

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

انجمن مطالعات سیاسی حوزه در بهمن ماه سال ۱۳۸۳ در قم تأسیس گردید. هدف از تأسیس این انجمن، تعمیق و توسعه مباحث تخصصی دانش سیاسی اسلام، تقویت و گسترش نظریه‌پردازی، پرسش‌گری، آزاداندیشی، نقد و مناظره مبتنی بر آموزه‌های اسلامی است. انجمن به منظور دستیابی به اهداف خود فصلنامه سیاست متعالیه را در زمینه دانش سیاسی اسلام با اهداف زیر منتشر می‌کند:

۱. انجام وظایف حوزه در عرصه تبیین، ترویج و ارائه جدیدترین یافته‌ها در زمینه مطالعات سیاسی- اسلامی مبتنی بر آموزه‌های قرآن و مکتب اهل بیت علیهم السلام؛
۲. پاسخ‌گویی به نیازهای عینی جامعه اسلامی ایران در زمینه مطالعات اسلامی سیاسی؛
۳. معرفی بنیادهای نظری سیاست اسلامی و پاسخ به چالش‌های نظری؛
۴. تبیین تفکر اسلامی شیعی در عرصه اندیشه سیاسی؛
۵. تلاش در تولید فکر و اندیشه سیاسی دینی بومی؛
۶. ارتقاء سطح علمی استادان و تأمین منابع فقه سیاسی، فلسفه و کلام سیاسی، اخلاق سیاسی و دیگر گرایش‌های حوزه‌ی؛
۷. زمینه‌سازی برای تأسیس رشته مطالعات سیاسی اسلامی؛
۸. نقد و بررسی نظریه‌های سیاسی سکولاریستی با بهره‌گیری از علوم اسلامی؛
۹. نقد اندیشه‌ها و جریان‌های سیاسی- فکری جهان اسلام؛
۱۰. بررسی دیگر مکاتب سیاسی از منظر حکمت متعالیه.

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازات علمی، در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۴/۴ رتبه علمی پژوهشی به فصلنامه سیاست متعالیه اعطای گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمیه مجلات علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجود امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد.

این فصلنامه در پایگاه‌های استنادی زیر نمایه می‌شود:

۱. پایگاه استنادی جهان اسلام (ISC)
۲. پایگاه استنادی جهاد دانشگاهی
۳. پایگاه استنادی نورمگز
۴. پایگاه استنادی مگ ایران

سیاست سیاسی

فصلنامه علمی-پژوهشی
انجمن مطالعات سیاسی حوزه
سال چهارم - شماره دوازدهم - بهار ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: انجمن مطالعات سیاسی حوزه
مدیر مسؤول: منصور میراحمدی
سردبیر: نجف لکزایی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

سید سجاد ایزدی (عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
نصرالله سخاوتی (عضو هیأت علمی جامعه المصطفی العالمیة)
نجف لکزایی (استاد علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)
منصور میراحمدی (استاد علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی)
محمدعلی میرعلی (دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)
داود مهدویزادگان (دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)
احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

دیبر تحریریه: شریف لکزایی

مدیر اجرایی: علیرضا نائیج

کارشناس فنی: منصور سهروردی

ویراستار: محمدحسن طاهری

صفحه آرآ: مصصومه نوروزی

ISSN:2345-2676

نشانی: قم، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه شماره ۲،

فرعی اول سمت چپ، انجمن های علمی حوزه

تلفن: ۰۲۵-۳۲۹۳۸۷۷۳

سایت اینترنتی: www.psas.org

سامانه نشریه: <http://sm.psas.ir/>

ایمیل: siasatemotalieh@gmail.com

قیمت: ۶۰۰۰۰ ریال

راهنمای نگارش و تدوین مقالات جهت

چاپ در فصلنامه علمی-پژوهشی سیاست متعالیه

الف) مقالات ارسالی باید به ارائه یافته‌های جدید پژوهشی یا ارائه نظریه‌ها یا روش جدید در حل مسائل و توسعه علم پیردادز؛ به گونه‌ای که جامعه علمی آن را پژوهش تلقی کند.

ب) شرایط مقاله ارسالی به فصلنامه

۱. مقاله از ۷۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.

۲. مقاله در محیط word تایپ و فایل آن به دفتر مجله یا به ایمیل ارسال شود.

۳. مقاله دارای چکیده فارسی، عربی و انگلیسی (حداکثر در ۱۵۰ کلمه) باشد.

۴. رتبه علمی نویسنده، شماره تماس و پست الکترونیک در پاورقی صفحه نخست مقاله درج شود.

۵. درج لاتین اسمای و اصطلاحات مهجور در پایین هر صفحه، ضروری است.

۶. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ و یا همزمان به سایر مجلات یا همایش‌ها فرستاده شده باشد.

ج) شیوه ارجاع به منابع

۱. به جای ذکر منابع در پاورقی یا پایان هر مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم، مرجع مورد نظر بدین صورت ذکر شود:

(نراقی، ۱۳۲۵ ق، ج ۱: ۲۴).

۲. اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر با تاریخ انتشار یکسان استفاده شده، با حروف الفبا مشخص گردد: (نراقی، ۱۳۲۵ ق الف، ج ۱: ۲۴).

۳. اگر همزمان به دو اثر یا بیشتر از یک نویسنده ارجاع شود، به این صورت درج گردد:

(مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۴ و ۱۳۹۱، ج ۲: ۲۴).

۴. در صورت تعدد منابع، بینشان علامت ممیز (/) استفاده شود.

۵. اگر نام خانوادگی مؤلفان مشابه باشد، نام آنها نیز ذکر می‌شود.

۶. صورت استناد به آیه قرآن، بدین صورت آدرس داده شود: (بقره (۲): ۱)

۷. اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر را آورده و با ذکر واژه «و دیگران» به سایر مؤلفان اشاره شود.

۸. فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه و به ترتیب حروف الفبا «نام خانوادگی» با تفکیک کتاب، مجله، پایان‌نامه و منابع الکترونیکی به صورت زیر تنظیم گردد:

(الف) برای کتاب

نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ (در صورت تجدید چاپ)، سال انتشار.

(ب) برای مقاله

نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه یا مجموعه، سال انتشار، شماره نشریه یا مجموعه. تذکر: در صورت تعدد آثار منتشرشده از یک مؤلف در سال واحد، جهت نمایاندن ترتیب انتشار، یا حروف الف، ب، ج و... متمایز شوند.

۹. در پایان مقاله و قبل از منابع و مأخذ، بخشی به عنوان یادداشت‌ها برای ارجاعات توضیحی آورده شود.

(ج) پایان‌نامه

نام خانوادگی، نام، «عنوان پایان‌نامه» پایان‌نامه کارشناسی ارشد/ دکتری، رشته، دانشکده، دانشگاه، سال دفاع.

(د) منابع الکترونیکی

نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله» نشانی اینترنتی.

(ه) مشخصات نویسنده

این مشخصات در برگهای جداگانه به مقاله ضمیمه گردد:

نام و نام خانوادگی، رزومه (سابقه علمی)، سمت کنونی، آدرس محل اقامت، نشانی مرکز علمی، پست الکترونیکی، شماره تماس همراه منزل و محل کار.

و) فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

(ز) مقالات ارسالی عودت داده نمی‌شوند.

فهرست مطالب این شماره

- راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلاف / رضا عیسی‌نیا: ۷
- حفظ نظام، واجبی مطلق یا مشروط؛ با رویکردی به اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی(ره) /
محسن ملک‌افضلی اردکانی: ۲۷
- مقایسه‌ی دیدگاه امام خمینی و محمد رشیدرضا در باب حکومت اسلامی و
پیامدهای سیاسی آن / یوسف خان‌محمدی، سیدناذر جعفری: ۴۵
- امکان‌سنجی دوره‌ای شدن حاکمیت سیاسی در قانون اساسی / محمدرضا باقرزاده: ۶۵
- حق آزادی عقیده و نقد شبههای تنافی حکم ارتداد با آن / علی نصیری: ۸۳
- فلسفه‌ی انسان‌شناسی حکمت متعالیه؛ در مقایسه‌ی تطبیقی با
«انسان یونانی» و «انسان مدرن» / مجتبی زارعی: ۱۰۱
- تزویریسم و عملیات استشهادی / منصور میراحمدی، علی‌اکبر ولدبیگی: ۱۱۹
- چکیده عربی / ضیاء زهاوی: ۱۴۱
- چکیده انگلیسی / محمد عامریان: ۱۴۸

راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلاف

رضا عیسی نیا*

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

راهبرد متعالی در
مدیریت حل اختلاف
(۲۶ تا ۷)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۱۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۴/۳۱

چکیده

اگرچه اختلاف و تعارض انسان‌ها و جوامع بشری امری طبیعی است ولی باید از اختلاف غیر کارکردی دوری جست؛ چراکه گسترش این دسته اختلاف‌ها پیامدهای ویران‌گری دارد و موجب فروپاشیدن تفاهم، تعارف و تعاون شایسته‌ی انسان‌ها می‌شود و به ناکارایی و ناکارامدی جوامع انسانی می‌انجامد. در این نوشتار، برای رهایی از این معضل بزرگ و یافتن راهی برای چگونگی رفع اختلاف‌های غیر کارکردی، به تبیین «راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلاف» از دیدگاه ائمه معصومین(ع) - به ویژه امام هفتم - پرداخته‌ایم. نتیجه‌ی این پژوهش، تمسک به توصیه‌های چهارده‌گانه هادیان قرآنی بهمثابه راه رهایی از آفاتِ اختلاف‌های غیر کاربردی است.

واژه‌های کلیدی:

راهبرد متعالی، مدیریت، مدیریت حل اختلاف، اختلاف غیر کارکردی، اختلاف کارکردی.

* استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو انجمن مطالعات سیاسی حوزه .(easaniya@yahoo.com)

مقدمه

در ابتدای کلام، تبیین چند نکته برای سلاست و روانی فهم مقاله ضروری است:

۱. تعیین مراد از اختلاف و انواع آن؛

۲. تبیین سوال اصلی مقاله یا بیان مسأله و دغدغه‌ای که نویسنده به دنبال آن است؛

۳. مراد از راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلاف.

برای دست یابی به نظریه خوب و دست یافتنی باید در سه سطح عمل کرد: «تحلیل آرمان‌ها و ایده‌آل‌ها»، «تحلیل این که اکنون کجا ایستاده‌ایم» و «تحلیل این که چگونه و از چه راهی می‌توانیم از جایی که هستیم به وضعیت آرمانی برسیم» (هلد، ۱۳۸۵، ص. ۵۰). بنابراین لازم است برای تحصیل یک نظریه‌ی خوب در باب حل اختلاف، سه سطح فوق الذکر را با دقت در مباحث، سؤال‌ها و جواب‌های ذیل رديابی کنیم تا بتوانیم بر مبنای راهبرد متعالی به پاسخ برسیم.

اختلاف یعنی وجود تفاوت در اموری همچون: دین، مذهب، اندیشه، نژاد، زبان، جنس، رنگ، قوم، قبیله و شکل افراد جامعه؛ از این‌رو اختلاف و تعارض امری طبیعی بوده و از نظر سودمندی به دو دسته قابل تقسیم است: دسته‌ی اول، اختلاف یا تعارض کارکردی است که معمولاً با برانگیختن خلاقیت‌ها و نوآوری‌ها در بین افراد و گروه‌ها موجب بهبود کیفیت تصمیم‌گیری شده و علاقه و حس کنج‌کاوی را در میان اعضای گروه‌های کاری بر می‌انگیزد. دسته‌ی دوم، تعارض‌های غیرکارکردی است. این تعارض‌ها پیامدهای ویرانگری دارند و با گسترش ناخشودی و برهم‌زدن روابط مناسب بین افراد و سازمان‌ها مانع کارایی و کارآمدی می‌گردند (رضائیان، ۱۳۹۳، ص. ۶۲). مؤید تعارض کارکردی و نابهجه دانستن تعارض غیرکارکردی در فرهنگ اسلامی، این آیه‌ی قرآن کریم است که می‌فرماید: فرمانبری کنید خدا و فرستاده‌اش را و نزاع مکنید که سست شوید و در نتیجه نیروی تان تحلیل رود؛ و خویشتن‌داری کنید که خدا با خویشتن‌داران است (انفال، ۴۶؛ العمران، ۱۵۲؛ نساء، ۵۹؛ انفال، ۴۳). بنابراین، مسأله این است که با وجود این‌همه اختلاف و تفاوت در میان انسان‌ها، چگونه می‌توان گفت «اختلاف نکنید؟» آیا اساساً راهی برای گریز از اختلاف و تفاوت وجود دارد؟ تفاوت و اختلاف بهمثابه چیست؟ آیا تفاوت بهمثابه یک «مشکل» است یا بهمثابه یک «واقعیت» و یا بهمثابه یک «ظرفیت»؟ سوال اصلی این است که در مدیریت اسلامی یا در راهبرد متعالی، از چه نوع اختلافی می‌توان رهایی یافت و چگونه؟ راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلاف چیست؟

فصلنامه
علمی
پژوهشی



راهبرد متعالی

مراد از راهبرد متعالی عبارت است از مجموعه‌ای از جهت‌گیری‌های کلی، الگوها و توصیه‌هایی که برای زندگی بهتر توسط ائمه مucchomien(ع) ارائه گردیده است، تا در این راستا چارچوب نگرش ارزشمندی برای ما انسان‌ها پذیدار شود؛ نتیجه‌ی داشتن این چارچوب نگرشی، تشکیل جامعه‌ای همراه با امید، اطمینان و شادی است. حضرات مucchomien(ع) به ما نسخه‌هایی را تجویز کرده‌اند که در محیط پرتش جوامع پیچیده‌ی امروزی، زندگی‌ای همراه با دوستی و آرامش را - قبل از ایجاد درگیری و اختلافات غیرکارکردی - به ما هدیه می‌نمایید؛ بدین ترتیب می‌توانیم زندگی شیرینی را تجربه کنیم. این دست‌یافتنی نیست، مگر در پرتو راهبرد متعالی ارائه شده از جانب آن بزرگواران.

اکنون کجای اختلاف ایستاده‌ایم

برای این که بدانیم اکنون کجای اختلاف ایستاده‌ایم، ابتدا باید به سوال از «چیستی اختلاف، تعارض و امکان یا امتناع رفع اختلاف» پاسخ مناسبی ارائه کنیم. خداوند سبحان می‌فرماید: از زمان خلقت تا آن‌هنگام که انسان وجود دارد و هست، همواره متفاوت و مختلف خواهد بود؛ «ولو شاء ریک لجعل الناس امه واحده ولايزالون مختلفين» (هود، ۱۱۸). بنابراین بهنظر می‌رسد که نمی‌توان خانواده یا جامعه‌ای را تصور کرد که در آن اختلاف نباشد، ولی آن‌چه مهم است، اصل اختلاف نیست؛ بلکه برآیند اختلاف است. یعنی این اختلاف نباید به سمت فشل کردن جامعه پیش‌روی کند. اما چون اختلاف امری طبیعی است و اختلاف انسان‌ها با یکدیگر، نه فقط در شکل و قیافه (صورت)، بلکه در افکار و روحیات (سیرت) نیز وجود دارد؛ و چون هیچ‌گاه حتی دو انسانی هم که کاملاً شبیه هماند، مثل هم نمی‌اندیشند و مانند هم رفتار نمی‌کنند؛ از این‌رو اتحاد افکار اگر هم مطلوب باشد - که نیست - آرزویی دست‌نیافتنی و رویایی بیش نخواهد بود.

