نهادهای سیاسی مدرن است. ابتدای نظریه‌های اجتماعی مدرن بر ساختار و نهاد و تأکید اندیشمندی‌های همچون ماکس وبر بر «عقلانیت بروکراتیک» و قاعده‌مندی حیات جمعی و همچنین تعبیر از بروکراسی مدرن به «قفس آهنین» شاهدی بر این مسئله است. این ناکامی، هر سه مدرسه بزرگ سیاسی غرب را به بازسازی امر سیاسی کشاند و آنها کوشیدند که دموکراسی فردمحور کلاسیک و عقلانیت ابزاری را با دموکراسی مشارکتی و عقلانیت ارتباطی جایگزین کنند (Habermas, 1984, v.1, p.27-35)؛ اما همچنان مشکل اساسی این رویکردها این است که سیاست و اداره جامعه از جایگاه سرشت انسانی به مرتبه ابزار و تکنیک برای سهم بردن از قدرت تنزل یافته است (رسولی فینی و حسنی فر، ۱۳۹۵، ص ۱۱۸).

### ۲-۳. جامعه‌شناسی سیاسی تدبیر محور

بحران معرفتی و کارکردی سنت‌های وارداتی (قدرت‌محور و دولت‌محور) در تبیین و تجویز واقعیت‌های نظام جمهوری اسلامی ایران، ضرورت تدوین پارادایم متناسب را آشکار می‌سازد. از آنجاکه دال مرکزی سیاست در اسلام «تدبیر مبتنی بر توحید» تعریف شد، این نظام دانشی به «جامعه‌شناسی سیاسی تدبیر محور» نام‌گذاری شده است که هدف آن، بازسازی پارادایمی امر سیاسی بر اساس مقتضیات تمدنی انقلاب اسلامی است و دارای مختصات ویژه‌ای است که آن را از سنت‌های دیگر متمایز می‌سازد؛ بدین صورت که سازه‌های معرفتی آن بر منابع دینی و گفتمان انقلاب اسلامی بنا می‌شود. هستی‌شناسی واقعیت اجتماعی نشان از چندلایه بودن آنهاست و جامعه همچون پیکر واحدی (کالجسد الواحد) است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲) که سهم و نقش دقیق شبکه

عاملیت‌ها، یک حکمرانی اجتماعی کارآمد می‌سازد. انسان در این نگرش، موجودی دوبعدی و مختار است که کنش ارادی و آگاهانه وی، عاملیت اصلی حکمرانی است. البته این اراده به معنای خودبنیادی اومانستی نیست؛ بلکه مبتنی بر اراده الهی است.

به لحاظ روش شناختی، تکرر روشی (عقل، نقل، تجربه و حس) و رویکرد اجتهادی سبب کارآمدسازی و پویایی حکمرانی می‌شود (پرهیزگار، ۱۴۰۰، ص ۲۶). غایت این پارادایم نیز هدایت‌محوری است که مسیر آن، حرکت همگانی جامعه است (شریفی، ۱۴۰۲، ص ۱۷۱-۲۱۲). سنت جامعه‌شناسی سیاسی مبتنی بر این نظام دانایی، اولاً درصدد شناخت عاملیت‌های اجتماعی و مناسبات آنها با قدرت سیاسی برمی‌آید؛ ثانیاً با استنباط مجموعه تعالیم منسجم وحیانی و عقلانی برای جانمایی عاملیت‌ها و جهت‌دهی به شبکه روابط آنها، نسخه حکمرانی اجتماعی متعالی را برای راهبری و هدایت جامعه ترسیم می‌کند و فرهنگ سیاسی خاصی در حیطه باورها، خلیقات و سلوک اجتماعی ارائه می‌دهد.

بدون تردید، هیچ رویکرد جامعه‌شناختی، تک‌عاملی نیست؛ بلکه (قدرت، دولت و تدبیر) در هر سه سنت وجود دارد؛ اما نکته مهم این است که کدام عامل را به‌عنوان دال مرکزی گفتمان قرار داد و دال‌های شناور را بر اساس آن، معنابخشی و سامان‌دهی کرد. لذا در جامعه‌شناسی سیاسی تدبیرمحور، عنصر اصلی آن، تدبیر و فرهنگ است و قدرت، سازمان و سایر مؤلفه‌ها، از آن کسب هویت می‌کنند. البته باید توجه داشت که منظور از فرهنگ، رویکرد آلتوسر نیست؛ چراکه مقصود، ماهیت فرهنگی این سنت است که بنیان‌های معرفتی و پارادایمیک آن کاملاً متفاوت‌اند. در اینجا، فرهنگ صرفاً بازتولیدکننده نیست؛ بلکه تجلی‌گاه تدبیر متعالی است. با توجه به تحلیل ارائه‌شده و نقدها و اصلاحات پیشین، رویکرد سوم، یعنی «جامعه‌شناسی سیاسی تدبیرمحور»، به‌عنوان مبنا و چهارچوب نظری اصلی این پژوهش انتخاب می‌شود و در ادامه، این مؤلفه‌ها ذیل مختصات این دانش اثبات می‌شوند.

### ۳. مختصات جامعه‌شناسی سیاسی تدبیرمحور و ظرفیت‌های آن در بازسازی حکمرانی اجتماعی جمهوری اسلامی ایران

واژه «سیاست» بارها در منابع و آموزه‌های اسلامی آمده و از رهبران دینی (معصومان) به «ساسة العباد» تعبیر شده است؛ چراکه هدف، هدایت بشر در سایه تعالیم وحیانی است. لازمه این هدایتگری، تشکیل حکومت اسلامی و ایجاد نظام اجتماعی توحیدی است که بر اساس عدالت، کرامت، عزت انسان و پیراستگی از ظلم، شرک، خرافه و جهل باشد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۵، ص ۷۱)؛ الگویی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در قالب نظام مدینه به‌اجرا درآورد و با تبدیل نظام اجتماعی طاغوت‌سالار و خرافه‌پرست به نظام مردم‌سالار و یکتاپرست، زیرساخت اجتماعی هدایت همگانی را فراهم ساخت. بنابراین، رجوع به آموزه‌های اسلامی و سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام برای تدوین مختصات این دانش و استخراج

قواعد و الزامات حکمرانی اجتماعی مبتنی بر آن، امری ضروری است. باید توجه داشت که تمرکز بحث، بر استخراج و اثبات مبادی و مختصات این سنت جامعه‌شناختی است و به تبع، برخی ظرفیت‌های آن در تطبیق با حکمرانی اجتماعی ایران مورد بحث قرار می‌گیرد تا جنبه کاربردی این دانش نیز اثبات شود.

### ۱-۳. موضوع و قلمرو

در یونان باستان و دوران کلاسیک، فلاسفه قدیم مانند افلاطون و ارسطو تفاوت چندانی میان فلسفه، سیاست و جامعه‌شناسی قائل نبودند و فلسفه مشتمل بر همه آنها بود (منوچهری و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۳۸-۴۰)؛ به طوری که ممکن است یک جامعه‌شناس نظریات آنها را در حوزه جامعه‌شناسی دسته‌بندی کند و یک اندیشمند علم سیاست همان نظریات را مربوط به علم سیاست بداند؛ اما در اصل نمی‌توان مرزی میان سیاست، جامعه‌شناسی و فلسفه به معنای امروزی آنها قائل شد. با گذشت زمان و پیشرفت علم و تخصصی شدن امور، میان موضوعات مورد بررسی آنها تفاوت ایجاد شد. با تکوین جامعه‌شناسی، پرسش‌های متعددی درباره زوایا و ابعاد آن و از جمله درباره موضوع آن به میان آمد؛ نظیر اینکه: واقعیت اجتماعی مورد مطالعه در جامعه‌شناسی چیست؟ جامعه، انسان، قدرت یا عمل اجتماعی و کنش ارادی؟ هر کدام از پارادایم‌های جامعه‌شناختی، با توجه به مبانی و نوع مواجهه‌ای که با جامعه، شرایط و اقتضائات زمانی دارند، پاسخ متفاوتی به این پرسش‌ها داده‌اند و تمرکزشان در تبیین واقعیت اجتماعی جهت خاصی به خود گرفته است: جامعه‌شناسی پوزیتیویستی و مارکسیستی تمرکزش بر جرم عمل و بررسی رابطه دولت با ساختارها و طبقات اجتماعی است (بشیریه، ۱۳۹۹، ص ۳۷)؛ جامعه‌شناسی وبری صرفاً توجه تفهیمی، ذهنی و جزئ‌نگرانه به عمل دارد و پدیده‌های مرتبط با رفتار انسان را مورد مطالعه قرار می‌دهد (منوچهری و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۵۳)؛ جامعه‌شناسی دورکیمی توجه کل‌نگر و ساختاری دارد و عمل را در درون ساختار تبیین می‌کند (دورکیم، ۱۳۶۸، ص ۳۶ و ۶۶). هر چند این تفکیک یا تضاد نظری، در اندیشه‌های معاصر (بورديو، الیاس و گیدنز) کمرنگ شده و به سمت ترکیب این بینش‌ها و اثبات برهم‌کنش‌های پایدارشان برای فهم واقعیت و پدیده‌های اجتماعی رفته است، اما همچنان خلأ جدی وجود دارد.

در مقابل، جامعه‌شناسی سیاسی اسلامی (تدبیر محور) این ظرفیت را دارد که همه ابعاد و شئون انسان و اجتماع، اعم از جرم عمل، اراده انسانی، ساختار و... را مورد توجه قرار دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۲، ص ۶) و به بازنمایی دیالکتیک بین کنش ارادی اجتماعی (عمل اختیاری و آگاهانه) با قدرت سیاسی و دولت بپردازد. لازمه این نگرش، اصالت عاملیت انسان در بین عاملیت‌های حکمرانی است؛ البته نه به معنای فردگرایی اومانیستی؛ بلکه به عنوان موجودی اجتماعی که در چهارچوب «حق و تکلیف» در منطبق توحیدی، فرایندهای اجتماعی و سیاسی را می‌سازد و از حقوق مدنی و آزادی‌های اجتماعی برای شکوفایی مسئولیت اجتماعی، مشارکت سیاسی و عدالت و انسجام

اجتماعی بهره می‌گیرد. در این وضع اجتماعی، حکمرانی اجتماعی متعالی به بلوغ خودش، یعنی مردم‌پایگی، نزدیک می‌شود و «اراده عمومی» به‌عنوان موتور محرکه پیشرفت، عدالت اجتماعی و رفاه عمومی عمل می‌کند؛ لذا «خلق اراده عمومی» به‌عنوان مدل پیروزی انقلاب اسلامی، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با عباراتی همچون اتکا به آرای عمومی (اصل ۶) و حق حاکمیت ملت بر سرنوشت خویش (اصل ۵۶) نهادینه شده است.

البته اراده عمومی در منطق توحیدی با «اراده عمومی» در اندیشه مدرن تفاوت ماهوی دارد؛ چراکه آنچه ژان ژاک روسو و فیلسوفان قرارداد اجتماعی به‌عنوان فناوری حرکت از وضع طبیعی به جامعه مدنی مطرح می‌کنند، مبتنی بر منطق سوئیژیکتیویته خودآیین و خودبنیاد است (روسو، ۱۳۸۰، ص ۱۸۷) که از تغییرات فرهنگی و تمدنی رنسانس متولد شد و با الهیات فلسفی و متافیزیک دکارت و کانت به بلوغ رسید (Kant, 2006, p.20). برآیند این قرارداد اجتماعی مبتنی بر اراده عمومی، انقلاب‌های قرن هفدهم و هجدهم انگلیس، آمریکا و فرانسه بود (بارنز، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۴۱۹). اما اراده عمومی در دستگاه توحید، بازتاب اراده الهی و حرکت وجدان جمعی ناشی از ایمان و عمل صالح است که به پیروزی انقلاب اسلامی انجامید؛ انقلابی که به‌تعبیر بریر و بلانشه، «به نام خدا» اتفاق افتاد و در عاشورای سال ۱۳۵۷، اگر کودکان، ناتوان‌ها، پیران و قسمتی از زنان را که در خانه می‌مانند، کنار بگذاریم، تمام مردم تهران در خیابان‌ها بودند و شعار «مرگ بر شاه» را فریاد می‌زدند؛ پدیده‌ای که در سایر انقلاب‌های دنیا شاهد آن نبوده‌ایم. بنابراین در تهران و تمام ایران یک اراده جمعی شکل گرفت (بریر و بلانشه، ۱۳۵۸، ص ۲۵۵). بدون تردید، همان فناوری پیروزی انقلاب، یعنی «خلق اراده عمومی و بسیج اجتماعی» در دکنترین امامت، به‌مثابه تفسیر عینی از نظریه «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت»، امروز نیز فناوری بازسازی حکمرانی اجتماعی در گام دوم انقلاب برای نیل به پیشرفت و عدالت است.

### ۲-۳. ماهیت و خاستگاه

پیشینه دیرین تمام شاخه‌های دانش سیاسی نوین، از جمله جامعه‌شناسی سیاسی، به فلسفه سیاسی یونان قدیم و تلاش افلاطون و ارسطو برای تبیین انقلاب‌ها با رویکرد جامعه‌شناختی بازمی‌گردد. جامعه‌شناسی تا قرن هجدهم، واقعیات اجتماعی را از زاویه فلسفی و هنجاری مطالعه می‌کرد و از روش تحلیل استقرایی به نتایج هنجاری نائل می‌شد (رویکرد پیشینی). در واقع، پرسش اصلی این بود که «جامعه باید چگونه باشد»، نه بررسی جامعه «آن‌گونه که هست»؛ اما جامعه‌شناسی مدرن و معاصر با رویکردی پسینی (نوروزی، ۱۳۹۷، ص ۴۲) و بر مبنای پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و روش‌شناختی سکولار تکوین یافت. طبیعتاً هستی‌شناسی امر اجتماعی و سیاسی در جهان اجتماعی ذهنی، چنان‌که بسیاری از فلاسفه مدرن گفته‌اند، و در جهان اجتماعی خارج از ذهن، چنان‌که فلاسفه اسلامی بر این باروند (طباطبایی، ۱۳۶۵، ص ۴)، بروندادهای متفاوتی دارد و غایات و اهداف متمایزی برای انسان و اجتماع تعریف می‌کند.

بنابراین، «خاستگاه معرفتی» سنت‌های جامعه‌شناسی سیاسی متعارف، اولاً مدرنیته و نظام فکری برآمده از رنسانس بود که در پی به‌حاشیه رفتن دولت مطلقه و تفکیک آن به قدرت سیاسی و جامعه مدنی به‌عنوان حریم آزادی‌های اقتصادی و اجتماعی فرد، تصدیگری دولت در اقتصاد کاهش یافت و دانش جامعه‌شناسی سیاسی در زمره اندیشه‌های نظم‌دهی و محافظه‌کار تجلی کرد (ریترز، ۱۳۹۵)؛ ثانیاً بازتاب روش‌شناسی علوم طبیعی در علوم اجتماعی و استفاده از روش‌های اثباتی برای شناخت جامعه و دولت و رسیدن به قواعد عام در قرن نوزدهم بود. بر همین پایه، اندیشمندان جامعه‌شناسی و بعدها علوم سیاسی بر سنجش دقیق و تعمیم‌های مبتنی بر تجربه و عینیت تأکید ورزیدند (راش، ۱۳۹۱، ص ۳-۴). «خاستگاه جغرافیایی» این سنت‌ها نیز بوم خاصی (آلمان، انگلیس و...) بوده است. هرچند فرهنگ و تاریخ بر کنش‌های سیاسی و اجتماعی اثر می‌گذارند، اما کم‌وکیف این اثرگذاری، بسته به هر جامعه‌ای، متفاوت خواهد بود؛ لذا قواعد جامعه‌شناسی است که پایدار و قابل تعمیم است، نه یک تجربه خاص. اینجاست که جامعه‌شناسی تاریخی به‌مثابه پادزهر الگوهای جهان‌شمول عمل می‌کند و بهترین الگوی مطالعاتی جامعه‌شناسی سیاسی همان الگوی نظام‌گونه می‌نماید (نقیب‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۵۹).

اما برای رسیدن به تفسیر خاستگاه جامعه‌شناسی سیاسی اسلامی، توجه به این نکته ضروری است که هدف و غایت مطلوب در دین اسلام، هدایت جمعی است و پیامبران مهندسان اجتماعی‌اند که مسیر هدایت جامعه را طراحی می‌کنند و این طراحی بدون شناخت جامعه ممکن نیست. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «هیچ‌گاه پیغمبر با مردم از عمق عقل خویش سخن نگفت؛ بلکه می‌فرمود: ما گروه پیغمبران مأموریم که با مردم به‌اندازه عقل خودشان سخن بگوییم» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۳)؛ یعنی حرکت انبیا بر اساس شناخت دقیق جامعه و ویژگی‌های مردم بوده است. برآیند آن در جامعه صدر اسلام، ساخت امتی نیرومند و جامعه‌ای نو با تشکیلات سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی پیشرفته در میان یکی از بدوی‌ترین اقوام جهان (عرب) است که وضعیت زیستی، معیشتی، نظام اجتماعی و گرایش اعتقادی آنان در پیش از ظهور اسلام، در بیان امام علی علیه السلام در خطبه ۲۶ نهج‌البلاغه به‌خوبی تصویر شده است (جامعه‌شناسی)؛ سپس در خطبه ۱۹۲ (معروف به قاصعه)، به تحول این وضع بدوی در پی ظهور قدرت اسلام و حکمرانی اجتماعی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و تشریح کارکردهای اجتماعی نهاد دین (جامعه‌شناسی سیاسی) پرداخته شده است. بنابراین، اعمال حاکمیت و قدرت سیاسی در نظام توحیدی، بر اساس بدنه اجتماعی صورت می‌گیرد. اساساً ایده انسان ۲۵۰ساله ناظر به اقدام بر اساس وظیفه، وضعیت و بدنه اجتماعی است. به‌علاوه، انتقال مفاهیم به جامعه و ارتقای فرهنگ سیاسی به‌عنوان عامل هویت‌بخش جامعه، نیازمند جامعه‌شناسی سیاسی است.

با توجه به این منطق، دو خاستگاه و منبع برای شناخت و صورت‌بندی جامعه‌شناسی سیاسی اسلامی و کاربست آن در حکمرانی اجتماعی جمهوری اسلامی ایران وجود دارد: منابع و متون دینی به‌عنوان خاستگاه

اولیه، و انقلاب اسلامی به‌عنوان خاستگاه ثانویه. بدیهی است که تفکر اجتماعی مسلمین و فقه سیاسی و اجتماعی جهان اسلام با عقبه بیش از هزار سال در سامان‌دهی فعل مکلف و تدبیر اجتماع، بخشی از ظرفیت زنده علوم اجتماعی اسلامی است که ابعاد هنجاری و انتقادی علوم اجتماعی مسلمین را پوشش می‌دهد (ابراهیمی‌پور، ۱۴۰۰، ص ۴۲). این بخش از معرفت علمی در فرایند مشروعیت و اقتدار اجتماعی جهان اسلام، هم‌اینک حضور فعال و تأثیرگذاری دارد و الگوی سامان‌دهی اجتماعی را با راهبری نظم مدنی، تنظیم بایدها و نبایدهای نیروهای اجتماعی، ترسیم الزامات قومیتی، جنسیتی و مذهبی، و تعیین حدود و ثغور جامعه مدنی محقق می‌سازد.

ظهور انقلاب اسلامی به‌عنوان دومین منبع این دانش، بر دو محور رهبران و متفکران اسلامی تمرکز یافته است؛ یعنی انباشت تجربه جامعه‌شناختی امام جامعه اسلامی در تدبیر امور، و ذخایر معرفتی دانش اجتماعی متفکران مسلمان، همچون علامه طباطبایی، شهید صدر، شهید مطهری، علامه مصباح، آیت‌الله جوادی آملی و دیگران. اهمیت این مسئله تا جایی است که از بین جریان‌ها و رشته‌های علوم اجتماعی، علم «تدبیر مدن» پرسابقه‌ترین و پردامنه‌ترین علم از مجموعه علوم اجتماعی دنیای اسلام است. «تدبیر مدن» دانشی است که با استفاده از بنیان‌های معرفتی فلسفه اسلامی، در حاشیه مشا، اشراق و متعالیه شکل گرفت. صورت‌بندی علوم توسط اندیشمندان مسلمان و برخی از متفکران یونان باستان نشان می‌دهد که علوم انسانی و اجتماعی از دیرباز مورد توجه آنها بوده است (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۸۹-۹۰)؛ چنان‌که امام خمینی علیه السلام نیز با تصویر ریشه‌های سیاست مدن در عمق منابع اسلام می‌فرماید: «والله اسلام تمامش سیاست است. اسلام را بد معرفی کرده‌اند. سیاست مدن از اسلام سرچشمه می‌گیرد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۷۰).

مهم‌ترین ظرفیت جامعه‌شناسی سیاسی تدبیرمحور برآمده از خاستگاه، تولد نظام دانشی جامعه‌شناختی متشکل از چهار ساحت فلسفه علم‌الاجتماع سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی ایران و فقه‌الاجتماع سیاسی برای حکمرانی جامع است. تناسب خاستگاه معرفتی و اقلیمی، سبب تناسب الگویی (اسلامی - ایرانی)، تناسب با فرهنگ عمومی و عرف مدنی، عقلانیت کارکردی و کارآمدسازی حکمرانی اجتماعی، و در نهایت، هویت یکپارچه اجتماعی می‌شود. طبیعتاً بیگانگی بنیان‌های معرفتی و امکان‌های بومی حکمرانی اجتماعی سبب ازخودبیگانگی هویتی جامعه و گسست اجتماع می‌شود که گاهی نشانه‌های آن در جامعه ایران به‌چشم می‌خورد. بدون تردید یکی از مهم‌ترین علل آن، تزریق نظریه‌های اجتماعی و سیاسی سکولار و تطبیق تجارب جوامع دیگر بر جامعه ایران است.

### ۳-۳. غایت و رویکرد

دانش سیاسی اسلامی، برخلاف علم مدرن، صرفاً به‌دنبال «اداره انسان» نیست. تطور ذائقه دانش سیاست نشان می‌دهد که قبل از رنسانس، سیاست غایت‌محور بود و علت غایی (کجایی و چرایی) بر علت فاعلی (چگونگی

و سازوکار) تقدم داشت؛ یعنی فلاسفهٔ سیاسی در این باره بحث می‌کردند که می‌خواهیم به کجا برسیم. در واقع، جامعهٔ فضیلت‌محور موضوع و سؤال اصلی بود؛ اما از ماکیاولی به بعد، کارکرد دولت به ادارهٔ جامعه منحصر شد. سیاست مدرن به دنبال کارآمدی بود و هدف خود را تأمین امنیت و معیشت قرار داد؛ آن‌هم از هر راهی و به وسیلهٔ هر شخصی. در مقابل، سعادت، فضیلت و اخلاق، امور کاملاً شخصی به‌شمار رفت و برای دولت در این زمینه وظیفه‌ای لحاظ نشد؛ بلکه وظیفهٔ آن صرفاً تأمین امنیت و رفاه اجتماعی تعریف شد. بنابراین، مهم‌ترین سؤال در فلسفهٔ سیاسی غرب مدرن، در خصوص «کارآمدی» است و اینکه چه کسی، به چه شیوه‌ای و با استفاده از چه وسیله‌ای حکومت کند، اهمیت ندارد.

شهریار ماکیاولی که شالودهٔ سیاست مدرن به‌شمار می‌رود و از ۱۵۱۳م تا کنون الهام‌بخش بسیاری از رهبران سیاسی بوده، آیینۀ تمام‌نمای این منطق است و رؤیای اتحاد ایتالیا را در شهریار سلطه‌جو، بی‌رحم و حيله‌گر می‌بیند که تمام شهروندان باید از وی هراس داشته باشند، نه نفرت. در واقع، او معتقد است که چهار «شور» بر رفتار انسانی حکم می‌راند: عشق، نفرت، ترس و خواری، که شهریار به دنبال عشق و ترس است. به اعتقاد او، اخلاقیات در سیاست جایی ندارند و سیاست در پی اینکه «امور چگونه باید باشند»، نیست؛ بلکه در پی توصیف «امور آن‌گونه که هستند» است (ماکیاولی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۶-۷۵). اینجا مرز تفکیک «ارزش» از «دانش» و سپردن سرنوشت انسان به نفسانیت است و الهیات اجتماعی نیز در بهترین حالت، تابع «قرارداد جمعی» است (جمشیدی، ۱۴۰۰، ص ۲۴۹). بنابراین، غایت سیاست، ساختار سیاسی و نوع حاکم و رویکرد آن را تعیین می‌بخشد.

اما غایت سیاست و جامعه‌شناسی سیاسی تدبیرمحور، هدایت انسان است و چون هدایت و ضلالت انسان با مصالح و مفاسد واقعیه توأمان است، «تدبیر»، چگونگی هدایت عامل (فرد، جامعه، سازمان یا دولت) در راستای مقاصد خاص (مصالح واقعی مادی و معنوی) است (شاه‌آبادی، ۱۳۹۹، ص ۶۹). در «تدبیر»، مبدأ، مقصد و راه رسیدن به غایت اهمیت دارد و سیاست بر اساس آنها جهت می‌یابد. بنابراین یکی از ویژگی‌های اصلی نظام اسلامی این است که بر پایهٔ ارتقای فضیلت انسانی و سعادت فرد و جامعه بنا شده و همین امر چهارچوبی دقیق و دورنمایی روشن در اختیار شهروندان و زمامداران قرار می‌دهد و فعالیت‌های آنان را سامان می‌بخشد (شبان‌نیا، ۱۳۹۸، ص ۲۴۷). در واقع در این پارادایم، حکمرانی اجتماعی و سیاسی متمایز می‌شود و تدبیرگر، تدبیرشونده و موضوع تدبیر، اقتضانات خاصی پیدا می‌کنند و از آنجاکه علاوه بر اداره، عنصر هدایت اصالت دارد، هر کسی شایستگی مدیریت جامعه را ندارد؛ بلکه باید شایسته‌ترین فرد در تعالی انسان و تحقق هدف خلقت، این مسئولیت را عهده‌دار باشد.

در جامعه‌شناسی تراز، تدبیرگر یک امر دارای مراتب است و برای مدیریت مطلوب می‌بایست برخوردار از حکمت، عصمت و فرزانتگی باشد. این سه مؤلفه، در نظریهٔ امامت و ولایت و حاکمیت معصوم محقق می‌شود.

در عصر غیبت معصوم، تحقق تدبیر بر پایه اصل تنزل تدریجی به فقیه جامع شرایط، که به‌طور نسبی برخوردار از همان ویژگی‌هاست، رجوع می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۱۹۰-۱۹۵). مرتبه نازل‌تر از آن نیز مؤمن عادل است. به همین ترتیب، این نظام شایستگی‌ها در تمام نظام اجتماعی حاکم است. اینجا رهبران، معتقد به حیات واپسین و آخرت‌اند و مصالح را در چهارچوب دنیا و آخرت می‌بینند؛ برخلاف رهبران مادی‌نگر؛ یعنی هر نگرش ایدئولوژیک و تفسیری که رهبران از آن در جامعه ارائه می‌کنند، حکمرانی اجتماعی و سیاسی خاصی را در نسبت با مردم ترسیم می‌کند.

تجلی این غایت در جامعه دینی این است که نوع تعامل، اولاً اخلاقی و ثانیاً فقهی و حقوقی (قانونی) است؛ یعنی امام جامعه می‌کوشد که در مرتبه اول، هنجارها و ارزش‌ها توسط جامعه به‌عنوان سبک زندگی انتخاب شود و تحقق یابد و در مرتبه بعد، قوانین در لباس اخلاق بر تن جامعه پوشانده شود. در واقع، برخلاف رهبران بشری که محصول قرارداد اجتماعی، وراثت یا اجبارند و با تخدیر عمومی و کاریزماسازی درصدد تسلط بر جامعه‌اند، رهبران الهی با انتخاب مردم درصدد شکوفایی عقلانیت مدنی و آگاهی عمومی‌اند و آزادی‌های اجتماعی، کرامت انسانی و فضایل جمعی (مدینه فاضله) را دنبال می‌کنند (سجادی‌فر و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۵۳-۵۶). این غایت متعالی، تنها در قالب مردم‌سالاری دینی تحقق می‌یابد و مردم در راستای داشتن حیات طیبه، با اراده خویش و با استفاده از حق «تعیین سرنوشت»، هم در حدوث و هم در بقای حکومت دارای نقش مستقیم و مؤثرند و هیچ انسانی حتی معصوم، حق ندارد که خودش را بر مردم تحمیل کند. از این‌رو امام خمینی علیه السلام در عین اینکه مشروعیت رهبر را الهی می‌داند، می‌فرماید: «حکومت اسلامی حکومتی است که اولاً صددرصد متکی به آرای ملت باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۴۴۸-۴۴۹). برخلاف رویکرد قدرت‌محور و دولت‌محور که مردم را ابزار دست اربابان قدرت و ثروت می‌بینند، نگرش تدبیرمحور حکومت را بستر رسیدن مردم به سعادت جمعی و بلوغ استعدادهاى انسانی می‌داند. از همین‌رو در تعالیم و حیاتی، کارکرد حکومت و کنش کارگزاران هنگامی ارزش پیدا می‌کند که در لباس خدمت به مردم تجلی یابد؛ چراکه در منطق دینی، مردم هویت عیال‌الله دارند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۶۴)؛ هویتی که برای تدبیرشونده نیز چهارچوبی چنین تعریف می‌کند: «برای شما هیچ بهایی جز بهشت نیست؛ پس خودتان را به غیر آن نفروشید» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۹).

در این منطق، مرزهای حکمرانی اجتماعی مرزهای انسانی است و حرکت به‌سمت مقصد، ماهیت کاروانی دارد؛ به‌تعبیر شهید مطهری:

نیازهای مشترک اجتماعی و روابط ویژه زندگی انسانی، آنها را چنان به یکدیگر پیوند می‌زند و وحدت می‌بخشد که افراد را در حکم مسافرانی قرار می‌دهد که در یک اتومبیل یا یک هواپیما یا یک کشتی سوارند و به‌سوی مقصدی در حرکت‌اند و همه با هم به منزل می‌رسند و یا همه با هم از رفتن می‌مانند و همه با هم دچار خطر می‌گردند و سرنوشت یگانه‌ای پیدا می‌کنند (مطهری، ۱۳۹۴، ص ۱۸-۱۹).

بافت مستحکم و ناگسستنی جامعه اسلامی همچون تار و پود فرش گران‌سنگی است که درهم‌تنیدگی تار (امام

جامعه / ولای طولی) در پودش (شبکه مؤمنان / ولای عرضی)، تصویر زیبای جامعه تراز را خلق می‌کند (شاه‌آبادی، ۱۳۹۹، ص ۷۲). لازمه تحقق این شبکه ولای متقابل، از یک سو صبر و انعطاف اجتماعی حاکمیت و تطبیق با ضعیف‌ترین افراد جامعه برای همراه کردن آنها، و از سوی دیگر سلوک تشکیلاتی و دستگیری مؤمنان برای حرکت همگانی به سمت مقصد است. شگفتی این منطق اجتماعی و ظرفیت‌ها و فناوری‌های آن در جامعه‌پردازی و عقلانیت امداد قبل از قربانی شدن، حتی مایکل کوک آمریکایی را وادار کرد که دو جلد کتاب با عنوان *اثر به معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی* تألیف کند.

البته باید توجه داشت که هر نوع تدبیر و منطق سیاسی، دو لایه سخت و نرم دارد. در تدبیر حیوانی و شیطانی، اولویت با رویکرد سخت و خشن است؛ هر چند در پوشش حقوق بشر و دموکراسی؛ اما در تدبیر وحیانی، اولویت با نرمش است (البته نه به معنای اسلام رحمانی)؛ لذا در سیره معصومین علیهم‌السلام، جنگ و درگیری، آخرین اقدام امام جامعه است. در جنگ صفین، پیش از آنکه جنگ شروع شود، یک عده در برابر امیرالمؤمنین علیه‌السلام پا به زمین می‌کوبیدند که «چرا حمله نمی‌کنی؟» و اصرار می‌کردند که حمله کن. حضرت فرمودند: «من دنبال جنگ نیستم؛ دنبال هدایتم. یک روز هم که درگیری و برخورد را عقب می‌اندازم، برای این است که شاید یک عده‌ای دل به حقیقت بدهند و به صراط مستقیم بیایند» (نهج‌البلاغه، خطبه ۵۵).

به‌طور کلی، هویت جامعه‌شناسی سیاسی تدبیرمحور (اسلامی)، روح حاکم بر مصادر دینی و سیره اجتماعی و سیاسی معصومان علیهم‌السلام است که قرآن کریم از آن با عنوان «سنت‌های الهی در تدبیر جوامع» یاد کرده (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۴۶۹) و گونه‌های جوامع و نظام‌های سیاسی را بر اساس آن صورت‌بندی می‌کند. در واقع، دین اسلام با حضور حداکثری در متن جامعه، مناسبات انسانی و اجتماعی را در قالب سه رابطه اصلی تنظیم می‌کند: رابطه انسان با خود، رابطه انسان با خدا و رابطه انسان با جهان هستی. بخش مهم رابطه سوم، مناسبات اجتماعی است که عمیق‌ترین روابط به‌لحاظ معرفتی و پیچیده‌ترین مناسبات به‌لحاظ عملی است. این حیات اجتماعی بر سایر عرصه‌های حیات بشر و روابط وی سیطره دارد؛ به‌گونه‌ای که سایر مناسبات انسانی از این رابطه اصلی و اساسی الهام می‌پذیرند (جوادی آملی و خلیلی، ۱۳۹۰، ص ۱۸-۳۰). از آنجاکه هدف غایی اسلام هدایت انسان است و سرنوشت انسان با هزاران بند به جامعه گره خورده، هدایتش با سعادت جامعه به بلوغ می‌رسد. لازمه هدایت جامعه، ترسیم جهان اجتماعی متعالی و حکمرانی اجتماعی متناسب است که با تکیه بر یک پشتوانه دانشی جامع، تمام نیازهای انسان و اجتماع را تدبیر کند؛ لذا تمام کنش‌های سیاسی - اجتماعی اولیای دین، مبتنی بر مفروضات جامعه‌شناختی آنها عینیت یافته‌اند. بدون تردید، پارادایم‌های جامعه‌شناسی سیاسی متعارف، به‌لحاظ ماهیت، موضوع، خاستگاه، رویکرد و روش، ذاتاً با این افق ناسازگار و نامتجانس‌اند و تنها نظام دانشی صالح برای تحقق این غایت الهی، جامعه‌شناسی سیاسی تدبیرمحور است که با تکیه بر فقه پویا و سازوکار اجتهاد می‌تواند در هر عصری

بهاقتضای شرایط موجود، مناسبات جامعه و سیاست را در سطوح متعدد (فردی، گروهی، ساختاری و دولت، و سطح تحلیل جهانی) بازسازی کند. این ظرفیت سامان‌دهی و نظام‌بخشی به جامعه، مورد اعتراف بسیاری از جامعه‌شناسان معروف نیز قرار گرفته است؛ از نگاه دور‌کیم، بنیان‌گذار مکتب جامعه‌شناسی فرانسه، دین مظهر قدرت جامعه است؛ ماکس وبر نیز دین را تعیین‌کننده جهت جامعه و باور اقتصاد می‌داند؛ و از منظر سن سیمون و پیروانش، دین سیمانی برای جامعه است؛ زیرا اجتماعی بودن انسان را بیان می‌کند (زاگرن، ۱۳۹۴، ص ۷۰ و ۱۶۵). پس دین اسلام ظرفیت تدوین یک نظام جامعه‌شناختی جامع را دارد که موضوع، قلمرو، ماهیت، خاستگاه و رویکرد و روش آن، بر اساس نظام دانایی توحیدی تعریف شده است و با پارادایم‌های موجود بشری تمایز بنیادین دارد.

جدول ۱. نمودار مختصات و ظرفیت‌های جامعه‌شناسی سیاسی تدبیرمحور

ردیف	مختصات دانشی	ظرفیت‌های بازسازی حکمرانی اجتماعی
۱	موضوع	خلق اراده عمومی و مردمی‌سازی مشارکت حداکثری مسئولیت اجتماعی نظام اجتماعی حق و تکلیف
۲	خاستگاه	هویت‌بخشی اجتماعی تناسب بافتاری و ساختاری با جامعه هدف عقلانیت کارکردی و کارآمدسازی نظم مدنی
۳	غایت	ولای متقابل به‌عنوان چسب اجتماعی پویایی و پیشرفت دائمی (نظام انقلابی) توأماتی دین و سیاست آگاهی‌بخشی عمومی آزادی‌های اجتماعی عدالت اجتماعی
۴	رویکرد	کرامت انسانی شایسته‌سالاری جذب حداکثری
۵	روش	تدبیرمحوری مردم‌سالاری دینی
۶	گستره و قلمرو	کثرت‌گرایی روش‌شناختی
۷	گستره و قلمرو	مرزهای تلاقی جامعه و سیاست و مناسبات نهادها، نیروها و رفتارهای اجتماعی و سیاسی

## نتیجه‌گیری

نقطهٔ تلاقی جامعه و سیاست و مرزهای تعامل قدرت اجتماعی و سیاسی، جهان اجتماعی رمزآلودی خلق کرده است. تلاش جامعه‌شناسی سیاسی برای رمزگشایی از واقعیت‌ها و پدیده‌های اجتماعی این جهان و عرضهٔ آنها به جهان‌های معنایی متعدد، پارادایم‌های مارکسیستی، لیبرالیستی (دورکیمی و وبری) و پست‌مدرن را به‌دنبال داشته است؛ اما ناسازگاری ماهوی و کارکردی این سنت‌ها و الگوهای حکمرانی برآمده از آنها در تبیین و تجویز مسائل جمهوری اسلامی ایران، ضرورت تدوین دانش جامعه‌شناختی تراز انقلاب اسلامی را آشکار کرده است؛ دانشی که سرشت آن از نظام مبانی تا نظام تجویز، مبتنی بر ماهیت امر سیاسی اسلامی و اقتضانات بوم ایران باشد و تمام مؤلفه‌های حکمرانی اجتماعی را متناسب با پارادایم تدبیر معنا بخشد، که می‌توان از آن با عنوان «جامعه‌شناسی سیاسی تدبیر محور یا فرهنگی» یاد کرد؛ دانشی که با نگرش جامع به همهٔ شئون و عاملیت‌های انسان و اجتماع، اعم از جرم عمل، ساختار اجتماعی و ارادهٔ انسانی، به بررسی رابطهٔ بین کنش ارادی انسان یا امت (عمل اختیاری و آگاهانه) با قدرت سیاسی و دولت می‌پردازد.

مختصات منحصر به فرد این دانش مشتمل بر موضوع و قلمرو، ماهیت و خاستگاه، و غایت و رویکرد، با استعانت از فقه پویا و فناوری اجتهاد، ظرفیت‌های بسیاری همچون خلق ارادهٔ عمومی، ساخت هویت جمعی، عقلانیت کارکردی، کارآمدسازی نظم مدنی، تناسب روشی، توأمانی دین و سیاست، تقویت کرامت انسانی، جذب حداکثری، مردمی‌سازی، مشارکت حداکثری، انسجام اجتماعی، افزایش آگاهی‌های عمومی، تحقق آزادی‌های اجتماعی و مدنی، و در یک کلمه، ظرفیت‌های جامعه‌پردازی تراز را برای بازسازی حکمرانی اجتماعی جمهوری اسلامی ایران و تحقق جامعهٔ توحیدی، خلق کرده است که در این پژوهش مورد واکاوی قرار گرفت. بدون تردید، نتایج این پژوهش به درک عمیق‌تر از چالش‌ها و فرصت‌های موجود در حکمرانی اجتماعی ایران کمک می‌کند و زمینهٔ طراحی راهبردها و راهکارهایی را برای بهبود تدابیر اجتماعی و سیاسی در جهت تقویت حکمرانی مؤثر و پایدار فراهم می‌سازد که می‌تواند در پژوهش‌های مستقل و مبسوط دیگری امتداد یابد.

## منابع

- قرآن کریم.  
نهج‌البلاغه.  
قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.  
آقابخشی، علی (۱۳۸۳). فرهنگ علوم سیاسی. تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.  
ابراهیمی پور، قاسم (۱۴۰۰). تفسیر کنش متقابل اجتماعی از منظر علامه مصباح یزدی. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۱۳(۱)، ۵۶-۴۱.  
ارسطو (۱۳۹۶). سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: نشر علمی و فرهنگی.  
باتومور، تی‌بی (۱۳۵۷). جامعه‌شناسی. ترجمه سیدحسن حسینی کلجاهی و سیدحسن منصور. تهران: شرکت سهامی انتشار.  
بارنز، بکر (۱۳۵۸). تاریخ اندیشه اجتماعی (از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید). ترجمه جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.  
بی، ارل (۱۳۹۳). درآمدی بر جامعه‌شناسی علمی انتقادی. ترجمه محمدحسین پناهی. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.  
بریر، کلر و بلانشه، پیر (۱۳۵۸). ایران؛ انقلاب به نام خدا. ترجمه قاسم صنعوی. تهران: سحاب.  
بشیریه، حسین (۱۳۹۹). جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: نشر نی.  
پارسانیا، حمید (۱۳۹۲). جهان‌های اجتماعی. قم: کتاب فردا.  
پرهیزگار، غلامرضا (۱۴۰۰). کثرت‌گرایی روشی در علوم انسانی اسلامی از منظر آیت‌الله مصباح یزدی. معرفت فرهنگی اجتماعی، ۱۳(۱)، ۴۰-۳۱.  
توحیدفام، محمد (۱۳۸۹). نقش و تأثیر پارادایم‌های روش‌شناسانه و معرفت‌شناسانه بر نظریه‌های جدید جامعه‌شناسی سیاسی. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۲(۵)، ۶۵-۳۹.  
جمشیدی، مهدی (۱۴۰۰). علم اجتماعی اسلامی (بازآفرینی نظریه استاد مطهری). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۳). خمس رسائل. قم: دفتر انتشارات اسلامی.  
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸). تفسیر تسنیم. قم: اسراء.  
جوادی آملی، عبدالله و خلیلی، مصطفی (۱۳۹۰). جامعه در قرآن. قم: اسراء.  
حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۰/۰۶/۲۷). بیانات مقام معظم رهبری در دیدار جمعی از فرماندهان سپاه، در: <https://khl.ink/f/2490>.  
حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۵). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. تهران: صهبا.  
دورکیم، امیل (۱۳۶۸). قواعد روش جامعه‌شناسی. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: دانشگاه تهران.  
دوورژ، موریس (۱۳۷۷). بایسته‌های جامعه‌شناسی سیاسی. ترجمه ابوالفضل قاضی شریعت‌پناهی. تهران: دادگستر.  
راش، مایکل (۱۳۹۱). جامعه و سیاست: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: سمت.  
رجایی، فرهنگ (۱۳۹۰). سیاست چیست و چگونه تعریف می‌شود. فصلنامه سیاست خارجی، ۳(۱۰)، ۱۷۵-۱۹۱.  
رسولی فینی، مهدی و حسینی فر، عبدالرحمن (۱۳۹۵). مبانی و چهارچوب‌های عقلانیت سیاسی از منظر قرآن کریم. پژوهش‌های

سیاسی و بین‌المللی، ۷(۲۹)، ۱۱۳-۱۳۹.

روسو، ژان ژاک (۱۳۸۰). *قرارداد اجتماعی* (متن و در زمینه متن). ترجمه مرتضی کلانتریان. تهران: آگاه.

ریتز، جورج (۱۳۹۵). *نظریه جامعه‌شناسی*. ترجمه هوشنگ نایی. تهران: نشر نی.

زاگرن، فیل (۱۳۹۴). *درآمدی بر جامعه‌شناسی دین*. ترجمه خشایار دیهیمی. قم: حکمت.

سجادی فر، محمد و دیگران (۱۴۰۰). *اثربخبری نظریه سیاسی امام خمینی از ماهیت انسان*. معرفت سیاسی، ۱۱۳(۱)، ۴۳-۵۸.

شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۹۹). *شذرات المعارف*. تقریر و ترجمه نورالله شاه‌آبادی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

شبان‌نیا، قاسم (۱۳۹۸). *سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی؛ فلسفه سیاست*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

شریفی، احمدحسین (۱۴۰۲). *مبانی علوم انسانی اسلامی*. تهران: مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدر.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۵). *نهایة الحکمه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۵). *بنیادهای علم سیاست*. تهران: نی.

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

ماکیاوی، ن (۱۳۷۵). *شهریار*. ترجمه داریوش شایگان. تهران: نشر مرکز.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷). *رابطه علم و دین*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۴). *جامعه و تاریخ*. تهران: صدر.

مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳ق). *الاختصاص*. قم: نشر المؤتمر العالمی لالقیة الشیخ المفید.

مقری فیومی، احمدبن محمد (۱۳۸۲). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*. قم: مؤسسه دار الهجرة.

منوچهری، عباس و دیگران (۱۳۹۶). *رهیافت و روش در علوم سیاسی*. تهران: سمت.

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

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۵). *صحیفه نور*. تهران: مؤسسه تنظیم نشر و آثار امام خمینی.

میدری، احمد و خیرخواهان، جعفر (۱۳۸۳). *حکمرانی خوب: بنیان توسعه*. تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس.

نقیب‌زاده، احمد (۱۳۸۴). *درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی*. تهران: سمت.

نوروزی، محمدجواد (۱۳۹۷). *سیاست به مثابه تدبیر*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

وینسنت، اندرو (۱۳۹۱). *نظریه‌های دولت*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نی.

هیوود، اندرو (۱۳۸۹). *سیاست*. ترجمه عبدالرحمن عالم. تهران: نشر نی.

Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action: Reason and Rationalization of society*. Translator: T. Macarthy. London: Heinemann.

Kant, Immanuel (2006). *groundwork of the Metaphysics of Morals*. Connecticut, U.S.A.: Yale University Press.

UN (2000). *Governance, Participation and Partnerships*. available at: <http://www.un.org/cyberschoolbus/habitat/background/bg5.asp>



## The Capacities and Limitations of the Principle of “Possessing innate disposition (fiṭrah)” in the Method of Islamic Humanities (With a Focus on Political Science)

Mohammad Abedi  / Assistant Professor, Department of Qur’anic Studies, Islamic Culture and Thought Research Institute, Qom, Iran  
abedi.mehr@yahoo.com

Received: 2025/10/06 - Accepted: 2025/11/02


### Abstract

Qur’anic anthropology requires accepting that humans possess an innate disposition (fiṭrah)—that is, humans have “specific inherent characteristics” that other beings lack. Given that any anthropological foundation can extend into dimensions of the human sciences (subject, aim, problems, and method), researchers in Islamic humanities, including political science scholars, face the question of whether accepting this anthropological foundation can have methodological implications for the human sciences. This research is based on the assumption that accepting the principle of innate disposition has the capacity to influence the method of the human sciences, including political science, and seeks to demonstrate this influence in three areas. The present study is organized using a descriptive-analytical method and, building on previous research, concludes that: first, holistic methods should be employed in the sciences; second, the methods of the human sciences (in keeping with the innate dimension of human beings) should be a mixed method (based on sources such as revelation alongside “fiṭrah”); and third, since fiṭrah is vulnerable to harm, the presence of a revelatory source is necessary in the method of the human and political sciences.

**Keywords:** Outcome, Method, Fiṭrah (innate disposition), Qur’an, Human sciences, Politics, Political science

## ظرفیت‌ها و محدودیت اصل «فطرت‌مندی» در روش علوم انسانی اسلامی (با نگاهی به دانش سیاست)\*

abedi.mehr@yahoo.com

محمد عابدی  / استادیار گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۴ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱

### چکیده

انسان‌شناسی قرآنی مقتضی پذیرش فطرت‌مندی انسان به معنای برخورداری انسان‌ها از «ویژگی‌های ذاتی خاص» است که دیگر موجودات ندارند و از این منظر که هر مبنای انسان‌شناختی می‌تواند در ابعادی از دانش‌های انسانی (موضوع، هدف، مسائل و روش) امتداد داشته باشد، محققان علوم انسانی اسلامی، از جمله پژوهشگران علم سیاست، با این مسئله مواجه‌اند که آیا پذیرش این مبنای انسان‌شناختی می‌تواند تأثیرات روشی در علوم انسانی داشته باشد. این تحقیق بر این فرض استوار است که پذیرش اصل فطرت‌مندی ظرفیت تأثیر روشی در علوم انسانی از جمله دانش سیاست را دارد و می‌کوشد که این تأثیر را در سه عرصه اثبات کند. تحقیق حاضر به روش توصیفی - تحلیلی سامان می‌یابد و ضمن گذر از نتایج تحقیقات پیشین، دستاوردش این است که باید: اولاً روش‌های کل‌نگر در علوم استفاده شود؛ ثانیاً روش‌های علوم انسانی (متناسب با بعد فطری انسان‌ها) روش ترکیبی (مبتنی بر منابعی چون وحی در کنار «فطرت») باشد؛ ثالثاً چون فطرت در معرض آسیب است، حضور منبع وحیانی در روش علوم انسانی و سیاسی ضروری است.

**کلیدواژه‌ها:** برآیند، روش، فطرت، قرآن، علوم انسانی، سیاست و دانش سیاست.

## مقدمه

روش و روش‌شناسی علوم تمایزاتی دارند که متأثر از عوامل متعددی مثل فضای اندیشگی است (ر.ک: محمدمپور، ۱۴۰۲؛ فروند، ۱۳۸۸؛ عبدلی مسینان و خسروپناه، ۱۳۹۸، ص ۲۹۱-۳۱۴)؛ به‌گونه‌ای که تا پیش از نیمهٔ دوم قرن بیستم، مبانی معرفت‌شناختی پوزیتیویستی روش همهٔ علوم را فقط تجربه می‌دانست (فروند، ۱۳۸۸، ص ۹۸ و ۳۳) و روش‌شناسی متناسب با آن تجویز می‌شد؛ اما در دوران پسامدرن، مبانی وحدت روشی از هم گسیخت و تنوع روشی بین علوم انسانی و طبیعی جا باز کرد و از حدود نیمهٔ دوم قرن بیستم پذیرش عمومی یافت (ر.ک: فروند، ۱۳۸۸، ص ۴۹). ویلهلم دیلتای کوشید که روش‌شناسی علوم انسانی را از علوم طبیعی متمایز سازد و تعریف جدید از علوم انسانی ارائه کند؛ البته دانشمندان علوم انسانی غربی در میزان بهره‌مندی از دو روش تجربه و عقل همواره اختلافاتی داشته‌اند (راین، ۱۳۹۹، ص ۱۱).

روش و روش‌شناسی علم از موضوع آن نیز متأثر است (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۷، ص ۳۵۹-۴۲۶) و از موضوع به‌تناسب مبناهای فکری، تلقی‌های مختلفی صورت می‌گیرد؛ به‌گونه‌ای که طبق یک مبنا و نظام اندیشگی، ممکن است جزء یا ویژگی‌ای داشته باشد که طبق مبناهای رقیب چنین وضعیتی ندارد و همین تفاوت موجب تفاوت روشی شود؛ و بی‌توجهی به تلقی‌های مختلف و مبناهای متکثر از یک موضوع واحد در دانش، می‌تواند بحران‌هایی روش‌شناختی در دانش‌ها به‌وجود آورد (ر.ک: مهاجرنیا، ۱۴۰۰، ص ۶۴). نتیجه این‌که هم فضای پارادایمی و بنیان‌های فلسفی و معرفتی در ایجاد روش‌های مختلف علوم و روش‌شناسی‌ها مؤثرند و هم موضوع علوم چنین تأثیری دارد (ر.ک: اندرو، ۱۳۸۸، ص ۲۱).

موضوع علوم طبیعی، امور محسوس است؛ پس روش تجربی در علوم طبیعی نقش اساسی ایفا می‌کند و عقل نقش سامان دادن به داده‌های تجربی را دارد؛ اما موضوع علوم انسانی اسلامی، از جمله علم سیاست - که کنش‌های انسان است - علاوه بر ظاهر محسوس، باطن نامحسوس دارد و از فطرت به‌معنای قرآنی و نوع خلقت خاص او متأثر است که ویژگی‌های ذاتی متنوعی را فراتر از ویژگی‌های سرشت و طبیعت و حیوان به‌وجود آورده است و کنش‌های انسان متأثر از این ویژگی‌ها، معنا و مراد خاصی را پی می‌گیرند (دربارۀ تأثیر مبانی مختلف در تعریف سیاست و علم سیاست، ر.ک: عابدی، ۱۳۹۴، ص ۶۵-۶۶). بر این اساس، وقتی علاوه بر حضور منبع فطرت در پارادایم علوم انسانی، در موضوع این علوم نیز با انسان فطرت‌مند مواجه باشیم، روش‌شناسی و روش علوم از آن متأثر خواهد بود (از جمله، ر.ک: پارسانیا، ۱۴۰۱، ص ۴۷-۴۸). در همین راستا، پذیرش فطرت‌مندی به‌عنوان یکی از مبانی روش‌شناختی دانش سیاست اسلامی مقتضی این است که دانش سیاست روش‌شناسی متناسب با مبانی خود را داشته باشد. این برخلاف دیدگاهی است که معتقد است روش‌شناسی و منطق علم، امری خنثی است؛ لذا دینی بودن علم از ناحیهٔ روش‌شناسی، امری بی‌معناست و ممکن نیست (ر.ک: سروش، ۱۳۹۳، ص ۲۰۹-۲۱۰).

معیار دینی بودن علوم انسانی و سیاست را در دو سطح روشی (فرایند، ابزارها و فنون) و روش‌شناختی (عام علوم انسانی و خاص دانش سیاست) می‌توان تبیین کرد. روش‌شناختی، قابلیت ذاتی برای دینی یا سکولار شدن را دارد. هر دانشی مطابق پیش‌فرض‌ها و پارادایم‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، منطقی و روش‌ویژه‌ای دارد و روش‌شناسی هر دانشی نیز مبادی و مبانی روش آن علم را تعیین می‌کند و مسئول روایی و پایایی آن دانش است. در روش‌شناسی و منطقی علم، اصول نظری و چهارچوبی که مشخص می‌کند یک تحقیق علمی چگونه باید در بستر پارادایم خاصی انجام شود، تعیین می‌گردد؛ لذا دینی بودن روش‌شناسی در این ابعاد معرفی می‌شود. روش‌شناسی از انواع رویکردها و دیدگاه‌ها به پدیده‌های اجتماعی و سیاسی و مبادی و مبانی آن خبر می‌دهد و دینی یا سکولار بودن از آن تبیین‌پذیر است (ر.ک: علی‌تبار، ۱۴۰۳، ص ۲۲۵-۲۲۸) و حضور فطرت‌مندی قرآن‌بنیاد، می‌تواند به روش‌شناختی علوم انسانی، مثل سیاست، جهت بدهد و روش‌های دانش (فرایندها، ابزارهای جمع اطلاعات و...) را هم متأثر و جهت‌مند سازد.

امتداد پذیرش مبانی فطرت‌مندی قرآنی در روش و روش‌شناسی علم سیاست و علوم انسانی، از منظر فرایندی بودن تولید علم نیز تبیین‌پذیر است؛ زیرا روش و روش‌شناسی علوم انسانی، از جمله در دانش سیاست، برای تولید علم به صورت فرایندی عمل می‌کند؛ یعنی مسئله دانش ذیل یک منظومه فکری خاص با مبانی و مفروضات معین، به شیوه خاص و با ابزارهای لازم از منابع معرفتی (با توجه به مبانی و منابع معرفتی) حل می‌شود. این فرایندی قابل مدیریت است؛ مثلاً مسئله مشروعیت حکومت در هر دو رویکرد سکولار و دینی می‌تواند تبیین شود؛ در حالی که هر کدام تابع مبانی و مفروضات پیشینی محقق علوم سیاسی است. در بحث حاضر نیز با مبانی فطرت‌مندی، این جهت‌دهی در فرایند روش‌شناسی و روش علم ایجاد می‌شود.

در علوم سکولار موجود، سه مکتب روش‌شناختی (پوزیتیویستی، تفسیری و انتقادی) قابل اشاره است که وجه مشترکشان سکولاری بودن آنهاست. این مکاتب روش‌شناختی، منابع وحیانی و روش دینی را نادیده می‌گیرند؛ از لحاظ روش‌شناختی محدودند و فقر روشی دارند و با حذف وحی و نفی شهود و باطن، منابع معرفتی‌شان در طبیعت و عقل خودبنیاد محصور می‌شود و روششان نیز به تجربه منحصر می‌گردد. برای مثال، در روش انتقادی به دلیل محوریت مادی‌گرایی دیالکتیکی، تحلیل طبقاتی و ساختارگرایی، نوعی ماتریالیسم هستی‌شناختی، موقعیت‌شناختی و روش‌شناختی ایجاد می‌شود که در نتیجه، این دستگاه فکری نمی‌تواند از دیگر منابع معرفتی، مانند فطرت، بهره‌برداری کند. این در حالی است که روش علوم انسانی اسلامی مبتنی بر تکثر معرفتی از جمله فطری است (علی‌تبار، ۱۴۰۳، ص ۲۲۸ و ۲۳۷) و اصولاً با پذیرش فطرت‌مندی عام و خاص قرآنی، از منظر روش‌شناختی منبع فطری نیز پذیرفته می‌شود و روش‌شناسی از محدودیت بیرون می‌آید و با

قبول منبعیت فطرت برای معرفت، منابع معرفتی از انحصار طبیعت و عقل خودبنیاد خارج می‌شود و روش نیز منحصر در تجربه نمی‌شود (ر.ک: عابدی، ۱۴۰۴).

در تعیین قلمرو بحث در مقاله‌ای (ر.ک: عابدی، ۱۴۰۴) سه پارادایم اصلی علوم انسانی موجود بر اساس پذیرش فطرت‌مندی مورد نقد روشی قرار گرفته است و در این تحقیق به امتدادهای دیگر توجه می‌شود. در ادامه، مفاهیم مورد استفاده در تحقیق معرفی می‌گردد؛ سپس مراد از فطرت در قرآن تبیین و امتداد روشی آن در علوم انسانی و دانش سیاست تشریح می‌شود.

علوم انسانی در مقابل علوم طبیعی، متافیزیک و ریاضیات است و دربارهٔ کنش‌های (فردی یا اجتماعی) انسان و آثار و پیامدهای آن بحث می‌کند (پارسانی، ۱۳۹۰، ص ۶۱۱). بر این اساس، علوم انسانی از سنخ اخباری و توصیفی و نیز توصیه‌ای و تجویزی و ترکیبی از هر دو سنخ است و مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: علوم سیاسی، مدیریت، حقوق، علوم اقتصادی، علوم ارتباطات، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، مطالعات زنان، علوم تربیتی و ادبیات (علی‌تبار، ۱۴۰۱، ص ۳۳).

علوم انسانی اسلامی یا دینی از زوایای متنوع غایی (شریفی، ۱۳۹۷، ص ۹۳-۱۱۷)، روشی (بستان، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۴۲) و... تعریف‌پذیر است. برخی نویسندگان معیارها و مؤلفه‌هایی برای دینی بودن علم معرفی کرده‌اند؛ از جمله اینکه برای دینی بودن علوم انسانی یک معیار کلی داریم که به‌مثابهٔ روح عمل می‌کند و این معیار عبارت است از: «توحیدمحوری و قرار داشتن علوم انسانی در مسیر غایت دین». حد ایجابی علوم انسانی، دینی بودن جهان‌بینی (توحیدمحوری) و در غایت دین بودن (سعادت و کمال بشر) است و حد سلبی آن مبرا بودن علم از هویت سکولاری است (علی‌تبار، ۱۴۰۳، ص ۲۶۳ و ۲۷۱). از منظری دیگر، اسلامی بودن علوم، متناسب با انتساب علوم به اسلام است. بر اساس علل اربعهٔ ارسطویی، اگر علت غایی یا غایت یک دانش، اسلامی باشد، یا مادهٔ علم از اسلام اخذ شود و منبع استنباط گزاره‌ها یا فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی آیات و روایات باشد، یا صورت و سامانه و ساختار آن متأثر از اسلام باشد یا علت فاعلی آن، یعنی عاملی که علم را پدید آورده است، مسلمان باشد، در این صورت‌ها علم اسلامی می‌شود؛ لذا اسلامی بودن علوم انسانی ذومراتب خواهد بود و آن‌گاه که همهٔ شاخصه‌ها در یک مصداق علمی و در گزاره‌ها تحقق یافته باشد، آن علم صددرصد اسلامی است (ترخان، ۱۴۰۲، ص ۴۴-۴۵).

از حیث نوع روش، علوم انسانی مطلوب طیفی از معرفت‌های نظام‌مند است که هر یک، از مجموعه قضایا یا قیاسات سازوار توصیفی، تجویزی و توصیه‌ای بر ساخته بر مبادی معرفتی دینی متشکل است، که با کاربری منطقی موجه اسلامی، به یکی از ابعاد وجودی انسان معطوف است. در این تعریف برگزیده، «انسان بما هو انسان» و انسان فطرت‌مند منظور است؛ انسانی که مخلوق خداست. علوم انسانی عهده‌دار بیان احکام الزامی و ارزشی نوعی از انواع مواجهه‌های جوانحی و جوارحی انسان بما هو انسان است؛ مواجهه‌هایی که تداوم و تکامل

حیات آدمی مستلزم آن است. این مواجهات دارای احکام «الزامی - تکلیفی» و «ارزشی - اخلاقی» است. روش، هم به خود راه اشاره دارد و هم به قواعد و فنون و ابزارهای لازم برای رسیدن به هدف (حقیقت، ۱۳۹۴، ص ۳۱)؛ اما روش علم که معنای فراگیرتری نسبت به معانی روش دارد، سازوکار و فرایند اکتشاف و تولید گزاره‌ها و نظریه‌های علمی و معرفتی از منابع معتبر است. روش علم (اعم از روش تولید و روش تحقیق) به معنای روش تولید علم و روش اکتشاف و تولید گزاره‌ها و نظریه‌های درون علم اشاره دارد (ر.ک: علی تبار، ۱۴۰۳، ص ۲۲۲). علم روش یا همان روش‌شناسی، «علم مطالعه روش‌ها» است. در یک مثال می‌توان توضیح داد که وقتی می‌گوییم «روش علم فقه»، منظور مراحل و فرایند استنباط حکم شرعی فرعی از منابع معتبر است؛ ولی وقتی می‌گوییم «علم روش فقه»، منظور علمی است که عهده‌دار شناخت و بررسی مبادی، اصول و قواعد استنباط است؛ مانند علم اصول فقه که روش مطالعه فقه است. مطالعه روش را متدولوژی یا روش‌شناسی، فلسفه علم، نظریه علم، علم روش، علم به روش و دکترین روش نیز می‌گویند. روش‌شناسی به مثابه «علم روش» به معنای مطالعه شیوه اندیشه و راه‌های تولید علم و مطالعه روش‌های تحقیق است (علی تبار، ۱۴۰۳، ص ۲۲۳). در خصوص فطرت نیز تعاریف مختلفی ارائه شده است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۶ و ۱۷۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۷۵؛ جعفری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۴۱)؛ با این حال می‌توان بین کاربرد فطرت برای انسان در معنای عام (استعدادهای مثبت و منفی) و معنای خاص (فقط استعدادهای مثبت) تفاوت قائل شد و «فطرت» در آیه ۳۰ سوره روم تنها ناظر به استعدادهای مثبت و به‌طور اخص استعداد خداجویی و خدانشناسی است. ماده «فَطَرَ» در قرآن در شکل «فِطْرَةَ» (نوع خاصی از آفرینش) آمده است. این ماده با این وزن، تنها یک بار در قرآن و در همین آیه ۳۰ سوره روم درباره انسان استفاده شده و گویای نوع ویژه‌ای از آفرینش انسان است؛ ولی آیاتی (مانند آیات مربوط به استعدادهای منفی انسانی، مثل هواپرستی و آیاتی با الفاظی مثل واژه «جبلت» [یس: ۶۲] و...) مؤید معنای عام‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۳۳۵-۳۳۶). همچنین آیات قرآن، علاوه بر خطاب‌هایی عام با واژه‌هایی مثل «ناس»، آموزه‌هایی برای همه مردم دارد؛ مانند: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ أَلَمْ يَكُنْ لِلْإِنْسَانِ لِيَفْجُرْ أَمَامَهُ» (قیامت: ۵)؛ و این مستلزم وجود اموری مشترک در آفرینش همه خواهد بود. همچنین سه آیه اعراف: ۱۵۸، انعام: ۱۹ و انبیاء: ۱۰۷، دلیل شمول آیات بر همه انسان‌ها (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۵۹).

در حوزه قلمرو مسائل مورد بحث، شایان توجه است که تحقیق به ضرورت کاربست روش کلی‌نگر به انسان در علوم انسانی و علم سیاست توجه می‌دهد؛ نیازمندی به روش متناسب با منبعیت فطرت در ادراکات حصولی را توضیح داده، روش شهودی و الهام فطری را پیشنهاد می‌دهد؛ و محدودیت منبع فطرت خاص را تبیین و

استفاده از منبع وحیانی را در کنار آن پیشنهاد می‌کند. بر این اساس، تحقیق به پیش فرض‌ها و مباحث پیشینی ورود نمی‌کند؛ مانند: چیستی و دلایل وجود فطرت؛ و اثبات فطرت و تبیین دلایل آن در برابر منکران فطرت؛ زیرا عنوان تحقیق حاضر بعد از عبور از این مباحث مطرح می‌شود؛ چنان‌که تمرکز در محدوده مطالب سه‌گانه موجب می‌شود که مسائل بعد از عنوان تحقیق، به پژوهش‌های بعدی واگذار شود؛ مانند: تبیین نسبت فطرت و معرفت و چرایی دلایل منبع معرفت بودن فطرت؛ چگونگی تولید دانش توسط منبع معرفتی فطرت در کنار سایر منابع معرفتی؛ روش مناسب تحلیل فطری دانش؛ انحصاری بودن و نبودن روش فطری برای درک مسائل فطری؛ موانع معرفتی فطرت؛ چگونگی غلبه بر موانع معرفتی فطرت؛ فایده استفاده از فطرت برای تولید دانش؛ شاخص‌های دانش و معرفت فطری؛ چگونگی کاربست فطرت در حوزه دانش سیاسی؛ تمایز برداشت فطری از سیاست با سایر برداشت‌ها؛ معنای قرآن‌پایه بودن فطرت در کنار مولد معرفت بودن فطرت؛ اثبات قرابت دانش فطری با دانش وحیانی و...؛ که هر کدام موضوع تحقیق مستقل خواهد بود و این تحقیق صرفاً در قلمرو مورد تصریح به بررسی و تبیین می‌پردازد. درباره پیشینه پژوهش می‌توان گفت که پیرامون ابعادی از موضوع این تحقیق پژوهش‌هایی ارائه شده است؛ مانند مقاله «مبانی معرفت‌شناختی فطرت» علی‌اصغر جعفری (۱۳۸۳). وی در پژوهش خود به این نتیجه می‌رسد که در دیدگاه قرآن، معرفت فطری با دو حوزه وجود انسان (عقل و دل یا خرد و روان) ارتباط دارد و از این دو سرچشمه می‌گیرد. پژوهش دیگر، «نظریه فطرت؛ به مثابه مبانی معرفت‌شناختی علوم انسانی» از قاسم ترخان (۱۳۹۸) است. وی برآیند مبانی فطرت‌مندی را از حیث معرفت‌شناختی بررسی کرده و فطرت را منبعی برای معرفت و معیاری برای توجیه و ستجش آن دانسته است. همچنین مقاله «فطرت و فطریات از نگاه علامه طباطبائی و برآیند آن در علوم انسانی» از همین نویسنده (ترخان، ۱۳۹۶) برآیند این مبنا را به صورت موردی در نگاه علامه در سه حوزه معرفت‌شناختی، غایت‌شناختی و روش‌شناختی نشان داده و بر این باور است که این مبنا همراهی نقل در کنار عقل و تجربه برای شناخت انسان را ایجاب می‌کند. این نویسنده در کتاب مبانی کلامی برآیند علوم انسانی اسلامی (ترخان، ۱۴۰۲) هم کوشیده است برآیندهای روشی فطرت به عنوان یک مبانی کلامی را در اموری چون منبعیت معرفت، فرایند تولید معرفت و معیار عام بودن برای معرفت تبیین کند. مقاله «نقد پارادایم‌های علوم انسانی بر مبانی فطرت‌مندی انسان در قرآن (با تأکید بر دانش سیاست)» از نگارنده (عابدی، ۱۴۰۴)، سه پارادایم اصلی علوم انسانی موجود بر اساس پذیرش فطرت‌مندی را مورد نقد قرار داده و اشاراتی هم به ملاحظات روشی بر مبانی پذیرش فطرت کرده که در مقاله پیش روی از تکرار آنها اجتناب شده است. در نهایت، آنچه پژوهش حاضر را از آثار پیشین متمایز می‌کند، توجه به فطرت‌مندی به معنای قرآنی و در ابعاد قرآنی، تمرکز بر تبیین «برآیندهای روشی فطرت قرآن‌بنیان»، و توجه صرف به «امتداد روشی» در

پژوهش مستقل البته با تأکید بر دانش سیاسی است که می‌تواند آن را نسبت به پژوهش‌های پیشین دارای نوآوری‌هایی در ابعاد موضوعی، قلمرو بحث و برآیندی کند؛ به‌گونه‌ای که عموم برآیندهای ذکرشده در حوزه دانش سیاسی را در شمار دستاوردهای آن می‌توان معرفی کرد.

## ۱. مروری بر فطرت در قرآن

مصادیق فطریات در قرآن چهار دسته است:

(الف) آگاهی؛ مثل آگاهی از حق و باطل، حقایق اشیاء، اختیار خویشتن و فقر خود (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ / طور: ۳۵) یا آگاهی از قانون علیت (طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۱۱)؛

(ب) گرایش خاص؛ انسان علاوه بر گرایش‌های مشترک بین او و حیوان، دارای گرایش‌های متعالی و دارای قداست است (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۹۰)؛ مانند گرایش به عدالت اجتماعی (حدید: ۲۵) که میان انسان‌ها در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها مشترک است؛

(ج) توانش؛ انسان متناسب با ساختار هستی‌شناختی‌اش (عالم ماده تا معنا و عالم غیب و شهود)، توانایی‌های متنوعی دارد؛ مثل خلیفهٔ خدا شدن؛ قرار گرفتن تحت ولایت الهی؛ عبودیت خدا و پیمایش همهٔ لایه‌های هستی (شاکرین و همکاران، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۲۴)؛ همچنین از توانایی علمی مانند اعتبارسازی و یادگیری برخوردار است.

علامه در تفسیر آیات ۱ تا ۴ سورهٔ رحمن، وضع لغت و خط را فطری می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۹۵)؛ (د) کنش؛ انسان بر محور بینش‌ها و گرایش‌های متنوعش، کنش‌ها و کردار متناسب با آنها بروز می‌دهد و رفتارش را مدیریت می‌کند؛ مانند ایجاد ارتباط میان حس استغنا و طغیان. انسان در صورت بی‌نیاز دیدن خود، طغیان می‌کند (ر.ک: علق: ۷۶). طبق آیه‌ای (شوری: ۲۷) هرگاه خداوند روزی را برای بندگانش وسعت بخشد، آنان در زمین طغیان و ستم می‌کنند. خداوند در این آیه تدبیر خود را چنین معرفی می‌کند که اگر خدا رزق همه را وسعت دهد و همه سیر شوند، شروع می‌کنند به ظلم کردن؛ چون طبیعت مال این است که وقتی زیاد شد، طغیان و استکبار می‌آورد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۵۵-۵۷).

لازم به ذکر است که انسان به‌طور خاص دارای فطرت الهی نیز است و مفسران آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم را چنین معنا کرده‌اند که دین الهی نهفته در خلقت و فطرت انسان‌هاست و خداوند از مردم می‌خواهد که طبق همین فطرت، به دین الهی روی بیاورند (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۷۹)؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۱۷۸). فطرت الهی انسان نموده‌های مختلفی دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۷۴)؛ مثل فطرت عقل (طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۳۴). عقل فطری قوه‌ای است که همه دارند و می‌توانند با آن دربارهٔ هستی و حسن و قبح افعال بیندیشند و درست و نادرست و خوب و بد را تمییز دهند (ترخان، ۱۴۰۰، ص ۶۶)؛ همچنین ر.ک: جعفری، ۱۳۸۳، ص ۵۷-۸۶).

## ۲. اصل فطرت‌مندی انسان‌ها، ضرورت کاربست «روش کل‌نگر» به انسان در علوم انسانی و سیاسی

این برآیند روش‌شناختی را می‌توان ضمن مقایسه آن با روش‌های مبتنی بر پارادایم‌های موجود توضیح داد.

### ۲-۱. وجود نقطه هويت مشترك بين انسان‌ها؛ ضرورت استفاده از روش کل‌نگر

امتداد دیدگاهی که انسان را فطرت‌مند و دارای ویژگی‌های ذاتی خاص متفاوت با طبیعت و حیوان می‌داند، امکان کل‌نگری به انسان است و این سبب می‌شود که در روش معرفتی، علاوه بر تفاوت‌ها، به «امور ثابت مشترک و فراگیر» میان انسان‌ها نیز توجه شود؛ برخلاف نظام اندیشگی و پارادایمی، که چنین نقطه اشتراکی میان همه انسان‌ها را نمی‌پذیرد (ر.ک: علی‌تبار، ۱۴۰۱، ص ۱۷۲). بر همین اساس در روش‌شناسی نیز که به بررسی و مطالعه روش‌های علوم، مقایسه و یافتن محدودیت‌ها و نقاط ضعف و قوت و ارائه روش مناسب می‌پردازد، این تفاوت موثر خواهد بود. در این نظام فکری، وجود نشانه‌های فطرت مشترک در بشر، مثل فضیلت‌خواهی، عدالت‌طلبی، کمال‌جویی و... اقتضا دارد که ابعادی از مطالعات علوم انسانی فرامکانی، فرازمانی، فرامنطقه‌ای و فراقومیتی معرفی شود. با پذیرش «اصل فطرت مشترک انسان‌ها» می‌توان از روان‌شناسی، اقتصاد، علوم تربیتی و علوم سیاسی بین‌المللی نیز سخن گفت.

باید توجه داشت که فطرت مشترک داشتن انسان‌ها به معنای یکسانی همه ظرفیت‌ها و توانمندی‌های انسان‌ها نیست و آنها تفاوت‌های مهمی نیز دارند که در ادبیات قرآنی با عناوینی همچون «شاکله» از آنها یاد شده است: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» (اسراء: ۸۴)؛ لذا محقق علوم انسانی علاوه بر توجه به فطرت مشترک، باید به عوامل تفاوت، مانند محیط، وراثت، جنسیت، تغذیه، تربیت و... نیز آگاه باشد (شریفی، ۱۳۹۷، ص ۳۲۲)؛ به بیانی دیگر، در نظام اندیشگی قرآنی، از آنجاکه هويت مشترك (فطرت‌مندی) - یعنی ویژگی‌های ذاتی خاص انسان‌ها - پذیرفته شده است، با نسبيت مواجه نخواهيم شد و ضمن تأکید بر «عنصر فطرت» و جنبه مشترک انسان‌ها، تطورات روانی، اجتماعی و سیاسی و تنوع فرهنگی مورد پذیرش قرار می‌گیرند؛ ولی به جنبه متغیر انسان‌ها بازگردانده می‌شوند. در نظام اندیشگی‌ای که ویژگی‌های فطری خاص برای انسان را نپذیرد، روش مطالعه انسان‌های متمایز از هم، باید روشی کاملاً جزء‌نگر باشد و روش‌شناسی علم نیز بر همین پایه سامان یابد. در این نگره، هر فرد از انسان خود پدیده‌ای مجزاست. در نتیجه، کل‌نگری و تعمیم حکمی از یک فرد به دیگری برای تجزیه و تحلیل کنش‌های انسان‌ها منطقی نمی‌نماید.