برخی با تکیه بر چنین تصویری از اختلاف، اظهار داشته‌اند «اخلاق» - که برای تحقق فضایل و دفع یا رفع رذایل انسانی آمده است - نمی‌تواند موجب کمال‌جویی انسان شود؛ چون این مینا در یک نگاه دقیق تاریخی مورد اشکال است. استدلال آن‌ها این است که ما در انسان‌شناسی تاریخی با انسان‌هایی مواجه هستیم که فزون‌خواهی، ستمنگری و حق‌کشی‌هایی را انجام داده‌اند که از روی اختیارشان بوده، نه از روی جبر. فلذا توصیه می‌کنند باید به جای انسان‌ستایی، انسان‌شناسی کنیم؛ و می‌گویند: ما از تاریخ می‌آموزیم که

سیاست متعالی
• سال چهارم
• شماره دوازدهم
• بهار ۹۵

راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلاف (۲۶ تا ۷)

به جای انسان‌شناسی، انسان‌ستایی نکنیم؛ انسان همین است که تاریخ نشان می‌دهد و اگر غیر از این می‌بود تاریخ دیگری می‌داشت (سروش، ۳۶۶، صص ۲۶۹-۳۷۰).

پاسخ این اشکالات چه می‌تواند باشد: امکان یا امتناع رفع اختلافات؟ آیا در اسلام رفع اختلاف امکان دارد یا ممتنع است؟ آیا می‌توان مدعی این مسأله شد که علوم اسلامی بدرد همه‌ی جوامع نمی‌خورد و منحصرآ برای جامعه‌ای نافع است که اکثریت قریب به اتفاق افرادش شنو و بینا هستند؟ آیا می‌توانیم بگوییم چون چنین جامعه‌ای عینیت ندارد و به عبارتی چون ما با انسان‌شناسی رو به رو نیستیم، بلکه با انسان‌ستایی مواجه هستیم، پس علوم اسلامی‌ای که دنبال رفع اختلاف است را باید و انهاده و به دنبال راهکار عملی‌ای از آنان نباشیم؟ بنابراین آیا لازمه‌ی عدم تحقق آرمان‌های انسانی و مسماومیت سیاسی‌ای که دامن گیر انسان شده است، فرار از تبلیغ انسان‌صاحب کرامت و غلطیدن در دامن آن چه که "هست" نمی‌باشد؟! چون اگر به این فرض رسیده باشیم که: انسان‌های موجود انسان‌هایی هستند که دائماً با هم اختلاف دارند و برای حل اختلاف نمی‌توان کاری انجام داد تا از این بنبست رهایی یافته؛ آنوقت این سوال مطرح می‌گردد که «آیا فلسفه‌ی آموزش و پرورش و تعلیم و تربیت بیهوده نیست؟» آیا برجسته کردن کرامت و خلیفه‌الله‌ی انسان و به دنبال آن رفتن، مساوی با انسان‌ستایی نیست؟

پاسخ اجمالی این است که لحاظ کردن صفات مذموم انسان توأم‌ان با صفات پسندیده‌اش ما را به واقعیتی می‌رساند تا بتوانیم از بحران (یعنی فاصله‌ی انسان از "آنچه هست" و "آنچه باید باشد") نجات یافته و به "آنچه وعده داده شده است" دست یابیم. به عبارت دیگر، برای دست‌یابی به یک نظریه‌ی مدیریتی خوب و دست‌یافتنی، یا برای دست‌یابی به «راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلاف» باید در سه سطح عمل کرد: «هم باید آرمان‌ها و ایده‌آل‌ها را تحلیل کرد»؛ هم‌چنین «باید دانست که اکنون کجا ایستاده‌ایم» و نهایت این که «باید تحلیل کرد چگونه و از چه راهی می‌توان از جایی که هستیم به وضعیت آرمانی برسیم».

علی‌رغم این که پذیرفته‌ایم اختلاف امری طبیعی است و انتساب به شعب و قبیله‌ها شرط لاینفک زندگی اجتماعی است، نه مایه برتری شمردن‌ها (مطهری، ۱۳۸۵، ج. ۲، ص ۲۲۴)؛ با این حال هنوز دنبال حل اختلاف هستیم؛ لذا این سوال قابل طرح است که در چه صورتی اختلاف پسندیده است و برآیند اختلاف چه باید باشد؟ خداوند سبحان به این سوال این‌گونه پاسخ داده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنَا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارُفُوا إِنَّ اللَّهَ أَكْرَمُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات، ۱۳)؛ یعنی درست است که شما از دو

جنس مختلف (زن و مرد) و بهصورت ملت‌ها و قبایل مختلف خلق شده‌اید، ولی برآیندش این است که با یکدیگر تفاهم و تعارف و تعاون شایسته مقام انسانی را بازیابید. برآیند واحد به استهzaء گرفتن دیگران و استثمار دیگران نیست و باید باشد؛ چون خداوند متعال می‌فرماید این تفاوت‌ها و اختلاف سطح زندگی طبقات مردم را با هدفی مطرح کرده‌ام که عبارت است از این که: «اَهُمْ يَقِسِّمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ تَعْنِيْنُ قَسَمَنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَعَنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ ذَرَجَاتٍ لَيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (زخرف، ۳۲).

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- ۹۵ بهار

راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلاف (۲۶ تا ۷)

علی‌رغم این که خداوند متعال در آیات زیادی از سوره‌های قرآن به اختلاف و برآیند آن اشاره کرده است، ولی باز در میان انسان‌ها اختلافات غیرکارکردی یافت می‌شود و هنوز جای این سوال را برای ما باقی می‌گذارد که منشأ این اختلافات چیست؟

نظریه‌هایی در باب علل اختلاف غیرکارکردی

نظریه‌ی هوای نفس

از آن‌جا بی‌که حکم نمودن به فضیلت (برتری) مقتضای فطرت انسان است و از این‌روست که همگان خودشان را بالاتر و برتر از دیگران می‌بینند، بنابراین می‌توان مدعی شد که منشأ اختلافات از «هوای نفس» است. به‌همین دلیل فرموده‌اند: «هر کجا اختلاف بین خودتان دیدید، مطمئن باشید که از هوای نفس سرچشمه گرفته است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۴). از منظر عرفایی همچون امام خمینی(ره) منشأ اختلافات غیرکارکردی را باید در هوای نفس جست‌وجو کرد. در این میان، انبیاء الهی از جمله کسانی بوده‌اند که هوای نفس را کنار گذاشته‌اند و لذا اگر تمام انبیاء در یک محلی جمع بشوند، هیچ وقت با هم نزاع نمی‌کنند. امام خمینی(ره) می‌فرمایند:

«اگر اولیاء و انبیاء را شما فرض کنید که الان بی‌ایند در دنیا، هیچ وقت با هم نزاع نمی‌کنند، برای این‌که نزاع‌مان خودخواهی است، از نقطه‌ی نفس انسان پیدا می‌شود که آن‌ها (انبیاء) نفس را کشته‌اند» (امام‌خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۶۱).

نظریه‌ی ارج‌شناسی

برخی دیگر از صاحب‌نظران، همچون هگل، علل اختلاف و پیکار انسان‌ها را در مفهوم

نظريه‌ي درجات ايمان

آزرم‌جويي يا ارج‌شناسي^۱ جست‌و‌جو و دنبال نموده‌اند. هگل در اين‌باره مى‌گويد:
«آرزو انسان را به کوشش در راه برآوردن آن وا مى‌دارد و نخستين شكل
این آرزو در تاريخ، آزرم‌جويي است که به‌موجب آن، انساني مى‌خواهد ارج،
قدر و حقش از جانب انسان‌های ديگر شناخته شود؛ ولی ديگران نيز همین را
مى‌خواهند. اين است که ميان انسان‌ها پيکار در مى‌گيرد و از اين پيکار کسانی
پيروز در مى‌آيند که از مرگ نهراستند. آنان‌که جان خويش را عزيز مى‌دارند
شکست مى‌خورند. پيروزمندان، خدا‌يگان؛ و شکست‌خوردگان بنده مى‌شوند
(هگل، ۱۳۶۱، صص ۳۴ - ۳۵).»

نشانه‌ي اين نظريه را که تفاوت در درجات ايمان موجب تفاوت در انديشه و تفاوت
در عمل دو فرد مى‌شود را مى‌توان در کلام خداوند سبحان که مى‌فرماید: «هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ
اللَّهِ وَاللَّهُ يَبْصِيرُ بِمَا يَعْمَلُونَ» (آل عمران، ۱۶۳) دنبال کرد. هم‌چنين در سنت اهل‌بيت(ع) - و
براي نمونه امام صادق(ع) - ضمن طبيعی شمردن تفاوت برپايه‌ي درجات ايمان، به مردم
هشدار داده‌اند که درجات ايمان موجب تبریز جستن از ديگران نباشد:

«قَمَا أُنْتُمْ وَالْبَرَأَةِ يَبْرَأُكُمْ مِنْ بَعْضِكُمْ إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ أَنْفَضُ مِنْ بَعْضٍ وَ
بَعْضُهُمْ أَكْثَرُ صَلَاحًا مِنْ بَعْضٍ وَبَعْضُهُمْ أَنْفَقَ بَصَرًا مِنْ بَعْضٍ وَهِيَ التَّرَاجُاتُ؛ شَمَا رَا
بَا بَيْزَارِي چه کار که از يك ديگر بizarري مى‌جوئيد؟! همانا مؤمنين بعضی از
بعضی ديگر افضل هستند و بعضی از بعضی ديگر نماش بيشتر و بعضی
تizarini اش بيشتر است» (أصول کافی، ج ۳، ص ۷۶، روایت ۴).

سيره‌ي ائمه‌ي معصومين(ع) مؤيد کلام الهی و گفتار خودشان است. همان‌گونه که امام
صادق(ع) در مواجه با يکي از خدمت‌گزارانش توصيه مى‌کند که نسبت به برادران مؤمن
بizarri مجوبيه، چون درجات ايمان آن‌ها متفاوت است و حقايق نزد خدادست، نه در نزد
ما. سپس امام دليل بizarri نجستن را اين‌گونه بيان مى‌کند:

«نَزِيرًا بِرْخَى از مُسْلِمِينَ يَكْ سَهْم، بِرْخَى دُو سَهْم، بِرْخَى سَهْم، بِرْخَى پَنج
سَهْم، بِرْخَى شَش سَهْم و بِرْخَى هَفْت سَهْم (از ايمان) را دارند؛ پس سزاوار نيسست
که صاحب يك سهتم را بر آن‌چه صاحب دو سهتم دارد، وا دارند و نه صاحب دو
سهتم را بر آن‌چه صاحب سه سهتم دارد و نه صاحب سه سهتم را بر آن‌چه صاحب

چهار سهم دارد و نه صاحب چهار سهم را بر آن‌چه صاحب پنج سهم دارد و نه صاحب پنج سهم را بر آن‌چه صاحب شش سهم دارد و نه صاحب شش سهم را بر آن‌چه صاحب هفت سهم دارد (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، صص ۱۰۹-۱۱۶).

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

راهبرد متعالی در
مدیریت حل اختلاف
(۷۷ تا ۲۶)

نظریه‌های روان‌شناسی

برخی نیز برای یافتن منشأ اختلافات از زاویه‌ی روان‌شناسی ورود کرده و به سخن‌های متفاوت انسانی اشاره می‌کنند؛ از این‌رو درباره‌ی عواملی که بین انسان‌ها ایجاد تفاوت و اختلاف می‌کند لاقل پنج عامل مورد وفاق‌شان بوده است که عبارتند از: «امور ارثی و ژنتیکی»، «تعلیم و تربیت»، «سن»، «سنخ روانی» (کنش‌گر یا کنش‌پذیر، درون‌گرا یا برون‌گرا)، اجتماعی یا منزوى و گوشه‌گیر و...)، و «جنسیت» (اخلاق درونی از این عوامل تأثیر می‌پذیرد، نه اخلاق بیرونی؛ چون اخلاق بیرونی براساس قرارداد استوار است» (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۲۰).

مختصر کلام این که چه ما علل اختلافات غیرکارکردی را بر پایه‌ی نظریه‌ی هوای نفس دنبال کنیم یا بر اساس نظریه‌ی ارجمندی یا بر بنیادهای نظریه‌ی روان‌شناسی تحلیل کنیم، در کل می‌توان گفت منشأ و مقسم علل اختلافات و تعارضات غیرکارکردی ممکن است متفاوت باشد.

در ادامه به برخی از سطوح اختلاف یا تعارض با توجه به منشأ و مقسم آن‌ها اشاره می‌کنیم:

«فرد» به عنوان مقسم اختلاف و تعارض

از یک منظر تعارض را می‌توان به سه دسته‌ی: «درون فردی»، «میان فردی» و «میان گروهی» تقسیم کرد. این تعارض معمولاً از سطح درون فردی و میان فردی آغاز شده و به سطوح مختلف اجتماعی کشانده می‌شود. همچنین از منظر دامنه و قلمرو به دو دسته کلی تقسیم قابل تقسیم می‌باشند: الف- «تعارض بنیادی» که خود به سه نوع تقسیم می‌شود: «تعارض بنیادی در حیطه‌ی شناخت»، «تعارض بنیادی در حیطه‌ی هدف» و «تعارض بنیادی در حیطه‌ی رویه‌ها». ب- «تعارض احساسی و عاطفی» (رضائیان، ۱۳۹۳، صص ۱۱-۱۰).

«دین و دنیا» به عنوان مقسم تعارض و اختلاف

از منظر دیگر سطوح تعارض و اختلافات در میان انسان‌ها یا در امر دین است یا در امر دنیا. علل اختلاف، هم در امر دین و هم در امر دنیا عبارتند از این که انسان‌ها:

۱. با نداشتن علوم مقدماتی دست به فهم و موضع‌گیری می‌زنند؛

۲. مطلب فاسدی را پایه‌ی بحث خود قرار می‌دهند؛
۳. در بحث خود، تشابهات را پایه و اصل قرار می‌دهند؛
۴. بدون دلیل حرف می‌زنند؛
۵. به دخواه و از روی هوس، گفتار و رفتار و عمل می‌کنند؛
۶. بدون علم نظر می‌دهند؛
۷. به باورهای دینی اعتقاد ندارند؛
۸. عامل بیگانه؛
۹. فریب سیاسی و اعتقادی و...؛
۱۰. وفادار نبودن به قانون طلابی اخلاق (چیزی را که برای خودت نمی‌پسندی برای دیگران نپسندند)؛
۱۱. خودخواهی، عجول بودن و جهالت و... .

«فهیم انسان‌ها» به عنوان مقسم اختلاف و تعارض

یکی از عوامل اختلاف، تفاوت سطح شناخت و آگاهی میان افراد است. خداوند متعال در این باره می‌فرماید:

«لَأَنَّ يَسَاءَ اللَّهُ نِرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ وَّقَوْقَ كُلُّ ذِي عِلْمٍ عَلَيْهِمْ؛ مَكْرُ اَيْنَ كَهْ خَدَا بِخُواهِدِ درجاتِ کسانی را که بخواهیم بالا می‌بریم و فوق هر صاحب دلتشی دانشوری است» (یوسف، ۷۶).

امیرالمؤمنین علی(ع) نیز در تأیید این مطلب که فهم انسان‌ها موجب اختلاف‌شان می‌شود می‌فرمایند:

«لَأَنَّ هَذِهِ الْقُلُوبُ أَوْعَيَةٌ فَخَيْرُهَا أَوْعَاهَا فَإِحْفَظْ عَنِّي مَا أُقُولُ لَكَ النَّاسُ ثَلَاثَةٌ فَعَالِمٌ رَّبِّانِيٌّ وَ مُتَعَلِّمٌ عَلَى سَيِّلِ نَجَاهٍ وَ هَمْجُونَ رَعَاعُ اُتْبَاعُ كُلُّ نَاعِقٍ يَمْلِئُونَ مَعَ كُلُّ رِيْحٍ كُلُّ يَسْتَضِيئُونَ بِنُورِ الْعِلْمِ وَ كُلُّ يَأْتِيُونَا إِلَيْ رُمْكُنْ وَ شِيقْ؛ دَلَّهَا چونان ظرف‌هایند و بهترین آن‌ها نگهدارنده ترین آن‌هاست. پس هرچه می‌گوییم به خاطر بسیار مردم سه دسته‌اند: عالی‌رتبه‌ای و آموزنده‌ای که در راه راست گام بر می‌دارد و سه دیگر همچ رعاع، یعنی کسانی که از بی هر آواز می‌روند و با وزش هر باد به چپ و راست میل می‌کنند. از فروغ دانش بهره‌ور نشده‌اند و به رکن استواری پناه نجسته‌اند» (نهج‌البلاغه، کلمات قصار، ۱۴۷).

علاوه بر مطالب فوق، در این باره که سطح فهم و شناخت موجب اختلاف در دیدگاه و موضع گیری‌ها می‌شود، می‌توان به داستان حضرت موسی نسبت به کار حضرت خضر نبی

شاره کرد. وقتی حضرت موسی عمل حضرت خضر را ناپسند می‌داند، می‌گوید: «قال اخراقها لعرق اهلها» (کهف، ۷۱). یا به حضرت خضر اعتراض کرده و می‌گوید: «چرا انسان پاکی را بدون آن که قتلی کرده باشد، کشته؟! بهراستی کار منکر و زشتی را انجام دادی (کهف، ۷۴). همچنین درباره‌ی داستان حضرت داود و سلیمان نیز، تفاوت در سطح دانش و فهم، منشأ اختلاف می‌شود؛ خداوند سبحان می‌فرماید:

«داود و سلیمان را هنگامی که درباره‌ی کشت زاری که گوشنده‌ان قوم آن را شبانه چرییده بودند، داوری می‌کردند و ما شاهد تضادوت آن‌ها بودیم؛ ما آن "حکم واقعی را" به سلیمان تفهیم کردیم و به هر یک از آن‌ها داوری و علم دادیم» (انسیاء، ۷۹-۷۸).

در این باره که دو انسان بر سر یک مطلب ممکن است فهم متفاوت و حتی گاهی متضاد داشته باشند، شکی نیست، ولی این فهم متفاوت نباید منجر به جزم‌اندیشی و نفی و طرد مطلق گردد؛ چون اختلاف در فهم دو انسان به چند امر و عامل بستگی دارد:

الف: «اختلاف در خُلق‌های نفسانی و صفات باطنی» که یا ملکات فاضله است و یا ملکات زشت؛ که البته این صفات درونی تأثیر بسیاری در درک علوم و معارف بشری دارند و استعدادهای به ودیعه سپرده شده در ذهن را مختلف می‌سازند. داوری ذهنی و درک مطلب انسانی که دارای صفت حمیده انصاف است، همانند انسان دیگری که متصف به سرکشی و چموشی است، نخواهد بود. قطعاً درک معرفتی انسان معتدل و با وقار، با درک معرفتی انسان عجول و متعصب و هوایبرست و هُرُهُری‌مازاجی که هر کس هرچه بگوید، می‌گوید تو درست می‌گویی، متفاوت و چه بسی متضاد است.

ب: «اختلاف در عمل»؛ یعنی عمل کسی که مخالف حق است، به تدریج در فهم و ذهنیش اثر می‌گذارد. عمل ما یا معصیت است و یا اقسام هوس‌رانی‌های انسانی از قبیل اغواها و وسوسه‌های است. همه‌ی این‌ها افکار فاسدی را در ذهن انسان‌ها و مخصوصاً انسان‌های ساده لوح تلقین می‌کنند و فضای ذهنی او را برای رخدنه‌ی شباهت به تدریج آماده می‌سازند. بدین ترتیب آرای باطل در جان انسان راه یافته و فهم‌های آدمیان مختلف می‌شود؛ تا جایی که یک فرد افکار حق را می‌پذیرد، ولی فرد دیگری از پذیرفتن آن سر باز می‌زند.

ج: «عوامل خارجی» نیز گاهی می‌توانند موجب اختلاف فهم گروهی از انسان‌ها با گروه دیگر شوند. مثلاً: دوری از شهر، دوری از مسجد و منبر و دست نیافتن به معارف دینی موجب می‌شود که یا از معارف دین چیزی ندانیم، یا آگاهی ما از این معارف بسیار

سیاست متعالیه

- سال چهارم
 - شماره دوازدهم
 - بهار ۹۵
-
- راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلاف
 - (۲۶ تا ۷)

ناچیز باشد. یا مثلاً به خاطر خصوصیت مزاج، انسانی دچار بلاهت و کندذهنی شود (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۲، صص ۲۰۱-۲۰۳).

«اختلاف نگرش» به عنوان مقسم اختلاف و تعارض

جمعی از محققین بر این باورند که علل و عوامل اختلافات و درگیری‌ها ریشه در اختلاف در نگرش‌های افراد دارد. از نظر آن‌ها کسانی درگیری و اختلاف ایجاد می‌کنند که دارای اوصاف زیر باشند:

۱. بین هویت‌ها تفاوت ذاتی قائل‌اند (یعنی می‌گویند من برتر از آن هستم؛ «من» برتری قومی، ایدئولوژیکی، ملی، نژادی، جنسیتی و... نسبت به فلانی دارم)
۲. اصلالت قائل شدن برای خود و ناروا انگاشتن دیگران؛
۳. اعتقاد به قیاس‌ناپذیری (یعنی خود را دارای ویژگی‌های منحصر به فردی می‌دانند که موجب می‌شود مقایسه‌ی آن‌ها با دیگران غیرممکن باشد).

آرمان‌های راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلافات

اکنون جای این پرسش است که آرمان‌های راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلافات چیست؟ آیا از هست‌ها می‌توان به بایدها رسید؟ مثلاً آیا می‌شود گفت که اگر نزد اها با هم مختلف‌اند، پس ما نیز باید با آن‌ها رفتار مختلف داشته باشیم و همه را به یک چشم ننگیریم؟ آیا مجاز هستیم که به این اختلاف دامن بزنیم؟ آیا از آن‌جایی که فقر، به عنوان یک واقعیت پایدار، همواره در سرتاسر تاریخ حضور داشته؛ می‌توان نتیجه گرفت که باید به وجود آن مانند یک امر طبیعی که باید از این پس نیز موجود باشد، نگریست و در برانداختن آن هیچ‌گونه کوشش و اعتراضی نکرد؟ آیا می‌توانیم مدعی شویم که اراده‌ی خداوند متعال بر این تعلق گرفته است که جمعی فقیر باشند، پس باید در ریشه کن کردن فقر کوشید؟ آیا ما مجاز هستیم که بگوییم از آن‌جایی که در جهان، ستیز و مبارزه و نزاع و جنگ اضداد حاکم است، پس ما نیز باید اهل نزاع و مبارزه و ستیز با مخالفان باشیم؟ و خلاصه، اگر اختلاف را امر طبیعی بدانیم و بگوییم «اختلاف هست»؛ آیا می‌توانیم از "hest" به "باید" برسیم و بگوییم: «اختلاف امری است که باید باشد؛ و بنابراین باید دنبال راه کار و راه برونو رفت از اختلافات انسانی بگردیم؟»؟

اگرچه اسلام «اختلاف کارکردی» را پذیرفته و به عبارتی براین باور است که در جامعه دو تفکر هست، و باید هم باشد؛ یا دو رای هست و باید هم باشد؛ یا سلیقه‌های مختلف هستند و باید هم باشند؛ اما اسلام نپذیرفته است که سلیقه‌ها و تفکرات مختلف اسباب «اختلاف غیرکارکردی» شوند. بهیان دیگر، اسلام در موضوع اختلاف، دو موضع

متفاوت دارد: هم اختلافات را می‌پذیرد، به شرط آن که این اختلافات «کارکردی» باشند؛ و هم از آن دوری می‌کند، به شرطی که اختلافات «غیرکارکردی» بوده و موجب سستی و از بین رفتن هم‌بستگی اجتماعی شوند. به کرات در تاریخ قرآنی مشاهده کردایم که اختلاف با خائنان، دشمنان، رباخواران، شایعه‌سازان، طغیان‌گران، ظالمان، عهدشکنان، فاسقان، قاتلان، متاجوزان، متخلفان از جهاد، محاربان و مستکبران امر پسندیده‌ای بوده است. از این‌گونه اختلافات می‌توان تحت عنوان «اختلافات کارکردی» یاد کرد که به نوبه‌ی خود در سه دسته قابل تقسیم و بررسی هستند:

۱. مخالفت با مخالف اقتصادی (مخالف اقتصادی در فرهنگ قرآنی قارون نامیده می‌شود)؛

۲. مجاز شمردن اختلاف با مخالف سیاسی (قرآن، فرعون را به عنوان نماینده‌ی این دسته معرفی کرده است)؛

۳. مخالفت با مخالف فرهنگی (نماینده‌ی این دسته نیز هامان است).

البته باید عنایت داشت که برای نفی مخالف فرهنگی باید از مخالف اقتصادی گذر کرد؛ یعنی برای نفی هامان باید از قارون گذر کرد. البته تشخیص این که در یک جامعه‌ی دینی چه کسی مخالف فرهنگی است، کار بس دشواری است؛ چون ممکن است کسی اسلامی سخن بگوید، اما قارونی فکر کند. قارون می‌گفت: «قالَ أَنَّمَا أَوْتَيْتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي» (قصص، ۷۸)؛ یعنی من خود زحمت کشیدم و مال پیدا کردم (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۸۶). بنابراین آرمان‌های راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلاف ضمن پذیرش اختلاف کارکردی در میان مردمان، تجویز مخالفت‌کردن و جهت‌دارنمودن اختلاف با افرادی است که در فرهنگ قرآن به آن اشاره‌ی اجمالی‌ای صورت گرفت و در سیره‌ی حکومت نبوی و علوی نیز به آن‌ها می‌توان استناد کرد (وشنوی، ۱۴۱۲ ق، ص ۴۲۸؛ رزاقی موسوی، ۱۳۷۹؛ نوعی، ص ۸۳).

روش دست‌یابی به راهبرد متعالی

روش‌های مدیریت حل اختلاف و تعارض، به دو صورت است: «روش مدیریت رفع اختلاف» که در این روش بعد از به وجود آمدن اختلاف، سعی در مدیریت حل اختلاف و تعارض می‌شود. روش دوم «روش مدیریت پیش‌گیری از اختلاف» است که به ما می‌آموزد به حل اختلاف نیدیشیم، بلکه قبل از هرچیزی تلاش نمائیم اختلافی ایجاد نشود تا مجبور نشویم برای رفع آن هزینه‌ی زیادی خرج کنیم!

سوال دیگر این است که کدام یک از این دو روش، جایگاه و اهمیت بیشتری در راهبرد متعالی دارند؟ اگرچه برخی از صورت‌بندی‌های روش مدیریت رفع اختلاف، در

راهبرد متعالی دارای جایگاه هستند و سفارشاتی نیز صورت گرفته است، اما برخی نیز طرد گردیده‌اند؛ چون مدیریت حل اختلاف به سبک‌های مختلفی – از جمله موارد زیر – انجام می‌گردد:

۱. روش رقابت (مبتقی بر سلطه و زور): در این روش هر یک از طرفین می‌کوشند تا با تکیه‌بر همه‌ی امکانات و ظرفیت‌های خود، طرف دوم اختلاف را از بین ببرند و به اصطلاح، برنده‌ی میدان شوند. در این روش، تأمین خواسته‌های طرف مقابل، هیچ جایگاهی ندارد.

۲. روش همکاری (مبتقی بر اعتماد): در این روش، طرفین به ابتکار خود یا با تشویق میانجی می‌پذیرند که راه حلی بیابند تا خواسته‌ی هردو طرف به‌نحوی تأمین شود و هیچ‌یک فاتح و برنده‌ی کامل میدان تعارض نباشند. در این روش طرفین امتیازی را از دست نمی‌دهند، ولی امتیاز اکتسابی را بین هم‌دیگر تقسیم می‌کنند.

۳. روش اجتناب: در این روش هر دو طرف یا یکی از طرفین بر آن است که از میدان تعارض بگریزد و خود را در گیر آن نکند؛ بهیان‌دیگر، عدم توافق برای او اهمیتی ندارد.

۴. روش نرمش و سازش: در این روش یکی از طرفین تعارض به ابتکار خود یا توصیه‌ی میانجی، تأمین خواسته‌های طرف دیگر تعارض را بر تأمین خواسته‌های خود مقدم می‌دارد و هماهنگی و رفع تعارض با طرف مقابل را بر دست یافتن به خواسته‌های خود ترجیح می‌دهد.

۵. روش مصالحة: در این روش نیز هریک از طرفین مجبوب می‌شوند که باید امتیازی بدeneند، تا بتوانند امتیازی کسب کنند (رضائیان، ۱۳۹۳، صص ۷۰-۷۳).

علی‌رغم روش‌های متنوع یادشده، روش مدیریتی‌ای که جایگاه ویژه‌ای در راهبرد متعالی حل اختلاف دارد «روش پیشگیری از اختلاف» است؛ روشی که اصول و مفadش را از دیدگاه اسلام، از جمله بیانات امام موسی کاظم(ع) می‌توان بی‌گرفت.

از یک سو مجموعه‌ی مطالب و نظریه‌های موجود در حوزه‌ی علل اختلافات کارکرده و غیر کارکرده، و منشأ و مقسم علل آن‌ها ما را به این مطلب رساند که باید در یک جامعه اختلافاتی وجود داشته باشند؛ اما از سوی دیگر باید تلاش کرد که اولًاً اختلافات ایجاد نشوند، و ثانیاً در صورت شکل‌گیری باید آن‌ها را از بین برد. سوال مهم این‌جاست که پس چرا بعضی‌ها می‌توانند اختلافات‌شان را صفر کنند، در حالی که برخی نمی‌توانند چنین توفیقی را کسب نمایند؟ از چه راهی و با چه استراتژی‌ای می‌توان به این مهم نائل شد؟ آیا در این میان می‌توان از راهبرد متعالی بهره گرفت؟ آیا روش مدیریت اختلاف در راهبرد متعالی منحصر در یک روش است؟

احتمالاً برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها بتوان با تکیه بر گونه‌شناسی و تیپولوژی انسان‌ها در جذب و دفع‌ها به جواب مناسبی دست یافت. انسان‌شناسی‌ای که آدمیان را به تیپ‌های مختلفی تقسیم می‌کند، نشانگر وجود اختلافات در جامعه انسانی است. مثلاً در تیپولوژی‌ای که علامه جعفری(ره) انجام داده‌اند، انسان‌ها یا بر پایه‌ی «موقعیت» به انجام وظایف می‌پردازند، که در این صورت‌بندی اگر توان انجام کاری فقط در اختیار یک نفر یا عده‌ای باشد، به تعداد موقعیت‌ها و جایگاه‌های لازم جامعه، قشر و طبقه به وجود خواهد آمد (جعفری، ۱۳۶۹، ص ۲۱)؛ و گاهی نیز طبقه‌بندی و تیپولوژی انسان‌ها از «دیدگاه شخصیتی» است. ملاک اصلی برای طبقه‌بندی از این منظر، تقواست؛ بهنحوی که طبقه‌ی «انسان‌های باتقوا»، طبقه‌ی «انسان‌های بی‌بود» که در مسیر تحصیل تقوا گام بر می‌دارند، طبقه‌ی «انسان‌های بی‌تفاوت به نیک و بد»، و طبقه‌ی «انسان‌های ضد تقوی» از هم متمایز می‌شوند. بر چنین اساس امام زین‌العابدین(ع) جامعه را به شش طبقه تقسیم‌بندی می‌نمایند: اول، شیرصفتان یا پادشاهان دنیا که دوست دارند بر همه غالب شوند. دوم، گرگ‌صفتان یا بازارگانان و تجار که وقتی می‌خواهند کالایی را بخرند، آنرا پست تلقی می‌کنند، اما وقتی می‌خواهند چیزی را بفروشند، آنرا ستابیش می‌کنند. سوم، سگ‌صفتان که مردم از دست و زبان آنها راحتی ندارند. چهارم، خوک‌صفتان یا الواتی که در هر فاجعه و فسادی مشارکت می‌کنند. پنجم، گوسفنده‌صفتان یا کسانی که موهای شان کشیده، گوش‌شان خورد و استخوان‌های شان شکسته می‌شود. و نهایتاً ششم، روباه‌صفتان یا کسانی که با دین‌شان امرار معاش می‌کنند و آن‌چه در زبان می‌گویند، در قلب‌شان نیست (همان، صص ۲۳ و ۲۸). در برخی تیپولوژی‌های دیگر نیز، انسان‌ها بر مبنای علم و معرفت گونه‌شناسی شده‌اند. برای مثال با استناد به سختان امام علی(ع) می‌توان مردم را به سه دسته‌ی: عالم‌ربانی، افراد جویای علم و مردم نابخرد - که بیشترین افراد جامعه را تشکیل می‌دهند - تقسیم‌بندی کرد (ابن‌الحیدی، ۱۴۰۴، ص ۳۴۶). در تیپولوژی شهید مطهری نیز انسان‌ها در چهار دسته طبقه‌بندی شده‌اند: دسته‌ی اول «بی‌تفاوت‌ها» یا افرادی هستند که نه کسی آن‌ها را دوست و نه کسی آن‌ها را دشمن می‌دارد. دسته‌ی دوم «جادبه‌دارها»ی فقط، و دسته‌ی سوم، دشمن‌سازهای فقط یا «دافعه‌دارها» هستند. در نهایت نیز دسته‌ی چهارم قرار دارند که «عتدالی‌ها» نامیده می‌شوند؛ یعنی آن‌هایی که هم دافعه و هم جاذبه دارند. وی علت اختلافات و جذب و دفع‌ها را بر دو مبنای تحلیل می‌کند: یکی بر پایه‌ی سنتیت و تضاد (مشابهت و تضاد نظری، رفتاری، اعتقادی یا اقتصادی) و دیگری بر اساس نیازها و رفع نیازها؛ چون انسان موجودی است نیازمند که ذاتاً محتاج آفریده شده است و با فعالیت‌های پی‌گیر خود می‌کوشد تا