برای نمونه، اقتضای پارادایم هرمنوتیکی، کاربست روش تفسیری است و نظریه‌های سیاسی و اجتماعی و... باید در مسیر فرایند تحقیق و مطابق تفسیرهای کنشگران، از واقعیت و رفتارهای اجتماعی و سیاسی خود ساخته شوند (ترخان، ۱۴۰۰، ص ۱۶۰ و ۱۷۰) و علوم انسانی، مثل سیاست، با گذاشتن محقق به جای انسان و با

درون‌نگری مطالعه گردد تا انگیزهٔ درونی هر انسانی از کنش سیاسی و... حدس زده شود. دربارهٔ انسان، فهمیدن مطرح نظر است و با تفهیم، تعمق در روحيات و احساسات درونی ممکن می‌شود. در روش هرمنوتیکی شناخت کنش‌های انسانی در زمینهٔ سیاست و...، فطرت مشترک معنا ندارد و انحصاراً با تمرکز بر زمینه، متن، محیط و زمان کنش‌ها چنین امکانی هست و هر قسمت از پدیدهٔ سیاسی انسانی، با لحاظ شرایط زمانی و مکانی و بافت و زمینه‌ای که کنش در آن ظهور می‌کند، تأویل می‌شود؛ بُعد تاریخی نیز لحاظ می‌گردد و آن گروه از نیت‌های انسانی که موجب کنش سیاسی و اجتماعی‌اند، با قرار گرفتن محقق به‌جای کنشگر سیاسی و اجتماعی، فهم می‌شود و تأویلی به‌دست می‌آید که عامل ایجاد کنش سیاسی یا پدیدهٔ سیاسی است (ر.ک: احمدی، ۱۳۷۰، ص ۶۴). بدین ترتیب، فطرت‌مندی، نه در روش‌شناسی علم سیاست جایگاهی در مطالعهٔ روش‌های علم سیاست دارد و در مقایسه و یافتن محدودیت‌ها و نقاط ضعف و قوت و ارائهٔ روش مطلوب دارای جایگاه است و نه در روش این پارادایم‌های مبتنی بر سکولاریسم می‌توان نشانی از ابزارهای متناسب با منبع فطرت دید.

## ۲-۲. نقطهٔ اشتراک مؤلف و مفسر برای معرفت‌متن؛ ضرورت روشی فرازمانی

لازم به ذکر است که عنوان فوق دلالت دارد بر اینکه نقطهٔ اشتراک مؤلف و مفسر برای معرفت‌متن، روش فرازمانی و فرامکانی را ضروری می‌سازد. این بدان معناست که برآیند یادشده عام برای همهٔ علوم انسانی است و البته سیاست هم مصداقی از علوم انسانی است. همین مقدار دستاورد، مدعای مقاله است و نوشتهٔ اصراری بر اثبات برآیند خاص برای علم سیاست فراتر از این ندارد؛ بلکه این ظرفیت با توجه به مبنای فطرت برای علوم انسانی ایجاد می‌شود که یک مصداق از علوم انسانی نیز سیاست است.

حال می‌توان توضیح داد که مبنای فطرت‌مندی قرآنی، هویت مشترکی بین همهٔ انسان‌ها قائل است و آنها را دارای ویژگی‌های ذاتی خاص می‌داند. بر این اساس، انسان قرآنی تنها محصول تاریخ یا جامعه نیست؛ بلکه هویت مشترکی دارد که می‌تواند آن را وسیلهٔ فهم همدیگر قرار دهد. این هویت چندان ذاتی است که می‌تواند بر فاصلهٔ زمانی و مکانی غالب شود و میان مؤلف یک متن و مفسر، مبنایی جهت فهم مؤلف و نیت‌ها و انگیزه‌های سیاسی‌اش به‌وسیلهٔ مفسر باشد و فاصلهٔ تاریخی و مکانی، چنین فهمی را از اعتبار ساقط نکند.

البته انسان‌ها تفاوت‌های هویتی و نیز تمایزات درجاتی در امور فطری نیز دارند که آنها نیز باید در تولید روش مورد توجه باشند؛ اما در مبنای فطرت‌مندی، از یکسو انسان‌ها با وجود تفاوت‌های فردی، عواطف مشترک دارند؛ ساختار روانی، ذهنی و وجودی‌شان مشترک است و به‌عنوان پدیده‌ها، مستقل و بریده از هم نیستند تا هر انسانی فهمی مخصوص خود را داشته و زمینهٔ مشترک با انسان‌های دیگر نداشته باشد. از طرفی، انسان‌ها تفاوت‌های فردی دارند و شهوات عملی می‌توانند مسیر فهم را تغییر دهند و مانع فهم مشترک شوند و فهم‌های یکدیگر را معتبر و

نهایی‌نشاندهنده. در چنین وضعیتی، راه برون‌رفت، رفع موانع عملی فهم است؛ نه رسمیت دادن به فهم‌های مختلف و پایان‌ناپذیر معرفی کردن همه فهم‌ها؛ درحالی‌که روش هرمنوتیکی سه نظریه متن‌محور، مؤلف‌محور و مفسر‌محور برای تولید فهم ارائه می‌کند که چون هویت مشترک در آن پذیرفته نمی‌شود، مفسر نمی‌تواند از دایره فکری و تاریخی خود عبور کند و وارد دنیای «مؤلف» شود؛ در نتیجه، متن یا مفسر برای فهم متن، محور می‌شوند؛ ولی مؤلف محوریتش را از دست می‌دهد (ترخان، ۱۴۰۰، ص ۲۷۴). این مسئله مربوط به برخی نحله‌هاست (بیشتر در هرمنوتیک گادامر)، نه همه نحله‌ها. برای مثال، در هرمنوتیک کلاسیک، بحث درباره ورود به دنیای مؤلف و فهم متن اوست...؛ حتی «همدلی مفسر و مؤلف» و گذاشتن مفسر به جای مؤلف هم که در برخی روش‌های هرمنوتیکی مورد تأکید است، نمی‌تواند مشکل نبود نقطه مشترک را حل کند و بر مانع زمان و مکان غالب آید؛ چون با مبنای «نبود فطرت مشترک» و هویت و ویژگی‌های ذاتی مشترک، این جابه‌جایی، معیار مشخص و اطمینان‌آوری - برای اینکه بدانیم آیا محقق به نقطه اطمینان‌بخشی رسیده است - فراهم نمی‌آورد. در نتیجه، این روش ملازم با سنجش با معیارهای آزمون‌پذیر نیست (ر.ک: پالمر، ۱۳۷۷، ص ۹۶) و نتایج همدلی مفسر با مؤلف در تبیین نیات سیاسی، اجتماعی و... انسان‌ها معتبر نیست و اصولاً در برخی روش‌های هرمنوتیکی تفسیر متن، گرفتار دور و فاقد فهم نهایی است (ر.ک: رهبری، ۱۳۸۵، ص ۱۴۶؛ واعظی، ۱۳۸۰، ص ۶۱؛ ریخته‌گران، ۱۳۷۸، ص ۴۵).

این محدودیت روشی، خود را در روش‌شناسی علوم - از جمله علم سیاست - نیز نشان خواهد داد. برای نمونه، می‌توان به مسئله‌ای سیاسی توجه داد که مطابق روش فطرت‌محور، پاسخی متفاوت با برخی روش‌های فطرت‌انکار می‌گیرد؛ با این توضیح که یکی از مسائل کلان فلسفه سیاسی، «چگونگی ارتباط قدرت و معرفت» است. در برخی روش‌های هرمنوتیکی، هر قدرتی جلوه معرفتی خاص است و حاصل چنین ارتباطی بین قدرت و معرفت این است که نظام‌های متنوع سیاسی با ساختارهای مختلف قدرت (توتالیتار تا دموکراتیک) شکل خواهد گرفت و در این میان نمی‌توان هیچ معرفتی از قدرت را نهایی، و هیچ تفسیری از قدرت را عینی دانست یا درباره آن قضاوت کرد (ر.ک: رهبری، ۱۳۸۵، ص ۲۳۴)؛ ولی بر مبنای فطرت انسانی (که بخشی از آن فطرت شناختی است)، چون بین انسان‌ها فطریات مشترک است، این ظرفیت و امکان هست که همه آنها در مورد «قدرت و سیاست» به معرفتی مشترک برسند. در این صورت، نتیجه‌ای برخلاف پلورالیسم سیاسی قابل انتظار است؛ اینکه همه آنها ممکن است یک راه را معتبر بدانند و آن را انتخاب کنند. البته این برآیند، ظرفیت معرفت مشترک را مطرح می‌کند؛ هرچند ممکن است که در عمل، به دلایل متعدد، وصول به تحلیل مشترک با موانعی روبه‌رو شود که لازم است دانشمند روش‌شناسی آن موانع را بررسی کرده، برای آن چاره‌جویی کند. درهرحال، صرف تبیین این ظرفیت، دستاوردی روشی برای مبنای فطرت‌مندی است. بدین ترتیب، پذیرش فطرت‌مندی مقتضی

این است که روش متناسب با منبع فطرت مورد استفاده باشد و در روش‌شناسی علم سیاست نیز عنصر فطرت در زمینه مطالعه روش‌های علم سیاست و مقایسه و یافتن محدودیت‌ها و نقاط ضعف و قوت این روش‌ها و ارائه روش مطلوب نقش دارد و تأکید می‌کند که روش متناسب با منبعیت فطرت نیز باید در روش علم سیاست مورد توجه باشد تا نقصان یادشده قابل رصد باشد. البته شایسته است در مجالی دیگر تبیین شود که فطرت چگونه می‌تواند به روش متناسب مورد اشاره برسد.

### ۳. نیاز به روش متناسب با منبعیت فطرت در ادراکات حصولی

فطرت می‌تواند علاوه بر علوم حضوری، در علوم حصولی نیز نقش منبعی داشته باشد و بدین ترتیب، سخن از روش متناسب با آن در علوم انسانی مطرح شود.

#### ۳-۱. روش متناسب با منبعیت فطرت خاص (روش شهودی و الهام فطری)

فطرت شناختی به دو گروه حضوری و حصولی تقسیم می‌شود که بخش حصولی آن، یا نظری (عقل نظری) است یا عملی (عقل عملی)، که با عنوان ادراکات نظری و عملی از آنها یاد می‌شود. در بخش شناخت حضوری، منبع فطرت نیازمند ابزارهایی شهودی است (ر.ک: عابدی، ۱۳۹۶، ص ۱۹) و این وجه تفاوت آن با منبعیت عقل است. در قسمت حصولی نیز دو تلقی از عقل نظری وجود دارد:

الف) عقل ذاتی، بدین معنا که انسانها قبل از حس، دارای این عقل‌اند؛

ب) عقل پس از احساس؛ یعنی انسان‌ها بعد از حس، این عقل را به دست می‌آورند و اینکه انسان‌ها همگی بعد از حس این عقل را به دست می‌آورند، فطری است و فطری بودن به معنای ثابت است که می‌تواند در مقابل نسبیت مطرح شود و آن را رد کند. عقل نظری به این معنا همگانی خواهد بود و این از ویژگی‌های امر فطری است که هر کس فطرت را قبول ندارد، نمی‌تواند آن را مطرح کند و به همین سبب، چنین کسی گرفتار نسبیت است (ر.ک: ترخان، ۱۴۰۲، ص ۲۷۵-۲۹۰).

با توجه به آنچه بیان شد، فطرت خاص ناظر به صفات و هویت کمالی و متعالی انسان است؛ مثلاً انسان فطرت عقل دارد و عقل یکی از قوای انسان و بخشی از فطرت اوست. فطرت در حوزه ادراکات حصولی (نه حضوری) جایگاه منبعی دارد و برآیند منبع بودن فطرت، لزوم توجه به روش مناسب استخراج معرفت از فطرت خواهد بود (ر.ک: ترخان، ۱۴۰۲، ص ۲۷۶-۲۷۵) و روش‌شناسی متناسب با آن نیز در مطالعه روش علوم استفاده خواهد شد. البته ادراکات حصولی دو دسته‌اند: عملی و نظری.

۱. ادراکات نظری به رفتار انسان مربوط نیستند و صرفاً واقعیاتی را در خارج کشف می‌کنند و از آن خبر می‌دهند و دو دسته‌اند: الف) علوم مربوط به خواص اشیای خارجی که خدا بشر را با «حس» به آنها هدایت

می‌کند؛ ب) علمی که خدا به صورت تسخیر و اعطا به انسان می‌دهد. این گروه علوم کلی‌اند که بدیهیات از آن جمله‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۴؛ ج ۵، ص ۳۱۱). با توجه به اینکه قوه عقل بخشی از ساختار وجودی انسان است و احکام آن فطری است و انسان با مراجعه به درون خود به آن دست می‌یابد و با توجه به نمونه‌هایی از آیات (ابراهیم: ۱۰؛ طور: ۳۵) که به سؤال خداوند از بشر درباره وجود خدا و... اشاره دارند، روشن می‌شود که این امور در نهاد مردم هستند و هر کسی اینها را می‌داند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۶۹). قرآن از فطرت مردم درباره مسائل مهمی وجود خدا می‌پرسد و انسان در درون خود به وجود خدا یا اصل علیت و... آگاهی دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۱۱).

۲. فطرت در ادراکات عملی هم منبعیت دارد. ادراکات عملی به کنش‌ها و وسیله کسب کمال یا مزایای زندگی اجتماعی، سیاسی و... ارتباط دارند و ناظر به کشف از خارج نیستند. این دانش‌ها با الهام خداوند و افکندن در دل و فطرت در اختیار انسان قرار می‌گیرند و منبعیت فطرت در این حوزه مؤید به شواهد دینی است و نیز این ادراکات ناشی از احساسات باطنی‌اند و به الهام فطری و الهی به دست می‌آیند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۰۸-۳۱۴؛ ج ۲، ص ۱۱۳) و بر این اساس باید روش شهودی را نیز در شمار روش‌های علوم انسانی جای داد و در روش‌شناسی به این بخش در مطالعه روش‌های علوم توجه داشت.

تلقی صحیح الهام‌های فطری و الهی زمانی ممکن است که علوم عقلیه کلیه (بدیهیات) صحیح باشند و علوم مذکور زمانی صحیح خواهند بود که عقل و فطرت سالم باشند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۴۸؛ ترخان، ۱۴۰۲ق، ص ۲۷۶-۲۹۲) و اگر فطرت ناسالم و مریض باشد (ر.ک: ابوالحسنی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۵ و ۱۱۶؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۵۵)، تلقی صحیح الهام‌های فطری - برای نمونه در حوزه حیات اجتماعی و سیاسی - ممکن نخواهد شد. از ویژگی‌های فطرت، سازگاری با معرفت حق روشن و ناسازگاری با باطل روشن و شناخت بی‌واسطه آنها معرفی شده است (ر.ک: ابوالحسنی، ۱۳۹۵؛ صدرالمتألهین، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۶۵ و ۲۰۸). البته در صورت پیچیدگی حق با باطل، فطرت نیازمند منطق خواهد بود و یکی از دلایل خطای فیلسوف‌نمایان، به‌رغم آگاهی‌شان از منطق، اعتماد به فطرت در نظریات است (ابوالحسنی، ۱۳۹۵). البته باید توجه داشت که فطرت ظرفیتی در درون انسان (مثل خیلی از ظرفیت‌های معرفتی دیگر، مانند عقل، حس و...) است که ناظر به ظرفیت‌های درونی و بیرونی دیگر و در تعامل و تأثیر و تأثر با آنها کارکرد دارد؛ مثلاً آن‌گاه که فطرت بیمار شود (که می‌تواند چنین شود) یا آنجا که حق و باطل چنان به هم می‌پیچند و ابهام و سختی ایجاد می‌کنند که فطرت نمی‌تواند به راحتی تشخیص دهد و فطرت‌ها حیران می‌شوند، برای اینکه معلوم شود فطرت در مسیر درست قرار دارد، به منطق و ابزار اعتبارسنجی نیاز است و این میزان، مختص فطرت نیست. علامه نیز ذیل آیه فطرت توجه

می‌دهد که فطرت ممکن است به سبب عواملی، ضعیف شود و در بعضی موارد در نهایت بی‌اثر گردد؛ عواملی که نمی‌گذارند انسان متوجه شود که عقل و فطرتش او را به چه می‌خواند؛ و اگر هم چنین اشتغالات و موانعی در کار نیست و انسان دعوت عقل و فطرت را به خوبی می‌فهمد، ملکات زشتی که (در اثر تکرار گناه) در دلش رسوخ یافته‌اند، نمی‌گذارند که او دعوت فطرت را بپذیرد؛ مانند ملکه عناد، لجاجت و نظایر آن، که خداوند جامع همه آنها را هوای نفس (جائیه: ۲۳) معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۳؛ مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۵۷).

### ۳-۲. ضرورت روش ترکیبی (فطری، عقلی و وحیانی) متناسب با محدودیت منبعیت فطرت عام

گاهی معنای عام فطرت و منبعیت گرایش‌های غریزی مورد نظر است و به گرایش‌های فراغریزی، مثل گرایش به خدا و... عنایت نیست. مراد از فطرت‌مندی عام، وجود «سرشت مشترک انسانی» و منظور از فطرت‌مندی خاص، «فطرت الهی» ناشی از روح الهی انسان است که ماهیتی غیرطبیعی دارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۴۲-۴۳؛ اسدی‌نسب، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۶۴). همان‌گونه که فطرت خاص ناظر به صفات و هویت کمالی و متعالی انسان بود، مانند فطرت عقل (به این معنا که عقل یکی از قوای انسان و بخشی از فطرت اوست)، فطرت عام نیز ناظر به مجموعه صفات و هویت متعالی و غیرمتعالی اوست و انسان چنان خلق شده است که دارای ترکیبی از هویت و صفات غریزی و متعالی است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۵).

انسان در قرآن، علاوه بر صفات متعالی، با این صفات منفی نیز معرفی شده است: «بسیار ناسپاس و پושاننده حق» (حج: ۶۶)؛ «ستم‌پیشه» (ابراهیم: ۳۴)؛ «بسیار شتابگر» (اسراء: ۱۱)؛ «گویی خلق شده از عجله» (انبیاء: ۳۷)؛ برای آگاهی از صفات دیگر، ر.ک: معارج: ۱۹-۲۱، علق: ۷-۶). این دست صفات در حوزه بُعد مادی انسان آمده و گویای نیازمندی به تعدیل و تربیت است و اصولاً بخش مهمی از فلسفه حیات بشر این است که فرصتی برای تعدیل این قوا تحت فرمان فطرت و عقل در عرصه‌های فردی، اجتماعی، سیاسی و... به دست آورد و به دلیل داشتن این دو بعد وجودی، ظرفیت رسیدن به اعلی‌علیین در قوس صعودی و سقوط به اسفل‌السالفین در قوس نزولی را دارد و اگر تحت تربیت مربیان الهی و الهام گرفتن از پیام عقل و خودسازی باشد، مصداق «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» می‌شود؛ و گرنه به صورت موجودی ظلم و جهول و کفار و یووس و کنود درمی‌آید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۷، ص ۲۵۴).

زمانی که مراد، معنای عام فطرت باشد نیز می‌توان برآیندهایش در روش علوم اسلامی را توضیح داد. البته باید ابتدا توضیح داده شود که این گرایش‌ها چیستند و چگونه می‌توانند منبع معرفت شوند. گرایش‌های درونی انسان دو دسته‌اند: برخی گرایش‌ها وجودشان در هر حد و اندازه کمال است؛ مثل گرایش به تعالی که حد و مرزی ندارد و مطلقاً مطلوب است. این گرایش‌ها به مقام والای انسانی (مقام ملکوتی) مربوط‌اند و مطلقاً مطلوب‌اند

و همهٔ مراتبشان ارزشمندند. گرایش‌هایی درونی هم هستند که اصل وجودشان خیر و کمال و مطلوب است؛ ولی همهٔ مراتبشان چنین نیست؛ مانند غریزهٔ جنسی، حب مال و جاه و...، که به صورت تعدیل شده و مشروط برای حیات بشر و بقای بشر و تداوم زندگی اجتماعی و سیاسی و فردی لازم‌اند (سبحانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۵) نمونه‌ای از گرایش‌های فطرت عام انسان را در این آیه می‌توان دید که «غریزهٔ دوست داشتن متاع دنیا» موجب تشخیص و اولویت دادن نادرست به بایدها و نبایدهای نظامی و سیاسی شده است:

وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَزَّعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّن بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا... (آل عمران: ۱۵۲)؛

خداوند در خصوص وعدهٔ خود به شما [دربارهٔ پیروزی بر دشمن در احد] راست گفت؛ آن هنگام [آغاز جنگ] دشمنان را به فرمان او به قتل می‌رساندید [و این پیروزی ادامه داشت] تا اینکه سست شدید و [بر سر رها کردن سنگرها] و در کار خود نزاع کردید و بعد از آنکه آنچه را دوست می‌داشتید [از غلبه بر دشمن] به شما نشان داد، نافرمانی کردید. بعضی از شما خواهان دنیا بودند...

آیه به جنگ احد و این واقعه مربوط است که تعدادی از مسلمانان که باید در صحنهٔ نبرد می‌ماندند، از میدان گریختند. البته آیه توجه می‌دهد که این کنش محصول گناهی بود که قبلاً مرتکب شده بودند: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا...» (آل عمران: ۱۵۵). گفته شده است که این گناهان می‌تواند دنیاپرستی و جمع‌آوری غنائیم و... بوده باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۳۵).

گرایش غریزی به اقتضای طبع مادی این است که انسان در پی مال دنیا و دوست داشتن ثروت باشد: «وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا» (فجر: ۲۰). وقتی انسان‌هایی در برابر این تمایل غریزی تسلیم شوند، متأثر از این محبت شدید، دچار خطای محاسباتی و تشخیصی می‌شوند و اولویت و ارزش را جمع مال و غنیمت تشخیص می‌دهند و در نهایت، کنش آنان «سرازیر شدن از کوه به دره برای جمع غنائیم» به‌رغم نهی پیامبر ﷺ می‌شود؛ یعنی اولویت و بایسته، عدم ترک کوه بود؛ ولی آنان اولویت‌نهایی را خلاف آن تشخیص دادند. در این نمونهٔ تاریخی، گرایش غریزی به جمع مال (که در محدودهٔ خاصی مطلوب و موجب کمال است / فطرت عام) از حد فراتر رفت و موجب شد که اولویت و ارزش، جمع مال تشخیص داده شود.

این آسیب‌دیدگی گواه آن است که باید در شناخت ارزش‌ها و حقوق و تکالیف، منابعی دیگر غیر از منبع فطرت عام، همچون وحی یا عقل نیز برای شناسایی ارزش‌ها و بایدها و نبایدها و نظام اولویت‌ها وارد شوند و بر منبعیت فطرت عام، هیمنه و نظارت داشته باشند. به‌دلیل همین محدودیت، در مورد جنگ احد نیز به وحی الهی نیاز بود که وارد شود و به نادرست بودن تشخیص رزمندگان جنگ احد توجه دهد؛ لذا قرآن با عناوینی چون «عصیان» و... (وَعَصَيْتُمْ مِّن بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَّن يُرِيدُ الدُّنْيَا... / آل عمران: ۱۵۲)، ضدارزش و

نادرست بودن کنش‌های آنان را تذکر داد تا درک کنند که به‌سبب تبعیت محض از غرایزی مثل مال‌دوستی و...، دچار تشخیص و کنش غلط شده بودند؛ درحالی‌که اولویت‌ها و بایسته‌ها باید متناسب با دو بعد هویت بشری و اصالت بعد روحی تشخیص داده شوند.

اصولاً ادیان الهی می‌کوشند که به کنش‌های غریزی جهت داده، غرایز را در خدمت بعد روحی و متعالی وی قرار دهند. اینجاست که ارزش‌هایی بالاتر از ثروت داشتن تولید می‌شود و جمع ثروت و غنایم به هر قیمتی ممنوع شده، زیر پا گذاشتن این ممنوعیت گناه معرفی می‌شود و سخن از گناه بودن و ضدارزش بودن جمع مال به هر قیمت، حتی مخالفت با فرمان رسول خدا ﷺ معنا می‌یابد.

نمونه دیگر اینکه انسان به اقتضای گرایش مادی خود، خواهان آزادی از هر نوع بند و قیدی است: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَن لِيْقَىٰ» (علق: ۷۶)؛ حقا که انسان سرکشی می‌کند؛ همین‌که خود را بی‌نیاز پندارد. اقتضای گرایش غریزی انسان به رهاشدگی و آزادی محض، او را به سمت طغیان می‌کشاند و او چنین تشخیص می‌دهد که طغیان و خروج از هر قید و بندی ارزشمند و بایسته است؛ ولی منبع الهی توضیح می‌دهد که «إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرَّجْعَىٰ» (علق: ۸)؛ در حقیقت، بازگشت به‌سوی پروردگار توست.

این روش ترکیبی کمک می‌کند که انسان شناخت درستی از ارزش‌ها و بایسته‌های حیات اجتماعی - سیاسی در تعامل با خداوند به‌دست آورد. بر همین اساس، در تشخیص و جعل حقوق طبیعی باید در کنار توجه به طبیعت، از عقل و نیز وحی برای تنظیم و تعدیل حقوق و تکالیف انسان یاری گرفت. بنابراین، محقق علوم انسانی علاوه بر منبعیت فطرت عام، باید از منبع عقل و وحی نیز برای کنترل و ضابطه‌مندی منبع فطرت عام غافل نشود و روش مناسب با منبع عقل و وحی را نیز به‌کار برد و جایگاه منابع دیگر را در این قسمت باید تحدید و تنظیم تشخیص‌های فطرت عام دانست.

در باب سیاست به‌طور خاص می‌توان توضیح داد که پذیرش «حقوق طبیعی» منشأ نظریات سیاسی مهمی در باب مشروعیت قدرت و آزادی سیاسی و حق انتخاب و... شده است. در دانش سیاسی موجود، برای تعیین حقوق طبیعی و متفرع کردن پاسخ مسائل سیاسی به آن، منبع طبیعت و ابزار حس و روش تجربی مورد توجه است؛ اما با توجه به مبنای فطرت عام (داشتن ساحت غریزی ناظر به بعد مادی و ساحت متعالی ناظر به بعد فراطبیعی و روحی)، باید عقل و وحی نیز در تنظیم حقوق طبیعی شهروندان نقش داشته باشند؛ چون تجربه و حس فقط می‌تواند درباره منبع طبیعت کسب معرفت کند تا حقوق متناسب با آن معرفی شود؛ اما انسان علاوه بر بعد طبیعی (بخشی از فطرت به‌معنای عام)، بخش دیگری (فطرت متعالی) دارد که باید آن هم در تعیین و تنظیم حقوق وی ملاحظه شود و نسبت متعادل بین حقوق طبیعی و حقوق متعالی وی ایجاد گردد. در این وضعیت، برای شناخت این بعد از هویت فطری، علاوه بر منبع طبیعت و ابزار حس و روش تجربی، به منابعی

چون عقل و فطرت و نیز به کار بردن روش عقلی و شهودی مناسب و ترکیب روش‌ها هم نیاز خواهد بود. البته لازم به ذکر است که برخی از این برآیندها قبلاً مورد توجه بوده‌اند؛ ولی تبیین خاستگاه و مبنای آن برآیندها، موجبات استحکام علمی و شفافیت خاستگاهشان را در پی دارد.

#### ۴. محدودیت منبع فطرت خاص و نیازمندی آن به منبع وحی و روش متناسب

بیان شد که علوم انسانی نیازمند روشی است که از منبعیت فطرت خاص نیز متأثر باشد. فطرت خاص نیز به صفات و هویت کمالی و متعالی انسان ناظر است؛ مانند فطرت عقل، به این معنا که عقل از قوای انسان و بخشی از فطرت اوست؛ درحالی‌که حیوان چنین ویژگی ذاتی در آفرینشش ندارد. حال سخن در این است که هرچند فطرت‌مندی خاص انسان چنان است که مثلاً در بعد شناختی، قدرت علمی به وی داده شده است که ویژگی‌ای کمالی است، اما این قدرت و صفت کمالی مانند بقیه صفات کمالی‌اش با دو مسئله روبه‌روست:

الف) در بحث ادراکات عملی، از فطرت ناسالم و مریض یاد شد و اینکه تلقی صحیح الهام‌های فطری و الهی زمانی ممکن است که علوم عقلیه کلیه (بدیهیات) صحیح باشند و علوم یادشده زمانی صحیح خواهند بود که عقل و فطرت سالم باشند؛ و چنانچه فطرت ناسالم و مریض باشد، تلقی صحیح الهام‌های فطری ممکن نخواهد شد و فطرت ممکن است به‌جهت عواملی، ضعیف شود و در بعضی موارد بی‌اثر گردد؛ عواملی که نمی‌گذارند انسان متوجه شود که عقل و فطرتش او را به چه می‌خواند؛ و اگر هم چنین اشتغالات و موانعی نبود و انسان دعوت عقل و فطرت را به‌خوبی می‌فهمید، ملکات زشتی که در دلش رسوخ یافته‌اند و جامع آنها هوای نفس است، نمی‌گذارند که وی دعوت فطرت را بپذیرد.

ب) فطرت بشر، از جمله عقل، علاوه بر اثرپذیری از شهوات عملی، در ذاتش نیز محدود به حد خاصی است؛ و انسان، برای مثال در فطرت علمی و شناختی‌اش محدودیت علمی دارد: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵). این در حالی است که خداوند به‌عنوان خالق و مالک هستی، به همه ابعاد مخلوقاتش و معادلات بین آنها احاطه علمی کامل دارد: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام: ۵۹)؛ لذا از این منظر نیز بشر نیازمند منبع معرفت فراانسانی (وحی) خلق شده است و این منبع از طریق رسول خارجی در اختیارش قرار می‌گیرد؛ و نیاز به آگاهی از برخی معارف توسط وحی الهی، بخشی از فطرت‌مندی اوست؛ و این نیازمندی، فراتر از نیازمندی‌هایی است که فطرت عام انسان اقتضا می‌کند و وحی می‌توانست به‌عنوان منبع معرفتی، نقصان‌های انسان در آن مورد را نیز برطرف سازد.

بنا بر آنچه مطرح شد، منبع وحی می‌تواند فقدان یا نقصان معرفتی بشر را در هر دو حوزه فطرت عام و

فطرت خاص پوشش دهد و البته کارکرد اصلی‌اش به دومی مربوط است و نقص اولی را می‌توان از عقل فطری انتظار داشت که برطرف کند و وحی نقش تأکیدی بر کارکرد عقل در آن مورد خواهد داشت. آیات قرآن نیز به نیازمندی انسان به رسول خارجی توجه داده‌اند؛ مانند: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۶)؛ جهاد در راه خدا بر شما مقرر شده؛ درحالی که برایتان ناخوشایند است. چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید، حال آنکه خیر شما در آن است؛ یا چیزی را دوست داشته باشید، حال آنکه شر شما در آن است؛ و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.

این دست آیات می‌تواند مشعر به محدودیت ادراکی بشر باشد؛ با اینکه قوه ادراکی، مانند عقل، خود از فطرت خاص است و ناظر به صفات کمالی اوست.

پس هرچند فطرت در ابعاد چندگانه‌اش (شناختی، گرایشی، توانشی و کنشی) می‌تواند منبع معرفت باشد و روش‌های معرفتی در علوم انسانی و نیز روش‌شناسی علوم باید متناسب با آن باشند، اما این منبع معرفتی گاهی نیازمند یاری توسط منبعی دقیق‌تر و معتبر، یعنی وحی است و روشی که برای معرفت به کنش‌های فردی تا سیاسی انسانی در علوم اتخاذ می‌شود، باید علاوه بر منبعیت این فطرت، به منبعیت وحی هم توجه داشته باشد و با روش نقلی، از وحی نیز استفاده شود و در نتیجه، روشی ترکیبی به‌کار رود. از جمله در مورد بخش گرایشی فطرت می‌توان توضیح داد:

الف) انسان به‌اقتضای «گرایش فطرت‌مندی»، حب کمال دارد و موجودی کمال‌جوست و در کنش‌هایش در حوزه اجتماعی و سیاسی در پی کمال است و بالاتر از وضع موجودش را می‌خواهد (ر.ک: شاه‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۳۵ و ۴۸-۵۵). امام خمینی علیه السلام در نامه خود به گورباچوف درباره «مسئله قدرت» می‌فرماید:

فقط به یکی دو مثال ساده و فطری و وجدانی که سیاسیون هم می‌توانند از آن بهره‌ای ببرند، بسنده می‌کنم.... انسان در فطرت خود هر کمالی را به‌طور مطلق می‌خواهد و شما خوب می‌دانید که انسان می‌خواهد قدرت مطلق جهان باشد و به هیچ قدرتی که ناقص است، دل نبسته است. اگر عالم را در اختیار داشته باشد و گفته شود جهان دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن جهان را هم در اختیار داشته باشد (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۲۱، ص ۲۲۳).

ب) بر مبنای آموزه‌های اسلامی، کمال و خواست نهایی انسان قرب الهی یا خدایی شدن و وصل شدن به خداست. قرآن با عبارت «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر: ۵۵)، این خواسته را به تصویر می‌کشد. در نمونه‌ای دیگر، همسر فرعون در برابر قدرت مسلط طاغوتی همسرش، از خدا می‌خواهد: «رَبِّ اِنَّ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجْوَىٰ مِنْ فِرْعَوْنَ» (تحریم: ۱۱)؛ پروردگارا! پیش خود در بهشت خانه‌ای برایم بساز و مرا از فرعون و کردارش نجات ده.

ج) هرچند کمال انسان در رسیدن به خداست، ولی ابزارهای ادراکی انسان، همچون عقل، به دلیل محدودیت معرفتی در شناخت ابعاد روحی و مصالح اخروی یا شبهات عملی‌ای که توان معرفتی انسان را دچار چالش می‌کند، عموماً توان شناسایی کمال نهایی و شناسایی رابطه‌ی کنش‌های سیاسی و اجتماعی انسان با کمال نهایی‌اش را ندارند و نمی‌توانند مصداق کامل راه رسیدن به خیر و کمال حقیقی سیاسی و قرب به خداوند را فهم و درک کنند.

د) نتیجه اینکه بشر محتاج روش متناسب با منابع و ابزارهایی چون شهود و وحی است تا بتواند رابطه‌ی کنش‌های خود را با سعادت ابدی و کمال نهایی‌اش شناسایی و تحلیل کند؛ خوب و بد و درست و نادرست بودن کنش‌هایش را بفهمد و با تشخیص کنش‌های نامتناسب با کمال، برای تصفیه یا کاهش آنها اقدام کند (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۷، ص ۳۲۵-۳۲۸). روش‌شناسی علوم، از جمله دانش سیاست، نیز برای مطالعه‌ی روش‌های علوم باید به این روش عنایت داشته باشد.

### دستاوردهای تحقیق

دستاوردهای تحقیق را چنین می‌توان توضیح داد:

۱. برای اسلامی‌سازی علوم انسانی باید روش‌هایی به کار گرفته شوند که متناسب با منابع معرفت در قرآن‌اند؛ مانند منبع معرفتی فطرت. روش‌شناسی علوم نیز باید به روش‌های متناسب با منبع فطری معرفت عنایت داشته باشد.
۲. تحقیق پیش رو تلاش کرد که قسمتی از نقشه‌ی کلی روشی و روش‌شناختی علوم انسانی قرآن‌بنیان را (در بخش مبنای فطرت‌مندی انسان) تبیین کند. البته لازم است که دیگر برآیندهای معرفت‌شناختی فطرت (موضوع، مسائل، نظام مسائل و غایات علوم) نیز تبیین و تشریح شوند تا بتوان مجموعه‌ی برآیندهای معرفتی فطرت‌مندی را در اختیار داشت.
۳. این نقشه‌ی معرفتی، خود بخشی از نقشه‌ی جامعی است که در آن باید دیگر مؤلفه‌های معرفت‌شناختی و برآیندهای معرفتی دیگر مبانی انسان‌شناختی (مانند هویت مادی و روحی، عقل و اختیار، و...) جمع شوند تا گامی در مسیر اسلامی‌سازی علوم انسانی بر مبنای قرآن کریم برداشته شود.
۴. برآیندهای روشی و روش‌شناختی این مقاله فرصت نقد روشی علوم انسانی موجود را نیز بر مبنای نظام اندیشگی قرآنی فراهم می‌آورند و می‌توان آسیب‌های روشی بر مبنای نادیده‌انگاری اقتضائات روشی فطرت‌مندی را در علوم انسانی اسلامی شناسایی و از تداوم آن جلوگیری کرد.