سیاست متعالیه
• سال چهارم
• شماره دوازدهم
• بهار ۹۵
راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلاف (۷ تا ۲۶)

خالهای خود را پر کند و نیازهایش را برآورده سازد؛ این عمل امکان‌پذیر نیست مگر این که به دسته‌ای پیوند و از جمعیتی رشته‌ی پیوند را بگسلد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۲۵). اکنون پش از بحث درباره‌ی تیپولوژی‌های انسانی، سوال این است که از چه راهی و چگونه می‌توان به راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلاف دست یافت؟

راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلاف و تعارض

قرآن کریم درباره‌ی چگونگی حل اختلافات فردی و اجتماعی فرموده است: «اگر دو طایفه‌ی مسلمین با هم اختلاف کردند، شما بین آنها را مصالحه دهید؛ و اگر یکی از آنها باغی و طاغی شد، با او قتال کنید تا این که احکام خدا را پیذیرد» (حجرات، ۹). اما آن‌کسی که عاملیت چنین کاری را می‌خواهد پیذیرد، باید قبل از هرچیز به خود پردازد و تهذیب نفس کند. علی(ع) در نهج البلاغه می‌فرمایند: «دوائک فیک و دائک منک؛ یعنی دوای درد تو، در توست و منشأ درد هم در توست» (صحی صالح، ۱۴۲۵، نامه‌ی ۳۱). بنابراین ما در راهبرد متعالی به این نکته‌ی محوری توجه داریم که اگر بخواهیم در ساحت فردی یا اجتماعی - از کوچک‌ترین نهاد اجتماعی (یعنی خانواده) گرفته تا عالی‌ترین نهاد اجتماعی (یعنی دولت) - برای حل اختلاف اقدام کنیم، قبل از هر چیز باید از خود شروع کنیم. بدین جهت برای تبیین بهتر مباحث راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلاف غیر کارکردي، مطالب را به صورت زیر دنبال می‌نماییم:

۱. کمال عقل و نقش آن در مصوبیت از شرّ انسان: از منظر راهبرد متعالی، یکی از راههایی که می‌توان به مدیریت حل تعارض و اختلاف دست پیدا کرد، این است که افراد بکوشند تا از حیث عقلی به کمال برسند؛ چون کسی که بکوشد به نشان کمال عقل خود به کسی شر نرساند، نه تنها منشأ تعارض نخواهد شد، بلکه زمینه‌ی اختلاف و تعارض را پیش از شکل گرفتن از بین خواهد برد. همان‌گونه که امام هفتم به هشام می‌فرماید: «قا تم عَقْلُ افْرِئِ حَتَّى تَكُونَ فِيهِ خِصْتاً شَتَّى الْكُفُرُ وَ الشَّرُّ مِنْهُ مَأْوَنَانْ وَ الرُّشُدُ وَ الْخَيْرُ مِنْهُ مَأْوَلَانَ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۹۲، اق، ۲، ص ۲۹۹؛ وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۱۸۷). حضرت می‌فرمایند: هیچ وسیله‌ای برای فرمانبرداری خدا بهتر از عقل نیست؛ و عقل کسی کامل نشود جز آن که از فضائلی چند برخوردار باشد. یکی از آن فضائل این است که مردم از کفر دیگران در امان باشند و دیگری این بودن از شر دیگران و امیدوار بودن به خیرشان هست.

۲. امید خیر داشتن از دیگران: بنابر همین روایتی که از امام کاظم(ع) نقل شد، امید داشتن به خیر انسان، نشانه‌ی کمال عقل است و از این‌رو می‌توان گفت کسی که از او امید خیر ببرد، از اختلاف و تعارض که از نمونه‌های بدی است، دوری می‌جوید.

۳. بزرگ انگاشتن خوبی‌های دیگران و کم انگاشتن خوبی‌های خود: «يَسْتَكْثِرُ قَلِيلَ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِهِ وَ يَسْتَقِلُ كَثِيرَ الْمَعْرُوفِ مِنْ نَفْسِهِ» (ابن شعبه حراتی، ج ۲، ص ۳۰۰ حر عاملی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۵۷). یعنی کسی که خوبی‌های دیگران را بزرگ بشمارد و خوبی‌های خود را کوچک، از تعارض‌های متعارف و اختلافات غیر کارکردی که اغلب ریشه در خود بزرگ‌بینی دارد، دوری می‌جوید.

۴. خود را بدترین مردم شمردن: «وَ يَرَى النَّاسَ كَلَهُمْ خَيْرًا مِنْهُ وَ أَنَّهُ شَرُّهُمْ فِي نَفْسِهِ وَ هُوَ تَمَامُ الْأَمْرِ» (ابن شعبه حراتی، ج ۲، ص ۳۰۰). کسی که در مقام مقایسه با دیگران، همه‌ی مردم را بهتر از خود دانسته و همواره خویشن را از همه بدتر و در رده‌ای پائین‌تر بداند، موجب اختلاف نبوده و تعارض آفرینی نخواهد کرد و با برتر دانستن دیگران، زمینه‌ی تعارض را از بین خواهد برداشت.

۵. ستم نکردن به دیگران و گذشت از کسانی که در حق او ستم کرده‌اند: یکی دیگر از راهبردهای متعالی در مدیریت حل اختلاف با روش پیشگیری این است که انسان از ستم به دیگران چشم پوشی کند و نسبت به کسانی که حقی را از انسان باز داشته‌اند، مهربانی نماید. امام کاظم(ع) از امیرالمؤمنین(ع) نقل می‌کنند: «... وَ كَانَ امِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) "يوصي اصحابه يقول" أوصيكم... وَ انْ تصلُوا مِنْ قطْعَكُمْ وَ تَعْفُوا عَنْ ظَلَمَكُمْ وَ تَعْظِفُوا عَلَى مِنْ حَرَمَكُمْ» (همان، ص ۳۰۲. علی(ع) خطاب به اصحاب شان می‌فرمودند بهشما توصیه می‌کنم که در نهان و آشکار از خدا بترسید و در خشنودی و خشم دادگر باشید، در تهیdestی و توانگری به کسب و کار پیردازید، با کسی که از شما بریده، پیوند کنید و از آن کس که بر شما ستم روا داشته، در گذرید و به هر که محروم تان کرده عطا کنید. اگر این کلام و توصیه‌ی امام معصوم مبنای عمل قرار گیرد، به خوبی می‌تواند مانع گسترش اختلاف غیر کارکردی شود و حتی اگر زمینه‌ی اختلاف یا تعارض پدید آمده باشد، مثلاً اگر کسی به انسان ستم کند و یا او را از حقی بازدارد، می‌توان آن اختلاف و درگیری را از میان برداشت.

۶. بازداشتن خشم خویش نسبت به مردمان: امام کاظم(ع) که معروف و مشهور به کظم غیض هستند، یکی از راههای مدیریت حل اختلاف را در فرونشاندن خشم و عصباتیت بی‌جا دانسته و می‌فرمایند: «قَنْ كَفَ عَغْبَبَهُ عَنِ النَّاسِ كَفَ اللَّهُ عَنْهُ عَغْبَبَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (همان، ص ۳۰۳). چون بخش قابل توجهی از اختلافات و تعارض‌های انسان‌ها برآمده از خشم و عصباتیت بی‌مورد و برخواسته از هوای نفسانی اوست، بنابراین تأثیر خویشن‌داری و ممانعت از بروز خشم در جلوگیری از اختلافات و تعارض‌هایی که حتی می‌توانند خانمان سوز باشند، بر کسی پوشیده نیست.

سیاست متعالیه
• سال چهارم
• شماره دوازدهم
• بهار ۹۵
راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلاف (۲۶ تا ۷)

۷. نقش عدم ارتکاب به کار ناپسند در رسیدن به آرامش بیشتر: امام کاظم(ع) برای این که جوامع بشری به آرامش پایدارتری دست یابند و از اختلاف غیرکارکرده در میان خود پرهیز نمایند، به آنان توصیه می کند مرتکب بدی نشوند، نه این که مرتکب شده و سپس توبه کنند؛ چون آرامشی که به همراه عدم ارتکاب به بدی برای انسان حاصل می شود، در مقایسه با ارتکاب بدی هرچند با پشممانی و بازگشت همراه باشد، قابل مقایسه نخواهد بود. امام در این باره می فرمایند: «من لم يعمل الخطىء اروح هما من عمل الخطىء ان اخلص التوبه و اتاب؛ يعني هر کسی که گناهی ندارد آسوده تر و بیغمتر است از کسی که گناه کند، گرچه به پاکی توبه کند و برگردد» (همان، ص ۳۰۹). این کلام امام، راهبردی را پیش پای انسان می گذارد و او را تشویق می کند که بیش از آن که به فکر بازگشت از رفتارهای بد باشد، به این فکر بیافتد که مرتکب کار ناپسند نشود. چنین کرداری موجب می شود اختلافات میان انسانها و جوامع شان یا ایجاد نشوند، یا بسیار کم باشند.

۸. ارزشمندی مهرورزی، اصلاح بین الناس، پرهیز کاری و تواضع: این چهار خصیصه از دیگر جهت‌گیری‌های کلی و راهبردی‌ای است که امام هفتتم برای رسیدن به جامعه‌ی بدون اختلاف تجویز فرموده‌اند. امام کاظم(ع) برای تحقق یک جامعه به دور از اختلاف و پیامبر پسند، یکی از راه‌ها و روش‌هایی را که به هشام توصیه می کنند، این است که مردمان جوامع، چهار خصیصه‌ی «مهرورزی»، «اصلاح‌گری»، «پرهیز کاری» و «تواضع» را جزو عادات و شخصیت‌خود سازند. حضرت فرمودند: «یا هشام مكتوب في الأنجيل، طوبى لِلمُتَّأْمِينَ اوَلَئِكَ هُمُ الْمَرْحُومُونَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ، طوبى للمصلحين بين الناس، اوَلَئِكَ هُمُ المقربون يوم القيامة طوبى للمطهره قلوبهم، اوَلَئِكَ هُمُ المتقون يوم القيامة، طوبى لِلمُتَّوَاضِعِينَ في الدُّنْيَا اوَلَئِكَ يَرْتَفُونَ متابرَ الْمُلْكِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (همان، ص ۳۱۳). مترجمان کسانی هستند که نسبت بهم مهرورزنده، مصلحان بین مردم کسانی هستند که برای برطرف کردن اختلاف بین آن‌ها کوشش می کنند. آن حضرت جایگاه بلندی برای آنان در روز قیامت اعلام کرده و به ایشان بشارت داده است.

۹. پرهیز از منازعه با عالم، طرد نکردن جاہل و آموختن دادن به او توسط عالمان: یکی دیگر از راهبردهایی که امام کاظم(ع) برای جلوگیری از تعییم و شیوع اختلافات در جامعه و هم‌چنین برای نفی اختلافات در میان انسان‌ها مطرح می سازند، این است که می فرماید: «یا هشام! تعلم من العلم ما جهلت و علم الجاہل مما علمت عظم العالم لعلمه و دع منازعته و صغیر الجاہل لجهله ولا تطرده و لكن قربه و علمه» (همان، ص ۳۱۴)؛ یعنی اهل جامعه به جای درافتادن ناصواب با دانایان و عالمان، آنان را بزرگ دارند و عالمان به جای برخورد سلبی

با جاهلان، آن‌ها را به خود نزدیک کنند. اگر چنین کاری صورت گیرد، بی‌شک اهل آن جامعه به کاهش زمینه‌های اختلاف و تعارض مدد رسانده‌اند.

۱۰. کنارگذاشتن بذبانی: یکی از راههای راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلاف، کنارگذاشتن بذبانی است؛ چون بدترین مردمان کسانی هستند که بدلیل بذبانی، همنشینی با آن‌ها ناپسند شمرده می‌شود. امام کاظم(ع) خطاب به هشام می‌فرمایند: «وَإِنْ مِنْ شَرٍّ عِبَادُ اللَّهِ مَنْ تُكْرِهُ مُجَالِسَتُهُ لِفُحْشَيِهِ وَ هَلْ يَكُبُّ النَّاسَ عَلَى مَتَاجِرِهِمْ فِي النَّارِ إِلَّا حَصَائِدُ الْسَّيِّئَتِهِمْ؟» (نوری، ۱۳۶۶، ج ۱۲، ص ۸۲؛ ابن‌شعبه‌حرانی، اق، ۲، ص ۳۱۶). حضرت می‌فرمایند: بدترین مردم کسی است که بدلیل بذبانی، دیگران از همنشینی با او ناخشنودند. راه نجات آن‌ها این است که بذبانی را کنار بگذارند؛ این عمل بهنوبهی خود موجب رفع اختلاف و همبستگی بیش‌تر در میان مردمان خواهد شد.

۱۱. مدارا و نرم‌خوبی: از رسول مکرم اسلام(ص) روایت شده است که حضرت فرمودند: «الرِّفْقُ يُمْنُ وَ الْغُرْقُ شُوم» (حر عاملی، اق، ۴۹۸، ج ۲، ص ۴۰۱). امام کاظم(ع) نیز در همین زمینه فرموده‌اند: «ياهشام! عليك بالرفق فان الرفق يمن» (ابن‌شعبه‌حرانی، اق، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۱۷). نرم‌خوبی و مدارا با مردم مورد تأکید امام است، چراکه احسان و خوش‌اخلاقی موجب آبادی سرزمین‌ها و ازدیاد روزی‌ها می‌شود.