## منابع

- ابوالحسنی، حسن (۱۳۹۵). حکمت سیاسی متعالیه. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- احمدی، بابک (۱۳۷۰). ساختار و تأویل متن. تهران: نشر مرکز.
- اسدی‌نسب، محمدعلی (۱۴۰۱). مبانی قرآن‌شناختی علم دینی با تأکید بر علوم انسانی اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- اندرو، سایر (۱۳۸۸). روش در علوم اجتماعی، رویکردی رئالیستی. ترجمه عماد افروغ. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- راین، آلن (۱۳۹۹). فلسفه علوم اجتماعی. ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: صراط.
- بستان، حسین (۱۳۸۴). گامی به سوی علم دین؛ ساختار علم تجربی و امکان علم دینی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۰). مصاحبه با حمید پارسانیا. مجموعه مصاحبه‌های همایش تحول در علوم انسانی. قم: فجر ولایت.
- پارسانیا، حمید (۱۴۰۱). جهان‌های اجتماعی. تهران: کتاب فردا.
- پالمر، ریچارد (۱۳۷۷). علم هرمنوتیک. ترجمه سعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- ترخان، قاسم (۱۳۹۶). ویژگی‌های پارادایمی موضوع علوم انسانی اسلامی از نگاه علامه طباطبایی. قبسات، ۲۲(۸۴)، ۲۹-۵۲.
- ترخان، قاسم (۱۳۹۸). فطرت و فطریات از نگاه علامه طباطبائی و برآیند آن در علوم انسانی. آیین حکمت، ۱۱(۴۰)، ۷-۳۰.
- ترخان، قاسم (۱۴۰۰). عقل شناخت. تهران: انتشارات بین‌الملل.
- ترخان، قاسم (۱۴۰۲). برآیند مبانی کلامی در علوم انسانی اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جعفری، علی‌اصغر (۱۳۸۳). مبانی معرفت‌شناختی فطرت. خردنامه صدر، ۱۰(۳۸)، ۵۷-۸۶.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۰). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). تفسیر موضوعی. قم: اسراء.
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۹۴). روش‌شناسی علوم سیاسی. قم: دانشگاه مفید.
- رهبیری، مهدی (۱۳۸۵). هرمنوتیک و سیاست؛ مروری بر نتایج سیاسی هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر. تهران: کویر.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸). منطق و مبحث علم هرمنوتیک. تهران: کنگره.
- زمخشری، محمودبن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأوقیل فی وجوه التأویل. لبنان: دار الکتب العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۵). مدخل مسائل جدید در علم کلام. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۳). تفرج صنع. تهران: صراط.
- شاکرین، حمیدرضا و همکاران (۱۳۹۹). مبانی الگوی پایه اسلامی ایرانی پیشرفت. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶). رشحات البحار؛ الانسان و الفطره. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شریفی، احمدحسین (۱۳۹۷). مبانی علوم انسانی اسلامی. تهران: آفتاب توسعه.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم شیرازی (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم شیرازی (۱۴۰۹ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه. قم: مصطفوی.

- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عابدی، محمد (۱۳۹۴). استلزام‌های مبانی خداشناختی در ساحت سیاست از منظر علامه طباطبایی. *معرفت سیاسی*، ۷(۲)، ۶۳-۸۶.
- عابدی، محمد (۱۳۹۶). مبانی فلسفه علمی تفسیر سیاسی. *معرفت سیاسی*، ۹(۱۸)، ۲۸-۵.
- عابدی، محمد (۱۴۰۴). نقد پارادایم‌های علوم انسانی بر مبنای فطرت‌مندی انسان در قرآن (با تأکید بر دانش سیاست). *ذهن*، ۲۶(۱۰۲)، ص ۵۹-۸۰.
- عبدلی مسینان، مرضیه و خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۸). بررسی مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی غربی و اقتضائات روش‌شناختی آن. *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، ۲۳(۲)، ۲۹۱-۳۱۴.
- علی تبار، رمضان (۱۴۰۱). *فراروش، منطق علوم انسانی اسلامی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- علی تبار، رمضان (۱۴۰۳). *هویت علوم انسانی اسلامی (معیارها و مؤلفه‌ها)*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فروند، ژولین (۱۳۸۸). *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*. ترجمه محمدعلی کاردان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- محمدپور، احمد (۱۴۰۲). *روش در روش؛ درباره ساحت معرفت در علوم انسانی*. تهران: لوگوس.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). *مجموعه آثار*. قم: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۶). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- مهاجرنیا، محسن (۱۴۰۰). بحران روش‌شناختی در کلام سیاسی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای. *معرفت سیاسی*، ۱۳(۱)، ۷۴-۵۹.
- واعظی، احمد (۱۳۸۰). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



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

 10.22034/siyasi.2025.5002443

 20.1001.1.20084366.1404.17.2.6.0

## Future Studies of Islamic Political Knowledge

**Qasem Shabannia Roknabadi**  / Professor, Department of Political Science, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran  
Shaban1351@yahoo.com

Received: 2025/08/17 - Accepted: 2025/12/08

### Abstract

Given the serious weaknesses of contemporary political science discourse in analyzing politics from a monotheistic and divine perspective, strengthening the position of Islamic political knowledge has become more necessary than ever. Therefore, this article, by providing an analysis of the current state of this knowledge, identifies its existing challenges and pathologies. Then, while analyzing the desirable state of this knowledge, it proposes solutions for moving from the current state to the desirable state. The findings of the research, obtained through a descriptive-analytical method, indicate that in order to achieve the desirable state of Islamic political knowledge, a systemic mode of thinking based on fundamental principles must govern this knowledge in order to address local problems and challenges. In this regard, the following appear necessary: enhancing cross-disciplinary and interdisciplinary studies; expanding the scope of scientific interactions for the development of this knowledge; utilizing the works of earlier scholars while updating the governing literature; fundamentally reforming the educational system; benefiting from the positive aspects of aligned or rival theories; providing the ground for utilizing the achievements of Islamic political knowledge in political practice; directing this knowledge toward solving local challenges; expanding quantitative research and studies; and making optimal use of new technologies.

**Keywords:** Islamic political knowledge, Future studies, Current state, Desirable state, Solutions for achieving the desirable state

## آینده‌پژوهی دانش سیاست اسلامی\*

قاسم شبان‌نیاء رکن‌آبادی  / استاد گروه علوم سیاسی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام قم، ایران

Shaban1351@yahoo.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۷

### چکیده

با توجه به ضعف‌های جدی گفتمان علوم سیاسی معاصر در تحلیل توحیدی و الهی سیاست، امروزه تقویت جایگاه دانش سیاست اسلامی، بیش‌ازپیش ضرورت یافته است. از این‌رو در این مقاله با ارائه تحلیلی از وضعیت موجود این دانش، چالش‌ها و آسیب‌های فعلی آن شناسایی شده؛ سپس ضمن تحلیل وضعیت مطلوب این دانش، راهکارهایی برای نیل به وضعیت مطلوب با توجه به وضعیت موجود ارائه شده است. یافته‌های تحقیق که بر اساس روش توصیفی - تحلیلی به‌دست آمده، حاکی از آن است که به‌منظور نیل به وضعیت مطلوب دانش سیاست اسلامی، باید تفکری منظومه‌ای بر پایه مبانی بنیادین بر این دانش حکم‌فرما شود تا به حل مسئله و چالش‌های بومی بپردازد. در این راستا، تقویت مطالعات بین‌گرایشی و بین‌رشته‌ای، تقویت گستره تعاملات علمی برای توسعه این دانش، بهره‌گیری از آثار سلف با به‌روزسازی ادبیات حاکم بر آن، تحول بنیادین در نظام آموزشی، بهره‌مندی از نقاط مثبت نظریات همسو یا رقیب، فراهم‌سازی زمینه بهره‌گیری از دستاوردهای دانش سیاست اسلامی در عرصه سیاست‌ورزی، سمت‌وسو دادن این دانش در جهت حل چالش‌های بومی، توسعه تحقیقات و مطالعات کمی، و بهره‌گیری بهینه از فناوری‌های نوین ضروری به‌نظر می‌رسد.

**کلیدواژه‌ها:** دانش سیاست اسلامی، آینده‌پژوهی، وضعیت موجود، وضعیت مطلوب، راهکارهای نیل به وضعیت مطلوب

آینده‌پژوهی (Futures Study) در هر عرصه‌ای می‌تواند ظرفیت‌های جدیدی را برای پیشرفت در آن عرصه شناسایی کند. در حقیقت، «یکی از مأموریت‌های آینده‌پژوهی این است که به مردم کمک کند تصویرهای خویش را از آینده (ایده‌ها، دغدغه‌ها، امیدها، باورها و علایقشان را نسبت به آینده) محک زده و شفاف نمایند تا کیفیت تصمیم‌هایی که برای آینده می‌گیرند، بهبود یابد» (حاجیانی، ۱۳۹۱، ص ۳۶). در حقیقت، آینده‌پژوهان آینده‌های محتمل را تحلیل کرده، برای رسیدن به هدف، بهترین آینده را تصویر می‌کنند (بل، ۱۳۹۹، ص ۱۶۰). باید پذیرفت که موفقیت‌ها و عدم موفقیت‌های جامعه امروز، در کم و کیف برنامه‌ریزی‌های کارشناسان و برنامه‌ریزان اعصار گذشته ریشه دارد و مشکلات کنونی جامعه بشری، از عدم شناخت دقیق آینده در گذشته نشئت می‌گیرد (زالی، ۱۳۹۲، ص ۱۷).

آینده‌پژوهی، یک دانش ناظر به فرایندی چهارچوبمند برای قدرت پیش‌بینی احتمالات و روندهایی است که یک دانش در مسیر تحقق اهداف خود می‌تواند دنبال کند تا از این طریق فرصت‌ها و چالش‌های فراروی آن دانش شناسایی و سیاست‌ها و راهبردهایی برای نیل به وضعیت مطلوب آن دانش در نظر گرفته شود.

دانش سیاست اسلامی با برخورداری از پشتوانهٔ مبنایی منسجم و با قدمت و سابقه‌ای دیرین، در کلیهٔ گرایش‌هایش فراز و نشیب‌هایی را در طول تاریخ خود طی کرده و در برهه‌هایی نیز تأثیرات حکمت و فلسفهٔ نظری این دانش بر سیاست‌ورزی عملی مشهود بوده است؛ اما بسنده کردن به وضعیت موجود این دانش، ما را از ظرفیت‌های گستردهٔ آن در پیشبرد جوامع بشری غافل خواهد کرد.

بدیهی است که برای توسعه و تعمیق دانش سیاست اسلامی، ضمن بررسی نقاط قوت و ضعف آن دانش در وضعیت موجود آن، باید نقشهٔ راهی داشت تا در طول مسیر تحول به سمت وضعیت مطلوب، راه به بیراهه کشیده نشود و در کمترین زمان ممکن، بیشترین هدف حاصل آید و این میسر نخواهد شد، مگر آنکه بهترین عملکرد در مراحل مختلف تحول به سمت وضعیت مطلوب شکل گیرد. بنابراین، برخلاف نظر برخی که معتقدند در آینده‌پژوهی تأکید بر آیندهٔ بلندمدت است و تقریباً دو تا سه برابر افق‌های برنامه‌ریزی معمول، یعنی پنج تا سی سال بیشتر است (احمدی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۹۵)، آینده‌پژوهی تنها ناظر به آیندهٔ نهایی نیست؛ بلکه هر عملی در هر مرحله‌ای تا زمانی که می‌تواند در طی کردن این مسیر یاری رساند، در مبحث آینده‌پژوهی قابل طرح است.

بر اساس آنچه گفته آمد، در این نوشتار، ابتدا تحلیلی از آسیب‌ها و چالش‌های موجود دانش سیاست اسلامی ارائه خواهد شد و در ادامه با توجه به تحلیل وضعیت موجود این دانش، از آینده و وضعیت مطلوب آن سخن به میان خواهد آمد و از گام‌هایی نیز سخن گفته خواهد شد که باید پیموده شود تا این دانش از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب نائل آید.

## ۱. تحلیلی از آسیب‌ها و چالش‌های موجود دانش سیاست اسلامی

از آنجا که ارائه تصویری روشن از آینده دانش سیاست اسلامی و یافتن راه‌حلهایی برای برون‌رفت از وضعیت موجود به سمت وضعیت مطلوب منوط به شناخت آسیب‌ها و چالش‌هایی است که این دانش در حال حاضر با آن مواجه است، به اختصار در چند محور به برخی از مهم‌ترین این آسیب‌ها و چالش‌ها اشاره می‌شود. بدیهی است که در ترسیم تبیین وضعیت موجود، باید علاوه بر وضعیت‌شناسی دانش سیاست اسلامی، به دانش علوم سیاسی معاصر نیز توجه کرد؛ چراکه بخشی از آسیب‌ها و چالش‌های دانش سیاست اسلامی در نسبت با وضعیت دانش علوم سیاسی معاصر فهم می‌شود.

### ۱-۱. تفکرات تقلیل‌گرایانه از دین، مانعی بر سر تثبیت و توسعه دانش سیاست اسلامی

دانش سیاست اسلامی، از ابتدای شکل‌گیری‌اش تا کنون، در دوره‌های مختلف در قالب‌های متنوعی بخشی از ظرفیت‌های عظیم خود را نشان داده است و انتظار این بود که این دانش در زمانه حاضر به گفتمان غالب در مراکز و نهادهای علمی کشورهای اسلامی تبدیل شده باشد؛ لیکن بنا به دلایلی در فضای جامعه علمی کشورهای اسلامی، از جمله ایران، همچنان این گفتمان به رویکردی فراگیر و در حد انتظار تبدیل نشده است.

جریان‌ات فکری زاینده از علوم سیاسی موجود، عمدتاً در مبانی خود دو طرز تفکر را نمایندگی می‌کنند: یکی ساختمان فکری خود را بر پایه تفکر پوزیتیویستی بنیان می‌نهد و دیگری بنای خود را بر مبنای اندیشه مبنای‌گروی عقلی حکمای یونان باستان می‌سازد. هرچند این دو جریان در طول تاریخ با یکدیگر درگیر می‌شوند، اما هیچ‌کدام به دانش سیاست اسلامی راه نمی‌یابند و جنبه الهی سیاست دغدغه جدی این دو گفتمان نمی‌شود؛ و البته طرفداران هر یک از این دو جریان فکری، گاهی با عدول از نظریه پیشینی خود، به جرگه جریان دیگر می‌پیوندند؛ لیکن همچنان در اندیشه خود راهی برای دانش سیاست اسلامی نمی‌گشایند.

از جمله می‌توان به کتاب/احیای علوم سیاسی اشاره کرد که نویسنده آن ضمن اعراض از اندیشه‌های پیشینی خود که بر پایه تفکر پوزیتیویستی بنا گذاشته شده بود، به جریان اول ملحق می‌شود و نقطه امتیاز حکمت یونانی را در این می‌داند که علاوه بر توصیف و توضیح اوضاع و نظام‌های سیاسی موجود، رسالت اصلی خود را ترسیم غایبات و اهداف و وسایل دستیابی به آنها قرار می‌دهد (بشیریه، ۱۴۰۰، ص ۲۹). از نظر او، پس از تجربه اثبات‌گرایی در دانش سیاسی و در دوران پسااثبات‌گرایی، نگرش‌های پراکنده‌ای ایجاد شده است؛ اما در این نگرش‌ها نیز نگرش مسلط توجهی به تعریف رسالت و هدف دانش سیاسی ندارد (بشیریه، ۱۴۰۰، ص ۷۹). وی در عین آنکه از پوزیتیویسم به سمت حکمت یونانی تغییر جهت داد، لیکن با دانش سیاست اسلامی سر سازش ندارد و افول حکمت یونانی را در جهان اسلام از زمانی می‌داند که توسط حکمایی همچون فارابی و ابن‌سینا رنگ‌و‌لعاب دینی به آن داده می‌شود (بشیریه، ۱۴۰۰، ص ۳۸).

به گفته دیوید ریچی:

سخن گفتن از چگونگی رسیدن به خیر و احتراز از شر برای شهروندان، دیر زمانی رسالت و هدف اصلی کسانی بوده که توجه عمیقی به بنیان‌های نظم اجتماعی داشته‌اند. از این منظر، ما نمونه‌هایی همچون افلاطون و سن توماس آکویناس را داریم که هر کدام به‌شیوه خود برای تدوین قواعد زندگی نیک در نقطه مقابل تداوم حیات کمتر مطلوب، سخت تلاش کردند. دانشمندان علوم سیاسی جریان اصلی با بی‌اعتنایی به چنین تلاش‌هایی هیچ زمینه تازه‌ای برای درست و نادرست در نظر نگرفته و به لحاظ حرفه‌ای کاملاً از آنها چشم‌پوشی کردند؛ زیرا کار علم مدرن که دست‌کم از چند صد سال پیش آغاز شده، به تدریج خدا و اهداف متعالی را از جهان پدیده‌های قابل مشاهده خارج ساخت و بدین‌سان، حتی بحث دربارهٔ مسائلی همچون خیر و شر را برای دانشمندان علوم اجتماعی دشوار ساخت؛ چه رسد به حل و فصل آنها (ریچی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۳).

به بیان دیگر، امروزه رشتهٔ علوم سیاسی بر مدار تجربه‌گرایی توصیفی مبتنی است. در این صورت، نه تجربیات در یک منطقه خاص قابل تعمیم به مناطق دیگر است و نه تجربیات استقرارده در یک زمان، قابل تعمیم به آینده؛ و اتخاذ تصمیم برای آینده، در چهارچوب نتیجهٔ استقرایی‌ای است که در حال حاضر شکل گرفته است؛ یعنی «در هیچ حوزه مورد بررسی، اثبات استقرایی مبتنی بر بررسی موارد کنونی هرگز نمی‌تواند به تمامی موارد آینده بسط یابد» (ریچی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۳).

از نکات یادشده می‌توان دریافت که هر تحولی در حوزهٔ دانش سیاست اسلامی منوط به تحولاتی در حوزهٔ دانش علوم سیاسی امروزین است؛ لیکن در مقام عمل، این دانش نه‌تنها بومی نشد، بلکه چالش‌هایی بر سر تحول آن پدید آمد و در نتیجه در کشورهای اسلامی، از جمله ایران، این رشته نه‌تنها متناسب با ارزش‌های اسلامی و بومی رشد نیافت، بلکه آن دو جریان رقیب در این حوزهٔ دانشی، به‌ویژه جریان پوزیتیویستی، مجال برای تحول در این رشته به‌سمت ارزش‌های اسلامی و نیازهای بومی نداده است.

نظام جمهوری اسلامی، هرچند در حرکت به‌سمت شکل‌گیری دولت اسلامی و بالتبع تمدن نوین اسلامی دستاوردهای قابل توجهی از جمله صدور گفتمان انقلاب به سرتاسر دنیا داشته، لیکن چالش‌های نظری حل‌نشده در حوزهٔ حکمرانی و سیاست‌ورزی و قدرت‌نمایی جریان‌های سکولار در حوزه‌های علمی و اجرایی کشور، این حرکت را کند و آن را با چالش‌های جدی مواجه کرده و دانش سیاست اسلامی نتوانسته است چهارچوب، ابعاد و دستاوردهای خود را در جامعه علمی و اجرایی - آن‌گونه که انتظار می‌رود - به‌رخ کشد تا این جامعه از دستاوردهای آن بهره‌گیرد. بخشی از این آسیب ناشی از این است که نهادی مشخص در کشور متکفل سازمان‌دهی دانش سیاست اسلامی و بهره‌گیری از ظرفیت آن برای پیشبرد اهداف انقلاب اسلامی نیست و تعدد مراکز و تکثر فرهنگ‌ها، که ناشی از تعدد و اختلاف در مبانی است، موجب عدم تحقق این هدف شده است.

## ۱-۲. عدم امتداد مبانی و اصول بنیادین دانش به حوزه عمل و رفتار سیاسی

دانش سیاست اسلامی، همچون دانش علوم سیاسی معاصر - به همین اندازه‌ای که طی طریق کرده است - دچار یک چالش جدی است و آن محصور شدن در مباحث نظری و عدم امتداد مباحث دانشی این رشته به سطح کاربردی و عملیاتی برای برطرف کردن معضلاتی است که جوامع با آنها دست‌به‌گریبان‌اند (علی‌خانی، ۱۳۹۲، ص ۲۴۲).

در حقیقت، اگر به دو آسیب جدی در دانش سیاست اسلامی توجه نشود، می‌تواند پیامدهای ناگواری را به‌دنبال داشته باشد: به همان اندازه که طرح مباحث کاربردی بدون ابتدای آن بر مبانی بنیادین می‌تواند این رشته را از اندیشه‌های عمیق تهی کند، کاربردی نبودن آموزش و پژوهش‌ها در این حوزه دانشی نیز می‌تواند این رشته را از کارایی و نقش‌آفرینی در سیاست بیندازد (طالبی و موسوی، ۱۴۰۲، ص ۴۲).

دانش سیاست اسلامی باید از تجربه علوم سیاسی معاصر بهره‌گیرد تا از چالشی که آن رشته بدان گرفتار شده است، دور بماند. رشته علوم سیاسی در برهه‌ای نه چندان دور، «در عمل، مجموعه‌ای ناموزون از درس‌های پراکنده و کم‌ارتباط» بود که «خصلت حقوقی و تاریخی و فلسفی» به خود گرفته بود که «شاید هر یک به‌طور جداگانه به حقوقی اندیشیدن یا تاریخی فکر کردن یا فلسفی اندیشیدن یاری می‌رساند؛ ولی هیچ یک جداگانه یا در مجموع به سیاسی اندیشیدن نمی‌انجامید» و در نتیجه «بدون پرورش دادن شیوه سیاسی اندیشیدن، خبری از دستیابی به مهارت‌های نام‌برده هم نمی‌تواند در کار باشد» (بشیریه، ۱۴۰۰، ص ۱۳). مثلاً درسی مثل «اندیشه سیاسی» به‌جای یاد دادن اندیشیدن به‌سبک سیاسی (مثل شیوه اندیشیدن به‌سبک منطقی)، چیزی جز تاریخ اندیشه‌های دیگران نبود و اساساً رشته علوم سیاسی چیزی جز مجموعه‌ای از لاشه‌های رشته‌هایی نظیر تاریخ و حقوق نبود (بشیریه، ۱۴۰۰، ص ۱۳). در زمانی هم که علم سیاست اثباتی و مکتب رفتارشناسی در سیاست گسترش می‌یابد، این مکتب با تأکید بر روش علمی، به‌تدریج دانشوران علوم سیاسی را از دانش مطلوب سیاسی که پیش‌تر پایمال نگرش‌های تاریخی و حقوقی شده بود، به‌سوی نگرش علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی رفتاری و اثباتی کشاند و به‌شیوه دیگری، از حوزه سیاسی اندیشیدن و حوزه سیاست، به‌معنای دستیابی به غایات با کاربرد وسایل، دور کرد و به‌جای حرکت در جهت کسب مهارت‌های مورد انتظار از دانش سیاسی، به‌سوی مهارت‌های علمی در توضیح و تبیین پدیده‌ها سوق داد. باز هم از مهارت‌های سیاسی که قاعدتاً می‌بایست احساس نیاز به دانش‌آموختگان سیاسی را در جامعه و حکومت ایجاد کند، خبری نبود (بشیریه، ۱۴۰۰، ص ۱۴). در حقیقت، مشکل اصلی این علم، «جدایی علم سیاست از سیاست» است (بشیریه، ۱۴۰۰، ص ۱۴).

دانش سیاست اسلامی نیز تا حد زیادی به همین آفت علوم سیاسی معاصر گرفتار آمده است؛ یعنی همان‌گونه که گاهی دستخوش فرار از میناگروی و تمرکز بر مباحث روبنایی بدون عمق لازم بوده است، در مقاطع بسیاری در مرحله

نظری و مبنایی متوقف مانده و در چالش با مسئله، خود را بازتعریف نکرده است. همین امر، یعنی تمرکز بر مباحث انتزاعی و عدم امتداد آنها به مسائل و نیازهای بومی، تا حد زیادی به انزوای این رشته در حوزه عمل انجامیده است.

### ۱-۳. عدم بهره‌گیری صحیح از ظرفیت‌های دانش سیاسی پیشینیان

دانش سیاست اسلامی، در مسیر رشد و تکامل خود شاهد اندیشه‌های قویم و مستحکم اندیشمندانی بوده است که در حوزه‌ها و گرایش‌های مختلف این دانش، بنیان‌های اولیه را بنا گذاشتند یا در استمرار، آن بنیان‌ها را پویایی بخشیدند. از این رو ضرورت دارد که در این دانش، جایگاه ویژه‌ای برای این دسته آثار دیده شود؛ چراکه بدون بهره‌گیری از ظرفیت‌های پیشین، منجر به توقف یا عقب‌گرد این دانش خواهد شد و تضمینی برای رشد و ارتقای آن به سمت دانش سیاسی مطلوب به‌وجود نخواهد آمد. البته باید از این ظرفیت به‌درستی بهره‌برداری کرد. در غیر این صورت، توسعه این دانش بهره‌ای چندان از این نظر برای جامعه علمی نخواهد داشت.

برای بهره‌برداری صحیح از آثار پیشینیان، که بخشی از محتوای دانش سیاست اسلامی را برای ما ساخته و پرداخته است، در درجه اول باید توجه کرد که هرچند توجه به متون ایشان و تأمل در آثارشان دستاوردهای علمی فوق‌العاده‌ای را به‌همراه خواهد داشت، اما متوقف ماندن بر آن آثار می‌تواند دانش سیاست اسلامی را دچار رکود کند و این دانش را از افکار و ایده‌های خلاقانه جدید تهی سازد و این دانش را به علمی تقلیل دهد که تنها به دنبال حفظ و صیانت از دانش پیشینیان است، نه حل مسائل نوظهور با توجه به آن ظرفیت دانشی. لازمه کارآمدی آن اندیشه‌ها، امتداد بخشیدن آنها متناسب با شرایط زمان و مکان است.

همچنین باید در نظر داشت که امروزه در صورتی آموختن دانش پیشینیان می‌تواند نقش راهبرانه در دانش سیاست اسلامی داشته باشد که از تأکید بر حفظیات درآید و در جهت چگونه اندیشیدن از آن بهره گرفته شود. اتکای صرف بر حفظ‌محوری، بدون تحلیل و تفکر عمیق بر روی آن منابع اصیل، مانع کارایی آن در حل مسائل نوظهور در عصر کنونی می‌شود. نظام آموزشی حفظ‌محور، از میراث گذشته تنها به بیان اندیشه‌ها بسنده می‌کند و از اندیشیدن در باب آن اندیشه‌ها برای حل مسائل جاری فاصله می‌گیرد. دانش سیاست اسلامی بر پایه اندیشیدن درباره اندیشه‌های پیشینیان رشد و ارتقا می‌یابد، نه بر پایه حفظ ذهنی آن اندیشه‌ها.

### ۱-۴. عدم توفیق دانش سیاست اسلامی در مطرح شدن به‌عنوان گفتمان غالب در جوامع اسلامی

شکل‌گیری و توسعه هر علمی منوط به آن است که ابتدا فکر و اندیشه پستوانه آن علم فراگیر شده، آن تفکر به اندیشه‌ای رایج در سطح جامعه، به‌ویژه جامعه علمی، تبدیل شود. دانش علوم سیاسی معاصر این فرایند را طی کرد؛ بدین ترتیب که کسانی در تلاش برای حاکم کردن چنین تفکری که برآمده از آثار پراکنده اندیشمندان مختلف بود، موفق شدند آن را به‌عنوان گفتمان غالب تثبیت کنند و غلبه چنین گفتمانی، که بر پایه اومانسیسم

بنا شده بود، زمینه را برای تحول در عرصه‌های دانشی به نفع آن جریان غالب فکری فراهم کرد و علوم سیاسی معاصر با چنین زیرساختی سر و سامان گرفت و به یک علم و رشته دانشگاهی تبدیل شد.

دانش سیاست اسلامی متأسفانه با وجود برخورداری از یک تفکر و اندیشه متعالی - که اندیشمندان اسلامی به صورت پراکنده به برخی از زوایای آن مشغول بوده‌اند - نتوانست در طول تاریخ، تفکر متعالی خود را به گفتمانی تبدیل کند که از دل آن، رشته‌ای زاده شود که در جامعه اسلامی پذیرش عمومی بیابد؛ چه رسد به آنکه بخواهد در جامعه بشری پذیرش پیدا کند. حاکمیت دانش علوم سیاسی معاصر و تفکر پشتوانه آن، حاصل تلاش بی‌وقفه‌ای بود که از نقطه مبنایی مشترک اومانستی آغاز می‌شد و این مبنای را به ساحت‌های مختلف سیاست، چه بخش توصیفی آن، چه بخش تحلیلی آن و چه بخش تجویزی‌اش، تعمیم می‌داد. دلیل اینکه دانش سیاست اسلامی هنوز نتوانسته است به عنوان رقیب جدی آن تفکر، در جامعه علمی کشور و حتی در راستای تأثیرگذاری بر نهادهای قدرت در کشورهای اسلامی مطرح باشد، این است که بنا به دلایل مختلف نتوانسته است خود را به عنوان یک گفتمان غالب به جامعه علمی بپذیراند. وقتی می‌توان چنین انتظاری از جامعه علمی داشت که این دانش بتواند آن تفکر بنیادین خود را به گونه‌ای منطقی و روشمند در کلیه اضلاع دانش بگنجانند که باور آن را برای اهل علم تسهیل کند.

#### ۵-۱. بی‌توجهی به ارتباطات درون و برون‌دانشی

با وجود پیشینه تاریخی طرح مباحث مرتبط با حوزه دانش سیاست اسلامی و به رغم تلاش‌هایی که به منظور صورت‌بندی اضلاع این دانش صورت گرفته و ارتباطات میان حوزه‌های مختلف این دانش با یکدیگر محل مذاقه و نظر قرار گرفته است، همچنان حوزه‌های مختلف این دانش در عرصه‌های فلسفی، تاریخی، کلامی، فقهی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و... به گونه‌ای در هم تنیده نشده‌اند که بتوان از یک منظومه پیوسته در دانش سیاست اسلامی سخن گفت. در صورتی می‌توان از نظام فکری سیاسی سخن به میان آورد که تنیدگی این حوزه‌ها با یکدیگر لحاظ شود؛ وگرنه همان آفت علوم سیاسی معاصر نیز گریبان دانش سیاست اسلامی را خواهد گرفت و این حوزه‌های گرایشی علم، اجزای ناپیوسته‌ای به نظر خواهند آمد که فاقد انسجام درونی‌اند. فقه، فلسفه، تاریخ، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و سایر حوزه‌های گرایشی دانش سیاست، کاملاً درهم‌تنیده‌اند و غفلت از این درهم‌تنیدگی به پراکندگی ذهنی مطالعه‌کنندگان و حتی نظریه‌پردازان این دانش منجر خواهد شد. قطعاً نگاه منظومه‌ای منسجم در این حوزه‌ها نتایج مطالعات و تحقیقات را تحت تأثیر خود قرار خواهد داد و آنها را متکامل خواهد کرد.

آسیب دیگر جدی در این زمینه، نادیده انگاشتن ارتباط دانش سیاست اسلامی با دانش‌های دیگری است که به‌شکلی از اشکال، در پیوند با این دانش قرار می‌گیرند. اساساً دانش سیاست اسلامی همچون علوم سیاسی معاصر دانشی بیناعلمی است که از هر علم مرتبطی بخشی را به‌عاریت گرفته است و اگر این ارتباطات لحاظ نشوند، این دانش در دستیابی به اهداف

خود عقیم خواهد ماند و از جامع‌نگری لازم برخوردار نخواهد شد. دانش سیاست اسلامی، که هم در بعد نظری و هم در بعد عملی با دانش‌های دیگر گره خورده است، در صورتی به‌درستی طی مسیر خواهد کرد که این ارتباطات در نظر گرفته شوند؛ در غیر این صورت، تک‌بعدی‌نگری گریبان این دانش را خواهد گرفت و در نتیجه نمی‌توان به یافته‌های آن اعتماد کرد؛ چراکه در حوزه علوم انسانی، تنها در صورتی می‌توان به تحلیلی قابل اتکا دست یافت که کلیه مؤلفه‌های دخیل در تحلیل و فهم آن پدیده مورد توجه قرار گیرد و با توجه به پیچیدگی ماهیت انسان و ابعاد مختلف مؤثر فضای پیرامونی او، بدون در نظر داشت این ارتباطات پیچیده نمی‌توان به تحلیلی اطمینان‌بخش دست یافت. به همان اندازه که از هر یک از این ارتباطات بین‌دانشی غفلت شود، نتایج و دستاوردهای دانش سیاست اسلامی با آسیب مواجه خواهد شد.

## ۱-۶. عدم بهره‌گیری از یافته‌های دانش سیاست اسلامی در عرصه سیاست‌ورزی

دانش سیاست اسلامی، علاوه بر اینکه در ساحت‌های نظری باید جایگاه خود را بیابد، در حوزه عمل نیز باید دستاوردهای خود را به منصفه ظهور رساند. یک دانش تا وقتی که نظریاتش در عرصه جامعه ظهور و بروز نیابند، نخواهد توانست در خدمت جامعه درآید و جامعه را به سمت سعادت رهنمون سازد. بدیهی است که به‌کارگیری یافته‌های دانش سیاست اسلامی در سیاست‌ورزی دو دستاورد بزرگ به‌دنبال دارد: از یک‌سو باعث توسعه، رشد و ارتقای دانش خواهد شد و ظرفیت‌های دانش در عرصه‌های جدید ظهور و بروز خواهد یافت؛ از سوی دیگر به‌کارگیری یافته‌های این دانش، مصالح جامعه اسلامی و حتی مصالح بشری را به‌دنبال خواهد داشت؛ چراکه غایت این دانش، سعادت و نیل به فضایل انسانی است و این مسیر جز از طریق توسعه و رشد این دانش امکان‌پذیر نخواهد بود. تجربه تاریخی هم نشان داده است که هرگاه سیاست‌ورزان، یا خود از اندیشه‌های سیاسی برخوردار بوده‌اند یا از اندیشمندان صاحب فکر بهره برده‌اند، شاهد رشد و ارتقای جامعه در جهت تحقق اهداف و نیز افزایش سرعت نیل به سمت آرمان‌ها و ارزش‌ها و سعادت بوده‌ایم و هر زمان که اندیشمندان این حوزه از این عرصه‌ها دور افتاده یا عنایتی به این اندیشه‌ها نداشته‌اند، غالباً شاهد آشفتگی و تشتت در عملکرد و برنامه‌های نظام‌های سیاسی بوده‌ایم. اینها همه حاکی از اهمیت بهره‌گیری از یافته‌های صاحبان اندیشه در عرصه سیاست‌ورزی یک جامعه است؛ ولی از آنجاکه «در بیشتر زمان‌ها و مکان‌ها سیاستمداران و دولتمردان از جمله دانش‌آموختگان سیاست نبوده و نیستند» (بشپیره، ۱۴۰۰، ص ۱۲) یا از اندیشه‌های اندیشمندان سیاسی بهره و حظی نمی‌برده‌اند، این دانش در عرصه عمل کمتر ظهور و بروز بیرونی یافته است و آن اندیشه‌های نظری به سطح مباحث عملی امتداد نیافته‌اند.

## ۲. تحلیل وضعیت مطلوب دانش سیاست اسلامی

دانش سیاست اسلامی با وجود فراز و نشیب‌هایی که در رشد و تعالی خود طی کرده است، همچنان با وضعیت مطلوب فاصله دارد. برای آینده‌پژوهی این دانش، بدون در نظر داشتن وضعیت مطلوب نمی‌توان راه به جایی برد. دانش سیاست اسلامی در وضعیت مطلوب خود حاوی مختصاتی است که در اینجا به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

## ۲-۱. جلوه‌گری درهم‌تنیدگی سیاست و دیانت

هویت دانش سیاست اسلامی به اسلام است و سیاست، نه امری در پیوند با دین، بلکه عین آن است و چنان حوزه‌های اعتقادی، احکام و اخلاق با سیاست در هم تنیده شده‌اند که می‌توان ادعا کرد نادیده انگاشتن سیاست در دین، به معنای نادیده انگاشتن اصل اساسی، ماهیت قوام‌بخش و رکن رکین دین است. بنابراین این دانش در صورتی به درستی قوام و شاکله می‌یابد که عینیت دین و سیاست در تمام ابعاد و اجزای آن جلوه‌گری کند. بر این اساس، دانش سیاست اسلامی با علوم سیاسی معاصر تفاوت‌های بنیادینی پیدا می‌کند و این دو در دو مسیر کاملاً متفاوت اهداف خود را پی می‌گیرند و اشتراکات این دو، در مواردی قابل تصور است که با این مبنای بنیادین، یعنی عینیت دین و سیاست، گره پیدا نکند. بنابراین، همان‌گونه که انتظارات از دانش سیاست اسلامی با انتظارات از علوم سیاسی معاصر متفاوت می‌شود، راه و مسیری هم که هر یک از این دو طی می‌کنند، تفاوت‌های بنیادینی با یکدیگر پیدا می‌کند. در حقیقت، اگر بنا باشد که دانش سیاست اسلامی در میدان انقلاب اسلامی خود را بازتعریف کند و ارتقا دهد، لازم است که خود را با مبانی حاکم بر انقلاب اسلامی و جهت‌گیری آن متناسب سازد و همان‌گونه که «انقلاب اسلامی ایران از همه انقلاب‌ها جداست، هم در پیدایش و هم در کیفیت مبارزه و هم در انگیزه انقلاب و قیام» (موسوی خمینی، ۱۳۹۳، ص ۱۶)، دانش سیاست اسلامی نیز باید در این جهات، خود را از علوم سیاسی معاصر متمایز سازد.

## ۲-۲. محوریت یافتن فضیلت‌گرایی به عنوان نقطه کانونی دانش سیاست اسلامی

از آنجاکه هدف غایی دانش سیاست اسلامی نیل به فضیلت و سعادت است، جهت‌گیری این دانش نیز باید به سمت چنین هدفی باشد؛ و گرنه بدون در نظر داشتن آن هدف متعالی، هم اهداف کوتاه‌مدت و میان‌مدت دچار ابهام و سردرگمی خواهند شد و هم نظریه از انسجام نظری تهی خواهد شد و در نتیجه، نه تنها آن اهداف متعالی تحقق نخواهند یافت، بلکه به سبب نادیده انگاشتن آن فضیلت عظمی و سعادت نهایی، این دانش در معرض کج‌روی و انحراف در اهداف قرار خواهد گرفت و چه بسا با از میان رفتن آن رویکرد چهارچوب‌مند، اهداف واقعی جای خود را به اهداف توهمی بدهد. از این رو در دانش سیاست اسلامی، همان‌گونه که لازم است مبدأ هستی‌بخش را محور قرار داد و همه چیز را به حاکمیت الهی پیوند زد، باید به غایت نیز نظر داشت تا تعیین‌کننده مسیر به سمت سعادت و فضیلت باشد. در آیه شریفه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)، هم به مبدأ هستی‌بخش اشاره شده و هم غایت خلقت تحقق معرفت و عبودیت الهی دانسته شده است. دانش سیاست اسلامی تمام محتوای خود را باید در این چهارچوب تنظیم کند. در این صورت، چنین دانشی در مسیر کمال‌بندگان حرکت خواهد کرد و قدرت و سیاست را به مبدأ و غایت گره خواهد زد.