۱۲. پرهیز از خود بزرگ‌بینی و تکبر: بزرگان دینی همواره به ما گفته‌اند که از بزرگ‌بینی پرهیز کنید، چراکه وجود - حتی اندکی - کبر در دل آدمی، مانع رسیدن او به بهشت می‌شود. خود بزرگ‌بینی تنها ویژه خداوند متعال است؛ لذا هر کسی با خداوند متعال بر سر این رداء منازعه کند، پروردگار عالم او را به‌چهره در آتش خواهد افکند. امام کاظم(ع) در توصیه‌ای ارزشمند به هشام می‌فرمایند: «يَا هِشَامُ اِيَّاكَ وَ الْكَبِيرَ فَانَهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِنْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ كَبِيرِ الْكَبِيرِ رَداءُ اللَّهِ فَمَنْ نَازَعَهُ رَداءُ اللَّهِ اَكْبَرُ اللَّهُ فِي النَّارِ عَلَى وَجْهِهِ إِلَى أَنْ قَالَ يَا هِشَامُ اِيَّاكَ وَ الْكَبِيرَ» (نوری، ۱۳۶۶، اق، ۱۲، ص ۴۹؛ ابن‌شعبه‌حرانی، اق، ۲، ص ۳۱۹).

۱۳. مهربانی با مردم: مهربان بودن با مردم بهماثبه نیمی از عقل است. رسول اکرم(ص) فرمودند: «الْتَّوَدُّدُ إِلَى النَّاسِ نِصْفُ الْعَقْلِ وَ الرِّفْقُ نِصْفُ الْمُعِيشَةِ وَ مَا عَالَ اَمْرُو فِي اقْتِصادِ» (ابن‌ادریس، اق، ۵۵، ص ۱۴۱۰). مهربان بودن با مردم به این معناست که نسبت به آن‌ها احساس مسئولیت کنیم. کوشش برای خیر رساندن به مردم و بد نخواستن برای آن‌ها نشانه‌ی مهربانی با مردم است؛ چنین روحیه‌ای در مواردی که زمینه‌ساز تعارض بین انسان‌هاست، مانع پیدایش تعارض می‌شود.

۱۴. ستمکارتر شمرده می‌شود؛ زیرا هم سنگینی ناسزاگوبی خودش، و هم زشتی طرف مقابلش

سیاست متعالیه
• سال چهارم
• شماره دوازدهم
• بهار ۹۵
راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلاف (۲۶ تا ۷)

نتیجه‌گیری

- تا وقتی از حد خود تجاوز نکرده باشد - بر گردن اوست. در این باره آمده است: «فِي رَجُلَيْنِ يَتَسَابَانْ فَقَالَ الْبَادِي مِنْهُمَا أَظْلَمُ وَ وِزْرُهُ وَ وِزْرُ صَاحِبِهِ مَا لَمْ يَتَعَدَّ الْمَظْلُومُ» (حر عاملی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۶، ص ۲۹؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۹۲ق، ج ۲، ص ۳۶).

اگر مجموعه‌ی راه کارهای چهارده‌گانه‌ای که از کلام نورانی امام کاظم(ع) به عنوان «راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلاف» بیان شد، رعایت شود، علاوه‌بر این که در جوامع بشری فقط شاهد اختلافات کارکردی‌ای خواهیم بود که موجب رشد و تعالی انسان و جوامع انسانی است، از اختلافات غیر کارکردی که جوامع انسانی را آزار می‌دهد، فارغ خواهیم شد. به طور خلاصه می‌توانیم بگوییم:

اولاً، اگر حقیقتاً بخواهیم به شعار «رفاه»، «آزادی» و «کرامت انسانی» بر پایه‌ی مراتب چهار ضلعی: «خلیفه، مستخلف، مستخلف عنه و مستخلف فيه» پاییند باشیم، نمی‌توانیم با کسانی که بوبی از شعار آزادی و کرامت بر پایه‌ی چهار ضلعی فوق نبرده‌اند، دنبال حل اختلاف بگردیم؛ چرا که نه تنها این ایده، راه کار بیهوده‌ای است، بلکه حتی باید با چنین افرادی - همانند اختلاف حضرت موسی(ع) با مخالفان سیاسی، اقتصادی و فرهنگی - اختلاف داشته باشیم.

ثانیاً، اگر به دنبال تاثیرگذاری هستیم، بیش از هر چیزی به «قدرت» (یعنی توانایی انجام عمل از روی آگاهی) نیاز داریم. نکته‌ی مهم این است که پیش از آن که در صدد تحصیل منابع قدرت خارجی (همانند: پول، نقش، علم، شأن یا سرمایه اجتماعی و قدرت فیزیکی) برآییم، باید برای کسب منابع قدرت درونی تلاش کنیم؛ یعنی ابتدا باید به دنبال حاکم و مسلط شدن بر نفس خود باشیم. این همان‌چیزی است که راهبرد متعالی همه‌ی همت خود را مصروف تحقق آن کرده است. به بیان روش‌تر، باید در گام نخست به «علیکم انفسکم» دست بیاییم تا بتوانیم در مدیریت حل اختلاف موفق باشیم.

ثالثاً، برخی با دانستن و داشتن منابع قدرت، از این جهت باز هم شکست می‌خورند که یا رفتارشان با طبع بشر ساخته شده باشند، و یا با واقعیت جمعی تناقض داشته است؛ به عبارت دیگر، چون برخلاف قوانین طبیعت و سنت الهی قدم بر می‌دارند، شکست می‌خورند.

رابعاً، مشکل پارادایم رفتاری در مواجهه و تشدید اختلاف غیر کاربردی با دیگران، در فاصله گرفتن از توصیه‌های راهبرد متعالی در مدیریت حل اختلاف ریشه دارد.

منابع

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

راهبرد متعالی در
مدیریت حل اختلاف
(۲۶ تا ۷)

۱. قرآن کریم
۲. ابن ابیالحدید (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه، ج ۲، منشورات مکتبه آیه‌الله‌العظمی مرعشی نجفی. قم: چاپ دوم.
۳. ابن‌ادریس، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق). سرائر، ج ۳. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: چاپ دوم.
۴. ابن‌شعبه حرانی، ابو محمد (۱۳۹۲ق). تحف‌العقلول عن آل‌الرسول، ترجمه سید علی حسینی. قم: اندیشه مولانا.
۵. اشتراوس، لئو (۱۳۷۳). فلسفه سیاسی چیست، ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). صحیفه امام، ج ۱۳. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. جعفری، محمد تقی (۱۳۶۹). حکمت اصول سیاسی اسلام. تهران: بنیاد نهج‌البلاغه.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). چالش‌های حکمت متعالیه در مسأله سیاست، ن منتست ۱۳۸۶/۸/۱۵؛ در سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، بااهتمام شریف لکزانی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۷.
۹. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۱ق). وسائل الشیعه. تهران: المکتبه الاسلامیه.
۱۰. رضائیان، علی (۱۳۹۳). مدیریت تعارض و مذاکره. تهران: انتشارات سمت، چاپ دوم.
۱۱. سروش، عبدالکریم (۱۳۶۶). تفرق صنع. تهران: انتشارات سروش.
۱۲. سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۷۴). گلستان. مصحح محمد علی فروغی. تهران: اقبال.
۱۳. صبحی صالح (۱۴۲۵ق). نهج‌البلاغه، بیروت: موسسه دارالھجره، چاپ سوم.
۱۴. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۳). ترجمه و تفسیرالمیزان، ج ۴، ترجمه محمدباقرموسوی همدانی. قم: انتشارات اسلامی.
۱۵. غزالی، محمد بن محمد (بی‌تا). احیاء علوم الدین، ج ۴. بیروت: دارالعرفه.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). مجموعه آثار، ج ۱۶، تهران: انتشارات صدر، چاپ ۱۳.
۱۷. ————— مجموعه آثار، ج ۲. تهران: انتشارات صدر.
۱۸. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۷). جامعه اخلاقی، انسان اخلاقی. مجله آئین، شماره ۱۳ و ۱۴.
۱۹. کلینی، محمد یعقوب بن اسحاق (۱۴۲۹ق). الکافی، ج ۳، کتاب ایمان و کفر، باب درجات ایمان. قم: دارالحدیث، چاپ اول.
۲۰. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۳۶۶). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مترجم پرویز اتابکی. قم: موسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث.
۲۱. هگل، گ.و.ف (۱۳۶۸). خدایگان و بندۀ، مترجم حمید عنایت. تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
۲۲. هلد، دیوید (۱۳۸۵). دموکراسی، جهانی‌شدن و ایران، در گفتگو با دیوید هلد، محمدرضا جلالی‌پور، مجله آئین، شماره ۳.

فصلنامه
علمی
پژوهشی



- .۲۳. وشنوی، محمد قوام (۱۴۱۲ق) *حیات‌النبی و سیرتہ*. قم؛ مؤلف.
- .۲۴. رزاقی موسوی، سیدقاسم (۱۳۸۳). *مدارا با مخالف و مبارزہ با معاند در سیره نبوی*. معرفت، شماره ۸۶.
- .۲۵. نوعی، غلامرضا (۱۳۷۹). *مدارا با مخالفان در قرآن و سنت*. رشت؛ کتاب مبین.

حفظ نظام، واجبی مطلق یا مشروط؛ با رویکردی به اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی(ره)

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

حفظ نظام، واجبی
مطلق یا مشروط؛
با رویکردی به
اندیشه‌ی سیاسی
امام خمینی(ره)
(۴۴ تا ۲۷)

محسن ملک‌افضلی اردکانی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۴/۳۱

چکیده

در ابواب گوناگون فقهی، همواره بر ضرورت حفظ نظام عام اجتماع، حدود و ثغور بلاد اسلامی و نظام سیاسی تأکید، و در مقابل، بر تحریم «اختلال نظام» حکم داده شده است. اگرچه از دیدگاه امام خمینی(ره) «وجوب حفظ نظام» - که به عنوان یک حکم کلی یا قاعده‌ی مهم فقهی قابل طرح است - از «واجبات اکیده» شمرده شده است؛ اما این که «نظام» به چه معنی است و وجوب حفظ آن، به ویژه نظام سیاسی، واجبی «مطلق» است یا «مشروط»؟ پرسشی است که در این مقاله با محوریت دیدگاه ایشان مورد بررسی قرار خواهیم داد. این تحقیق بر اساس روش جمع آوری، توصیف و تحلیل و ساماندهی، تطبیق آرا و در مواردی نقد و بررسی صورت گرفته است. فرضیه‌ی نویسنده این است که اگر مراد امام خمینی(ره) از نظام، «نظام اسلام» بوده باشد، وجوب حفظ آن مطلق است؛ اما اگر منظور ایشان «نظام سیاسی» است، حفظ آن واجب مشروط خواهد بود. همچنین از دیدگاه امام خمینی(ره) حفظ «نظام جمهوری اسلامی» - مشروط بر پایه‌ی اهداف و آرمان‌های خود که بر مبانی و آموزه‌های دینی استوار شده است - در حکم حفظ نظام اسلام است.

واژه‌های کلیدی:

حفظ نظام، اختلال نظام، نظام اسلام، نظام سیاسی، واجب مطلق، واجب مشروط، امام خمینی(ره).

* دانشیار جامعه المصطفی العالمیة (Mohsenmalekafzali@yahoo.com)

مقدمه

یکی از قواعد فقهی که در ابواب مختلف فقهی کاربرد دارد، قاعده‌ی وجوب حفظ نظام است. مراد از نظام در غالب کاربردهای آن، نظام عام اجتماع و سامان‌داشتن زندگی مردم یا نظام اسلام است. گاهی نیز این عنوان برای خردنهظام‌هایی مثل نظام سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و ... به کار می‌رود (ملک‌افضلی، ۱۳۹۱، صص ۱۲۹-۱۳۴). این حکم کلی فقهی گاهی به عنوان یک اصل سیاسی نیز مورد توجه هیأت حاکمه قرار گرفته، توجیه کننده‌ی برخی اقدامات ایشان بوده است. امام خمینی(ره) و مقام رهبری حفظ‌الله بارها بر حفظ نظام تأکید کرده و آن را به عنوان یک واجب شرعی، مقام بر سایر واجبات بر شمرده‌اند. این واجب از یک سو بر عهده‌ی آحاد ملت، و از دیگر سو، بر عهده‌ی دولت‌مردان است. حال جای این پرسشن است که آیا اساساً حفظ نظام، واجبی مطلق تلقی می‌شود تا وجوب آن متوقف بر امر یا شرط دیگری باشد یا خیر؟ در این تحقیق پس از بررسی مفهوم نظام و حکم کلی حفظ آن، مطلق یا مشروط بودن این وجوب با تأکید بر اندیشه امام خمینی(ره) مورد بررسی قرار می‌گیرد.

فصلنامه
علمی
پژوهشی



مفهوم نظام

مفهوم لغوی

واژه‌ی «نظام»^۱ از ریشه‌ی نظم و به معنی نظم‌دادن، آراستن، به رشتہ کشیدن مروارید، رویه، عادت و روش است (عمید، ۱۳۶۲، ج ۲). ابن‌منظور در بیان معنی این لغت گفته است: «نظام به معنی تألیف، تجمیع و قرین کردن چیزی به چیز دیگر و تخری که با آن لژلو یا هر چیز دیگری (مثل مهره) به نظم کشیده می‌شود، است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۵۷۹). امام علی(ع) نیز در مقام ارائه مشورت به خلیفه دوم - هنگامی که وی در مورد رفتن به جنگ با فارسیان طلب مشورت کرده بود^۲ - فرمود:

«مَكَانُ الْقِيمِ بِالْأَمْرِ مَكَانُ النَّظَامِ مِنَ الْخَرَزِ يَجْمَعُهُ وَ يُضْمِنُهُ قَائِمٌ انْتَقَطَعَ النَّظَامُ
تَفَرَّقَ الْخَرَزُ وَ ذَهَبَ ثُمَّ لَمْ يَجْمَعْ بِخَنَافِيرِهِ، جَايِگاه زَمامَدار حُكُومَت هُمْ چُون

۱. معادل واژه‌ی نظام در زبان انگلیسی، واژه‌ی «SYSTEME» است و به مجموعه‌ی منظمی از عناصر به هم پیوسته اطلاق می‌شود که برای رسیدن به هدف مشترکی با هم در تعامل هستند.

۲. در این کلام حضرت مربوط به چه واقعه‌ای است، میان مورخان اختلاف نظر وجود دارد. بعضی آن را مربوط به جنگ قادسیه و بعضی دیگر مربوط به واقعه‌ی نهاوند می‌دانند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۹۷).

جایگاه ریسمان خرز (مهره) است که دانه‌های آن را جمع کرده و بهم ضمیمه می‌کند. هرگاه این ریسمان از هم بگسلد، دانه‌های خرز (مهره‌ها) از هم پاشیده و پراکنده می‌شوند؛ آن‌گاه نمی‌توان جوانب و اطراف آن را دور هم جمع کرد. (نهج البلاعه، خطبه‌ی ۱۴۶، مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳۱، ص ۱۳۷).

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
٩٥
- بهار حفظ نظام، واجبی مطلق یا مشروط؛ با رویکردی به اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی(ره)
(۴۴ تا ۲۷)

در روایت فوق، معنی لغوی اراده شده است. در روایتی از پیامبر گرامی اسلام نیز می‌توان معنی لغوی نظام را مشاهده کرد؛ آن‌جاکه در مورد لزوم فرمانبرداری از ولی امر - که به نصب الهی به این سمت منصوب شده است - او را "نظام‌الاسلام" معرفی کرده‌اند (مجلسی، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۲۹۸؛ مفید، بی‌تا، ص ۱۴).

مفهوم اصطلاحی نظام

نظام، دارای یک مفهوم عام و یک مفهوم خاص است. در مفهوم عام، به معنی آراستگی درونی جامعه و نهادهای آن، سامان داشتن زندگی مردم و استقرار نظام و عدالت در جامعه است که به‌اصطلاح «نظام عام یا کلان اجتماعی» گفته می‌شود (شیعیت، ۱۳۷۸، ص ۲۵۲). در مفهوم خاص، این واژه شامل نظامهای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی می‌شود که حفظ و اختلال هر یک از آن‌ها به حفظ و اختلال آن نظام عام و کلان خواهد انجامید. به عبارت دیگر، میان نظام کلان اجتماعی و خردۀ نظامها، رابطه‌ی طولی و سلسله‌مراتبی وجود دارد. گاهی نیز نظام به معنی «حدود و ثغور یا کیان کشور و سرزمین‌های اسلامی»، «حکومت یا نظام سیاسی»، «بیضه یا مرکزیت جامعه‌ی مسلمین» و «نظام اسلام» به کار می‌رود (ملک افضلی، پشین). برجسته‌ترین مفهوم مورد نظر فقهاء در متون دینی، «نظام اسلام» است (نایینی، ۱۳۸۲، ص ۳۹).