### ۳-۲. دانش سیاست اسلامی، دانشی منظومه‌ای و منسجم

چنان که قبلاً نیز اشاره شد، این دانش، نه دانشی بریده از دانش‌های دیگر است، نه گرایش‌های درون آن مباحثی از هم منفصل‌اند و نه مسائل آن منحاز و مستقل از هم‌اند؛ بلکه کاملاً درهم‌تنیده و در ارتباط با یکدیگرند. در دانش سیاست اسلامی ضروری است که به‌منظور اتقان، استحکام و انسجام این دانش، نگاه منظومه‌ای در آن لحاظ شود. در این دانش، لازم است حل هر مسئله‌ای با در نظر گرفتن پیش‌فرض‌هایی باشد که قبلاً در حوزه مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی حل‌وفصل شده‌اند. یک دانش تنها در صورتی می‌تواند چهارچوب منظومه‌ای به خود بگیرد که غایت، مبانی و اهداف، در کلیه گرایش‌های آن مورد عنایت جدی قرار گیرد. افزون‌براین، در حل مسئله باید از روش‌شناسی معتبر بهره‌جست و به هر یک از منابع معرفتی به‌اندازه اعتبارش اهتمام داشت؛ چراکه غفلت از برخی منابع معرفتی، دانشمند دانش سیاست اسلامی را دچار تنگ‌نظری معرفتی خواهد کرد و بها دادن بیش از انتظار به یک منبع، مثل تجربه، می‌تواند این دانش را از اتقان و اعتبار بیندازد. تعدیل انتظار از منابع در این حوزه دانشی و نیز فهم عمیق کارکرد هر یک از این منابع در تحقق اهداف این دانش، ضرورتی است انکارناپذیر.

بنابراین در تمام گرایش‌های علوم سیاسی، حل هر مسئله‌ای باید به مبانی گره بخورد و انسجام درونی پیدا کند. برای نمونه، کاربردی کردن گرایش‌های هنجاری در دانش سیاست اسلامی، همچون فقه سیاسی، مستلزم حاکمیت نگاه نظام‌مند و الگویی است. فقه سیاسی در کنار تلاش برای استنباط احکام شریعت، به نظریه‌پردازی در خصوص مسائل کلان جامعه و حکومت نیز می‌پردازد و با عنایت به نظام‌واره بودن فقه سیاسی، در استنباط مسائل سیاسی، علاوه بر ادله فقهی هر مسئله، جایگاه و ارتباط آن با خرده‌نظام‌ها، بلکه کلان‌نظام را دربرمی‌گیرد (ایزدهی، ۱۳۹۲، ص ۳۴۸). قابل ذکر است، با توجه به ظرفیت روشی که در درون گرایش‌هایی همچون فقه سیاسی وجود دارد، می‌توان به این مهم نائل آمد و تنها تحولی که می‌تواند فقه را در خدمت حل مسائل نوظهور سیاسی و ارائه الگوهایی برای حل مسائل سیاسی قرار دهد، بهره‌گیری از ظرفیت‌های فقه با همان روشی است که فقها در حل مسائل زمانه خود در پیش گرفته‌اند و نیاز به تغییرات بنیادین روشی در این زمینه نیست؛ آن‌گونه که برخی از صاحب‌نظران در این زمینه اظهار کرده‌اند (میراحمدی، ۱۳۹۹، ص ۱۸۵-۲۰۱).

پس دانش سیاست اسلامی یک وجه توصیفی، تبیینی و اکتشافی دارد و یک وجه تجویزی و هنجاری. این دو وجه کاملاً درهم‌تنیده‌اند و تجویزات و هنجارها ریشه در جمع‌بندی‌ای دارد که در وجه توصیفی، تبیینی و اکتشافی به آن رسیده‌ایم (اشتریان، ۱۳۹۲، ص ۲۲۰).

علاوه بر ضرورت انسجام درونی دانش سیاست اسلامی و داشتن یک الگوی منظومه‌وار از مبانی تا حل

مسئله، لازم است ارتباطات تنگاتنگ بین گرایش‌های مختلف این دانش را نیز مطمح نظر قرار داد و تمام این گرایش‌ها را در یک چهارچوب کلی منسجم در کنار هم دید تا از سطحی‌نگری در گرایش‌های این دانش پرهیز شود. همچنین ضرورت دارد که ارتباطات ما بین این دانش و سایر دانش‌ها نیز دیده شود تا آن نگاه منظومه‌ای حاکم بر آن دانش به حداکثر انسجام خود برسد.

اساساً دانش سیاست اسلامی، هم از دانش‌های بنیادین تغذیه می‌شود و هم به دانش‌های دیگر خدمت ارائه می‌دهد؛ از این رو نادیده گرفتن این ارتباطات، نگاه تک‌بعدی‌نگرانه را بر این دانش حاکم خواهد کرد که به دلیل نادیده انگاشتن دانش‌های بنیادینی که باید بر پایه آنها بنا شود، از انسجام برخوردار نخواهد بود و به دلیل نادیده انگاشتن تأثیرات آن بر دانش‌های دیگر، از کارایی و ظرفیت‌های آن غفلت خواهد شد. توجه به دانش‌ها و گرایش‌ها در کنار هم و بهره‌گیری از آنها برای حل چالش‌ها، موضوعات و مسائل دانش سیاست اسلامی، کارایی مؤثرتری برای این دانش ایجاد خواهد کرد.

#### ۲-۴. مرجعیت نظری و عملی دانش سیاست اسلامی

مرجعیت یافتن دانش سیاست اسلامی و غلبه یافتن بر دانش‌های مرتبط رقیب، این دانش را در جایگاه رفیعی قرار خواهد داد و آن را از حالت انفعالی به عاملی فعال و کنشگر در شکل‌دهی بینش‌ها، رفتارها و ساختارها در سطوح ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی مبدل خواهد کرد. در این صورت، دانش سیاست اسلامی، علاوه بر اینکه در میان اندیشمندان مسلمان نسبت به دانش‌های رقیب محوریت خواهد یافت، در ادبیات سیاسی جهان و در مراکز علمی دنیا جایگاه بایسته خود را پیدا خواهد کرد.

دانش سیاست اسلامی باید قادر باشد که تمایز نظام سیاسی اسلام را از سایر نظام‌های سیاسی به تصویر کشد و نشان دهد که این نظام مطلوب‌ترین نوع نظام‌های سیاسی است و در مقایسه با آنها، بیشترین مصالح و منافع را متوجه جامعه بشری خواهد کرد و به بهترین روش ممکن انسان‌ها را به سمت سعادت و فضیلت رهنمون می‌سازد. بنابراین، دانش سیاست اسلامی نباید در مرحله توضیح نظام سیاسی اسلام باقی بماند؛ بلکه لازم است به سمت ترسیم برتری نظام سیاسی اسلام نیز سوق یابد. فهم کارایی نظام سیاسی اسلام در مقایسه با نظام‌های سیاسی دیگر منوط به این است که مزیت‌های نظام سیاسی اسلام در خصوص اهداف و غایات نشان داده شود؛ برتری این نوع نظام از حیث ظرفیت‌ها، فرصت‌ها و ابزار تحقق آن اهداف مشخص گردد و در نهایت، امتیاز سازوکارهایی که نظام سیاسی اسلام برای رفع موانع تحقق آن اهداف ارائه می‌دهد، به تصویر کشیده شود.

قابل ذکر است که دانش سیاست اسلامی در مواجهه با نظریات رقیب، رویکردی تقابلی نخواهد داشت؛ بلکه می‌کوشد با بهره‌گیری از نقاط امتیاز نظریات دیگر، پویایی خود را حفظ کند. بدیهی است که این نکته در جزئیات

نظام سیاسی اسلام نیز آثار و پیامدهای خود را بر جا خواهد گذاشت و نظام سیاسی اسلام را نظامی پویا با بهره‌گیری از نقاط مثبت نظام‌های سیاسی دیگر قرار خواهد داد (درخسه، ۱۳۹۲، ص ۲۷۰).

## ۲-۵. امتداد یافتن دانش سیاست اسلامی در حل معضلات و چالش‌ها

دانش سیاست اسلامی در عین آنکه به‌عنوان یک دانش، متکفل ارائه نظریات کلان در جهت راهبری سیاسی جوامع بشری است، باید از این ظرفیت نیز برخوردار باشد که متناسب با نیازهای بومی، در شرایط زمانی و مکانی متفاوت ارائه طریق کند و در خصوص چالش‌ها و مسائل جهان بشری با زاویه نگاه بومی، تحلیل‌ها و تجویزهایی ارائه دهد. در این صورت، آن مبانی بنیادین اندیشه سیاسی اسلامی ناظر به نیازهای ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی، موفق به حل مسئله خواهد شد. به تعبیر مقام معظم رهبری:

نقص فلسفه ما این نیست که ذهنی است. فلسفه طبعاً با ذهن و عقل سروکار دارد. نقص فلسفه ما این است که این ذهنیت، امتداد سیاسی و اجتماعی ندارد. فلسفه‌های غربی برای همه مسائل زندگی مردم کم‌وبیش تکلیفی معین می‌کند؛ سیستم اجتماعی را معین می‌کند؛ سیستم سیاسی را معین می‌کند؛ وضع حکومت را معین می‌کند؛ کیفیت تعامل مردم با همدیگر را معین می‌کند؛ اما فلسفه ما به‌طور کلی در زمینه ذهنیات مجرد باقی می‌ماند و امتداد پیدا نمی‌کند. شما بیایید این امتداد را تأمین کنید؛ و این ممکن است؛ کما اینکه خود توحید یک مبنای فلسفی و یک اندیشه است؛ اما شما ببینید این توحید یک امتداد اجتماعی و سیاسی دارد. «لا اله الا الله» فقط در تصورات و فروض فلسفی و عقلی منحصر و زندانی نمی‌ماند؛ وارد جامعه می‌شود و تکلیف حاکم را معین می‌کند؛ تکلیف محکوم را معین می‌کند؛ تکلیف مردم را معین می‌کند. می‌توان در مبانی موجود فلسفی ما نقاط مهمی را پیدا کرد که اگر گسترش داده شود و تعمیق گردد، جریان‌های بسیار فیاضی را در خارج از محیط ذهنیت به‌وجود می‌آورد و تکلیف جامعه و حکومت و اقتصاد را معین می‌کند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۱۰/۲۹).

قابل ذکر است که امتداد دانش سیاست اسلامی به حوزه مسائل کاربردی و حتی بومی‌سازی علوم سیاسی مدت زمانی است که دغدغه اندیشمندان این حوزه شده و در این جهت گام‌هایی نیز برداشته شده است؛ اما بدیهی است که رهیافت بومی‌سازی نیز مانند سایر رهیافت‌ها و نظریه‌ها باید دو مقام تولید و آزمون تجربی فرضیه، دو مقام تولید نظریه و آزمون نظریه و دو مقام شکار داده‌ها و داوری را طی کند (برزگر، ۱۳۹۵، ص ۲۰۳).

## ۲-۶. تأکید بر جنبه‌های مهارتی در کنار جنبه‌های علمی

در وضعیت مطلوب دانش سیاست اسلامی، علاوه بر جنبه‌های علمی بر جنبه‌های مهارتی نیز تأکید می‌شود. هم علوم سیاسی معاصر و هم دانش سیاست اسلامی در عصر حاضر، عموماً تکیه خود را بر «علمی اندیشیدن»

قرار داده است؛ درحالی‌که باید بر «سیاسی اندیشیدن» به‌طور ویژه تأکید شود. در حقیقت باید تلاش‌ها معطوف به آموزش چگونگی اندیشیدن سیاسی به‌جای تمرکز بر صرف نقل تاریخ و اموری شود که بیشتر بر محفوظات متکی است. زمانی نقل تاریخ و سایر محتواهای حفظی در دانش سیاسی مفید است که به تجربه سیاستگری ما مدد رساند؛ چنان‌که در قرآن کریم نیز هدف از نقل داستان یا تاریخ، یادگیری تاریخ نیست؛ بلکه هدف، یادگیری از تاریخ است. در حقیقت، آن تاریخی در مسیر دانش سیاسی به‌کار می‌آید که راه را برای گشایش تاریخ ایجاد کند، نه اینکه دانستن خود تاریخ تبدیل به هدف شود.

پس باید کوشید تا پرورش‌یافتگان دانش سیاست اسلامی به مهارت‌های سیاسی دست یابند و در حقیقت، نتیجه آموزشی این دانش باید پرورش سیاست‌ورزان یا سیاستگرانی باشد که قادرند دانسته‌های علمی خود را در خدمت تأمین مصالح جامعه بشری قرار دهند و با مهارت‌های سیاسی‌ای که آموخته‌اند، توانایی حل معضلات، چالش‌ها و مسائلی را داشته باشند که در نیل انسان‌ها به سعادت و فضیلت دخیل‌اند (برزگر، ۱۳۹۲، ص ۲۳۳).

### ۲-۷. روزآمدی دانش سیاست اسلامی

دانش سیاست اسلامی در رشد و تعالی خود، در عین آنکه خود را از روزمرگی می‌رهاند، باید متناسب با وظیفه‌ای که بر عهده دارد، خود را روزآمد کند تا کارآمدی لازم را داشته باشد (برزگر، ۱۳۹۲، ص ۲۳۳). جمود، تحجر، واپس‌گرایی، تصلب و عدم انعطاف‌پذیری روشی و محتوایی می‌تواند دانش سیاست اسلامی را از کارایی بیندازد. در دانش سیاست اسلامی، در عین تحفظ بر اصول و چهارچوب‌های کلی و باثبات، بر انعطاف در خصوص بهره‌گیری از تجربیات و آموخته‌های به‌روز بشری تأکید می‌شود.

### ۳. راهکارهای نیل به وضعیت مطلوب دانش سیاست اسلامی

با توجه به نقاط ضعف و چالش‌های موجود در دانش سیاست اسلامی معاصر و با توجه به وضعیت مطلوب و ظرفیت‌های نهفته در درون این دانش، باید در پی راهکارهایی بود که این دانش را از این وضعیت به وضعیت مطلوب ارتقا دهد. از همین رو در این قسمت به‌منظور بهبود وضعیت موجود این دانش و سوق دادن آن به سمت وضعیت مطلوب، راهکارهایی مطرح می‌شود.

#### ۳-۱. جهت‌گیری منظومه‌ای دانش سیاست اسلامی از مباحث نظری به سمت حل مسئله

دانش سیاست اسلامی در وضعیت مطلوب منظومه‌ای است به‌هم‌پیوسته که از مباحث بنیادین در حوزه‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی شروع می‌شود و به حوزه مباحث کاربردی امتداد می‌یابد و در نهایت به حل مسئله ختم می‌شود. برای رسیدن به چنین وضعیتی باید چندین تحول جدی در روند فعلی این دانش اتفاق بیفتد:

نخست آنکه در این دانش باید از اتکا به مباحث رونمایی بدون توجه به مبانی بنیادین اندیشه‌های در پس آن، پرهیز شود؛ چراکه این امر به سطحی‌نگری و تذبذب در حل مسئله خواهد انجامید. دیگر آنکه این دانش باید از اتکای صرف بر مباحث بنیادین فارغ از توجه به مباحث کاربردی خارج شود و خود را از مباحث نظری به سطح تحلیل وقایع و حل مسئله امتداد دهد.

قابل ذکر است که نه فقط در دانش سیاست اسلامی، بلکه در علوم سیاسی معاصر نیز با تمام فراز و نشیب‌هایی که طی کرده است، همچنان این دغدغه وجود دارد که چگونه می‌توان آن مباحث انتزاعی را به سطح حل مسئله ارتقا داد. برای نمونه، متفکران علوم سیاسی هنوز نتوانسته‌اند ویژگی‌های بارز یک رهبر سیاسی موفق و کیفیت فرایند رهبری مؤثر را به‌طور متقن مشخص کنند؛ به‌گونه‌ای که برای قاطبهٔ اندیشمندان علوم سیاسی قابل پذیرش باشد. مطالعاتی از این دست می‌تواند به پرمایه شدن اندیشه‌های نظری در مقولهٔ رهبری کمک شایانی کند و در نتیجه می‌توان به ارتقای روش سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری کمک قابل توجهی کرد (کینگ و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۳۵-۳۸). در نمونه‌ای دیگر، بحث دربارهٔ عدالت توسط اندیشمندان علوم سیاسی همواره مطرح بوده است؛ لیکن فیلسوفان سیاست معدودی بوده‌اند که این مفهوم را تا اعماق ژرفناک آن کاویده باشند (کینگ و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۳۱-۳۴).

## ۲-۳. تقویت مطالعات بین‌گرایشی و بین‌رشته‌ای

به‌منظور تحفظ بر تفکر منظومه‌ای مدنظر در دانش سیاست اسلامی، علاوه بر حل مسائل با روشی نظام‌مند و مینامحور، لازم است ارتباطات بین حوزه‌های مختلف این دانش و نسبتشان با یکدیگر فهم شود؛ همچنین لازم است که جایگاه این دانش در نسبت با دانش‌های همگون در حوزهٔ علوم انسانی و حتی علوم دیگر مشخص شود. در این صورت، نظریات در این دانش از انسجام درونی و بیرونی برخوردار خواهد شد.

بنابراین به‌منظور بهره‌وری حداکثری از داده‌های این دانش، محتوای آن باید از مجموعه‌ای از داده‌ها و تحلیل‌های پراکنده و ناموزون به محتواهای منسجم، هدفمند و غایتمند، به‌ویژه با توجه به غایات و اهداف متعالی این دانش، سوق داده شود. این امر مستلزم ارتقای کمی و کیفی مطالعات بین‌رشته‌ای و بین‌گرایشی است.

به عبارت روشن‌تر، دانش سیاست اسلامی باید خود را در پیوند با دیگر دانش‌های همسو بازسازی کند و در میان حوزه‌های درون خود این دانش نیز این همسویی در نظر گرفته شود. لازمهٔ این امر، تغییر بنیادین در نگرش به دانش سیاست اسلامی از نگاه تک‌بعدی گرایانه به سمت نگاه منظومه‌ای است. بدیهی است که بخشی از دغدغه‌ها در حوزهٔ آموزش و پژوهش باید به این ارتباطات بین‌رشته‌ای و بین حوزه‌ای اختصاص یابد. قابل ذکر است که ضرورت تقویت مطالعات بین‌رشته‌ای و بین‌گرایشی، از آن‌رو بیش از گذشته احساس می‌شود که امور اجتماعی و سیاسی در جوامع کنونی نسبت به گذشته پیچیدگی‌های بسیاری پیدا کرده و این حوزه‌ها را بیش از گذشته با یکدیگر درگیر ساخته است.

### ۳-۳. تقویت گستره تعاملات علمی در جهت توسعه دانش سیاست اسلامی

برای توسعه یافتن یک دانش در یک جامعه و فراتر از آن برای توسعه یافتن یک دانش در سطح جوامع علمی دنیا، لازم است آن فکر و اندیشه پشتوانه آن دانش، در سطح آن جامعه یا در سطح جهانی به یک پارادایم غالب تبدیل شود و پذیرش عمومی پیدا کند. بنابراین در دانش سیاست اسلامی، در وضعیت مطلوب آن، جامعه از یک رشد فکری که ظرفیت پذیرش یافته‌های آن دانش متعالی را دارد، برخوردار می‌شود. چنانچه فکر در جامعه توسعه یافت، دانش مبتنی بر آن فکر نیز آسان‌تر شکل خواهد گرفت و اگر این دو به‌طور متوازن در کنار یکدیگر پیش روند، شکل‌گیری تمدن اسلامی بر پایه دانش سیاست اسلامی تسهیل خواهد شد.

تردیدی نیست که از جمله راهکارهای توسعه جهانی دانش سیاست اسلامی، تقویت ارتباط با عالمان سیاست در سرتاسر دنیا و ایجاد یا تقویت شبکه‌های ارتباطی در قالب گفت‌وگوهای بینادینی و بینامذهبی و فراتر از همه اینها بینابشری است. در درون جوامع اسلامی نیز برای رسیدن به ایده‌های کارآمد در جهت رفع چالش‌های سیاسی - اجتماعی و طراحی الگوهای مؤثر برای تحقق سعادت و فضیلت و اهداف متعالی اسلام در حوزه سیاست، گفت‌وگوهای سازنده میان دانشگاهیان، حوزویان، سیاست‌ورزان، سیاستمداران و فعالان اجتماعی می‌تواند به توسعه کمی و کیفی این دانش مدد رساند.

### ۳-۴. بهره‌گیری از آثار سلف و به‌روزرسانی ادبیات آن به‌منظور توسعه و تعمیق دانش سیاست اسلامی

دانش سیاست اسلامی به‌دلیل برخورداری از پیشینه‌ای به‌قدمت صدر اسلام، در درون خود از ظرفیت‌های بالفعلی برخوردار است و آن عبارت است از بیانات و مکتوبات سلف گذشته، که هر یک به‌نوعی در پیشبرد محتوایی و روشی این دانش سهیم بوده‌اند. غفلت از این ظرفیت ممکن است دانش سیاست اسلامی را از بن‌مایه‌های قوی محتوایی تهی سازد. از این‌رو اهتمام به آثار پیشینیان به‌عنوان بخشی از راه پیموده‌شده باید مطرح نظر قرار گیرد؛ لیکن لازم است آثار فاخری که با شرایط و تحولات زمانه آن اندیشمندان ادبی شده‌اند، با ادبیات روز به دانشی روزآمد تبدیل شوند و آثار متفکران اسلامی در حوزه سیاست احیا، اصلاح، بازسازی و حتی تکمیل شده، از اجمال و ابهام به تفصیل و ایضاح درآیند و در خدمت دانش سیاست اسلامی قرار گیرند.

### ۳-۵. تحول بنیادین در نظام آموزشی در جهت تحقق اهداف دانش سیاست اسلامی

برای بهره‌گیری حداکثری از ظرفیت‌های درونی و نهفته در دانش سیاست اسلامی و نیل به وضعیت مطلوب، لازم است در چهار محور، تحولاتی بنیادین در نظام آموزشی شکل گیرد تا شاهد تعالی این دانش در آینده باشیم: نخست، بازنگری در گرایش‌ها، عناوین و سرفصل‌های این رشته؛ دوم، تألیف و تدوین کتب درسی و کمک‌درسی متناسب با عناوین و سرفصل‌های بازنگری‌شده؛ سوم، پرورش استادانی که توانمندی این تغییر بنیادین را در این رشته داشته باشند؛ و چهارم،

جذب دانش‌پژوهانی در این رشته که امکان ذهنی و فکری آموختن آموزه‌های این دانش را به‌صورت منظومه‌ای دارا باشند

**۳-۶. بهره‌مندی از نقاط مثبت نظریات همسو یا رقیب**

بالندگی دانش سیاست اسلامی، در درجه اول بهره‌گیری از ظرفیت‌های درونی‌ای است که از مبانی اسلامی نشئت گرفته‌اند و چهارچوب اصلی این دانش را شکل می‌دهند؛ اما بهره‌گیری از تجربه پیموده‌شده برای حل معضلات فکری و عملی سیاسی، که در نظریات دیگر مطرح و از قبل حل شده‌اند، نیز باید مورد اهتمام قرار گیرد تا تجربیات به‌دست‌آمده دوباره به آزمون و خطا گذاشته نشوند. البته برخی از این نظریات، با نظریه سیاسی اسلام همسویند و برخی دیگر، حتی از جهت مبنایی با نظریه مطلوب اسلام فاصله بسیار دارند و به‌عنوان نظریات رقیب شناخته می‌شوند. البته بهره‌گیری از ظرفیت‌های نظریات دیگر باید روشمند باشد تا به التقاط و انحراف نینجامد.

دانش سیاست اسلامی در مواجهه و چالش با نظریه‌های رقیب قوت و قدرت می‌یابد. از این رو در روند آموزشی و پژوهشی این رشته، بررسی و ارزیابی سایر نظریه‌ها باید مطمح نظر قرار گیرد. اساساً دانش سیاست اسلامی بخشی از محتوای خود را از تجربیات و یافته‌های دیگران، که در نظریات دیگر انعکاس یافته‌اند، می‌گیرد و برای اینکه از این بُعد دچار آسیب نشود، باید نظریات دیگر را به‌چالش بکشد تا در نهایت، سره از ناسره تشخیص داده شود و خالصی‌های برگرفته از دانش دیگران به خدمت دانش سیاست اسلامی درآید.

### **۳-۷. فراهم‌سازی زمینه بهره‌گیری از دستاوردهای دانش سیاست اسلامی در عرصه سیاست‌ورزی**

دانش سیاست اسلامی باید سطح تأثیرگذاری خود را در تحولات سیاسی - اجتماعی ارتقا بخشد. از این رو لازم است که این دانش خود را به صحنه جامعه بکشانند و دستاوردهای خود را در اختیار آن قرار دهد. باور صاحبان امر و حکومت به کارایی دانش سیاست اسلامی در حل معضلات جامعه و تلاش ایشان برای نهادینه‌سازی و ساختارمند کردن بهره‌گیری از دانش‌های علوم انسانی - از جمله دانش سیاست اسلامی - برای برون‌رفت از چالش‌ها، می‌تواند زمینه‌ساز استفاده هرچه بیشتر از دستاوردهای دانشی دانش‌آموختگان این حوزه در تصمیم‌سازی‌ها و تصمیم‌گیری‌ها باشد. برای اینکه دستاوردهای دانش سیاست اسلامی به کمک سیاست بیاید، برقراری راه ارتباطی میان دانش عالمان سیاست و تصمیم‌گیری در نهادها و مراکز تصمیم‌ساز ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. برای رسیدن به این هدف، دانش‌پژوهان این رشته باید ذهن و فکرشان را درگیر چالش‌های واقعی در این حوزه کنند و آموزش‌هایی که می‌بینند، همراه با تفکر عمیق درباره چالش‌هایی باشد که جوامع اسلامی با آنها درگیرند؛ و بالتبع به‌جای تأکید صرف بر حفظ مطالب، مهارت‌های لازم برای مواجهه با آن چالش‌ها محور برنامه‌های آموزشی و پژوهشی قرار خواهند گرفت.

### **۳-۸. سمت‌وسو دادن به دانش سیاست اسلامی در جهت حل چالش‌های بومی جوامع**

تنوع شرایط مکانی و زمانی می‌طلبد که بخشی از امکانات و فرصت‌ها در این دانش در خدمت بومی‌سازی آن

درآید. بدیهی است که با توجه به موقعیت جوامع اسلامی، دانش سیاست اسلامی نیازمند توسعه نظریه‌های جدید و بومی است که پاسخ‌گوی نیازها و چالش‌های خاص جوامع اسلامی باشد. نادیده گرفتن واقعیات بومی، نظریه‌ها را در حد تئوری نگه خواهد داشت و برای رفع چالش‌ها به منصفه ظهور نخواهد رساند.

به‌بیان‌دیگر، سیاست اسلامی در طول تاریخ اسلام به‌شکل‌های مختلف پیشینه‌ای را طی کرده است؛ لیکن نگاه دانشی به آن به‌عنوان علمی که جایگزین علوم سیاسی معاصر شود، ناشی از ناکارآمدی علوم سیاسی معاصر در حل معضلات و چالش‌های بومی جوامع اسلامی است. البته علوم سیاسی معاصر در مسئله بومی‌سازی به‌هیچ‌وجه در حد انتظار نبوده است؛ اما در برخی حوزه‌های آن مطالعاتی بومی صورت گرفته که قابل بهره‌گیری و بهره‌برداری است. البته باید توجه داشت که بسیاری از آن مطالعات بومی نیز دچار اشکالات و ایراداتی است؛ چراکه اساساً حل معضلات بومی یک جامعه اسلامی با مبانی فکری مادی‌گرایانه و پوزیتیویستی امکان‌پذیر نیست. از این‌رو تنها آن دسته از مطالعات بومی علوم سیاسی معاصر قابل بهره‌گیری است که فارغ از مبانی حاکم بر آن دانش صورت گرفته باشد؛ وگرنه نتایج آن در جوامع اسلامی قابل استفاده نخواهد بود.

در غالب این مطالعات، به‌دلیل نآشنایی پژوهشگران با منابع اصیل اسلامی یا ناتوانی آنان در بهره‌گیری روشمند از آن منابع، ارتباطی چهارچوبمند با منابع اسلامی یافت نشد و لذا نتایج آنها قابل استناد به دین نیست. از این‌رو در دانش سیاست اسلامی باید با جهت‌دهی مطالعات به‌سمت حل چالش‌های بومی، این خلأ را جبران کرد و بدیهی است که «برای تقویت جریان بومی‌گرایی در علم سیاست، تجدید نظر در آموزش روش‌شناسی علم سیاست از هر جهت اولویت دارد» (معمری و بهروزی لک، ۱۳۹۹، ص ۱۱۷). افزون‌براین، امروزه اگر علوم سیاسی بخواهد کارآمد، خلاق و اثربخش باشد، قطعاً باید ایدئولوژیک باشد (عیوضی، ۱۳۹۳، ص ۳۸).

### ۹-۳. توسعه تحقیقات و مطالعات کمی

از آنجا که مطالعات و تحقیقات در حوزه دانش سیاست اسلامی غالباً متکی بر مباحث کیفی‌اند، متأسفانه مطالعات و تحقیقاتی که صبغه کمی یافته‌اند، یا قابل توجه نیستند یا روشمندی لازم را ندارند. کمی‌سازی آموزه‌های دانش سیاست اسلامی می‌تواند تا حد زیادی به این دانش رنگ‌وبوی عملیاتی بدهد. دانش سیاست اسلامی زمانی به تکامل خواهد رسید و در حل مسائل به‌صورت دقیق‌تر به کمک ما خواهد آمد که بتواند پس از استخراج اهداف، سیاست‌ها، شاخص‌ها و راهبردها، به راهکارها و شاخصه‌هایی دست یابد که برای متغیرهای تحقیق پاسخ‌های قابل ارزیابی و نیز قابل محاسبه ارائه دهد و این ممکن نخواهد شد، مگر آنکه در این دانش، تحقیقات و مطالعات کمی در کنار مطالعات کیفی، جایگاه رفیع‌تری بیابد.

از جمله راه‌حل‌های ارتقای سطح مطالعات و تحقیقات سیاسی و تقویت و توسعه تحقیقات کمی، توجه به تحقیقات

میدانی و پیمایشی برای سنجش افکار عمومی است. این تحقیقات می‌توانند باعث پویایی هرچه بیشتر دانش سیاسی شوند. از همین رو مباحث آماری نیز باید در مطالعات سیاسی جایگاه خود را بیابد (کینگ و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۸۱).

### ۳-۱۰. بهره‌گیری بهینه از فناوری‌های نوین در جهت رشد و اعتلای دانش سیاست اسلامی

با بهره‌گیری از فناوری‌های نوین، از جمله هوش مصنوعی، پلتفرم‌های اینترنتی و شبکه‌های اجتماعی، می‌توان دانش سیاست اسلامی را از طریق تسهیل دسترسی به منابع علمی و ارتقای اطلاعات سیاسی در میان سطوح مختلف جامعه، نشر و بسط داد. بهره‌گیری از این ظرفیت‌ها به تسریع در حرکت روبه‌رشد این دانش خواهد انجامید و اهداف آموزشی و پژوهشی در این دانش با بهره‌گیری از ابزارها و امکانات به‌روز، سریع‌تر و دقیق‌تر حاصل خواهد شد.

### نتیجه‌گیری

دانش سیاست اسلامی که پیشینه‌اش به دوره آغازین صدر اسلام بازمی‌گردد، دورانی پر از فراز و نشیب‌های علمی را طی کرده است و امروزه تجربه گران‌سنگی در این زمینه در اختیار ماست. وجود آثار فاخر علمی که امروزه در دانش سیاست اسلامی نقش آثار مرجع را پیدا کرده‌اند و تجربه عملی سیاست‌ورزی اسلامی فرصتی بی‌بدیل را در اختیار قرار داده است تا برای ترسیم آینده روشن این دانش، وضعیت گذشته و کنونی را آسیب‌شناسی کنیم؛ وضعیت مطلوب را به‌تصویر کشیم و به راهکارهای برون‌رفت از وضعیت موجود به‌سمت وضعیت مطلوب نائل آییم.

به‌منظور فراهم‌سازی زمینه‌های تحکیم و تثبیت دانش سیاست اسلامی، در درجه نخست باید گفت‌مان فکری حاکم بر این دانش را به‌گونه‌ای نشر داد که زمینه پذیرش آن برای جامعه اسلامی و در درجه بعد جامعه جهانی فراهم شود؛ چراکه در جامعه اسلامی جریانات فکری رقیبی حضور دارند که با نگاه تقلیل‌گرایانه به دین، گسترش این گفت‌مان را دچار چالش کرده و می‌کنند.

دانش سیاست اسلامی در صورتی به منزل مقصود راه خواهد یافت که نگاه منظمه‌ای بر آن حاکم باشد. این نگاه منظمه‌ای ابعاد مختلفی را دربرمی‌گیرد: از یک‌سو این دانش بر مبانی و اصول بنیادین بنا گذاشته می‌شود تا انسجام لازم را دارا باشد؛ و از سوی دیگر در مبانی و اصول نظری متوقف نمی‌شود؛ بلکه آن مبانی و اصول در خدمت حل چالش‌های سیاسی به‌کار گرفته خواهند شد و امتداد پیدا خواهند کرد و در قالب مهارت‌های سیاسی ظهور و بروز خواهند یافت.

از منظری دیگر، دانش سیاست اسلامی با نگاه کلان‌نگر خویش، ارتباط خود را با دانش‌های مرتبط دیگر حفظ خواهد کرد و در میان گرایش‌های درون همین دانش نیز پیوستگی‌ها لحاظ خواهد شد. صورت‌بندی اضلاع

مختلف این دانش و نگاه منظومه‌وار به آن، ما را از نگاه‌های پراکنده به مسائل سیاست و حل آنها برحذر خواهد داشت و حداکثر انسجام را در حل چالش‌های سیاسی به‌ارمغان خواهد آورد.

علاوه بر نکات یادشده، دانش سیاست اسلامی در مسیر رشد و بالندگی خود باید شاهد تحولاتی باشد؛ از جمله اینکه دانش‌ورزان و دانشمندان این حوزه به عرصه‌های عملی سیاست‌ورزی و سیاست‌گری راه یابند تا نظریه‌ها در میدان عمل، رشد و ارتقا یابند و جامعه از این دانش بهره بیشتری ببرد. همچنین این دانش باید از موضع انفعالی خارج شود و ضمن به‌چالش کشاندن نظریه‌های رقیب، خود را به اثبات رساند و کارآمدی نظری و عملی خود را به رخ کشد.

دانش سیاست اسلامی، از یک سو خود را به مبدأ هستی‌بخش گره می‌زند و از سوی دیگر سعادت و فضیلت انسان را در مسیر سیاسی پی می‌گیرد؛ نکته‌ای که وجه قوت و تمایز این نظریه نسبت به نظریات دیگر است. از این رو این پیوستگی باید همواره در این دانش لحاظ شود و در این مسیر و با این نگاه، اهداف سیاسی را پی گرفت. دانش سیاست اسلامی با لحاظ این نکته قادر است متناسب با شرایط زمان و مکان و متناسب با بوم‌های مختلف، راه‌حل‌های کارا و متنوع ارائه دهد. بنابراین، دانش سیاست اسلامی زمانی به کمال خود نزدیک خواهد شد که در عین نظر داشتن به آرمان‌ها، از مسائل روزمره هم غافل نشود و برای آن راه‌حل داشته باشد. این انعطاف‌پذیری در عین تحفظ بر مبانی و اصول بنیادین، به کارآمدی و کاربردی‌سازی این دانش منجر می‌شود. لازمه تمام این تغییرات به سمت وضعیت قابل قبول در این دانش، تغییر سیاست‌ها در خصوص سرفصل‌های دروس آموزشی، منابع درسی، استادان و نیز دانش‌پژوهان این رشته است؛ چراکه در این چهار محور، باید متناسب با اهداف این رشته برنامه‌ریزی کرد و آن را ضابطه‌مند ساخت. البته این نکته به معنای بریدگی از نظامات فکری دیگر و نظریه‌های رقیب نیست؛ چراکه در وضعیت مطلوب دانش سیاست اسلامی، علاوه بر اینکه به آثار پیشینی اندیشمندان سیاسی مسلمان در حوزه دانش سیاست اسلامی توجه می‌شود، بر تقویت ارتباط با عالمان سیاست در سرتاسر دنیا و تقویت شبکه‌های ارتباطی در قالب گفت‌وگوهای بین‌دینی و بین‌مذهبی و فراتر از همه اینها بین‌بشری تأکید می‌شود.

بدیهی است که این تحولات بنیادین در جهت ارتقای این دانش و در راستای زمینه‌سازی برای تحقق تمدن اسلامی، مستلزم بهره‌گیری از تمام ظرفیت‌های اشاره‌شده و نیز فناوری‌هایی است که به لحاظ سخت‌افزاری و نرم‌افزاری به رشد و ارتقای جایگاه این رشته مدد می‌رسانند.

## منابع

قرآن کریم.