از نظر عمید زنجانی "نظام اسلام" عبارت است از:

«سازمان دین، موجودیت و استقرار حاکمیت آن که معمولاً به بیضه‌ی اسلام تعبیر می‌شود و در تعبیر دیگری شامل ایدئولوژی و محتوای دین، سازمان‌های عهده‌دار آن، موجودیت عینی دین در جامعه و حالت استیلا، جو حاکم و تفویذ معنوی و اجرایی اسلام در عینیت جامعه» (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ص ۳۵).

مطابق این تعریف، هدف غایبی حفظ خردۀ نظامها، حفظ نظام اسلام یا عینیت‌بخشیدن به دین اسلام در جامعه است که موجب نیل به اهداف متعالی دین، یعنی سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها می‌شود. هم‌چنین با توجه به تعریف فوق می‌توان پذیرفت که استقرار دین و عینیت‌بخشیدن به آن در جامعه به صورت جامع و فراگیر، متراffد با استقرار نظام اسلام است؛ هرچند ممکن است کلمه‌ی نظام قبل از لفظ اسلام به کار نرفته باشد. این تعریف در بیانات امام خمینی(ره) نیز مشهود است. ایشان فرمودند:

«حفظ اسلام یک فرضیه‌ای الهی است؛ بالاتر از تمام فرایض. یعنی هیچ فرضیه‌ای در اسلام بالاتر از حفظ خود اسلام نیست. اگر حفظ اسلام جزو فرضیه‌های بزرگ است و بزرگ‌ترین فرضیه است، بر همه‌ی ما و شما و همه‌ی ملت و همه‌ی روحانیون حفظ این جمهوری اسلامی از اعظم فرایض است» (بی‌تا، ج ۱۵، ص ۳۲۹).

در واقع، سخن امام، ناظر به وجود سلسه‌مراتبی است که میان مفاهیم مختلف نظام وجود دارند. با این توضیح که برای حفظ نظام اسلام، حفظ حکومت - یعنی جمهوری اسلامی - واجب است. به عبارت دیگر، هرچند حفظ نظام جمهوری اسلامی در جای خود یک فرضیه‌ای مستقل و ارزش دینی به حساب می‌آید، اما در اینجا جنبه‌ی مقدمی برای حفظ نظام اسلام دارد. که اصطلاحاً به آن "واجب غیری" (در مقابل واجب نفسی) گفته می‌شود؛ بدین ترتیب که هرگونه خالی به نظام جمهوری اسلامی - که نظام سیاسی شمرده می‌شود - موجب اخلال در نظام اسلام خواهد شد. در این‌باره در ادامه سخن خواهیم گفت.

حکم حفظ نظام

هرچند در کلام فقهاء، لفظ «نظام» به‌طور مطلق یا عام به کار رفته^۱ و حکم حفظ آن بیان گشته است، لکن بدون تردید این حکم فی‌الجمله شامل حکم حفظ سایر خرده‌نظام‌هایی (همچون: نظام‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی و سایر نظام‌های مضاف، مثل نظام قضایی، نظام اداری، نظام مالیاتی و...) نیز می‌شود که در درون آن نظام نهفته‌اند؛ چراکه بدون حفظ هر یک از خرده‌نظام‌های تحت نظام عام یا کلان جامعه، این نظام‌ها نیز محفوظ نخواهد ماند. بنابراین اگرچه حکم حفظ نظام به مفهوم کلان آن مورد اشاره قرار می‌گیرد، لکن در ضمن بیان حکم این موضوع کلی، حکم موضوعات جزئی نیز نهفته است. به عبارت دیگر از باب وجوه مقدمه‌ی واجب، هرگاه حفظ نظام کلان جامعه واجب باشد، حفظ سایر خرده‌نظام‌ها نیز که مقدمه‌ی حفظ نظام کلان هستند، واجب نخواهد بود. به گفته‌ی برخی از فقهاء معاصر، «حفظ نظام قطعاً واجب است و بر وجوه آن به ادله‌ی اربعه نیز می‌توان استدلال کرد» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، اق، ص ۵۰۳). بدین ترتیب در این مقام، فارغ از پرداختن به ادله‌ی فقهی وجوه حفظ نظام - که خود مجال مستقلی طلبیده و در جای خویش بدان پرداخته شده است - در این خصوص به بیان فتاوی‌ی برخی فقهاء، از جمله بنیان‌گذار انقلاب اسلامی اکتفا خواهیم کرد. بدیهی است از اشاره‌ی به اقوال و فتاوی‌ی فقهاء، هم شهرت فتوایی در این‌باره و هم علم اجمالي به مبانی و مستندات ایشان حاصل می‌شود.

۱. در اغلب موارد، مراد فقهاء از نظام، "نظام معاش" یا همان "نظام عام اجتماع" بوده است.

یکی از فقهایی که همواره مسأله‌ی حفظ نظام را متنظر قرار داده و با روش‌گری بر آن تأکید کرده است، بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران حضرت امام خمینی(ره) است. به اندازه‌ای این امر نزد ایشان داری اهمیت بوده که در بسیاری از آثار فقهی، اصولی و سخنرانی‌های سیاسی و اجتماعی شان بر این موضوع تأکید نموده‌اند. امام خمینی(ره) در بیان حکم شرعی حفظ نظام، بین واجبات، مراتبی قائل شده و حفظ نظام را از واجبات اکیده می‌دانند؛ تاجیی که اخلال وارد کردن به امور مسلمانان را از امور مورد سرزنش و مصدق غضب شارع می‌شمارند. ایشان می‌فرمایند:

«همان حفظ نظام از واجبات بسیار مؤکد است و ایجاد اخلال در امور مسلمانان از امور مورد غضب است» (۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۲۶۱).

ایشان در کتاب الیع، در مقام بیان ادله‌ی ضرورت تشکیل حکومت عادل و اسلامی، پس از بیان مفهوم امور حسیّه، حفظ نظام و مرزه‌های بلاد مسلمانان را از آشکارترین مصادیق حسیّت‌های می‌دانند که بدون تشکیل حکومت اسلامی، دست‌یافتنی نیست (۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۶۶). در واقع چنین می‌توان استنباط کرد که از نظر امام خمینی(ره) علاوه‌بر این که حفظ نظام یک واجب عقلی و شرعی است، بلکه تشکیل حکومت اسلامی را نیز باید مقدمه‌ی واجب و یکی از لوازم حفظ نظام بر شمرد (ی ۱۷، ج ۱۱، ص ۴۹۴).

فقیه دیگری سیاست [در اسلام] را به معنی حفظ: نظام، حقوق، برتری مسلمین، اصلاح امور مختلف و عمومی آنها و دفاع از احکام الهی دانسته است که داخل در شالوده و نظام اسلام است (منتظری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۴). وی حفظ نظام را از اوجب واجبات می‌داند و از هرج و مرج و اختلاف‌افکنی در امور مسلمین به عنوان مبغوض‌ترین چیزها نزد خداوند متعال یاد می‌کند (همان، ج ۱، ص ۱۸۷). از دیدگاه این اندیشمند فقه سیاسی، حفظ نظام از مهم‌ترین چیزهایی است که شارع مقدس به آن اهتمام ورزیده و آن را بر دولت و اقت واجب گردانیده است؛ لذا بهناچار و به حکم عقل و فطرت مقدمات آن نیز واجب است. بهزعم وی، حکم وجوب حفظ نظام علاوه‌بر آن که ضروری و بدیهی می‌نماید، از روایات زیادی نیز قابل استنباط است (همان، ج ۲، ص ۵۴۸). چنان‌چه برخی نیز بر این باورند که: «از جمله تکالیف قطعی شرعی، واجب‌بودن حفظ نظام عمومی اجتماع و حرام بودن اخلال در آن است» (شمس‌الدین، ۱۴۱۲ق، ص ۴۴۰). هر چند «شمس‌الدین» در این عبارت بر وجوب حفظ نظام کلان اجتماع تأکید ورزیده است، ولی همان‌طور که پیش‌تر نیز گفتیم، حفظ هر یک از خرده‌نظام‌ها به حفظ این نظام عام و فراگیر متنه‌ی می‌شوند؛ لذا به حکم عقل، مبنی بر وجوب مقدمه‌ی واجب، حفظ هر یک از خرده‌نظام‌ها نیز واجب هستند.

مسأله‌ی قابل تأمل آن است که اگرچه حفظ نظام به معنای کلان آن، فی الجمله و صرف نظر از نوع نظام سیاسی حاکم بر جامعه، مطلوب است و اخلال در آن به هر بهانه و

سیاست متعالیه

- سال چهارم
 - شماره دوازدهم
 - بهار ۹۵
- حفظ نظام، واجبی
مطلق یا مشروط؛
با رویکردی به
اندیشه‌ی سیاسی
امام خمینی(ره)
(۴۴ تا ۲۷)

نوع و جو布 حفظ نظام

مستمسکی جایز نیست؛ اما حفظ سایر خرده نظام‌های موجود، همواره و در هر شرایطی مورد تأکید نیستند، بلکه گاهی اخلاق در یک نظام جزئی با هدف تغییر در نظام کلان جامعه و در جهت رسیدن به جامعه‌ی مطلوب و آرمانی و استقرار قسط و عدل و اضمحلال عناصر ضلاع دین و اخلاق، و در نهایت، کامیابی و سعادتمندی انسان‌ها در سایه‌ی این نظام عام، امری بهسزا و شایسته تلقی می‌شود. انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی(ره) با هدف تغییر نظام سیاسی شاهنشاهی و استقرار نظام ولایی و نظام احسن بهجای آن، نمونه‌ی بارز این مساله بوده است.

قبل از ورود به بحث درباره‌ی نوع و جو布 حفظ نظام از جهت مطلق یا مشروط بودن، شایسته است مفهوم اصطلاحی این دو عنوان مورد بررسی اجمالی قرار گیرد. "واجب مطلق" در اصطلاح عبارت است از واجبی که واجب آن متوقف بر چیزی نیست و واجب مشروط مقابل آن است. (گلایگانی، ۱۴۰، ج ۱، ص ۱۶۵؛ امام خمینی، ۱۳۸۵، ص ۶۲). در مورد این موضوع، فقهاء و اصولیون مباحث زیادی را مطرح کرده‌اند که از اهمیت زیادی برخوردار است (رک: بروجردی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۶۹). از جمله این‌که: مطلق و مشروط بودن یک واجب مربوط به مرحله‌ی فعلیت یافتن حکم یا تکلیف است. توضیح آن که هر حکم واقعی دارای چهار مرتبه دانسته شده است: مراحل اقتضاء، انشاء، فعلیت و تجییز. بعضی نیز بهجای مرتبه‌ی اقتضاء از مرتبه‌ی مصلحت نام برده‌اند (آملی نجفی، ۱۳۹۵، ج ۲۴، این دو بیان در مفهوم با یکدیگر تفاوتی ندارد. مراد از مرتبه‌ی فعلیت که در اینجا محل بحث است، مرحله‌ای است که حکم به درجه‌ی حقیقی خود رسیده و برانگیختن جدی و زجر واقعی مولا بر آن تحقق یافته است (غروی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۸). به هر روی، مطلق یا مشروط بودن واجب مربوط به حالتی است که مکلف باید آن را به اجرا درآورد و در این حال، اطلاق و اشتراط آن را مورد نظر قرار دهد و با این قیود در مقام اتیان آن برآید.

در نگاه نخست چنین به‌نظر می‌رسد که واجب حفظ نظام سیاسی یک «واجب مطلق» باشد؛ چه این‌که در مرتبه‌ی اقتضاء یا تشریع، یعنی مرحله‌ی استنباط حکم شرعی آن از منابع فقهی، قید و شرطی لحاظ نشده و شارع مقدس حفظ نظام را بدون در نظر گرفتن شرایط و مقدمات ویژه‌ای از مکلفین مطالبه نموده است. اگرچه ممکن است در مرتبه‌ی فعلیت، یعنی مرحله‌ی به اجرا درآوردن آن، مشروط به یک سری از امور عدمی شود و گفته شود: زمانی می‌توان به حفظ نظام اقدام نمود یا آن‌گاه حفظ نظام واجب است که فعل حرامی بر آن مترتّب یا واجبی ترک نشود.

از لحاظ علمی باید گفت: ریشه‌ی بحث حاضر، یعنی اجتماع حکم امر به حفظ نظام و حکم نهی از ارتکاب محرمات در این جهت، در علم «أصول فقه» قرار دارد. یکی از مباحث مهم اصول فقه بحث «اجتماع امر و نهی» است که در مبحث «تواهی» از بخش الفاظ مورد گفت و گوی اصولیون واقع می‌شود. (رک: امام خمینی، ۱۳۸۲، ج، ۲، ص ۱۷ به بعد؛ همو، ۱۳۷۶، ج، ۲، ص ۲۰۳ به بعد) مهم‌ترین نزاع در این بحث، امکان اجتماع امر و نهی در مجمع یا متعاق واحد دارای دو عنوان، و عدم امکان آن است. به طور کلی در این مسأله سه قول مطرح است و هر یک از آن سه نیز طرف‌دارانی دارند که عبارات‌اند از: «جواز اجتماع»، «امتناع اجتماع» و «جواز اجتماع عقلًا و امتناع آن عرفاً» (آخوند خراسانی، ۱۴۲۷، ج، ۲، ص ۱۱-۱۰). در زبان رایج اصولیون به موافقان این امر "اجتماعیون" و به مخالفان آن "امتناعیون" گفته می‌شود (مشکینی، ۱۴۰۹، ج، ۱۵).

سیاست متعالیه

- سال چهارم
 - شماره دوازدهم
 - بهار ۹۵
- حفظ نظام، واجبی
مطلق یا مشروط؛
با رویکردی به
اندیشه‌ی سیاسی
امام خمینی(ره)
(۴۴ تا ۲۷)

ارتباط مسأله‌ی مورد بحث با موضوع مقاله این است که گاهی برای حفظ نظام ضرورت دارد به مقدماتی متول شویم که علم یا ظن قوی به غیرشرعي بودن آن وجود دارد. مثل آن که شخص مسلمان برای حفظ نظام دین یا کیان مسلمین خود را در معرض هلاکت قرار دهد. پیداست که چنین کاری مورد نهی صریح قرآن است (بقره، آیه ۱۹۵). مسأله‌ی دیگری که توسط اصولیان طرح شده و تا حدود زیادی به این بحث ارتباط دارد، بحث مربوط به «اضطرار به ارتکاب فعل حرام» است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج، ۵۴۹؛ آخوند خراسانی، ۱۴۲۷، ج، ۴۸). مثل این که انسان اضطرار به غصب خانه‌ی غیر پیدا می‌کند؛ بدین صورت که گاهی شخص بدون قصد سوء و اختیار به این اضطرار دچار می‌شود. برای نمونه: کسی که در خانه‌ی دیگری حبس شده است؛ گاهی این اضطرار ناشی از اختیار و قصد سوء اوست، مثل آن که شخص به اختیار خودش به خانه‌ی غصبه داخل شده و برای تخلص از حرام اضطرار به خروج از آن پیدا کرده است. در مورد هر کدام از این دو صورت، اقوال مختلفی وجود دارد.

به طور خلاصه، در صورت نخست، یعنی زمانی که شخص بدون قصد سوء و بدون اختیار اضطرار به فعل حرام پیدا می‌کند، از مصاديق عروض عنوان ثانوى و ترتیب «حكم ثانوى» بر آن است که در جای خود گفته شده است. [یعنی در این صورت] حکم ثانوى بر حکم اوئی مقدم است و ارتکاب آن عمل بهموجب این حکم ثانوى، مباح و بلکه گاهی واجب می‌شود. مثل زمانی که انسانی در حال غرق شدن است و انسان دیگری برای نجات وی، به عبور از ملک یا تخریب عمارت دیگری اضطرار پیدا می‌کند؛ در این صورت حکم ثانوى، جواز و بلکه وجوب گذر از ملک غیر و یا تخریب آن برای نجات جان محترم دیگری است.