- احمدی، امید و همکاران (۱۳۹۵). *آینده‌پژوهی؛ مفاهیم، روش‌ها، کاربردها*. تهران: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی.
- اشتریان، کیومرث (۱۳۹۲). مقام تبیین، توصیف و توصیه را در دانش سیاست اسلامی خلط نکنیم. *فصلنامه علوم انسانی اسلامی*، ۳(۹)، ۲۲۳-۲۱۹.
- ایزدهی، سیدسجاد (۱۳۹۲). فقه سیاسی شیعه و ظرفیت‌های نظام‌سازی آن. *فصلنامه علوم انسانی اسلامی*، ۳(۹)، ۳۴۵-۳۴۸.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۹۲). وضعیت موجود دانش سیاست اسلامی و موانع ساختاری و فردی تولید علوم انسانی. *فصلنامه علوم انسانی اسلامی*، ۳(۹)، ۲۳۳-۲۲۵.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۹۵). *رهیافت بومی‌سازی علوم سیاسی*. تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
- بشیریه، حسین (۱۴۰۰). *احیای علوم سیاسی؛ گفتاری در پیشه سیاست‌گری*. تهران: نشر نی.
- بل، وندل (۱۳۹۹). *مبانی آینده‌پژوهی*. ترجمه مصطفی تقوی و محسن محقق. تهران: مؤسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی حاجیانی، ابراهیم (۱۳۹۱). *مبانی، اصول و روش‌های آینده‌پژوهی*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۲/۱۰/۲۹). بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با جمعی از نخبگان حوزوی. *پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری*. به‌نشانی: <https://farsi.khamenei.ir/book-content?id=19893>.
- درخشه، جلال (۱۳۹۲). به‌مثابه روح و جان سیاست اسلامی (تفاوت‌های علم سیاست غربی و علم سیاست اسلامی). *فصلنامه علوم انسانی اسلامی*، ۳(۹)، ۲۶۳-۲۷۰.
- ریچی، دیوید (۱۳۹۴). *تراژدی علوم سیاسی «سیاست، علم و دموکراسی»*. ترجمه سعید حاجی نصری و فرید حسینی مرام. تهران: دانشگاه تهران.
- زالی، نادر (۱۳۹۲). *آینده‌نگاری راهبردی در برنامه‌ریزی و توسعه منطقه‌ای*. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- طالبی، عباسعلی و موسوی، سیدمحمدرضا (۱۴۰۲). بررسی طرح تحول علوم انسانی با تأکید بر علوم سیاسی. *فصلنامه علمی سیاست‌پژوهی تحول در علوم انسانی*، ۲(۷)، ۳۵-۵۲.
- علی‌خانی، علی‌اکبر (۱۳۹۲). علم سیاست غربی: عمل‌گرا؛ علم سیاست بومی: انتزاعی. *فصلنامه علوم انسانی اسلامی*، ۳(۹)، ۲۳۵-۲۴۷.
- عبوضی، محمدرحیم (۱۳۹۳). آینده علوم سیاسی در ایران؛ از نظر تا واقعیت. *سیاست‌تعالیه*، ۲(۵)، ۲۹-۴۲.
- کینگ، گری؛ اشلوزمن، کای لهمان و نای، نورمن (۱۳۹۶). *آینده علوم سیاسی*. ترجمه محسن عسکری جقهقی. تهران: نشر ثالث
- معمری، حمیدرضا و بهروزی لک، غلامرضا (۱۳۹۹). تحلیل روند آینده‌پژوهانه از مطالعات سیاسی در جمهوری اسلامی ایران. *فصلنامه پژوهشنامه انقلاب اسلامی*، ۱۰(۳۷)، ۱۰۳-۱۲۵.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۹۳). *وصیت‌نامه سیاسی-الهی امام خمینی (ع)*. تهران: معاونت فرهنگی ستاد بزرگداشت حضرت امام خمینی (ع).
- میراحمدی، منصور (۱۳۹۹). *فهم فقهی و سیاست معاصر*. تهران: لوگوس.



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

 10.22034/siyasi.2026.5002464

 20.1001.1.20084366.1404.17.2.7.1

## Election as Testimony: An Analysis of Ayatollah Misbah Yazdi's Theory on the Electoral System

Mehdi Ghorbani  / Assistant Professor, Department of Encyclopedia, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran  
m.ghorbani60601234@gmail.com

Received: 2025/11/19 - Accepted: 2026/01/28

### Abstract

Today, elections are recognized as the primary method of political participation in popular systems and hold a central place in representative democracies, to the extent that understanding this concept is impossible without considering elections. Nevertheless, numerous perspectives exist on the nature of elections, each of which can lead to the establishment of a different electoral system. Therefore, it is necessary to examine the nature and consequences of elections from the perspective of Ayatollah Misbah Yazdi, as a prominent political thinker in the Islamic world following the Islamic Revolution of Iran and one of the theoreticians of religious democracy. This analysis contributes to a more precise explanation of the nature of the Islamic Republic and religious democracy. Ayatollah Misbah Yazdi, with his “testimony” (shahādah) view of the nature of elections, adopts a distinctive approach to this subject, which entails far-reaching consequences for concepts such as political legitimacy, the qualifications of candidates and voters, the scope of elections, the framework for electoral oversight, and other related components. This perspective differs fundamentally from other prevalent theories in this field and can inspire the design of a new electoral system. This research employs an analytical-descriptive method using library sources.

**Keywords:** Ayatollah Misbah Yazdi, Election, Vote, Legitimacy, Testimony

## انتخابات به مثابه شهادت: تحلیل نظریه آیت‌الله مصباح یزدی در باب نظام انتخابات\*

مهدی قربانی  / استادیار گروه دایرةالمعارف مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  قم، ایران m.ghorbani60601234@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸

### چکیده

امروزه انتخابات به مثابه اصلی‌ترین روش مشارکت سیاسی در نظام‌های مردمی شناخته می‌شود و جایگاهی محوری در دموکراسی‌های نمایندگی دارد؛ به گونه‌ای که فهم این مفهوم بدون در نظر گرفتن انتخابات ممکن نیست. با این حال در خصوص ماهیت انتخابات دیدگاه‌های متعددی مطرح شده است که هر یک از آنها می‌تواند به تأسیس نظام انتخابات متفاوتی بینجامد. از این رو بررسی ماهیت و پیامدهای انتخابات از منظر آیت‌الله مصباح یزدی، به عنوان یکی از اندیشمندان برجسته سیاسی در جهان اسلام پس از انقلاب اسلامی ایران و از نظریه‌پردازان مردم‌سالاری دینی، ضروری می‌نماید. این تحلیل به تبیین دقیق‌تر ماهیت جمهوری اسلامی و مردم‌سالاری دینی کمک می‌کند. آیت‌الله مصباح یزدی با دیدگاه «شهادت» در خصوص ماهیت انتخابات، رویکردی متمایز به این مقوله دارد که در مفاهیمی همچون مشروعیت سیاسی، شرایط نامزدها و رأی‌دهندگان، گستره انتخابات، چهارچوب نظارت بر انتخابات، و دیگر مؤلفه‌های مرتبط با آن پیامدهای گسترده‌ای به دنبال می‌آورد. این دیدگاه تفاوت‌های بنیادینی با سایر نظریه‌های رایج در این زمینه دارد و می‌تواند الهام‌بخش طراحی نظام انتخاباتی جدیدی باشد. این پژوهش با روش تحلیلی - توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است.

کلیدواژه‌ها: آیت‌الله مصباح یزدی، انتخابات، رأی، مشروعیت، شهادت.

## مقدمه

انتخابات به‌عنوان یکی از روش‌های انتخاب مسئولان در سطوح مختلف، معمولاً مورد توجه اندیشمندان سیاسی بوده است. حتی فلاسفه‌ای مانند افلاطون که با نظام دموکراتیک مخالف بوده‌اند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۱۳-۱۱۱۵)، در مواردی آن را شیوه‌ای مناسب برای گزینش کارگزاران حکومتی و عاملی برای ثبات اجتماعی ارزیابی کرده‌اند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۰۵-۲۰۵). ارسطو نیز انتخابات را یکی از روش‌های توزیع مناصب سیاسی در برخی از اشکال حکومت می‌شناسد (ارسطو ۱۳۷۱، ص ۶۴-۶۵ و ۱۳۰). در اندیشه غربی معاصر، انتخابات عمده‌تأبزاری برای تحقق و گسترش دموکراسی تلقی می‌شود؛ به‌طوری‌که موضع فیلسوفان در قبال آن معمولاً بازتابی از دیدگاهشان درباره دموکراسی است. برای نمونه، توماس هابز که دموکراسی را نقد و از نظام پادشاهی دفاع می‌کند (هابز، ۱۳۸۰، ص ۲۰۲-۲۰۴)، گزینش مقامات سیاسی را از اختیارات انحصاری حاکم می‌دانست و هیچ نقش مستقیمی برای مردم در این فرایند قائل نبود (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۹۸). در این میان، جان استوارت میل سهمی ویژه در نظریه‌پردازی درباره انتخابات ایفا کرده است. او در اثر مشهور خود، حکومت/انتخابی، نه تنها بر مزایای حکومت مبتنی بر انتخابات تأکید کرد (میل، ۱۳۸۹، ص ۹۲)، بلکه کوشید با تعیین حوزه‌های مناسب و نامناسب برای کاربست آن (میل، ۱۳۸۹، ص ۲۷۷-۲۸۴)، چهارچوبی ارائه دهد که همسو با عدالت و مردم‌سالاری باشد (میل، ۱۳۸۹، ص ۱۵۹). به این ترتیب، درحالی‌که مخالفان دموکراسی، مانند هابز، انتخابات را نادیده می‌گیرند، بیشتر فیلسوفان غربی معاصر - به‌ویژه مدافعان دموکراسی - آن را سازوکاری حیاتی برای نظم سیاسی مطلوب خویش می‌دانند (رالز، ۱۳۸۸، ص ۲۱۵؛ پوپر، ۱۳۷۷، ص ۳۰۸؛ وبر، ۱۳۸۷، ص ۲۵۷؛ نویمان، ۱۳۹۰، ص ۳۱۲).

بر این اساس، انتخابات یکی از مهم‌ترین پدیده‌های عرصه سیاست در دوران معاصر است؛ پدیده‌ای که نه تنها سازوکار گردش قدرت، بلکه معنای مشارکت سیاسی و نسبت مردم و حاکمیت را بازتعریف می‌کند. در بیشتر نظریه‌های سیاسی جدید، انتخابات نماد اراده جمعی و پایه مشروعیت‌بخشی حکومت‌ها تلقی و شاخص اصلی دموکراسی معرفی می‌شود. این در حالی است که در سنت اندیشه سیاسی اسلامی، مفهوم مشروعیت، مبانی قدرت سیاسی، و نسبت مردم با حاکم، در چهارچوبی متفاوت با نظریه‌های مدرن صورت‌بندی شده‌اند. در این سنت، پرسش درباره اینکه «انتخابات چه جایگاهی در پیدایش یا اعمال قدرت دارد»، پرسشی بدیهی یا پیشینی نیست؛ بلکه نیازمند تبیین استدلالی و فلسفی سیاسی است. همین تفاوت در مبانی سبب شده است که مفهوم انتخابات در اندیشه سیاسی اسلام، به‌ویژه پس از تشکیل جمهوری اسلامی ایران، موضوع بحث‌های فراوانی قرار گیرد.

یکی از اصلی‌ترین چالش‌ها در این حوزه، چگونگی فهم ماهیت انتخابات در نظامی است که مشروعیت سیاسی را الهی می‌داند، اما برای سازوکارهای انتخاباتی نیز جایگاهی قائل است. این پرسش که «انتخابات بر

چه مبنایی در نظام اسلامی معنا می‌یابد»، به مسئله‌ای اساسی در میان اندیشمندان پس از انقلاب بدل گشته و پاسخ‌های متفاوتی به آن ارائه شده است. بخشی از متفکران کوشیده‌اند انتخابات را در پیوند با سنت‌های موجود در تاریخ سیاسی اسلام، از جمله بیعت، تفسیر کنند (ر.ک: منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۹۴) و برخی دیگر کوشیده‌اند با بهره‌گیری از مفاهیم جدید، خوانشی تلفیقی از مردم‌سالاری و دین ارائه دهند (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۹، ص ۴۶۶-۴۶۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۲۱). در این میان، گروهی نیز با بازنگری در مبانی اندیشه سیاسی اسلام کوشیده‌اند کارکرد انتخابات را از اساس بازتعریف کنند (ر.ک: حائری، بی‌تا، ص ۱۲۰-۱۲۱) در چنین فضایی، آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی از جمله اندیشمندانی است که با رویکردی مبنایی و نظام‌مند، پرسش درباره ماهیت انتخابات را مورد بازاندیشی قرار داده است. پرسش اصلی برای ایشان این است: در چهارچوبی که انسان به‌نحو مستقل مالک حق حاکمیت نیست، رأی مردم چه نوع نقش و اعتباری می‌تواند داشته باشد؟ این مسئله، نقطه آغاز یک پروژه نظری گسترده است که به بازتعریف مفاهیمی چون مشارکت، انتخاب، مقبولیت، عدالت، صلاحیت و حتی نسبت مردم و نخبگان در فرایندهای سیاسی می‌انجامد.

طرح چنین پرسشی به‌طور طبیعی به چالش میان دو دستگاه مفهومی منتهی می‌شود: از یک سو دستگاه مفهومی مدرن، که انتخابات را ابزار تولید مشروعیت می‌داند؛ و از سوی دیگر دستگاه فلسفه سیاسی اسلامی، که مشروعیت را امری الهی و مستقل از اراده عمومی تلقی می‌کند. نسبت این دو دستگاه مفهومی با یکدیگر، نه تنها مسئله‌ای نظری، بلکه موضوعی تأثیرگذار در طراحی سازوکارهای حکومتی در جمهوری اسلامی است. پرسش‌هایی از این دست که «اعتبار رأی مردم از کجاست»، «حدود دخالت مردم در انتخاب کارگزاران چیست» و «آیا انتخابات می‌تواند جایگزین یا هم‌تراز مفهوم بیعت قرار گیرد»، نمونه‌هایی از این چالش‌های مفهومی‌اند.

آنچه این پژوهش را ضروری می‌سازد، وجود تنوع و گاه تعارض در رویکردهای ارائه‌شده به انتخابات در میان اندیشمندان اسلامی است. در این میان، دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی از آن جهت اهمیت دارد که تکیه‌گاه آن، نه بر الزامات سیاسی روزمره، بلکه بر استدلال‌های فلسفی، فقهی و معرفتی استوار است. ایشان کوشیده‌اند که با عبور از تلقی عرفی یا تقلیدی از انتخابات، جایگاه آن را در منظومه اندیشه سیاسی اسلامی تعیین کنند و از این رهگذر، مبنایی نظری برای فهم حضور مردم در حکومت ارائه دهند. با وجود این، این موضوع تا کنون مورد بررسی پژوهشی مستقل قرار نگرفته؛ باین حال پژوهش‌های متعددی درباره مفهوم انتخابات و نقش رأی مردم در اندیشه سیاسی اسلام و به‌ویژه در چهارچوب جمهوری اسلامی ایران انجام شده است. بخش قابل توجهی از این مطالعات به تبیین نسبت انتخابات با مفاهیمی چون بیعت، شورا و رضایت عمومی پرداخته‌اند و کوشیده‌اند جایگاه آن را در اندیشه اسلامی روشن سازند. در سال‌های اخیر، برخی پژوهش‌ها نیز به بررسی کلی اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی،

به‌ویژه دیدگاه‌های ایشان درباره مشروعیت الهی، ولایت فقیه و نسبت مقبولیت و مشروعیت پرداخته‌اند؛ اما مفهوم انتخابات در اندیشه ایشان را به‌عنوان مسئله‌ای مستقل و با تمرکز بر مبنای نظری خاص «شهادت» واکاوی نکرده‌اند. از این‌رو هنوز پژوهشی که به‌طور منسجم به تحلیل ماهیت انتخابات و پیامدهای نظری و نهادی آن در چهارچوب این دیدگاه بپردازد، وجود ندارد؛ خلائی که پژوهش حاضر در پی پاسخ‌گویی به آن است.

با توجه به این ملاحظات، مسئله اصلی این مقاله واکاوی ماهیت انتخابات در اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی و تحلیل پیامدهای آن است. این پژوهش در پی آن است که با تحلیل منطق درونی دیدگاه ایشان و با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، ماهیت و جایگاه انتخابات، نسبت آن با مشروعیت سیاسی، و نقش مردم در فرایند انتخاب کارگزاران را روشن سازد. البته هدف، ارائه داوری ارزشی درباره صحت یا سقم این دیدگاه نیست؛ بلکه تمرکز بر تبیین علمی ساختار نظری آن و نشان دادن پیامدهای آن در نظام انتخابات حکومت اسلامی است. با چنین رویکردی، امید است این مطالعه بتواند سهمی در روشن‌تر شدن یکی از گره‌های اصلی مطالعات مربوط به مردم‌سالاری دینی و نظام سیاسی اسلام ایفا کند.

## ۱. ماهیت انتخابات: شهادت بر تعهد و تخصص

آیت‌الله مصباح یزدی در طرحی ویژه برای انتخابات، در خصوص ماهیت انتخابات دیدگاهی متمایز از دیدگاه‌های متداول ارائه داده است. به‌باور ایشان، رأی‌دهی به‌معنای واگذاری حق یا منصب به دیگری نیست؛ بلکه تنها شهادت دادن به عدالت، دانش و کاردانی فرد مورد نظر است. در این الگو، برخورداری از عدالت و تخصص، شرط اساسی برای رأی‌دهندگان و نامزدهای انتخاباتی است و مشارکت مردم در انتخابات، در حقیقت، شهادت دادن به شایستگی‌های اخلاقی و تخصصی نامزدهاست (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۵-۲۴۶). طبق این دیدگاه که فرایند گزینش بر اساس شهادت افراد عادل و صاحب صلاحیت صورت می‌پذیرد، رأی‌شاهدان معتبر و الزام‌آور است. هنگامی که چند نامزد با شرایط مشابه وجود داشته باشند، معیار تعیین‌کننده، تعداد شهادت‌هایی است که برای شایستگی هر یک از آنها اقامه شده است. طبیعی است، فردی که گواهان بیشتری به صلاحیت و لیاقت او شهادت دهند، بر دیگران ترجیح خواهد یافت و به‌عنوان فرد شایسته برای تصدی آن منصب مشخص می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۲). ایشان با استناد به مبانی اسلامی بر این نکته تأکید می‌ورزند که شیوه مطلوب برای گزینش مسئولان، روشی چندمرحله‌ای است که در آن، هر فرد تنها در مواردی شهادت دهد که صلاحیت تشخیص آن را دارد و از رأی و شهادت دادن در حوزه‌هایی که فاقد تخصص است، خودداری کند. این رویکرد، نه تنها مصالح جامعه را بهتر تأمین می‌کند، بلکه از نظر عقلی و شرعی نیز رویکردی معقول و منطبق با موازین اسلامی به‌شمار می‌رود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷).

بر این اساس، دیدگاه «شهادت» انتخابات را به‌عنوان شکلی از بیعت نمی‌پذیرد. آیت‌الله مصباح یزدی به برخی از نویسندگان اشاره می‌کند که مفهوم بیعت در اسلام را با رأی‌دهی و انتخابات در نظام‌های دموکراتیک غربی یکسان پنداشته‌اند و از این طریق کوشیده‌اند نظام سیاسی اسلام را مردم‌سالار جلوه دهند. ایشان در نقد این دیدگاه توضیح می‌دهند که در قرآن کریم سخن از بیعت با پیامبر اسلام ﷺ به‌میان آمده و برخی اخبار و روایات حاکی از بیعت مردم با بعضی از ائمه علیهم‌السلام است. با وجود این، بررسی دقیق آیات و احادیث مربوط به بیعت کاملاً نشان می‌دهد که بیعت از قبیل انتخابات و رأی‌دهی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۹۸-۲۹۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۱).

این دیدگاه بر مبانی متعددی استوار است که برخی از مهم‌ترین آنها به شرایط کارگزاران حکومتی مربوط است. در این دیدگاه، احراز هر منصبی، حتی پایین‌ترین سطوح مدیریتی در حکومت اسلامی، منوط به دارا بودن این دو وصف عدالت و تخصص است. تأکید بر تقوا و عدالت در گزینش کارگزاران، انگیزه‌های عمومی برای گرایش به فضیلت‌های اخلاقی و اصلاح رفتار در میان آحاد جامعه ایجاد می‌کند. در مقابل، اگر معیارهای یادشده نادیده گرفته شوند و دستیابی به مقامات اجتماعی مشروط به برخورداری از عدالت نباشد، راه برای صعود افراد فاسد هموار می‌شود و در نتیجه، اقبال عمومی به حق‌مداری و حقیقت‌جویی در جامعه تضعیف خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۲-۲۵۳). بر این اساس، تنها افرادی صلاحیت نامزدی در انتخابات را دارند که از دو ویژگی عدالت و تخصص برخوردار باشند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۶-۲۵۱). چنان‌که ملاحظه می‌شود، نظریه «شهادت» در مواجهه با مسئله صلاحیت نامزدی، یک چهارچوب کاملاً سلسله‌مراتبی و مبتنی بر شایسته‌سالاری دینی و تخصصی ارائه می‌دهد. این نظریه، پیش از هر چیز، معیارهای جهان‌شمول «عدالت» و «تخصص» را به‌عنوان شرط پایه برای همه نامزدها قرار می‌دهد.

به‌نظر می‌رسد مبنای دیگری که در تولید این نظریه تأثیر زیادی داشته، تفکیک دقیق بین مشروعیت (حقانیت الهی) و مقبولیت (پذیرش مردمی) است. در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، مشروعیت حکومت اسلامی ریشه در نصب الهی دارد. ادله ولایت فقیه نشان می‌دهد که در زمان غیبت، حق حکومت از سوی خداوند و امام زمان ۴ به فقیه جامع‌الشرایط اعطا شده است. ایشان تصریح می‌کنند که بر اساس ادله اثبات ولایت فقیه، در زمان غیبت چنین حقی به فقیه جامع‌الشرایط داده شده است و آنان از جانب خدای متعال و امام زمان ۴ به حکومت نصب شده‌اند؛ اما دلیلی وجود ندارد که ثابت کند این حق را به دیگران و از جمله به آحاد جامعه و مسلمانان نیز داده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۵). بر این اساس، مشروعیت از آن خداست و مردم مالک حق حکومت نیستند تا آن را به کسی واگذار کنند. در بینش اسلامی، حق حکومت از آن خداوند است و همه چیز مملوک اوست و هیچ کس بدون اجازه خدا حق تصرف در چیزی را ندارد؛ لذا حکومت بر مردم در صورتی مشروع است که با اذن خداوند باشد. بنابراین، حکومت حق مردم نیست تا

بخواهند آن را به کسی واگذار کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۲). باین‌حال ایشان با اشاره به تاریخ صدر اسلام توضیح می‌دهند که مقبولیت مردمی حاکم به او توان اعمال حکومت می‌دهد؛ چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام، با اینکه در غیر خم از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به امامت مسلمانان برگزیده شده بودند، به دلیل عدم پشتیبانی و همیاری مردم نتوانستند به تشکیل حکومت و عمل به وظیفه خویش قیام کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۱-۱۷۲).

بنابراین در چهارچوب این دیدگاه، مشروعیت حکومت اسلامی در اراده الهی ریشه دارد و از طریق نصب فقیه جامع‌الشرایط محقق می‌شود. از این‌رو آرای مردم نقشی در ایجاد این حقانیت ندارند. باین‌حال مردم در مرحله تأسیس عملی و تداوم عینی حکومت اسلامی حضوری برجسته و تعیین‌کننده دارند که یکی از مهم‌ترین سازوکارهای تحقق آن، مشارکت در انتخابات است. این مشارکت را می‌توان بر عمل «شهادت» در منظومه فکری اسلامی منطبق دانست. بر این اساس، مردم با رأی خود در مقام شاهد و گواه، صلاحیت‌های لازم را در کارگزاران نظام اسلامی گواهی کرده، آن را اعلام می‌کنند. از این‌رو آیت‌الله مصباح یزدی تصریح می‌کند که انتخابات وسیله‌ای برای ابراز و احراز رضایت مردمی است؛ اما در اصل مشروعیت حکومت اسلامی هیچ تأثیری ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۴-۱۳۵).

باین‌حال و با وجود انسجام در کلیت این تبیین، برخی ابعاد دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی درباره تفسیر انتخابات به‌مثابه شهادت، همچنان نیازمند توضیح و تصریح بیشتر است. از یک‌سو، هرچند کاربرد مفهوم «شهادت» در این نظریه به‌وضوح متأثر از ادبیات فقه اسلامی است، اما ایشان به‌صورت صریح نسبت این برداشت با مفهوم شهادت فقهی و حدود و ثغور آن را تبیین نکرده‌اند. از سوی دیگر، روشن نیست که آیا همه احکام و شرایط مترتب بر شهادت در فقه اسلامی، به حوزه انتخابات نیز تسری می‌یابد یا این تفسیر ناظر به برداشت خاص و محدودتری از شهادت است. برای مثال، در فقه اسلامی، تفاوت در اعتبار شهادت افراد از حیث جنسیت یا شرایط خاص شاهد مطرح است؛ حال آنکه مشخص نیست این‌گونه احکام در منطق انتخاباتی مورد نظر ایشان نیز موضوعیت دارد یا خیر. در آثار آیت‌الله مصباح یزدی تصریحی در این موارد دیده نمی‌شود؛ از این‌رو ابهاماتی در نحوه تطبیق دقیق مفهوم شهادت فقهی با فرایند انتخابات باقی می‌ماند؛ ابهاماتی که ممکن است عامدانه و به دلیل پرهیز از ورود به جزئیات اجرایی و فقهی خارج از چهارچوب کلی نظریه، مورد توجه قرار نگرفته باشند.

## ۲. مزایای نظریه شهادت

آیت‌الله مصباح یزدی برای این نظریه مزایای متعددی را برمی‌شمارد که در ادامه ذکر می‌شود.

### ۲-۱. مهار فساد و تضمین سلامت اخلاقی حکومت

توجه جدی به تقوا و عدالت باعث می‌شود که افراد فاسد توانایی احراز مقامات و مناصب اجتماعی و حکومتی را نداشته باشند. از آنجاکه انتخاب‌کنندگان متصدیان امور مملکتی افراد متقی و عادل‌اند، هرگز تحت تأثیر تطمیع

و تهدید قرار نمی‌گیرند و تنها صلاحیت و شایستگی را مبنای انتخاب خود قرار می‌دهند. در نظام‌های حکومتی رایج، چون همه کسانی که به سن بلوغ قانونی رسیده‌اند، اعم از افراد عادل و غیرعادل، حق شرکت در انتخاب متصدیان امور را دارند، زمینه تطبیع و تهدید فراهم می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۰). از دیدگاه ایشان، شرط عدالت برای رأی‌دهندگان، مانند یک فیلتر اخلاقی عمل می‌کند. این کار نه تنها از فساد افراد حکومتی جلوگیری به عمل می‌آورد، بلکه خود فرایند انتخابات را از فسادهایی مانند خرید آرا مصون می‌دارد؛ زیرا یک فرد عادل بر اساس وجدان و تقوای خود عمل می‌کند و معمولاً قابل خرید یا تهدید نیست.

## ۲-۲. تضمین تصمیم‌گیری بر پایه علم و بصیرت

بر اساس نظریه شهادت، ابراز رأی‌ها و انتخاب‌ها بر اساس علم و معرفت و از روی روشن‌بینی و بصیرت صورت می‌پذیرد. هر شخصی فقط درباره اموری اظهار نظر می‌کند که از آنها آگاهی دارد؛ اما در سایر دیدگاه‌ها، برای تعیین متصدیان امور مهم حکومتی، عموم مردم ابراز رأی می‌کنند؛ در صورتی که هرگز شایستگی چنین کاری را ندارند. در واقع، مردمی بدون آشنایی با علم، فن و حرفه خاصی می‌خواهند برجسته‌ترین و آگاه‌ترین فرد آن علم، فن و حرفه را تعیین کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۲). در حقیقت، این نکته به یک مشکل متداول و اساسی در دموکراسی‌های رایج اشاره دارد: چگونه یک فرد عادی می‌تواند در خصوص پیچیده‌ترین مسائل حکومتی که به تخصص‌های بالا نیاز دارد، تصمیم بگیرد؟ نظریه شهادت کوشیده است که این مشکل را با محدود کردن حق رأی به خبرگان و صاحب‌نظران هر عرصه حل کند.

## ۲-۳. جلوگیری از ائتلاف منابع و تفرقه‌افکنی

طبق این دیدگاه، برگزاری انتخابات نیاز به صرف وقت فراوان، نیروی انسانی عظیم، هزینه‌های مالی هنگفت، هیاهوی تبلیغاتی و جنجال‌های انتخاباتی ندارد و مهم‌تر از همه به کینه، اختلافات و منازعات اجتماعی دامن نمی‌زند. برعکس، در انتخاباتی که به عدالت و تخصص در انتخاب‌کنندگان توجه نمی‌شود، مفاسد زیادی رخ می‌دهد؛ به گونه‌ای که حتی نامزدها و داوطلبان صالح که برای رضای خدای متعال و قصد خدمت به اسلام و مسلمین نامزد انتخابات شده‌اند، به ناچار و از سر اضطرار، دست به هزینه‌ها و تبلیغات غیرموجه می‌زنند تا بلکه بتوانند خود را به مردم بشناسانند و آنان را به گزینش خود برانگیزانند؛ از همین رو کسانی که توان این گونه تبلیغات را نداشته باشند، ناشناخته می‌مانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۳). این مزیت، در واقع نقدی است بر سازوکارهای پرهزینه و رسانه‌محور امروزی که در آنها پول و شهرت بر شایستگی و تقوا پیشی می‌گیرد. از نگاه مصباح یزدی، این سازوکار ناعادلانه است؛ زیرا افراد شایسته، اما کم‌بضاعت را حذف می‌کند؛ فضای جامعه را مسموم می‌سازد و در نهایت به ناکارآمدی نظام انتخاباتی می‌انجامد.

## ۲-۴. امکان‌پذیری گزینش دائمی و انعطاف‌پذیری بیشتر

در نظام‌های سیاسی موجود، انتخابات عمومی - چون مقتضی زحمت و هزینه زیادی است - فقط هر چند سال یک‌بار برگزار می‌شود و در نتیجه افرادی که در این فاصله واجد صلاحیت تصدی مقامات و مناصب شده‌اند، تا زمان برگزاری انتخابات عمومی بعدی محروم می‌مانند؛ حال آنکه در انتخابات تخصصی و نظریه شهادت، راه‌گزینش افراد صالح پیوسته باز است؛ زیرا برخلاف انتخابات عمومی، در سطح محدودی برگزار می‌شود و هزینه‌های آن به مراتب کمتر است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۴). این مزیت به انعطاف‌پذیری و کارآمدی نظام انتخاباتی مبتنی بر نظریه شهادت اشاره دارد. در الگوی پیشنهادی ایشان، نهادهای تخصصی می‌توانند به‌طور مستمر و بدون تشریفات پرهزینه، افراد شایسته جدید را شناسایی کنند و به میدان بیاورند و نظام حکومتی همیشه از وجود بهترین استعدادها بهره‌مند باشد.

## ۳. پیامدهای نظریه شهادت بر نظام انتخابات

پذیرش تفسیر انتخابات در چهارچوب نظریه شهادت، مستلزم بازاندیشی در تلقی‌های رایج از این نهاد سیاسی است. در این چهارچوب، انتخابات نه به‌مثابه سازوکاری برای تفویض قدرت یا تجلی اراده اکثریت، بلکه به‌عنوان کنشی معنادار در نسبت با حق و تکلیف سیاسی فهم می‌شود. این تلقی، پیامدهایی در ابعاد مختلف الگوی اسلامی انتخابات دارد که بدون توجه به آنها، فهم دقیق نظریه شهادت در حوزه انتخابات ممکن نخواهد بود. از این‌رو در این بخش پیامدهای نظری این رویکرد بر الگوی اسلامی انتخابات بررسی می‌شود.

### ۳-۱. ساختار انتخابات

دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی درباره ماهیت انتخابات مستقیماً به طراحی یک سازوکار انتخاباتی کاملاً متمایز انجامیده است که در آن، انتخابات به فرایندی برای کشف شایستگان تبدیل می‌شود. در حقیقت، این تحول مفهومی پیامدهای ساختاری عمیقی در پی دارد. وقتی انتخابات به‌مثابه شهادت فهمیده شود، دیگر یک حق شخصی برای تعیین سرنوشت نیست؛ بلکه تکلیفی شرعی برای ادای شهادت در مورد افراد صالح است. این نگرش، مبنای طراحی یک نظام انتخاباتی کاملاً متمایز را فراهم می‌آورد.

الگوی پیشنهادی ایشان، یک فرایند چهارمرحله‌ای را برای گزینش کارگزاران حکومتی طراحی می‌کند که در آن، هر مرحله به‌منزله نوعی انتخابات مبتنی بر شهادت عمل می‌کند:

الف) شهادت مردمی بر عدالت: در این مرحله - که تنها مرحله مشارکت مستقیم عمومی به‌شمار می‌آید و به‌نظر می‌رسد که در آن، اصل بر عدالت عموم شهروندان نهاده شده است - مردم در جایگاه شهود ایفای نقش می‌کنند. هر شهروند موظف است افراد عادل جامعه خود را که می‌شناسد، معرفی کند. این معرفی، نه بر اساس گرایش‌های

سیاسی یا برنامه‌های حکومتی، بلکه صرفاً بر اساس شناخت از صلاحیت اخلاقی افراد صورت می‌گیرد. نتیجه این فرایند، تشکیل فهرستی اولیه از نامزدهای واجد صلاحیت اخلاقی برای ورود به ساختار حکومتی است.

ب) تکمیل فهرست نامزدها توسط عدول: در این مرحله، عدول شناخته‌شده در مرحله قبل، به‌عنوان هیئت ممیزه عمل می‌کنند و سایر افراد عادل و شایسته، اما گمنام را شناسایی کرده، به فهرست نامزدها می‌افزایند. این فرایند که مبتنی بر «شیاع» و یقین ناشی از آن است، بدون نیاز به تبلیغات انتخاباتی، دایره شایستگان را گسترش می‌دهد.

ج) گزینش تخصصی و سلسله‌مراتبی: این مرحله هسته اصلی نظام انتخاباتی در الگوی مصباح یزدی را تشکیل می‌دهد. عدول شناخته‌شده بر اساس تخصص‌های حرفه‌ای دسته‌بندی می‌شوند و هر گروه تخصصی بر اساس میزان دانش و کارایی به ارزیابی و رده‌بندی اعضای خود می‌پردازد. این ارزیابی که مبتنی بر عدالت درون‌گروهی است، به‌صورت طبیعی و بدون رقابت، شایسته‌ترین افراد را برای سطوح مختلف مدیریتی شناسایی می‌کند.

د) تشکیل نهادهای حکومتی: در این مرحله نهایی، نتیجه فرایندهای قبلی به تشکیل نهادهای حکومتی می‌انجامد. فرهنگیان عادل وزارت آموزش و پرورش را تشکیل می‌دهند؛ فقه‌های عادل مجلس خبرگان را به‌وجود می‌آورند و سایر تخصص‌ها نیز نهادهای مربوط به خود را شکل می‌دهند. در این سطح، انتخاب وزیر از میان شایسته‌ترین افراد و انتخاب رهبر توسط مجلس خبرگان صورت می‌پذیرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۶-۲۵۹). بر اساس این دیدگاه، برگزاری انتخابات و انتصابات بر پایه شهادت و گواهی افراد عادل صورت می‌پذیرد. برای تشخیص شایسته‌ترین فرد از میان نامزدهای هم‌تراز، معیار اصلی، تعداد بینه‌ها و شهادت‌هایی است که بر صلاحیت آنان دلالت می‌کنند. در این میان، فردی که گواهان بیشتری لیاقت و شایستگی او را تأیید کنند، به‌طور طبیعی ارجحیت خواهد یافت و برای تصدی آن سمت برگزیده خواهد شد. این دیدگاه معتقد است که چنین رویکردی، هم از نظر عقلی و عرفی معقول و پذیرفتنی است و هم از منظر شرعی کاملاً مشروعیت دارد؛ زیرا همگان آگاه‌اند که در موارد تعارض میان بینه‌ها، آن دسته از بینه‌هایی که پشتوانه عددی بیشتری دارند، از اعتبار و وزن بالاتری برخوردارند و رأی آنان ترجیح داده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۵).

چنان که ملاحظه می‌شود، الگوی انتخاباتی مصباح یزدی در تقابل با الگوهای مرسوم، تمایزهای ساختاری عمیقی از خود نشان می‌دهد. درحالی که در دموکراسی‌های لیبرال مبنای توجیه‌پذیری انتخابات، حاکمیت مردم و رأی اکثریت است، در این الگو، توجیه انتخابات از کشف حقیقت و گزینش اصلح ناشی می‌شود. نقش عموم مردم نیز از تعیین‌کننده نهایی به شاهد اولیه تقلیل می‌یابد. همچنین معیارهای گزینش، از محبوبیت و برنامه سیاسی به عدالت و تخصص تغییر می‌یابد و سازوکار اجرایی از رقابت حزبی به شناسایی تدریجی و گزینش سلسله‌مراتبی تبدیل می‌شود.

## ۳-۲. جغرافیای نهادهای انتخابات

بر اساس دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی که انتخابات را به مثابه شهادت بر عدالت و تخصص تفسیر می‌کند، اصل بر امکان برگزاری انتخابات در تمامی نهادهای حکومتی، از جمله نهاد رهبری، قرار می‌گیرد. مطابق این تلقی، حاکم می‌تواند از طریق فرایندی انتخاباتی و با اتکا به شهادت صاحب‌نظران و کارشناسان برجسته‌ای که واجد مراتب بالای عدالت و تقویند، شناسایی و تعیین شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۸-۲۴۰). البته ایشان با ارائه الگویی خاص، از این شیوه با عنوان «انتخابات چنددرجه‌ای» یاد می‌کنند که ماهیتی متفاوت با انتخابات متعارف دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۳). از آنجا که انتخابات در نظریه شهادت دارای ساختاری منحصر به فرد است، انتخابات عمومی در این چهارچوب موجه تلقی نمی‌شود و حتی در نهاد رهبری نیز فرایند انتخاب، به صورت تخصصی و محدود به اهل صلاحیت انجام می‌پذیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱).