همین امر در مورد «حکم حکومتی» نیز صادق است. بهاین بیان که چنان‌چه نهی از ارتکاب عملی وجود داشته باشد و هم‌زمان حکم حکومتی هم بر وجوب چیزی وجود داشته باشد، در این صورت، حکم حکومتی بر نهی، که یک حکم اوّلی شرعی است، مقام شده و بر آن حاکم می‌شود. مانند وقتی که حاکم شرع امر به حفظ نظام کرده و مقرر نموده در این جهت برخی اقدامات از قبیل محدودیت در رفت‌وآمد برای افراد ایجاد شود یا حریم خصوصی اشخاص مورد بررسی قرار گیرد و احياناً مالکیت اشخاص سلب گردد. این امر نه تنها ناشی از برتری و تقدم حکم حکومتی بر حکم اوّلی است، بلکه در مقام تعارض حقوق عمومی با حقوق خصوصی نیز همین حکم جاری می‌شود؛ چهاین که اصولاً ایجاد نظام شایسته و حفظ آن از برترین حقوق عمومی است که بر همهٔ حقوق خصوصی دیگر مقدم است.

اما در خصوص تطبیق مسأله‌ی امر به حفظ نظام و اجتماع آن با فعل منهی‌عنہ، با این مسأله‌ی اصولی باید گفت: اگر برای حفظ نظام راه و چاره‌ای جز ارتکاب فعل حرام باشد، یا به اصطلاح "مندوحه"‌ای وجود داشته باشد، باید از آن طریق اقدام شود؛ اما اگر مندوحه‌ای در کار نباشد و آن فعل حرام در حقیقت مقدمه‌ای برای آن واجب، یعنی حفظ نظام به‌شمار آید، در این‌جا در حقیقت حفظ نظام متوقف بر این مقدمه است و در این صورت است که امر و نهی با یک‌دیگر جمع می‌شوند. به این ترتیب که آن عمل از یک جهت به‌خاطر این که مقدمه‌ی واجب -یعنی حفظ نظام - واجب یا مأمور به شمرده‌شده و از جهت دیگر، به‌خاطر آن که حرام است، منهی‌عنہ تلقی می‌شود. مثل آن که اصولاً دخالت در امور خصوصی مردم از سوی دولت جایز نیست؛ اما گاهی لازم است به‌منظور حفظ نظام در این امور دخالت شود و مثلاً رفت‌وآمد آن‌ها محدود یا مکالمات آن‌ها کنترل شود.

در صورت نخست که مندوحه وجود دارد، مورد از لحاظ اصول فقه، اجتماع امر و نهی است؛ البته در صورتی که بگوییم برای اجتماع وجود مندوحه شرط است. لذا باید به‌گونه‌ای اقدام شود تا آن عمل حرام ارتکاب نیابد. در حقیقت آن عمل مقدمه‌ی این واجب نبوده است تا واجب بر آن متوقف باشد. اما اگر مندوحه وجود نداشته باشد، این مورد از موارد اجتماع امر و نهی نیست؛ بلکه این مسأله از موارد باب «تعارض» است، نه تراحم. زیرا بین دلیل امر و دلیل نهی که هر دو اطلاق دارند، تکاذب و تنافی وجود دارد و عدم اتیان هر دو از سوی مکلف ناشی از عدم قدرت او نیست. مثلاً مولا به‌طور مطلق گفته است: «لا تقتل نفساً!» یعنی چه برای حفظ نظام و چه برای غیر آن کسی را نباید بکشی. در کنار این نهی، امر به حفظ نظام هم اطلاق دارد؛ یعنی نظام را حفظ کن! چه در صورت انحصار آن در فعل حرام، مثل قتل دیگران و چه در غیر این صورت. به این ترتیب دو دلیل در مقام «جعل و

تشريع» با یک دیگر تعارض و برخورد می‌کنند.^۱

پرواضح است که از شارع حکیم چنین چیزی محال است که در مقام تشريع، دو حکم متعارض جعل نماید و از مکلف بخواهد آن را به فعلیت رساند؛ بلکه تعارض دلیلین در مقام امთثال آشکار می‌شود و تا قبل از این مرحله، تعارض بین آن‌ها پوشیده است. اما این که چرا این مورد از موارد باب تزاحم نیست، به این دلیل است که در این باب هر دو تکلیف، به فعلیت رسیده است و فقط مکلف هنگام امთثال بر انجام هر دو قدرت ندارد؛ همان‌گونه که گفته‌اند تنافی بین حکمین متزاحمین در مرحله‌ی فعلیت است (شوبی، بی‌تا، ج، ۲، ص ۸) که قدرت مکلف در این مرحله شرط است. مثل: «وجوب اتفاق غریقین» که مکلف فقط قادر است یکی از دو نفر را از غرق شدن نجات دهد. در این جاست که به‌منظور حل تعارض می‌بایست سراغ راه حل‌های مربوط یا باصطلاح "مرجحات باب تعارض" رفت؛ به این ترتیب که در تعارض بدوى، یعنی تعارضی که به اندک ملاحظه‌ای آشکار می‌شود و در عرف می‌توان به آسانی آن را حل کرد، مواردی همچون تقدیم دلیل خاص بر عالم، تقدیم حاکم بر محکوم و تقدیم ناسخ بر منسخ، برای این‌منظور به کار می‌رود؛ اما در تعارض‌های مستحبکم، که با ملاحظه‌ی اندک قابل تشخیص و رفع نیست، باید به مرجحات باب تعارض رجوع شود. براساس روایاتی که فقهاء و اصولیان به آن استناد کرده‌اند، این مرجحات عبارت‌اند از: موافقت با کتاب خداوند متعال و مخالفت با آن و مخالفت و موافقت با عame.

برای نمونه از امام صادق(ع) نقل شده است که حضرت فرمودند:

«إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ يَأْتِي مُخْتَلِفًا فَاعْرُضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَأَفَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ فَإِنْ كُمْ تَجْلُدُوهُمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ فَاعْرُضُوهُمَا عَلَى أُخْبَارِ الْعَامَةِ فَمَا وَأَفَقَ أُخْبَارُهُمْ فَرُدُّوهُ وَمَا خَالَفَ أُخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ» (حر عاملی، ۹، ۱۴۰، ۲۷، ص ۱۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰، ۴، ج ۲، ص ۲۳۵).

اکنون جای آن است که با محوریت اندیشه سیاسی امام خمینی(ره) بررسی نماییم که اگر حفظ نظام، اعم از نظام اسلام یا نظام سیاسی اسلام، مستلزم ارتکاب مقدماتی خلاف شرع و حقوق مردم و جامعه داشته باشد، آیا آن هدف متعالی، این مقدمات و وسایل را توجیه می‌کند یا خیر؟ به‌عبارت دیگر، آیا از دید امام خمینی(ره) حفظ نظام همواره و تحت هر شرایطی واجب است یا در صورتی باید به حفظ آن اقدام نمود که تالی فاسدی در پی نداشته باشد؟ آیا اگر در جهت حفظ نظام، گناه و معصیتی پیش آید و اگر پایه‌های توحید

۱. برای ملاحظه‌ی فرق بین باب‌های تعارض، تزاحم و مسئله‌ی اجتماع، ر.ک: محمدرضا مظفر، بی‌تا، ص ۳۲۱ به بعد؛ و برای دیدن شروط تعارض، ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۱۱ به بعد.

و اصل دین در معرض اضمحلال و نابودی قرار گیرد، باز هم حفظ نظام به همهٔ مراتب و مفاهیم‌اش واجب است؛ یا این که مسأله به گونه‌ی دیگری است و حفظ نظام و حفظ قدرت سیاسی، محدود به خطوط قرمزی است و نباید در این مسیر از این خطوط و حدود تجاوز و تعدی صورت گیرد؟ همهٔ این سوالات ناظر به این سوال اساسی است که در راستای حفظ نظام «آیا هدف وسیله را توجیه می‌کند یا خیر؟» به عبارت دیگر، آیا بر اساس موازین اسلامی می‌توان به انگیزه‌ی حفظ نظام، به همهٔ مراتب و مفاهیم‌اش، دست به‌هر اقدامی حتی اقدامات خلاف شرع زد؟ آیا هدف والای حفظ نظام، توجیه گر اقدامات افراد، بهویشه اعمال و اقدامات دولت‌مردان واقع می‌شود؟

در طول تاریخ همواره شاهد بوده‌ایم که حکومت‌ها و حاکمان جائز و غاصب، برای حفظ سریر قدرت و خزانهٔ ثروت خود، حفظ نظام را بهانه و دست‌آویز قرار داده و از هر طریق و وسیله‌ای برای دست‌یابی به هدف خویش استفاده کرده‌اند. این عاده در واقع حفظ نظام و نظام عمومی را پوشش و توجیهی برای اقدامات خود قرار داده و در پشت آن پنهان شده‌اند و از هیچ عمل غیرمشروعی در این مسیر نیز خودداری نکرده‌اند. از دیدگاه این حکام، «هدف توجیه گر وسیله» بوده است و می‌توان برای وصول به این هدف، هر اقدام ناشایست و غیراخلاقی‌ای را انجام داد.

اندیشه یا شعار «هدف وسیله را توجیه می‌کند» ریشه در مکتب سیاسی ماکیاولیسم دارد؛ ماکیاولیسم یا مکتب ماکیاولی، نظریه‌ی سیاسی سیاست‌مدار و متفکر ایتالیایی، نیکلا ماکیاولی (Niccolo Machiavelli ۱۴۶۹-۱۵۲۷م) است. دربارهٔ ماکیاولی نه کتاب‌ها، بلکه کتاب‌خانه‌ها مطلب نوشته‌اند (اسکنر، ۳۸۰، ص ۷). بیش از ۴۵۰ سال از مرگ او می‌گذرد و نامش از جهت مکر، حیله، تزویر و دوروبی در سیاست زبان‌زد همگان است. شکسپیر او را «آدم‌کش» لقب داد و هرگز نشده که این «ماکیاولی آدم‌کش» نزد اندرز گرايان و اخلاقیون همهٔ مکتب‌ها، اعم از محافظه‌کار و انقلابی، منفور نباشد. ماکیاولی آنقدر بدنام است که هنوز در مباحثات و مناظرات سیاسی، گفتن این که کسی ماکیاولی است، اتهام سنگینی به او تلقی می‌شود (همان، ص ۱۶). وی در کتاب معروف خود، «شهریار» (۱۳۷۴) هدف عمل سیاسی را دست‌یابی به قدرت می‌داند و حفظ قدرت را محدود به‌هیچ حکم اخلاقی نمی‌کند و در نتیجه، به کاربردن هر وسیله‌ای را در سیاست برای رسیدن به هدف مجاز می‌شمارد. او به‌طور کلی سیاست را از اخلاق جدا می‌داند. ماکیاولی بر آن است که: «زمادار اگر بخواهد باقی بماند و موفق باشد، نباید از شرارت بهراسد و از آن بپرهیزد؛ زیرا بدون شرارت نگهداشتن دولت ممکن نیست. برای داوری دربارهٔ فرمانرو، هیچ مقام سیاسی جز میدان موفقیت سیاسی و افروزی قدرت او وجود ندارد. فرمانرو برای دست‌یابی به قدرت و افزودن و نگهداشت آن مجاز است به هر عملی از: زور، حیله، غدر،

خیانت، نیرنگ و پیمان‌شکنی دست‌زنده» (آشوری، ۱۳۸۷، ص ۲۹۶). سرانجام مأکیاولی معتقد است که اگر فرمانروایی بخواهد دولت خویش را حفظ کند، اگر لازم باشد نباید از هیچ سیاه‌کاری پرهیز نماید (همان، ص ۱۳۹).

سیاست متعالیه

- سال چهارم
 - شماره دوازدهم
 - بهار ۹۵
- حفظ نظام، واجبی
مطلق یا مشروط؛
با رویکردی به
اندیشه‌ی سیاسی
امام خمینی(ره)
(۴۴ تا ۲۷)

از دیدگاه فلسفه‌ی سیاسی، در حقیقت مأکیاولی در صدد واکاوی اصول زمامداری و بیان «الأخلاق سیاسی» بهشیوه‌ی خاص خویش است. یعنی او با بررسی آنچه پیرامونش گذشته یا در حال گذر است، نکاتی را به عنوان شیوه‌ها و راهور سلطنت شکار کرده و بر تجربه‌ی کار سیاسی خود ضمیمه نموده است؛ لذا به پادشاه توصیه می‌کند تا آنها را در اداره‌ی امور مملکت و حفظ قدرت خود به کار بندد. با مطالعه‌ی اثر فوق‌الذکر روشن می‌شود که او علاوه‌بر آموزش حیله‌گری برای حفظ قدرت، گاهی سفارش‌های مثبتی نیز دارد که این موارد نیز برای همان هدف است؛ لکن هرگاه اقتضا کند، این محسان اخلاقی فدای مفاسد سیاسی شود. در نگاه مأکیاولی و سیاست‌مدارانی که شیوه‌ی او را پیشه‌ی خود کرده اند، مهم‌ترین عنصر و رکن اخلاق یا روش سیاست آن است که از هر وسیله و روشی می‌توان برای دست یافتن به قدرت و حفظ آن، استفاده کرد و در این راه هیچ اصل اخلاقی و هنجار دینی و اجتماعی سد راه او نمی‌شود. در این ساحت آنچه اهمیت دارد «هدف» است و «وسیله» هرچه می‌خواهد باشد. در یک جمله، او و هم‌فکران و مجریان سیاست‌هایش، سیاست را از اخلاق و اصول انسانی برهنه کردن و میان اخلاق سیاسی و سیاست اخلاقی فاصله انداختند.

با مراجعه به آثار امام خمینی(ره) به خوبی آشکار می‌شود که اولاً: ایشان سیاست و اخلاق متعالی اسلامی را دو مفهوم توأم دانسته و آن دو را در اندیشه‌ی دینی، جدایی ناپذیر می‌انگارند و معتقدند: «سیاست این است که جامعه را هدایت کند... و این مختص انبیا است و دیگران این سیاست را نمی‌توانند اداره کنند» (بی‌تا، ج ۱۳، ص ۴۳۲). ثانیاً: با همین نگاه ماورایی و سلوکی داشتن به سیاست است که ایشان حفظ نظامی را از واجبات اکیده یا اوجب می‌دانند که بر اساس معیارهای الهی و انسانی شکل گرفته باشد و زمینه‌سازی هدایت به‌سوی سعادت، کمال، عدالت و بهروزی مردمانش را فراهم آورد. چه آن که بدیهی است، نظامی که از الگوهای اسلامی و انسانی پیروی نکند، هیچ‌گاه حفظ و احتجاب نخواهد بود، تا چه رسد به این که حفظ آن از «واجبات اکیده» باشد. شاید برخی استناد کنند که امیر مومنان علی(ع) در ضرورت حفظ نظام فرموده‌اند:

«إِنَّهُ لَا يُبَدِّلُ لِلنَّاسِ مِنْ أَمْبَارِهِ أَوْ فَاجِرَ يَعْمَلُ فِي إِقْرَارِهِ الْمُؤْمِنُونَ وَ يَسْتَمْتَعُ فِيهَا الْكَافِرُ وَ يُبَيْغُ اللَّهَ فِيهَا أَلْأَبْجَلَ وَ يُجْمَعُ بِهِ الْفَقِيرُ وَ يُقَاتَلُ بِهِ الْعَادُ وَ تَأْمَنُ بِهِ السُّلْطُنُ وَ يُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقُوَّىٰ حَتَّىٰ يَسْتَرِيحَ تَرَ وَ يُسْتَرَاحَ مِنَ فَاجِرٍ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۰).