در نظریه شهادت، برگزاری انتخابات در نهادهای اجرایی، قانون‌گذاری و قضایی نیز با مانع نظری مواجه نیست. این امر، نه ناشی از تفاوت در جایگاه این نهادها در جامعه اسلامی، بلکه برخاسته از تلقی خاص این نظریه از ماهیت انتخابات است. بر اساس این دیدگاه، در عصر غیبت، ولی فقیه به عنوان حافظ شریعت، مجری احکام الهی و تصمیم‌گیرنده نهایی در جامعه اسلامی، از سوی شارع مقدس منصوب است؛ بالاین حال می‌تواند بنا بر مصلحت و اقتضای جامعه اسلامی، بخشی از اختیارات خود را به رؤسای قوای سه‌گانه واگذار کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۴). از این رو از منظر اسلام، الزام ذاتی برای تعیین مسئولان قوای حکومتی از طریق آرای عمومی وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰ الف، ج ۲، ص ۱۵۴) و تحقق یا عدم تحقق انتخابات، تابع شرایط و نیازهای جامعه اسلامی است. بالاین حال، در صورت برگزاری انتخابات، ماهیت آن چیزی جز شهادت نخواهد بود.

بر این اساس، با پذیرش فهم خاص نظریه شهادت از انتخابات و با توجه به الگوی انتخاباتی پیشنهادی آیت‌الله مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۵-۲۵۳)، مانعی برای برگزاری انتخابات در نهادهای اجرایی، تقنینی و قضایی وجود ندارد؛ زیرا هرچند این نهادها از شئون حاکم اسلامی به‌شمار می‌آیند، اما حاکم می‌تواند در صورت نیاز، افراد واجد شرایط را از طریق شهادت اشخاص عادل و متخصص، برای تصدی این مناصب شناسایی و منصوب کند. از این منظر، تفاوت معناداری میان این نهادها وجود ندارد که مستلزم منع انتخابات در یکی و تجویز آن در دیگری باشد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۰). البته این امکان به معنای الزام به برگزاری انتخابات نیست؛ بلکه صرفاً ظرفیتی نظری را نشان می‌دهد که می‌تواند در طراحی ساختار حکومت اسلامی مورد توجه قرار گیرد.

## ۳-۳. حدود و شرایط رأی‌دهندگان

بر اساس این دیدگاه که انتخابات در واقع نوعی شهادت و گواهی دادن به صلاحیت افراد محسوب می‌شود،

رأی‌دهندگان باید شرایط شاهد عادل را دارا باشند. از آنجا که حکومت‌داری امری تخصصی تلقی می‌شود، آیت‌الله مصباح یزدی با انتخابات عمومی در امور تخصصی مخالف است. ایشان بر این باورند که در هر بخش تخصصی، تنها متخصصان عادل همان حوزه باید در انتخابات مشارکت کنند، نه عموم مردم؛ زیرا شهادت در امور تخصصی بدون دارا بودن تخصص و عدالت، معتبر نیست. در واقع، ایشان به جای انتخابات عمومی از انتخابات تخصصی دفاع می‌کنند که بر دو پایه استوار است: نخست آنکه برای هر بخش حکومتی انتخابات مستقلاً برگزار شود؛ دوم آنکه دایره رأی‌دهندگان، به متخصصان عادل همان حوزه محدود گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۶-۲۵۱). این نظریه، با استناد به اصول اسلامی، انتخابات تخصصی را صحیح‌تر و تأمین‌کننده بهتر مصالح جامعه اسلامی می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷) که بر اساس آن، هر کس تنها درباره اموری اظهار نظر می‌کند که از آنها آگاهی دارد و هیچ کس در امور ناآشنا دخالت نمی‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۴-۲۵۵)؛ با این حال این نظریه در برخی موارد، شرکت عموم مردم در انتخابات را نیز می‌پذیرد؛ مورد اول زمانی است که هدف صرفاً تشخیص عدالت افراد باشد، نه تخصص آنان؛ زیرا برای احراز عدالت یک فرد می‌توان به نظر عموم مردم و حتی افراد متجاهر به فسق مراجعه کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۵). بنابراین، شرکت عموم مردم در انتخابات برای تعیین عدالت افراد قابل قبول است؛ اما تعیین تخصص افراد از این طریق ممکن نیست. مورد دوم، انتخابات خبرگان رهبری است که با وجود تخصصی بودن موضوع، از آنجا که تعداد فقهای واجد شرایط محدود است، عموم مردم می‌توانند با تحقیق نسبی، افراد شایسته را تشخیص دهند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۹).

در این دیدگاه، مشارکت زنان در انتخابات نیز جایز و مشروع تلقی می‌شود؛ چراکه منعی برای حق شهادت زنان و به تبع آن، اعتبار بخشیدن به رأی آنان وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۸). این نگرش در تقابل با آرای کسانی است که ورود زنان به عرصه انتخابات را مجاز نمی‌دانند. برای نمونه، برخی با تفسیر انتخابات به مثابه تفویض حق حکومت، شرط مشارکت زنان در انتخابات و گنجانده شدن آنان در دایره رأی‌دهندگان را برخوردار بودن ایشان از حق حکومت می‌دانند. بر این اساس، اگر زنان از حق حکومت برخوردار باشند، به تبع آن، حق رأی نیز خواهند داشت؛ اما اگر فاقد چنین حقی تلقی شوند، طبیعی است که حق مشارکت در انتخابات از آنان سلب خواهد شد (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۹، ص ۴۵۷).

با تحلیل نظریه شهادت می‌توان دریافت که این دیدگاه ضمن تأکید بر اصول اسلامی و لزوم تخصص در اداره جامعه، درصدد ارائه الگویی انتخاباتی است که میان حاکمیت تخصص و عدالت از یک سو و مشارکت عمومی در شرایط مشخص از سوی دیگر، تعادل برقرار می‌کند. این نظریه، از یک سو با محدود کردن دایره رأی‌دهندگان به متخصصان عادل، کارآمدی نظام حکومتی را افزایش می‌دهد؛ و از سوی دیگر با پذیرش مشارکت عمومی در

مواردی مانند تشخیص عدالت یا انتخابات خبرگان، بُعد مردمی حکومت را نیز نادیده نمی‌گیرد. همچنین با مجاز شمردن مشارکت زنان، گامی به سوی گسترش دایره مقبولیت بخشی به نظام برداشته است. در مجموع می‌توان دیدگاه مطرح شده در این نظریه در خصوص حدود و شرایط رأی‌دهندگان را کوششی برای بومی‌سازی و اسلامی‌سازی مفهوم انتخابات دانست که می‌خواهد میان خرد تخصصی و خرد جمعی و نیز میان معیارهای دینی و ضرورت‌های حکمرانی مدرن پیوندی منطقی و درون‌دینی ایجاد کند.

### نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد که آیت‌الله مصباح یزدی با تکیه بر مفهوم «شهادت»، نظام متفاوتی از انتخابات در چهارچوب اندیشه سیاسی اسلامی ارائه می‌کند. در این نظام، رأی‌دادن از سنخ «گواهی شرعی به عدالت و صلاحیت افراد» دانسته می‌شود، نه از جنس «مشارکت مبتنی بر اراده عمومی» در نظریه‌های جدید. چنین تلقی‌ای موجب می‌شود که شرایط رأی‌دهندگان و نامزدها بر پایه عدالت و تخصص تعریف شود. بر اساس یافته‌های مقاله، این رویکرد، به بازتعریف دایره رأی‌دهندگان و ساختار انتخابات می‌انجامد و الگوی چندمرحله‌ای خاصی را برای گزینش کارگزاران پیشنهاد می‌کند که در آن، شایسته‌سالاری و شهادت اهل خبره محوریت دارد. همچنین بررسی نسبت انتخابات و بیعت نشان می‌دهد که نظریه شهادت میان این دو تمایز اساسی قائل است و هر گونه همسان‌انگاری میان آنها را نادرست می‌داند.

مهم‌ترین نتیجه پژوهش این است که در دستگاه فکری آیت‌الله مصباح یزدی، انتخابات هیچ نقشی در ایجاد مشروعیت حکومت اسلامی ندارد. مشروعیت، ناشی از نصب الهی است و رأی مردم تنها در احراز مقبولیت و امکان اعمال حکومت نقش ایفا می‌کند. از این منظر، نظریه شهادت الگویی بدیل برای مشارکت سیاسی در چهارچوب ولایت الهی و ولایت فقیه ارائه می‌دهد که از منظر متفاوتی نسبت به الگوهای دموکراتیک غربی و حتی الگوهای ارائه شده از سوی سایر اندیشمندان اسلامی تبعیت می‌کند. در قالب پژوهش‌های کاربردی می‌توان این دیدگاه را به حوزه سیاست‌گذاری عمومی نزدیک کرد و می‌توان از مزایای آن برای بهبود وضعیت انتخابات در جمهوری اسلامی ایران بهره برد.

## منابع

- ارسطو (۱۳۷۱). سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- افلاطون (۱۳۸۰). دوره کامل آثار افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۷). جامعه باز و دشمنان آن. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). نسیم اندیشه. تنظیم و ویرایش: محمود صادقی. قم: اسراء.
- حائری یزدی، مهدی (بی تا). حکمت و حکومت. بی جا: بی نا.
- رالز، جان (۱۳۸۸). عدالت به مثابه انصاف یک بازگویی. ترجمه عرفان ثابتی. تهران: ققنوس.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). کاوش‌ها و چالش‌ها. تحقیق و نگارش: محمدمهدی نادری قمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). مشکات: پرسش‌ها و پاسخ‌ها. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). مشکات: حقوق و سیاست در قرآن. نگارش: محمدشهرابی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ الف). مشکات: نظریه سیاسی اسلام. نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰ ب). نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه. تدوین و نگارش: محمدمهدی نادری قمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). حکیمانه‌ترین حکومت: کاوشی در نظریه ولایت فقیه. تحقیق و نگارش: قاسم شبان‌نیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: صدرا.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ ق). دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه. بیروت: الدار الاسلامیه.
- میل، جان استوارت (۱۳۸۹). حکومت انتخابی. ترجمه علی رامین. تهران: نشر نی.
- نویمان، فرانسیس لئوپولد (۱۳۹۰). آزادی و قدرت و قانون. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- وبر، ماکس (۱۳۸۷). دین، قدرت، جامعه. ترجمه احمد تدین. تهران: هرمس.
- هابز، تامس (۱۳۸۰). لویاتان. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.

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

 10.22034/siyasi.2025.5002742

 20.1001.1.20084366.1404.17.2.8.2

## Religious Politics in the Thought of Augustine and Imam Khomeini: A Comparison of the Sacred Separatist Model and the Unitary Monotheistic Model

**Hasan Malekinejad**  Ph.D. in Theology and Mysticism of Imam Khomeini's Thought, University of Religions and Denominations, Qom, Iran  
hasanmaleki51@gmail.com

**Qader Hafez** / Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran  
azali8714@gmail.com

**Behrooz Haddadi** / Associate Professor, University of Religions and Denominations, Department of Abrahamic Religions, Qom, Iran  
behrooz.haddadi@gmail.com

Received: 2025/09/28 - Accepted: 2025/12/09

### Abstract

This article employs a comparative approach to analyze two distinct models of religious politics in the thought of Saint Augustine and Imam Khomeini. Despite their historical, linguistic, and traditional differences, both thinkers—as theologians, philosophers, and mystics—have examined the relationship between religion and politics. Within the framework of Christian theology and influenced by Neoplatonism, Augustine presents a separatist model in which politics, as an earthly and perishable realm, remains separate from the sphere of religion and salvation. In contrast, Imam Khomeini, drawing on Islamic mysticism, transcendent theosophy (*al-hikmah al-muta'aliyah*), and Shi'i jurisprudence, regards politics as a manifestation of divine will and the concrete extension of religion within society. The article demonstrates that these two models differ not only in their understanding of political legitimacy, the role of people, the place of mysticism, and the purpose of government but also belong to two distinct meaning systems in ontology and anthropology. Thus, religious politics in Augustine's thought is built upon avoiding the contamination of power to preserve the sanctity of religion, whereas in Imam Khomeini's thought, religion does not fully manifest itself except within the context of politics and social guidance. This comparative analysis, by elucidating the philosophical, theological, and mystical foundations of the two approaches, provides a basis for rethinking the relationship between religion and power in different religious traditions.

**Keywords:** Religious politics, Augustine, Imam Khomeini, Political theology, City of God, Religion-power nexus, Separation of religion and politics

## سیاست دینی در اندیشه آگوستین و امام خمینی: مقایسه دو الگوی تفکیک‌گرای قدسی و وحدت‌گرای توحیدی\*

حسن مالکی‌نژاد /  دکتری الهیات و عرفان اندیشه‌های امام خمینی رحمه‌الله دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

hasanmaleki51@gmail.com

azali8714@gmail.com

haddadi.behrooz@gmail.com

قادر حافظ / استادیار گروه عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

بهروز حدادی / دانشیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۸

### چکیده

در این مقاله، با رویکردی تطبیقی به تحلیل دو الگوی متمایز سیاست دینی در اندیشه آگوستین قدیس و امام خمینی پرداخته می‌شود؛ دو متفکری که به‌رغم تفاوت‌های تاریخی، زبانی و سنتی، هر دو از جایگاه الهی‌دان، فیلسوف و عارف به نسبت دین و سیاست نگریسته‌اند. آگوستین در چهارچوب الهیات مسیحی و با اثرپذیری از نوافلاطونیسیم، الگویی تفکیک‌گرا ارائه می‌دهد که در آن، سیاست به‌عنوان قلمروی زمینی و فانی، از عرصه دین و رستگاری جدا می‌ماند. در مقابل، امام خمینی با اتکا به عرفان اسلامی، حکمت متعالیه و فقه شیعی، سیاست را تجلی اراده الهی و امتداد عینی دیانت در جامعه می‌داند. مقاله نشان می‌دهد که این دو الگو، نه‌تنها در فهم مشروعیت سیاسی، نقش مردم، جایگاه عرفان و هدف حکومت، بلکه در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی نیز به دو منظومه معنایی متفاوت تعلق دارند. بدین ترتیب، سیاست دینی در اندیشه آگوستین بر محور پرهیز از آلودگی قدرت برای حفظ قداست دین بنا شده؛ درحالی‌که در اندیشه امام خمینی، دین جز در متن سیاست و هدایت اجتماعی به‌تمامی ظهور نمی‌یابد. این تحلیل تطبیقی با هدف تبیین بنیادهای فلسفی، الهیاتی و عرفانی دو رویکرد، بستری برای بازاندیشی در نسبت دین و قدرت در سنت‌های دینی مختلف فراهم می‌سازد.

**کلیدواژه‌ها:** سیاست دینی، آگوستین، امام خمینی، الهیات سیاسی، شهر خدا، پیوند دین و قدرت، تفکیک دین و سیاست

در گستره تاریخ اندیشه، نسبت دین و سیاست از بنیادی‌ترین و درعین حال چالش‌برانگیزترین مسائل فلسفه سیاسی دینی است. «سیاست دینی» مفهومی دربارهٔ درهم‌تنیدگی امر سیاسی با امر قدسی است. بر این مبنا، نظام سیاسی صرفاً ابزار تدبیر امور دنیوی نیست؛ بلکه «تجلی ارادهٔ الهی» و «چهارچوب تحقق شریعت» در جامعه است. در این رویکرد، سیاست باید ارزش‌ها و احکام الهی را در عرصهٔ عمومی نهادینه سازد و مشروعیت خود را از منابع فرادینی اخذ کند، نه صرفاً از ارادهٔ مردم یا قرارداد اجتماعی. جان میلبنک نیز تصریح می‌کند که در سنت دینی، سیاست «در خدمت تعالی» تعریف می‌شود، نه صرفاً ذیل اخلاق اومانستی مدرن (Milbank, 2006, P.17). در سنت‌هایی چون اسلام شیعی، مفاهیمی مانند امامت و «ولایت فقیه» تبلور نظریه‌ای‌اند که سیاست را نه در حاشیهٔ دین، بلکه در بطن و استمرار آن می‌بینند (Sachedina, 2001, P.128-130).

در دل این بحث، مفاهیمی چون مشروعیت، اطاعت، مشارکت، معنویت، اقتدار و عرفان قرار دارند و پاسخ‌های مسیحیت و اسلام - بر پایهٔ دستگاه‌های متفاوتی و انسان‌شناختی خاص خود - بر ساختار سیاسی جوامع دینی و حتی بر مفاهیم مدرن حکومت، حق، آزادی و قدرت، اثر نهاده‌اند. یک خلأ مهم در مطالعات تطبیقی، سنجش متفکرانی است که با وجود اشتراک در مبانی ایمانی، در «فهم» کارکرد و تلیق دین با سیاست» مسیرهایی متفاوت برگزیده‌اند. از این منظر، مقایسهٔ آگوستین قدیس (متفکر برجسته در بستر نوافلاطونی - مسیحی) و امام خمینی علیه السلام (فقیه و اندیشمند شیعه در متن سنت عرفانی - فقهی اسلام شیعی و تحولات مدرنیته، استعمار و انقلاب) اهمیتی ویژه دارد.

آگوستین، در مقام بنیان‌گذار الهیات سیاسی غربی، با «تفکیک بنیادین شهر خدا و شهر انسان»، سیاست را «امری ثانوی» و «ضرورتی اضطراری برای مهار شر» می‌فهمد. به سبب «بدبینی به سرشت انسان سقوط کرده»، اقتدار سیاسی را فاقد قداست ذاتی و تنها ابزاری برای جلوگیری از هرج‌ومرج می‌داند. در این منظومه، عرفان عمدتاً «تجربه‌ای فردی و درونی» می‌ماند و دین از طریق «نهاد کلیسا» به نحوی «غیرمستقیم» در سیاست حاضر است. همساز با این مبانی، الگوی آگوستینی به دوری نسبی از سیاست برای صیانت از قدسیت دین گرایش دارد؛ رابطهٔ سیاست و دین را بیشتر، از سنخ خدمت بیرونی سیاست به غایت رستگاری می‌فهمد؛ مردم را غالباً در مقام «رعایا/نجات‌جویان» می‌نشانند و مشروعیت حاکمیت را به پیوندی حداقلی با امر قدسی و ضرورت نظم فرومی‌کاهد. نسبت آن با ارادهٔ مردم، تابع همین ضرورت است، نه بنیاد آن.

در نقطهٔ مقابل، امام خمینی با «تلفیقی بدیع از عرفان ابن‌عربی، فلسفهٔ ملاصدرا و فقه شیعی»، طرحی جامع از «حکومت دینی» عرضه می‌کند که در آن، عرفان نه فقط «پشتوانهٔ معرفت‌شناختی رهبر سیاسی (ولی فقیه)»، بلکه «روح حاکم بر نظام سیاسی - اجتماعی» شمرده می‌شود؛ بدین‌سان، عرفان صرف تجربهٔ معنوی فردی

نیست؛ بلکه عنصری سازنده در «مشروعیت سیاسی» و جهت‌دهی حاکمیت به‌شمار می‌آید. سیاست در این منظومه، «تجلی عینی دیانت» و ابزاری برای «بسط عدالت الهی»، «تریبیت انسان‌ها» و «زمینه‌سازی ظهور موعود» است. مردم در جایگاه «شهروندان مسئول» و شریک فعال تحقق اهداف الهی تصویر می‌شوند؛ هرچند «مشروعیت نهایی» همچنان «وابسته به اراده الهی» باقی می‌ماند و رأی مردم در نسبت با آن فهم می‌شود، نه به‌جای آن.

این پژوهش با روش تطبیقی و تحلیل مفهومی نشان می‌دهد که اندیشه سیاسی هر دو متفکر، از «تعامل سه ساحت الهیات، فلسفه و عرفان» زاده می‌شود و فهم دقیق دیدگاهشان نیازمند عبور از سطح فقهی - نهادی به لایه‌های «الهیاتی» (نسبت خدا و قدرت)، «فلسفی» (انسان و اختیار) و «عرفانی» (شهود و ولایت) است. بر این اساس، تفاوت در «هستی‌شناسی و انسان‌شناسی» - از «انسان‌شناسی منفی آگوستین» تا «فطرت‌گرایی امام خمینی» - به دو رهیافت متقابل نسبت‌به حکومت می‌انجامد: یکی با حفظ فاصله قدسی از امر سیاسی؛ و دیگری با درآمیختن کامل دین در سیاست به‌منزله بستر تحقق بندگی. چنین صورت‌بندی‌ای همچنین نشان می‌دهد که در الگوی نخست، سیاست بیشتر خادم بیرونی دین است؛ درحالی‌که در الگوی دوم، سیاست خود «جلوه دین» در عرصه اجتماع است؛ و بدین‌سان، مبنای مشروعیت و نسبت آن با اراده مردم، نقش عرفان در ساخت اقتدار، و جایگاه مردم از «رعایا/نجات‌جویان» تا «شهروندان مسئول»، به‌نحو ایجابی و درون‌ساختاری تعیین می‌شود (Milbank, 2006, P.17; Sachedina, 2001, P.128-130).

## ۱. هستی‌شناسی و انسان‌شناسی

درک فلسفه سیاسی هر متفکری بدون تحلیل بنیان‌های هستی‌شناختی و انسان‌شناختی او ناقص خواهد بود. جهان‌بینی و تصور از ماهیت انسان در نزد آگوستین قدیس و امام خمینی، به‌مثابه دو متفکر دینی از دو سنت متفاوت (مسیحیت غربی و تشیع اسلامی)، پایه‌هایی متفاوت برای نوع نگاهشان به سیاست و حکومت دینی فراهم می‌سازد.

در نظام فکری آگوستین، هستی در ذات خود «خوب» است؛ اما به‌دلیل گناه نخستین و سقوط انسان، در وضعیت فعلی خود ناقص و آلوده به شر شده است. او شر را نه امری مستقل، بلکه فقدان خیر می‌داند و آن را به نقصان در هستی مربوط می‌کند (حسینی قلعه‌بهمن و حسینی، ۱۳۹۲، ص ۵۸-۵۹).

در دستگاه آگوستینی، عالم انسان از آغاز در افق «دو شهر» فهم می‌شود: «شهر خدا» که بر محور عشق الهی و آیات روحانی بناست و «شهر زمینی» که بر مدار امیال جسمانی و حب نفس سامان می‌یابد. کتاب مقدس مرجع برتر این تمایز است و تاریخ بشر را به سیر دو محبت و دو عضویت فرو می‌برد (Napier, 2013, P.12; Ogle, 2021, P.31). سقوط نخستین، طبیعت انسان را فاسد و میرنده کرد و لطف الهی تنها پاره‌ای را از سرنوشت ظلمانی رهانید؛ از این‌رو بشر حتی در تنوع اقوام و زبان‌ها، در نهایت به دو جماعت تقسیم می‌شود که هر یک صلح مناسب خود را

می‌جوید: صلحی دنیوی و گذرا در شهر زمینی و صلحی الهی در شهر خدا (فاستر، ۱۳۷۷، ص ۳۹۴-۳۹۶).

این هستی‌شناسی دلالتی مستقیم در سیاست دارد: سیاست، «ضرورتی اضطراری» پس از سقوط است، نه شأن ذاتی خلقت انسان. در آغاز «مقدر نبود هیچ انسانی تابع انسان دیگر باشد»؛ اما گناه نخستین نابرابری و سلطه را پدید آورد و در بردگی و حکومت تجلی داد (آگوستین، ۱۳۹۱، ص ۸۹۱). بنابراین، اقتدار سیاسی، نه قدسیتی ذاتی دارد و نه پلی به کمال است؛ کارویژه آن، «مهیار شر» و حفظ نظم حداقلی است تا جامعه از هرج و مرج مصون ماند (Dean, 1966, P.223-224). قانون و مجازات، صورت‌های این مهارند. عدالت کامل تنها در شهر خدا ممکن است و دولت زمینی، حتی در بهترین وضع، صرف داروی تلخ پاساقوط است، نه تندرستی بهشتی.

انسان‌شناسی آگوستینی این محدودسازی را تشدید می‌کند: انسان مرکب از جسم و نفس است؛ اما «خود واقعی» او نفس فرمان‌رواست؛ باین حال عقل او از خطا مصون نیست و جز به‌مدد وحی، حقایق را به‌درستی در نمی‌یابد (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳ و Augustine, 2003, P: 299, 534; ۵۳۴؛ یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۲۷). اراده، ضعیف و مجروح است و بی‌لطف الهی رستگار نمی‌شود (آگوستین، ۱۳۸۱، ص ۳۰۱؛ Augustine, 2003, P.473). انسان هرگز در این دنیا به کمال نمی‌رسد و «حق» به‌معنای حقوق طبیعی مصون از تعهد الهی، در کانون بحث او نمی‌نشیند. تکلیف و پاسخگویی فردی برجاست؛ اما امید نهایی به فیض است (Augustine, 2003, P.43, 45 & 46).

از این مبانی، نقش سیاسی انسان چنین بازخوانی می‌شود: انسان ذاتاً «غیرسیاسی» است؛ ولی پس از هبوط، «ناگزیر» از سیاست (تأسیس حکومت برای نظم یا اطاعت از قدرتهای زمینی برای امنیت) می‌شود (Dean, 1966, P.223-224). بنابراین، مشارکت سیاسی خصلتی «علاجی» دارد، نه «تعالی‌بخش». شهروند شهر زمینی بیش از آنکه «فاعل رستگاری» باشد، «رعیت/نجات‌جو» بی است که به صلح مدنی رضایت می‌دهد و از تقدس‌بخشی به دولت یا تاریخ می‌پرهیزد. کلیسا - به‌مثابه حامل وحی و تربیت عشق الهی - نقش هدایت‌گر غیرمستقیم دارد و دولت در بهترین صورت، خادم بیرونی آرامش موقت است. نتیجه آنکه «مشروعیت سیاسی» سنجی حداقلی و کارکردی می‌یابد؛ اطاعت تا جایی موجه است که از ظلم و هرج و مرج بکاهد و هیچ اقتداری بی‌پیوند با خیر عمومی و فروتنی در برابر حق، نمی‌تواند دعوی قداست داشته باشد. این صورت‌بندی، صورت ایجابی «فاصله قدسی از امر سیاسی» را در سنت آگوستینی می‌نمایاند و چرایی گرایش او به راهبرد «خویشتن‌داری سیاست» و ترک هر گونه الوهیت‌بخشی به قدرت را تبیین می‌کند (Augustine, 2003, P.43, 56, 451, 534 & 634؛ Dean, 1966, P.223-224؛ ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۶۶؛ یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۲۷).

در نقطه مقابل، در نگاه امام خمینی، هستی در اساس خود جلوه‌گاه اسما و صفات الهی است و نه تنها ذاتاً منفی نیست، بلکه مسیر قرب‌الی‌الله از درون آن می‌گذرد. امام با تکیه بر آموزه‌های عرفان نظری ابن‌عربی، به وحدت وجود

و تجلیات حق در عالم اعتقاد دارد. انسان در این دستگاه فکری، نه‌تنها موجودی ضعیف و گناه‌کار نیست، بلکه ظرفیت نیابت الهی دارد و می‌تواند به مرتبه انسان کامل برسد. در عرفان امام، انسان دارای دو بعد جسمانی و روحانی است که با تهذیب نفس، ریاضت و معرفت می‌تواند از کثرت عبور کند و به مقام توحید و فنا برسد. این معنا مستقیماً در فلسفه سیاسی او تأثیر گذاشته است؛ زیرا اداره جامعه و تحقق عدل نیز امری عرفانی تلقی می‌شود، نه صرفاً حقوقی یا اجرایی. در اینجا، فقیه حاکم کسی است که مسیر عرفانی را طی کرده و اهلیت تجلی ولایت الهی در زمین را داراست.

بر پایه مبانی هستی‌شناختی امام خمینی، هستی واجد ساختاری هدفمند، غایتمند و مراتب‌دار است که با رویکردی توحیدی تفسیر می‌شود. در منظومه فکری امام، هستی از عالم لاهوت آغاز و به عالم ناسوت ختم می‌شود و انسان، به‌عنوان موجودی که قابلیت درک و طی این مراتب را دارد، جایگاهی محوری می‌یابد (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۶۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۴). امام در آثار خود بر اصالت وجود و نظریه تشکیک در مراتب هستی تأکید می‌کند و با پیروی از حکمت متعالیه صدرایی، هستی را جلوه حق تعالی و تجلی اسمای حسناى الهی می‌داند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۷۲). چنین نگاهی، نقطه عزیمت فلسفه سیاسی توحیدمحور اوست که در آن، ساختار هستی و سیاست، هر دو در پرتو وحدت وجودی خداوند تعریف می‌شوند و بنیان حاکمیت سیاسی نیز از حق الهی نشئت می‌گیرد (موسوی خمینی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۶۰).

در این چهارچوب هستی‌شناختی، انسان نیز به‌عنوان «کون جامع» و مظهر اسمای الهی، موضوعی مرکزی در فلسفه سیاسی امام تلقی می‌شود. انسان، نه صرفاً یک موجود طبیعی، بلکه موجودی است که استعداد طی مدارج تعالی را داراست و از امکان وصول به مرتبه لاهوت برخوردار است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰). بر این اساس، امام در آثار خود بر طهارت درونی، تسلیم قلبی و تحقق مراتب نورانی وجود تأکید کرده، سیاست را به‌مثابه عرصه‌ای برای زمینه‌سازی رشد و شکوفایی انسانی معرفی می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۶۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۹). بنابراین، مردم‌سالاری دینی نزد ایشان، نه صرفاً الگویی نهادی، بلکه ساختاری معنوی برای هدایت انسان در مسیر کمال است؛ هدایتگری‌ای که مبتنی بر اصل توحید و با تأکید بر آزادی، اختیار و مسئولیت فردی است (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۳۷۸).

در نهایت، این پیوند وثیق میان هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و فلسفه سیاسی در منظومه فکری امام خمینی به‌گونه‌ای است که مفاهیم کلیدی همچون توکل، ولایت، قدرت و آزادی، همگی خاستگاه متافیزیکی می‌یابند. قدرت، در نگاه امام، ظل قدرت الهی است و مشروعیت آن تنها در صورتی برقرار است که از مجرای اراده الهی و ولایت مشروع ناشی شده باشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۹؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۸، ص ۲۰۶). امام با نگرشی عرفانی، هر گونه قدرت فاقد پیوند با حق را ناپایدار و تهی می‌داند و این درک هستی‌شناسانه از

قدرت، سرچشمه مقاومت او در برابر نظام‌های سلطه‌گر و ظالمانه می‌شود. همچنین باور به عوالم غیب و امدادهای الهی، در عین آنکه با مبانی فلسفی و عرفانی صدرایی و ابن‌عربی‌وار سازگار است، در صحنه انقلاب اسلامی تجلی عینی می‌یابد و بنیاد فلسفه سیاسی امام را در قالب «سیاست متعالیه» تبیین می‌کند.

از آنچه بیان شد، آشکار می‌شود که در واقع تفاوت بنیادین در نگاه این دو متفکر به هستی و انسان، موجب تفاوت در فلسفه سیاسی آنها شده است:

در نگاه آگوستین، هستی در اصل خیر است؛ اما جهان کنونی زیر سایه سقوط فهم می‌شود. شر «فقدان خیر» است و تاریخ به دو افق «شهر خدا» و «شهر زمینی» تقسیم می‌شود؛ از این رو پای انسان عقل‌واراده مجروح - که جز با فیض به کمال نمی‌رسد - به سیاستی وامی‌شود که دارای شأنی ذاتی خلقت نیست؛ بلکه راهکاری اضطراری برای مهار شر و حفظ نظم حداقلی است؛ بدین معنا، «اقتدار» قدسیت ذاتی ندارد و «اطاعت» تا حد کاستن از هرج‌ومرج موجه است و کلیسا هدایت اخلاقی غیرمستقیم را بر عهده می‌گیرد (Napier, 2013, P.12; Ogle, 1966, P.223-224; Dean, 1966, P.223-224; 1377، رتساف؛ 394-396 ص، 2021، P.31؛ نیتسویگا؛ 1391، ص 891؛ 2021، P.31).

در منظومه فکری امام خمینی، هستی «جلوه‌گاه اسما» بوده و مراتب آن تجلیات حق است و انسان «کون جامع» با ظرفیت نیابت الهی، از کثرت به توحید می‌گذرد؛ لذا سیاست، استمرار همین افق توحیدی در سطح جمعی و «تجلی دیانت» در تدبیر جامعه می‌شود. به این اعتبار، حاکمیت در ظل «ولایت مشروع» معنا می‌یابد؛ مشارکت مسئولانه مردم در تحقق غایات الهی صورت می‌بندد و عدالت و تربیت انسان غایت نظام سیاسی تلقی می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۶۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۶۰؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۹؛ ج ۱۸، ص ۲۰۶؛ اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۷۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰).

## ۲. منبع مشروعیت حاکمیت

منبع مشروعیت حکومت، یکی از پرسش‌های بنیادین در فلسفه سیاسی است. این مسئله در اندیشه آگوستین و امام خمینی با پیش‌فرض‌های الهیاتی و عرفانی متفاوتی درک شده است. با این همه، آگوستین حکومت را امری ثانویه و ناشی از گناه انسان می‌داند و مشروعیت آن را در نسبت با خداوند و کلیسا تعریف می‌کند و امام خمینی نیز حکومت را تجلی ولایت الهی بر زمین می‌داند که در عصر غیبت به ولی فقیه تفویض شده است. این یعنی هر دو متفکر مشروعیت سیاسی را در نسبت با خدا تعریف می‌کنند.

در اندیشه آگوستین قدیس، حکومت پدیده‌ای ناگزیر و تابع از وضعیت سقوط‌یافته انسان است. آگوستین در اثر مهم خود، *شهر خدا* (De Civitate Dei)، دیدگاهی عمیقاً الهیاتی به سیاست ارائه می‌دهد و منشأ نهایی قدرت سیاسی را نه در طبیعت عقلانی انسان، بلکه در نیاز بشر گناه‌کار به مهار و انضباط می‌بیند. او بر این باور

است که در وضع نخستین پیش از گناه، انسان به دلیل اتحاد وجودی و معرفتی با اراده الهی، نیازی به قدرت سیاسی و اجبار بیرونی نداشت؛ اما پس از گناه نخستین و ورود میل به سلطه، خودخواهی و نافرمانی در طبیعت بشر، حکومت به‌عنوان ابزار ضرورتاً خشونت‌آمیز برای جلوگیری از فروپاشی جامعه انسانی ظهور کرد (Markus, 1970, P.45-50; Rist, 1994, P.118-124). از این رو حکومت در نگاه آگوستین، نه نهادی آرمانی، بلکه پاسخ به وضعیت بشری فاسد است که باید در چهارچوبی الهیاتی تبیین شود.

آگوستین مشروعیت حکومت را با میزان انطباق آن با خواست الهی می‌سنجد، نه با رضایت مردمی یا توجیحات عقلانی و حقوقی سکولار. او کلیسا را مرجع نهایی حقانیت سیاسی می‌داند و معتقد است تنها حکومتی سزاوار اطاعت است که در هماهنگی با تعالیم الهی و هدایت کلیسا باشد (Weithman, 2001, P.103-106). از این رو هر گونه اقتدار سیاسی باید خادم حقیقت الهی باشد و اگر در تضاد با اراده خداوند قرار گیرد، مشروعیت خود را از دست می‌دهد. البته آگوستین به صراحت راه را برای مقاومت فعال سیاسی نمی‌گشاید؛ بلکه با تأکید بر صبر، توبه و امید به رستگاری نهایی، نافرمانی مدنی را صرفاً در مواردی می‌پذیرد که اطاعت از حاکم به گناه بینجامد (Elshtain, 1995, P.76-80).

مبنای نظری این دیدگاه در تمایز بنیادین میان شهر زمینی (civitas terrena) و شهر خدا (civitas Dei) ریشه دارد. شهر زمینی جامعه‌ای است که عشق به خود بر آن حاکم است (even to the contempt of God) و در آن، انسان در پی ارضای اراده خویش است؛ اما شهر خدا جامعه‌ای است که عشق به خدا حتی تا نفی خود در آن جاری است (Augustine, 2003, Book XIV, Chapter 28, P.575-578). آگوستین با تأکید بر اینکه تحقق کامل شهر خدا در این جهان ممکن نیست، بر آن است که حکومت‌های زمینی تنها تا آنجا ارزشمندند که در خدمت صلح، عدالت و نظم اجتماعی باشند (Trainor, 2010, P.161-166). در نتیجه، معیار نهایی قضاوت درباره حکومت‌ها، نه ساختار حقوقی‌شان، بلکه عملکردشان در راستای ارزش‌های فردانیوی است. آگوستین در این زمینه سیاست را تابع نجات‌شناسی می‌داند و فلسفه سیاسی او ناظر به غایت‌مندی اخروی انسان است، نه صرفاً مطلوبیت دنیوی.

دیدگاه امام خمینی درباره مشروعیت حکومت دینی، ریشه‌ای عمیق در مبانی هستی‌شناختی و توحیدی دارد که به‌شکل بنیادین، نظام سیاسی را امری برخاسته از اراده و ولایت الهی تلقی می‌کند. برخلاف دیدگاه‌های عرفی که مشروعیت را از رضایت مردم یا قرارداد اجتماعی استنتاج می‌کنند، امام خمینی مشروعیت حاکم اسلامی را در گرو نصب الهی می‌داند. به بیان دیگر، ولایت فقیه - به‌عنوان استمرار ولایت پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام - نه تنها در مشروعیت، بلکه در ماهیت خود، امری انتصابی و الهی است و رأی مردم صرفاً شرط تحقق و کارآمدی آن به‌شمار می‌رود، نه منشأ

مشروعیت آن (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۳۶؛ ج ۱۸، ص ۲۰۶؛ احمدزاده‌فرد و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۹۰).  
 امام خمینی با اتکا به آموزه‌های فلسفی، عرفانی و فقهی خویش، به‌ویژه حکمت متعالیه و اصل اصالت وجود، ولایت فقیه را ادامه همان خط توحیدی می‌داند که تمام مراتب هستی بر محور آن شکل گرفته‌اند. او مشروعیت قدرت را جز در پرتو اتصال به سرچشمه هستی، یعنی خداوند متعال، نمی‌پذیرد و هر گونه سلطه‌طلبی بدون استناد به مشروعیت الهی را مصداق «شرک در ربوبیت» می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۹). ایشان در جای دیگری تصریح می‌فرماید: «خداوند دارای حاکمیت و ولایت مطلقه است و این ولایت به‌صورت طولی با اذن الهی به پیامبران و از طریق پیامبر خاتم به اوصیای ایشان افزوده می‌گردد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۸، ص ۱۶۴). در همین راستا، فقیه واجد شرایط نیز در دوران غیبت با نصب عام معصوم علیه السلام مشروعیت می‌یابد؛ هرچند کارآمدی‌اش در گرو اقبال و پذیرش مردم است (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۱۹).

به بیان دقیق‌تر، در نظریه امام خمینی، انتخاب فقیه از سوی مردم، نه به‌معنای اعطای مشروعیت، بلکه به‌منزله کشف از رضایت شرع و تطابق با موازین الهی است؛ یعنی رأی مردم «کاشف» است، نه «مؤسس» مشروعیت. این تمایز ناظر به تفاوت مفهومی و بنیادین میان مقبولیت و مشروعیت در اندیشه سیاسی اسلامی است. امام در مباحث فقه‌الحکومه و در آثار نظری خویش همچون کتاب *البیع* نیز به‌روشنی تصریح می‌کند که «ولایت فقیه منصبی الهی است» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۶۰)؛ و در صحیفه نور می‌فرماید: «ولایت فقیه نه یک امر انتخابی، بلکه نصب‌شده از ناحیه خداوند است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۸۱). از منظر امام، نقش مردم در تحقق نظام اسلامی، هرچند محوری است، از سنخ زمینه‌سازی و فعلیت‌بخشی به حکومتی است که مشروعیتش پیشاپیش از جانب خداوند رقم خورده است. به همین دلیل ایشان بارها اعلام کردند که حتی اگر همه مردم به حاکمیت غیرالهی تن دهند، آن حکومت از نظر اسلام نامشروع است؛ و به‌عکس، حاکم دینی مشروع است؛ هرچند در شرایطی خاص از اقبال عمومی برخوردار نباشد (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۸۴؛ ج ۱۶، ص ۲۵۷).

این دیدگاه در تضاد بنیادین با نظریات سیاسی مدرن قرار دارد که بنیان مشروعیت را بر خواست اکثریت یا قرارداد اجتماعی قرار می‌دهند. در اندیشه امام، مشروعیت اساساً متعلق به حاکمیت خداوند است و حکومت اسلامی استمرار اراده تشریحی الهی در قالب ولایت فقیه است که به‌حکم عقل و نقل واجب‌الاتباع است، نه مشروط به رضایت اکثریت (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۶؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۸). ایشان با استناد به آیات قرآن، همچون «وَأَنَّ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (مائده: ۴۹)، بر لزوم حکمرانی بر مبنای احکام الهی و نفی مشروعیت حاکمیت غیرالهی تأکید دارند. در نتیجه می‌توان گفت که در دیدگاه امام خمینی، مشروعیت حکومت دینی در نصب و ولایت الهی ریشه دارد و این مشروعیت به‌هیچ‌وجه ناشی از اراده بشری یا رأی عمومی نیست. چنین نظریه‌ای – چنان که در آرای سایر فقهای

برجسته شیعه، از جمله محقق نراقی، شیخ انصاری و علامه طباطبایی نیز آمده است. نه‌تنها با منابع معتبر نقلی همچون مقبوله عمر بن حنظله و توقیع ناحیه مقدسه همخوانی دارد، بلکه از پشتوانه عقلی در فلسفه سیاسی اسلامی نیز برخوردار است (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۶).

بنابراین در نگاه آگوستین، دولت «ضرورتی پس‌اسقوط» است؛ اما سنجه مشروعیت آن، نه کارکرد صرف مهار فساد، بلکه میزان انقیاد آن به عدالت، متناسب با اراده الهی و تأمین «آرامش نظم» (tranquilitas ordinis) در جهت خیر برتر است. بدین معنا، قدرت سیاسی در جهان زمینی هرگز قدسیت تام ندارد و مشروعیت آن همواره «قیاس‌ناپذیر با الگوی کامل شهر خدا» و از سنخی نسبی/حداقلی است؛ امری دنیوی که وقتی به عدالت راستین نزدیک می‌شود، مشروع‌تر است؛ و این نزدیکی به‌واسطه هدایت الهی و تعلیم کلیسا شناخته می‌شود، نه از راه رضایت عمومی (Trainor, 2010, P.88; Weithman, 2001, P.212-213). پس «بزار بودن برای مهار شر»، کارکرد دولت است، نه بنیان مشروعیتش. «بنیان» همان نسبت عدالت‌مند با امر الهی است که به‌دلیل دوشهری بودن تاریخ، در این جهان هرگز به کمال نمی‌رسد.

در مقابل، امام خمینی نیز منشأ مشروعیت را الهی می‌داند؛ اما از سنخی «ایجابی و تأسیس‌گر»: حکومت، ذاتی تدین اجتماعی و «حکومت قانون الهی بر مردم» است؛ مشروعیت به‌طور ایجابی ناشی از «ولایت الهی» است که در عصر غیبت به فقیه جامع‌الشرایط تفویض می‌شود و به همین اعتبار، اقامه حکومت نه صرفاً مجاز، بلکه تکلیفی شرعی برای تحقق عدالت، اجرای احکام و رشد معنوی جامعه است. رأی و پذیرش مردم نیز شرط تحقق و کارآمدی و اعداد موضوعی ولایت است، نه منشأ مشروعیت. بدین‌سان تفاوت اصلی، در «نحوه تنزیل و درجه ایجاب» است: آگوستین مشروعیتی نسبی/حداقلی و ناظر به سامان صلح مدنی روبه‌خدا را صورت‌بندی می‌کند؛ درحالی‌که امام مشروعیتی منصوص/ایجابی و ناظر به ساخت و اداره بالفعل جامعه بر مدار شریعت را تبیین می‌فرماید (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ص ۴۲-۴۷).

### ۳. جایگاه عرفان و الهیات در سیاست‌ورزی

یکی از وجوه تمایز کلیدی میان آگوستین و امام خمینی، نوع پیوندی است که میان «عرفان و الهیات» و «امر سیاسی» برقرار می‌کنند. درحالی‌که هر دو متفکر سیاست را در نسبت با حقیقت الهی می‌بینند، نحوه ورود عرفان به عرصه سیاست، در اندیشه‌شان تفاوت ماهوی دارد. آگوستین تجربه عرفانی را امری شخصی و غیرسیاسی تلقی می‌کند؛ درحالی‌که امام خمینی عرفان را زیربنای اصلی مشروعیت و کارآمدی سیاست می‌داند.

دیدگاه آگوستین درباره عرفان، گرچه در سطح شخصی بسیار ژرف و تأمل‌برانگیز است، در نسبت با سیاست جایگاهی حاشیه‌ای و غیرسیاستی دارد. عرفان در سنت آگوستینی تجربه‌ای فردی، درونی و مبتنی بر عشق و

تأمل عقلانی در حضور خداوند است که هدف آن صعود روح به سوی حقیقت مطلق است. این عرفان با مفاهیمی چون عشق به خدا (amor Dei)، دعا، گریستن بر گناهان، و جست‌وجوی درون برای یافتن حضور الهی عجین است (Brown, 2000, P.163-168). آگوستین در *اعترافات*، لحظات عرفانی متعددی را شرح می‌دهد که مشهورترین آن، گفت‌وگوی او با مادرش «مونیکا» در بندر اوستی است. آنجا در لحظه‌ای کوتاه از «صعود روحانی»، تجربه‌ای از یگانگی با حقیقت الهی را توصیف می‌کند که در آن از حواس و منطق عبور کرده، به سکوتی متعالی می‌رسد (Schaff, 1987, Book IX, Ch.10). با این حال، این لحظات، اگرچه ژرفاند، اساساً شخصی بوده و فاقد هر گونه برنامه سیاسی یا دلالت اجتماعی - ساختاری‌اند.

در فلسفه سیاسی آگوستین، سیاست امری ثانوی و تابع الهیات است. جهان، به‌عنوان عرصه سقوط و جدایی از خدا، جایی برای تحقق کمال انسانی نیست. از همین رو سیاست وظیفه‌ای محافظه‌کارانه دارد: حفظ نظم و جلوگیری از گسترش شر، نه ایجاد شرایط عرفانی یا رشد باطنی جامعه (Markus, 1970, P.62-67). برخلاف سنت‌های عرفانی - سیاسی در عرفان اسلامی یا حتی در اندیشه مسیحیان شرقی، عرفان آگوستینی هرگز به‌صورت نظریه‌ای برای سازمان‌دهی سیاسی یا اصلاح قدرت ظاهر نمی‌شود. به‌گفته هیکنگ، عرفان نزد آگوستین «راه نجات فردی» است، نه راهنمای اداره شهر (Heyking, 2001, P.142). حتی وقتی آگوستین درباره شهر خدا سخن می‌گوید، مقصود او نظمی سیاسی نیست؛ بلکه جامعه‌ای معنوی است که مؤمنان در دل آن، در حالتی از طاعت و عشق الهی زندگی می‌کنند. این شهر، برخلاف شهر زمینی، مبتنی بر عشق به خداست؛ اما نه به‌معنای نظام سیاسی عرفانی؛ بلکه به‌عنوان الگویی ایمانی و اسخاتولوژیک (Rist, 1994, P.221-225). قدرت سیاسی، حتی در بهترین حالت، در خدمت کلیساست، نه عرفان. به‌تعبیر اُگل، آگوستین هرگز عرفان را به‌مثابه ابزار نقد یا اصلاح نهاد قدرت تلقی نمی‌کند (Ogle, 2021, P.37). در نتیجه می‌توان گفت که در سنت آگوستینی، عرفان گرچه در قلب تجربه دینی قرار دارد، در سیاست جایگاهی نهادینه نمی‌یابد. سیاست، در نهایت در خدمت نظم و نجات فردی است؛ اما نه در امتداد تجربه شهودی عارفانه؛ بلکه در چهارچوب نهاد کلیسا و وظیفه اخلاقی دولت در جهان فاسد.

عرفان در اندیشه امام خمینی جایگاهی بنیادین دارد که نه تنها به‌عنوان سلوکی فردی، بلکه به‌مثابه مبنای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اندیشه سیاسی او عمل می‌کند. امام خمینی عرفان را احیاگر معنوبیتی می‌داند که از طریق امیرالمؤمنین علی علیه السلام به سالکان منتقل شده است؛ عرفانی که با ذوق شهودی و شهود وجدانی در پی فنا در عین بقا شکل می‌گیرد و از ساحت گفت‌وگو با حق تعالی نشئت می‌گیرد (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۸، ص ۴۵۲). امام برخلاف بسیاری از عارفان که عرفان را از عرصه اجتماع جدا دانسته‌اند، معتقد بود که نه تنها بین ملک و ملکوت و بین زهد و سیاست تضاد نیست، بلکه عرفان راستین موظف است در خدمت اصلاح جامعه

قرار گیرد (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۵۱۲). به بیان دیگر، عرفان امام خمینی عرفانی مسئولیت‌پذیر، اجتماعی و سیاسی است که در مسیر تحقق عدالت و هدایت جامعه حرکت می‌کند.

در عرفان امام، «ولایت» و «خلافت» نقشی محوری دارد و به‌عنوان جوهره‌ای عرفانی - سیاسی پیوندی عمیق با حاکمیت دینی می‌یابد. امام معتقد بود که حقیقت غیبی برای ظهور در عالم کثرت، نیازمند خلیفه‌ای الهی است که هم در عالم اسما تجلی یابد و هم رابط میان خلق و حق باشد (موسوی خمینی، ۱۳۶۰، ص ۲۹-۳۰). این نگاه عمیق عرفانی به ولایت، در سیاست امام خمینی در قالب نظریه «ولایت فقیه» متجلی می‌شود که وظیفه آن نه‌تنها تدبیر امور جامعه، بلکه رساندن انسان به مقام قرب الهی است. در این چهارچوب، شریعت، طریقت و حقیقت به‌صورت یک منظومه به‌هم‌پیوسته دیده می‌شوند و تفکیک این ساحت‌ها مساوی با انحراف از اسلام ناب است (موسوی خمینی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۰۱). از دیدگاه امام، فقط عارفی که ظاهر و باطن شریعت را توأمان درک کند، می‌تواند جامعه را هدایت کرده، حکومت اسلامی را بر پایه عدالت، اخلاق و معنویت بنا نهد. تجلی‌نهایی عرفان امام در ساحت سیاست، در سلوک سیاسی و انقلابی او ظهور یافت. امام با نگاهی عارفانه به سیاست، آن را نه ابزار قدرت، بلکه مسیر سلوک جمعی به‌سوی الله دانست؛ سیاستی که با قیام لله، توکل، صبر، زهد و خدمت به خلق درمی‌آمیزد و در نهایت به حکومت عدل اسلامی منتهی می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۱؛ ج ۲۰، ص ۳۴۱). انقلاب اسلامی ایران در تحلیل امام، انفجار نور و تجلی دست غیبی الهی بود که از دل عرفان ناب برخاست (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۶، ص ۱۵۱). عرفان امام سیاست را عین دیانت و خدمت به خلق را عین عبادت می‌دانست و در عمل نیز ثابت کرد که عرفان می‌تواند مبنای عملی یک انقلاب سیاسی - اجتماعی باشد که هدف نهایی‌اش اقامه عدل الهی در زمین است (جعفری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵؛ جمشیدی، ۱۳۸۱، ص ۳۹۶). این تلفیق عرفان، شریعت و سیاست، نقطه تمایز بنیادین اندیشه سیاسی امام با سایر مکاتب فکری در تاریخ اسلام معاصر است.

#### ۴. نقش مردم: مسئولیت، اطاعت یا مشارکت؟

در فلسفه سیاسی، تصور از «مردم» و نقش آنان در ساختار حکومت، یکی از شاخص‌ترین مؤلفه‌های تمایز دیدگاه‌هاست. این مسئله در اندیشه آگوستین و امام خمینی نیز به‌صورت دو مسیر متفاوت نمایان شده است: یکی نگاهی بدبینانه به توان مردم در اداره امور؛ و دیگری نگاهی تربیتی و مشارکت‌محور، هرچند همچنان متکی بر مشروعیت الهی. آگوستین، متأثر از آموزه‌های مسیحیت اولیه و تجربه تلخ فروپاشی امپراتوری روم، دیدگاه بسیار بدبینانه‌ای به طبیعت انسان پس از سقوط آدم دارد. در نظر او، بشر فاسد و اسیر خودخواهی است؛ تمایلات نفسانی، میل به سلطه و حب ذات، انسان را به‌سوی هرج و مرج و آشوب سوق می‌دهد. بنابراین، مردم بدون وجود اقتداری بالا که کنترل و محدودیت ایجاد کند، به‌راحتی از مدار اخلاق و نظم خارج می‌شوند (Weithman, 2001, P.89).

آگوستین در چنین بستری، حکومت را نه نتیجه عقل جمعی یا قرارداد اجتماعی، بلکه وسیله‌ای برای مهار شرارت بشر و تقلیل مصائب ناشی از طبیعت سقوط کرده او می‌بیند. از همین رو حاکم در نگاه او بیش از آنکه نماینده مردم باشد، عامل سرکوب آشوب و تضمین‌کننده صلح زمینی است؛ صلحی تحمیلی، نه برخاسته از اراده عمومی. نقش کلیسا در منظومه فکری آگوستین، بیش از آنکه سیاسی باشد، اخلاقی و معنوی است. او کلیسا را حامل فیض و هدایت می‌داند؛ اما مسئولیت سیاسی را از توده مردم سلب می‌کند. مردم، نه به دلیل توانایی عقلانی یا فضیلت اخلاقی، بلکه به دلیل فساد ذاتی‌شان نیازمند اقتداری از بالاینده که بر آنان حکومت کند و آنها را هدایت یا دست‌کم مهار سازد. از این رو حکومت در اندیشه آگوستین به هیچ‌وجه دموکراتیک یا مشارکتی نیست؛ بلکه بیشتر نوعی نظم اقتدارگرا و متفاوتی برای کاهش آسیب‌های گناه اولیه است (Woo, 2015, P.112). او آشکارا با ایده‌هایی چون اراده مردم، حق تعیین سرنوشت یا شکل‌گیری نهادهای مردمی در امر سیاست بیگانه است؛ چراکه انسان را شایسته و قادر به چنین مسئولیتی نمی‌داند.

در نگاه آگوستین، نجات انسان امری شخصی و درونی است که صرفاً با فیض الهی و سلوک فردی ممکن می‌شود، نه با اصلاح ساختارهای بیرونی یا مشارکت سیاسی. بنابراین، هرچند کلیسا نهادی نجات‌بخش تلقی می‌شود، اما سیاست و حکومت سکولار بیشتر نقش سدکننده و محافظ در برابر فساد انسانی را دارد، نه زمینه‌ساز رشد و شکوفایی فضیلت. در چنین تصویری، حکومت به جای آنکه ابزار تحقق خیر عمومی باشد، نقشی حداقلی و بازدارنده دارد و مردم، نه به‌عنوان کنشگران آگاه، بلکه به‌مثابه موجوداتی نیازمند قیمومت تلقی می‌شوند. این نگرش، بنیاد تفکر سیاسی محافظه‌کارانه‌ای را می‌سازد که بر ضرورت اقتدار متمرکز، فقدان اعتماد به توده، و اولویت کنترل بر آزادی تأکید دارد.

دیدگاه امام خمینی درباره نقش مردم در حکومت اسلامی، برخلاف بسیاری از تلقی‌های سنتی از حکومت دینی که مردم را صرفاً تابع و مأمور به اطاعت می‌دانند، نگاهی فاعل‌محور، پویا و مشارکت‌جویانه است. از منظر ایشان، مردم فقط مخاطبان حکومت نیستند؛ بلکه در تعیین سرنوشت خود نقش محوری دارند؛ چنان که تصریح می‌فرماید: «سرنوشت هر ملتی به دست خودش است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۱۱) و «هر ملتی باید سرنوشت خودش را خودش معین کند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۳۷). این نگاه، برخاسته از عرفان اجتماعی امام است که انسان را دارای شأن خلافت الهی، قدرت انتخاب و مسئول در برابر جامعه می‌بیند؛ از این رو دخالت مردم در امور کشور را نه تنها مجاز، بلکه وظیفه‌ای الهی برای تحقق عدالت و جلوگیری از انحراف می‌داند. امام، نه تنها نقش مردم را در تأسیس حکومت اسلامی تأیید می‌کند، بلکه برای بقای آن نیز بر حضور، نظارت و مشارکت فعال مردم تأکید می‌ورزد. ایشان می‌فرماید: «مملکت باید با دست خود مردم اداره بشود» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۳۳۷) و تأکید می‌کند که «همه‌تان مسئولید» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۱۰۹).

در نگاه امام، حکومت بدون حمایت مردم، نه تنها فاقد توان اداره است، بلکه از فلسفه وجودی خویش تهی می‌شود. پشتیبانی مردمی ضامن پایداری نظام است و به تعبیر ایشان، «پشتوانه یک حکومتی ملت است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۴۵۹). با همین تحلیل، نظارت همگانی مردم بر دولت یک تکلیف است، نه صرفاً یک حق؛ چراکه «ملت باید ناظر باشد به اموری که در دولت می‌گذرد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۵، ص ۱۷). این نظارت، مانع انحراف و عامل مسئولیت‌پذیری حاکمان است.

نکته مهم و بنیادین در اندیشه امام این است که ایشان هرچند برای مردم در تحقق و بقای حکومت اسلامی نقش حیاتی قائل‌اند، مشروعیت حکومت را برخاسته از خداوند می‌دانند، نه صرفاً رأی مردم. امام به روشنی بیان می‌کند: «مشروعیت حکومت از ناحیه خداست»؛ اما از سوی دیگر تأکید می‌فرماید که تحقق و کارآمدی حکومت مشروع منوط به رأی و اراده مردم است: «تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰، ص ۴۵۹). به عبارت دیگر، حکومت اسلامی در اندیشه امام خمینی در پیوندی دوگانه با مردم تعریف می‌شود: از یک سو مشروع به حکم الهی، و از سوی دیگر محقق و مؤثر به اراده مردم. این تلفیق میان مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی، از ویژگی‌های ممتاز اندیشه سیاسی امام و یکی از عوامل موفقیت و پویایی جمهوری اسلامی ایران در دهه‌های نخستین تأسیس آن بود.

## ۵. پیوند دین و سیاست: وحدت یا تفکیک

یکی از پرسش‌های بنیادی در فلسفه سیاسی دینی، نسبت دین و سیاست است: این دو قلمرو، مستقل از یکدیگرند یا درهم‌تنیده‌اند؟ پاسخ این پرسش در اندیشه آگوستین و امام خمینی به دو مسیر متفاوت منتهی می‌شود: درحالی‌که آگوستین بر تفکیک مفهومی میان دین و سیاست تأکید دارد، امام خمینی سیاست را امتداد طبیعی دیانت می‌داند.

دیدگاه آگوستین درباره نسبت دین و سیاست، تبلور یک دوگانگی بنیادین میان امر قدسی و امر دنیوی است. او با تبیین دو شهر انسان (*civitas terrena*) و خدا (*civitas Dei*)، مرز روشنی میان غایت دنیوی سیاست و هدف اخروی دین ترسیم می‌کند. در منظومه فکری آگوستین، سیاست نهادی برای تأمین صلح و نظم در جهانی است که انسان‌ها پس از سقوط از وضعیت نخستین، گرفتار فساد، خودخواهی و نزاع شده‌اند. در این چشم‌انداز، سیاست ضرورتی است برای زندگی این جهانی؛ اما قادر به نجات انسان یا ارتقای معنوی او نیست (Trainor, 2010, P.92). در مقابل، دین مأمور هدایت روح انسان به سوی رستگاری، و تحقق عشق به خداست؛ عشقی که نقطه مقابل خودپرستی بنیادین شهر زمینی است.

آگوستین می‌پذیرد که قدرت سیاسی باید در خدمت حقیقت الهی قرار گیرد؛ اما به روشنی آن را بخشی از دین نمی‌داند. از نظر او، سیاست ماهیتی مستقل دارد؛ چراکه کارکرد آن تابع قواعدی است که الزماً از ایمان سرچشمه

نمی‌گیرند. در بهترین حالت، سیاست می‌تواند زمینه‌ساز دین باشد، نه تجلی آن. به بیان دیگر، آگوستین سیاست را خادم دین می‌داند؛ اما از پیوند تنگاتنگ و وحدت‌گرایانه آن با دین پرهیز می‌کند (Heyking, 2001, P.64). این دیدگاه، به‌ویژه در برابر نظرات متأخرانی مانند توماس آکویناس، که سیاست را در دل نظم دینی معنا می‌کرد، محافظه‌کارانه‌تر و با فاصله‌گذاری بیشتری همراه است.

در اندیشه امام خمینی، نسبت دین و سیاست نه تنها به صورت وحدت‌گرایانه تعریف می‌شود، بلکه سیاست به عنوان تجلی عینی دین در عرصه اجتماعی و تمدنی فهم می‌گردد. برخلاف رویکردی که دین و سیاست را دو حوزه مستقل و گاه متعارض می‌بیند، امام سیاست را چیزی جز هدایت جامعه در همه ابعاد به سوی خداوند نمی‌داند و معتقد است که «اسلام تمامش سیاست است» و «سیاست مدن از اسلام سرچشمه می‌گیرد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۷۰). این تلقی، بر مبنای تفسیری توحیدی و جامع از دین قرار دارد که همه عرصه‌های حیات بشری را دربرمی‌گیرد؛ از مناسک فردی گرفته تا مناسبات اقتصادی، حقوقی و حکمرانی.

امام خمینی با تمایز میان «سیاست دینی» و «سیاست حیوانی»، سیاست متعارف دنیاگرا را سیاستی محدود به بعد مادی انسان می‌داند که هدف آن صرفاً نظم، امنیت یا توسعه است. این سیاست را او «ناقص» و «سیاست حیوانی» می‌نامد؛ چراکه انسان را فقط در یک بُعد اداره می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۴۳۲). در مقابل، سیاست دینی از نگاه امام همان مسیر انبیاست؛ سیاستی که مأمور هدایت انسان در همه ابعاد وجودی اوست و صراط مستقیم را از دنیا تا آخرت در نظر دارد. در این نگاه، سیاست نه فقط ابزاری برای نظم، بلکه خود مسیر قرب الهی و عرصه‌ای برای تجلی عبودیت، عدالت و تزکیه فرد و جامعه است. امام خمینی برای اثبات پیوند ذاتی دین و سیاست، به سه مبنای معرفتی و عملی استناد می‌کند:

الف) ماهیت احکام اسلامی: ایشان بر این باورند که حتی احکام عبادی اسلام، همچون اخوت اسلامی، نماز جمعه یا حج، واجد ابعاد سیاسی‌اند و به‌منزله سازوکارهایی برای انسجام، هویت‌بخشی و مشارکت اجتماعی عمل می‌کنند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۱۳۱).

ب) سیره نبوی و اهل بیت علیهم‌السلام: پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام همواره مسئولیت‌های سیاسی داشتند و حکومت را نه صرفاً ابزار قدرت، بلکه راهی برای اجرای احکام الهی و تحقق عدالت می‌دانستند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۱۸۸).

ج) لزوم اجرای احکام اجتماعی اسلام: به بیان ایشان، از آنجاکه انسان مؤمن برای تعالی اجتماعی راهی جز مبارزه با طاغوت و منشأ اصلی فساد ندارد و اسلام نیز نه تنها احکام اجتماعی دارد، بلکه سازوکارهای تحقق آنها را نیز طراحی کرده، بنابراین ولایت فقیه در عصر غیبت، استمرار همان سیاست دینی پیامبرانه است (فاتحی‌نیا، ۱۴۰۲، ص ۳۲).

در نهایت، نسبت دین و سیاست در اندیشه امام خمینی، نه نسبتی قراردادی یا تاکتیکی، بلکه ذاتی و وجودی است.

سیاست دینی از نظر ایشان، تنها گونه‌ی اصیل سیاست است که با ارزش‌های الهی و عدالت‌محور گره خورده و هر گونه تفکیک یا تقابل میان این دو، به‌معنای انکار ابعاد جامع دین اسلام تلقی می‌شود؛ چنان‌که خود ایشان تصریح می‌کنند: «اینکه می‌گویند ما را چه به سیاست، معنایش این است که اسلام را کنار بگذاریم» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۳۸). پس در اندیشه‌ی امام، دینداری بدون سیاست و سیاست بدون دینت، هر دو ناقص و در نهایت گمراه‌کننده‌اند.

### نتیجه‌گیری

تحلیل تطبیقی اندیشه‌ی آگوستین و امام خمینی در حوزه‌ی سیاست دینی، تصویری پیچیده، اما روشن‌گر از دو منظومه‌ی فکری ارائه می‌دهد که هرچند از دل دو سنت دینی متفاوت (مسیحیت غربی و تشیع اسلامی) سر برآورده‌اند، اما در برخی بنیادهای الهیاتی، معرفتی و ارزشی، اشتراکاتی معنادار دارند. باین‌حال تمایزهای عمیق و ساختاری میان آنها، به‌ویژه در باب نقش عرفان، مردم، ساختار حکومت و نسبت دین و سیاست، آنان را به دو مسیر متمایز در اندیشه‌ی سیاسی دینی سوق می‌دهد. این مقاله در تحلیل نهایی، این اشتراکات و افتراقات را به‌مثابه‌ی شاخص‌هایی برای سنجش تنوع در سیاست دینی معرفی می‌کند.

نخستین نقطه‌ی اشتراک را باید در خدامحوری مشروعیت سیاسی دانست. در اندیشه‌ی هر دو متفکر، اراده‌ی الهی مبنای نهایی قدرت سیاسی است. آگوستین بر آن است که حکومت تنها در صورتی معتبر است که تابع اراده‌ی خدا بوده و در خدمت صلحی باشد که از خدا نشئت می‌گیرد. این نگاه، به‌وضوح با دیدگاه امام خمینی همخوان است. ایشان حکومت اسلامی را نه محصول قرارداد اجتماعی، بلکه ادامه‌ی ولایت الهی می‌دانند که در عصر غیبت به فقها واگذار شده است.

دومین اشتراک، در نگاه معنویت‌محور به سیاست قابل مشاهده است. آگوستین سیاست را در صورتی قابل تحمل می‌داند که در خدمت پرورش فضیلت باشد و انسان را از فساد بازدارد. در همین راستا، امام خمینی سیاست را نوعی سلوک عرفانی و عبادت در مسیر اقامه‌ی عدالت الهی تفسیر می‌کند.

اشتراک سوم به نقد خودبنیادی انسان مدرن بازمی‌گردد. آگوستین انسان پس از سقوط را فاسد و ناتوان از نجات می‌داند و لذا به اتکای انسان بر لطف الهی تأکید دارد؛ حال آنکه امام خمینی نیز از منظر اسلامی، خودبسندگی انسان سکولار را امری خطرناک و فاصله‌گیر از فطرت الهی می‌داند.

باین‌حال، تمایزهای اساسی میان این دو اندیشه، چهره‌های متفاوت از سیاست دینی را در سنت‌های فکری ایشان ترسیم می‌کند. مهم‌ترین تفاوت، مربوط به جایگاه عرفان در سیاست‌ورزی است. آگوستین تجربه‌ی عرفانی را امری کاملاً درونی، فردی و گسسته از عرصه‌ی سیاسی تلقی می‌کند. در مقابل، امام خمینی با ریشه‌گرفتن از سنت عرفانی اسلامی، عرفان را مبنای اصلی تشخیص، تهذیب و کارآمدی رهبری سیاسی می‌داند؛ به‌گونه‌ای که

ولایت سیاسی بدون سلوک عرفانی، از مشروعیت ساقط است.

دومین تمایز، در تصور از مردم و مشارکت آنان نهفته است. درحالی که آگوستین مردم را موجوداتی ناتوان و محتاج اقتدار بیرونی معرفی می‌کند و نقش سیاسی آنها را محدود به اطاعت می‌داند، امام خمینی دیدگاهی ایجابی‌تر اتخاذ می‌کند: اگرچه مشروعیت از ناحیه الهی است، اما تحقق حکومت، حفظ آن و نظارت بر آن، بدون حضور فعال مردم ممکن نیست. در این معنا، مردم در اندیشه امام خمینی نه تنها تابع، بلکه ناظر و فاعل سیاسی‌اند. سومین افتراق، به نوع نگاه به حکومت بازمی‌گردد. آگوستین حکومت را نهاد اضطراری برای مهار فساد و شر می‌داند و از آن صرفاً به‌مثابه ابزار اجبار اخلاقی در جهانی فانی یاد می‌کند. در نقطه مقابل، امام خمینی حکومت را ابزار تحقق احکام الهی، بسط عدالت و هدایت جامعه به سوی کمال می‌داند. سیاست در این تلقی، صرفاً مظهر قدرت نیست؛ بلکه تجلی هدایت است.

نهایتاً در نسبت سیاست با زمانمندی و اخرویت نیز تفاوتی بنیادین وجود دارد. آگوستین با الهام از دوگانگی شهر خدا و شهر انسان، سیاست را قلمرو موقت، ناکامل و محدود به دنیا می‌داند و رستگاری را به آخرت حواله می‌دهد؛ اما امام خمینی سیاست را نه تنها ابزار عدالت اجتماعی در دنیا، بلکه بخشی از زمینه‌سازی برای ظهور منجی و تحقق وعده الهی در همین عالم می‌داند.

بر این اساس می‌توان گفت که آگوستین در تلاش است دین را از سیاست محافظت کند؛ درحالی که امام خمینی در پی آن است که دین را در بطن سیاست متجلی سازد. سیاست برای آگوستین تهدیدی محتمل برای قداست ایمان است؛ اما برای امام خمینی راهی است برای تجسم عینی ایمان در تاریخ. این تمایز، نه فقط بازتاب تفاوت دو اندیشمند، بلکه نشانگر شکاف عمیق میان دو سنت معرفتی در فهم نسبت دین، قدرت و انسان است.

## منابع

- آگوستین، مارکوس اورلیوس (۱۳۸۱). *اعترافات*. ترجمه سایه میثمی. تهران: سهروردی.
- آگوستین، مارکوس اورلیوس (۱۳۹۱). *شهر خدا*. ترجمه حسین توفیقی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- احمدزاده فرد، محمدحسین؛ محمدرضایی، محمد؛ دادجو، یدالله و اکبرزاده، رجب (۱۴۰۲). شأن و آثار وجودی و ولایت تشریحی پیامبر و معصومان علیهم السلام در هستی از منظر امام خمینی علیه السلام. معرفت کلامی، ۱۴(۱)، ۷۷-۹۶.
- اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه (دروس فلسفه امام خمینی)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۸). *عرفان اسلامی*. تهران: مؤسسه نشر کرامت.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۱). *اندیشه سیاسی امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *رازهای نماز*. قم: اسراء.
- حسینی قلعه بهمن، سیداکبر و حسینی، سیدمصطفی (۱۳۹۲). چالش گناه ذاتی از نگاه آگوستین و پلاگیوس. معرفت ادیان، ۴(۳)، ۷۱-۵۷.
- فاتحی نیا، مهدی (۱۴۰۲). تفسیر سیاسی امام خمینی علیه السلام از انانیت و رسالت انبیاء الهی در قرآن. معرفت سیاسی، ۱۵(۲)، ۲۳-۳۶.
- فاستر، مایکل ب (۱۳۷۷). *خداوندان اندیشه سیاسی*. ترجمه جواد شیخ الاسلامی. تهران: علمی و فرهنگی.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۶۰). *مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة*. ترجمه سیداحمد فهری. تهران: پیام آزادی.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۰). *آداب الصلوة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۴). *شرح دعاء السحر*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۶). *شرح دعای سحر*. ترجمه سیداحمد فهری. تهران: فیض کاشانی.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۵). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۹۲). *کتاب البیع*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۰۶ق). *تعلیقات بر شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*. قم: مؤسسه پاسدار اسلام.
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳). آگوستین. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- Augustine, Saint (2003). *The City of God*. edited: Dyston. R. W. New york: Cambridge.
- Brown, Peter (2000). *Augustine of Hippo: A biography*. Berkeley: University of California Press.
- Dean, Herbert (1966). *The political and social ideas of St. augustine*. New york: Columbia University Press.
- Elshtain, J. B. (1995). *Augustine and the limits of politics*. Indiana: University of

Notre Dame Press.

Heyking, J. von (2001). *Augustine and politics as longing in the world*. Missouri: University of Missouri Press.

Markus, R. A. (1970). *Saeculum: History and society in the theology of St. Augustine*. London: Cambridge University Press.

Milbank, J. (2006). *Theology and social theory: Beyond secular reason*. Oxford: Blackwell Publishing.

Napier, D. (2013). *En route to the Confessions: The roots and development of Augustine's philosophical anthropology*. Leuven, Belgium: Peeters Publishers.

Ogle, V. (2021). Latreia and its parodies: Political reflections on Augustine's theological anthropology. *Perspectives on Political Science*, 50(4), 73-89.

Rist, J. M. (1994). *Augustine: Ancient thought baptized*. London: Cambridge University Press.

Sachedina, A. (2001). *The Islamic roots of democratic pluralism*. Oxford: Oxford University Press.

Schaff, Philip (1987). *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Edited by: Buffalo, NY: Christian Literature Publishing.

Trainor, B. (2010). Augustine's glorious City of God as principle of the political. *The Heythrop Journal*, 51(4), 543-553.

Weithman, J. (2001). *Religion and the obligations of citizenship*. London: Cambridge University Press.

Woo, B. H. (2015). Pilgrims progress in society: Augustine's political thought in The City of God. *Political Theology*, 16(5), 421-441.

# Table of Contents

**The Nature of Political Philosophy from the Perspective of Ayatollah Misbah Yazdi and Its Comparison with the Views of Islamic and Western Philosophers / 7**

*Seyyed Mohammad Hadi Moghaddasi*

**The Axiological Foundations of Islamic Politics in Confrontation with Modern Politics / 29**

*Hadi Shojaei*

**The Theoretical Formulation of the Model for Engaging with the International System in the Thought of ‘Allāmah Miṣbāḥ Yazdī, with an Emphasis on the Logic of Resistance / 53**

*Mohammad Esmail Ammar*

**An Introduction to Prudence-Oriented Political Sociology and Its Capacities for Reconstructing the Social Governance of the Islamic Republic of Iran / 73**

*✍ Mahdi Rashid / Mohammad Javad Norouzi*

**The Capacities and Limitations of the Principle of “Possessing innate disposition (fiṭrah)” in the Method of Islamic Humanities (With a Focus on Political Science) / 93**

*Mohammad Abedi*

**Future Studies of Islamic Political Knowledge / 115**

*Qasem Shabannia Roknabadi*

**Election as Testimony: An Analysis of Ayatollah Misbah Yazdi’s Theory on the Electoral System / 137**

*Mehdi Ghorbani*

**Religious Politics in the Thought of Augustine and Imam Khomeini: A Comparison of the Sacred Separatist Model and the Unitary Monotheistic Model / 151**

*✍ Hasan Malekinejad / Qader Hafez / Behrooz Haddadi*

*In the Name of Allah*

**Ma'rifat-e Sīāsī**

**Vol.17, No.2**

*An Academic Semiannual on Political Inquiry*

**Fall & Winter 2025-26**

**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

---