اگرچه در نگاه اول چنین بهنظر می‌رسد که وجود حاکم یا نظام جائز بهتر از نظام‌نشاشن و بی‌حاکمی است، اما با دقت در متن فرمایش حضرت، فلسفه‌ی این کلام روشن می‌شود که مراد ایشان حفظ نظم، آرامش و امنیت نسبی در جامعه بوده است؛ لذا دلیل نمی‌شود که حفظ این گونه نظام‌ها به صورت مطلق واجب بوده باشد و هیچ اقدامی در جهت تغییر آن به سمت بهترشدن صورت نگیرد. در واقع، سکوت در برابر نظام جائز از باب دفع أفسد به فاسد یا «دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة» است؛ لذا در صورتی که عده و عده فراهم شود، باید دست به تغییر زد و به سمت تشکیل نظام حق و عدل شافت. به دیگر سخن، میان مشروعيت نظام سیاسی و وجوب حفظ آن رابطه‌ی تنگاتنگی وجود دارد؛ یعنی حفظ نظام سیاسی زمانی واجب، بلکه مؤکد و اوجب است که آن نظام برطبق مبانی و مسائل شرعی شکل گرفته و اداره شود و زمینه‌ی دست‌یابی مردم به سعادت دنیوی و اخروی را فراهم آورد. در اندیشه‌ی سیاسی اسلام، مشروعيت از ارکان عقلی و اساسی نظام سیاسی و حکومت شمرده می‌شود (اراکی، ۱۳۷۸، ص ۳۱)؛ بر همین اساس، امام خمینی(ره) در سخنی تغییر نظام سیاسی نامشروع را حکم عقلی و شرعی دانسته و ادلی ضرورت مبارزه با «نظام سیاسی طاغوت» را به شرح زیر بر شمرده‌اند:

«شرع و عقل حکم می‌کند که نگذاریم وضع حکومت‌ها به همین صورت ضد اسلامی یا غیر اسلامی ادامه پیدا کند. دلایل این کار واضح است: چون برقراری نظام سیاسی غیر اسلامی به معنای بی‌اجرا ماندن نظام سیاسی اسلام است. هم‌چنین به این دلیل که هر نظام سیاسی غیر اسلامی نظامی شرک آمیز است، چون حاکم‌ش «طاغوت» است و ما موظفیم آثار شرک را از جامعه مسلمانان و از حیات آنان دور کنیم و از بین ببریم و باز به این دلیل که موظفیم شرایط اجتماعی مساعده‌ی برای تربیت افراد مؤمن و با فضیلت فراهم سازیم و این شرایط درست ضد شرایط حاکمیت «طاغوت» و قدرت‌های نارواست... ما چاره نداریم جز این که دستگاه‌های حکومتی فاسد و فاسد کننده را از بین ببریم و هیأت‌های حاکمه‌ی خائن و فاسد و ظالم و جائز را سرنگون کنیم. این وظیفه‌ای است که همه‌ی مسلمانان در یک‌ایک کشورهای اسلامی باید انجام بدهند و انقلاب سیاسی اسلامی را به پیروزی بر سانند (امام خمینی، ۱۳۶۱، ص ۳۵-۴۲).

طبق این بیان، نظام سیاسی غیر اسلامی که باید از بین برده شود، در برابر نظام سیاسی اسلام قرار دارد و طبق آنچه پیش تر گفته شد، به عقیده‌ی امام، نظام سیاسی اسلامی نظامی است که هم‌چون پیامبران به هدایت مردم به سوی سعادت و کمال همت گمارد؛ لذا روشن می‌شود که از یک سو حفظ نظامی که اسلامی باشد واجب است و از سوی دیگر نظامی که در جهت هدایت مردم باشد، اسلامی است. این، همان معنی مقید بودن حفظ نظام است.

با توجه به سیره‌ی امیرالمؤمنین(ع) که هرگز حاضر به گفتن حتی یک دروغ کوچک یا دروغ مصلحت‌آمیز به انگیزه‌ی حفظ قدرت و حکومت خود نبود (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۲۰۰) می‌توان از این سخن امام خمینی(ره) تفسیر درستی ارائه داد. این تفسیر می‌تواند بر مبنای گزاره‌ها و مبانی زیر استوار باشد:

اولاً، هدف از حکومت در اندیشه‌ی اسلامی، استقرار دین و عدالت بهمنظور دست‌یابی انسان‌ها به سعادت دنیوی و اخروی است و همان‌گونه که امام خمینی(ره) فرموده‌اند: «عهده‌دار شدن حکومت فی حد ذاته شأن و مقامی نیست؛ بلکه وسیله‌ی انجام وظیفه‌ی اجرای احکام و برقراری نظام عادلانه اسلام است (۳۸۱، ص۵۴).

ثانیاً، اگر بهبهانه‌ی حفظ نظام سیاسی، که خود مقدمه‌ی حفظ نظام اسلام است، از انجام کار حرام و سرپیچی از دستورات دینی خودداری نشود، اصل دین یا نظام اسلام و مسلمین دچار اختلال خواهد شد. بنابراین در صورتی حفظ نظام واجب بوده یا از واجبات مؤکد شمرده می‌شود که دولت یا نظام سیاسی حاکم در جهت حفظ نظام اسلام و مسلمین از ابزارهای دینی بهره جسته و از هر ابزار خلاف شرع و خلاف حقوق دینی عمومی برای این منظور استفاده ننماید. [مشاهده‌ی] اقداماتی مثل به کار بستن دروغ و خدعاً، تضییع حقوق شرعی و انسانی مردم، رابطه‌ی حقارت‌آور و سلطه‌پذیرانه با دولتهای سلطه‌گر یا قطع رابطه با دولتهای دیگر و... در نظام سیاسی، بهجای آن که نشان‌گر حکومت اسلامی باشند، حاکی از آن می‌شوند که «حکومت طاغوتی» شکل گرفته است و به تعبیر امام، ما فقط اسم آن را به اسلامی عوض کردۀ‌ایم. ایشان می‌فرمایند:

«اگر بنا شد جمهوری اسلامی باشد اما ماها دیگر اسلامی نباشیم، حکومت اسلام نیست. این که جمهوری اسلامی نمی‌شود. اگر بنا شد که جمهوری اسلامی باشد، پاسبان‌ها یعنی اسلامی نباشند، خدای نخواسته، دادگاه‌ها یعنی اسلامی نباشند، وزارت‌خانه‌های یعنی اسلامی نباشند، این حکومت طاغوتی است؛ به‌اسم اسلام، همان طاغوت است، منتها اسمش را ما عوض کردیم (بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱۷).

در حقیقت اقدامات و عملکرد نظامهای سیاسی یا دولت‌ها هستند که معرفت ماهیت آن‌ها بهشمار می‌روند. اگر نظامی بر پایه‌ی انجرافات و کردار نادرست استوار گردد و ادامه‌ی حیات دهد، نظام غیردینی و ناشایست تأسیس شده که سرانجامی جز تباہی جامعه در پی نخواهد داشت. چنان‌چه نظامی بر اساس اصول اخلاقی و شریعت راستین بنا گردد و در جهت اعمال آین اخلاقی و دینی تلاش نماید، نظامی احسن و مبتنی بر مبانی دینی و اخلاقی بنیان گذاشته شده است که جامعه را بهسوی هدایت و رستگاری رهنمون می‌سازد. هم‌چنین بسیار محتمل است که نظامی با اهداف و آرمان‌های اسلامی تأسیس شود، ولی در

سیاست متعالیه

- سال چهارم
 - شماره دوازدهم
 - بهار ۹۵
- حفظ نظام، واجبی
مطلق یا مشروط؛
با رویکردی به
اندیشه‌ی سیاسی
امام خمینی(ره)
(۴۴ تا ۲۷)

ادامه تغییر ماهیت داده و به حکومتی طاغوتی مبدل شود و حکم آن همان است که در بیان امام گذشت. امام خمینی(ره) در بیانی حکومت را به دو نوع مطلقه و مشروطه تقسیم کرده و در تبیین مشروطه بودن آن می فرمایند:

«مشروطه از این جهت [است] که حکومت کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن و سنت رسول اکرم(ص) معین گشته است» (بی‌تا، ج ۱۳۸۱، ص ۴۳).

پر واضح است نظامی که بر اساس مبانی غیردینی و اعمال خلاف دستورات قرآن و سنت ایجاد شده باشد، نظامی غیردینی و مطلقه به معنی آزاد از هر قید و شرطی است که حفظ آن واجب نیست؛ بلکه باید در صورت امکان در صدد تبدیل آن به نظام احسن، یعنی نظام دینی برآمد. بی‌شک این معنی در مورد حکومتی که تأسیس آن بر مبانی دینی استوار بوده، لکن استمرار آن مبنی بر مبانی دینی نباشد نیز صادق است.

براساس آن‌چه گفته شد، می‌توان از واژه‌ی «نظام» در این سخن امام خمینی(ره) که فرموده است: «حفظ نظام از واجبات اکیده است» برداشتی دو گانه داشت: «نظام اسلام» و «نظام سیاسی». سخن زیر شاهدی بر این مدعای است:

«ما و شما دو مسئولیت داریم؛ یک مسئولیت کوچک، و یک مسئولیت بزرگ. مسئولیت کوچک حفظ کشور، حفظ نظام و پیش‌برد نهضت و رعایت جهات نظمی و تربیتی افراد [است] که این مهم است؛ لکن کوچک‌تر از آن دومنی است. دوم، حفظ مکتب و چهره‌ی اسلام. ما اگر چنان‌چه در آن امر اول پیش‌بیریم، البته پیش‌برد بزرگ است و اگر شکست هم بخوریم، شکست‌اش هم بزرگ. لکن با حفظ چهره اسلام و حفظ مکتب، شکست آخری برای ما نیست» (بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۰۶).

به این ترتیب اگر منظور ایشان از نظام، «نظام اسلام» باشد، بدون تردید حکم و جوب حفظ آن نیز مطلق است؛ به این معنی که حفظ آن مشروط به شرایط خاصی نیست و در هر شرایطی باید از آن محافظت کرد. هم‌چنان که امام خمینی(ره) بارها بر این مهم تأکید کرده و برای نمونه فرموده‌اند:

«لین که فرموده‌اند: «ققها حصول اسلام‌اند» یعنی مکلف‌اند اسلام را حفظ کنند و زمینه‌ای را فراهم آورند که بتوانند حافظ اسلام باشند و این از اهم واجبات است و از واجبات مطلق می‌باشد، نه مشروط» (بی‌تا، ج ۱۳۸۱، ص ۵۶).

از نگاه امام راحل حفظ نظام به این معنی از همه‌ی فرایض بالاتر است:

«حفظ اسلام یک فریضه‌ی الهی است، بالاتر از تمام فرایض، یعنی هیچ فریضه‌ای در اسلام بالاتر از حفظ خود اسلام نیست» (بی‌تا، ج ۱۵، ص ۳۲۹).

در جای دیگری، حفظ اسلام را در رأس واجبات دانسته، به گونه‌ایی که شایسته است برای آن خون‌ها ریخته شود:

«ما مکلف هستیم که اسلام را حفظ کنیم. این تکلیف از واجبات مهم است؛ حتی از نماز و روزه واجب‌تر است. همین تکلیف است که ایجاب می‌کند خون‌ها در انجام آن ریخته شود. از خون امام حسین(ع) که بالاتر نبود، برای اسلام ریخته شد» (۱۳۶۱، ص ۶۹).

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

حفظ نظام، واجبی
مطلوب یا مشروط؛
با رویکردی به
اندیشه‌ی سیاسی
امام خمینی(ره)
(۴۴ تا ۲۷)

برداشت دیگر از «نظام» در کلام امام خمینی(ره) «نظام سیاسی» است که با توجه به مطالب گذشته، حفظ این نظام، مطلوب نبوده و یک حکم مشروط است. به این‌یان که همواره و در هر شرایطی و جو布 حفظ نظام سیاسی اوجب و مقدم بر سایر واجبات نیست؛ بلکه باید بین حکم وجوب حفظ نظام و حکم عمل مزاحم آن مقایسه شود و ملاحظه شود که کدام یک برای اسلام و مسلمین مناسب‌تر و سودبخش‌تر است. در حقیقت، حفظ نظام اسلام، اصل و حفظ نظام سیاسی، فرع یا مقدمه برای آن اصل است و عقلاً باید اصل را فدای فرع نمود. بدین معنی که چنان‌چه حفظ نظام سیاسی منجر به اخال در نظام اسلام یا نظام عام جامعه اسلامی شود، باید از حفظ نظام سیاسی و قدرت چشم فروپسته شود و هم‌خود را مصروف حفظ آن‌چه مهم‌تر است گردانید. سیره‌ی سکوتی امیرمؤمنان علی(ع) اسوه‌ای است در این‌باره.

البته واکاوی اندیشه‌های امام خمینی(ره) مبین این است که در مواردی ایشان حفظ نظام جمهوری اسلامی را قابل مزاحمت با هیچ حکم و امری نمی‌دانند (ی، تا، ج ۱۹، ص ۱۵۵) یا آن‌جا که می‌فرمایند:

اگر خدای نحو استه به جایی برسد و خلی در جمهوری اسلامی - که می‌خواهد اسلام مظلوم در طول تاریخ را تجدید کند - وارد شود، اسلام چنان سیلی از غرب و شرق و وابستگان به آنان می‌خورد که قرن‌ها فسادی بالاتر از عصر ستم‌شاهی را شاهد خواهیم بود (ی، تا، ج ۲۰، ص ۴۴۲).

به‌نظر می‌رسد این سخن امام خمینی(ره) در راستای منظومه‌ی فکری ایشان و مؤید این مهم است که حفظ نظام جمهوری اسلامی، که بر اساس مبانی دینی بنا شده و اهداف متعالی دینی دارد، مشروط به پاییندی به آن اهداف و موازین اسلامی، لازم و واجب است؛ چراکه در چنین شرایطی نظام جمهوری اسلامی، مصداق و بخشی از نظام اسلام بوده و حفظ آن در مقابل بدخواهان و معاندان داخلی و خارجی همانند حفظ نظام اسلام دانسته شده است. از دیدگاه ایشان حکومتی مطلوب و شایسته حفظ است که دارای اهداف متعالی و مقدس باشد. ایشان در سخنرانی اهداف برقراری حکومت صالح و روی کار آوردن حاکمی قیم و امین را این‌گونه بر Sherman داند: «باقي ماندن احکام اسلام، جلوگیری از تجاوز هیأت حاکمه به

حقوق مردم، پیش‌گیری از غارت مردم توسط اقلیت حاکم برای تأمین لذت و نفع مادی خوبیش، برقراری نظم و عدالت اسلامی، جلوگیری از بدعت‌گذاری و تصویب قوانین ضداسلامی، از بین‌بردن نفوذ بیگانگان در کشور اسلامی» (۳۸۱، ص ۴۳). ایشان در ادامه، حکومت‌کنندگانی که این اهداف را دنبال نمی‌کنند جابر، فاسد، غیرصالح و ناکارآمد می‌داند و خود و دیگران را به خاطر عدم قیام دسته‌جمعی عليه ایشان و همراهی با آنها از سوی عده‌ای مورد سرزنش قرار می‌دهد (همان). حکم بدیهی قابل برداشت از این سخن آن است که اگر رژیمی سیاسی، مصدق حکومتی باشد که اهداف گفته‌شده‌ی فوق را به فراموشی بسپارد، یا در جهت مخالف آنها عمل نماید، از یکسو باید در جهت تغییر آن به نظام اسلامی مطلوب گام برداشت و این مهم وظیفه‌ای است همگانی و فراگیر؛ از دیگرسو هیأت حاکمه نمی‌تواند با هدف حفظ این نظام دست بهر اقدامی زده و اقدامات خود را بهانه‌ی حفظ نظام قرار دهد؛ هرچند نام اسلام را نیز به همراه داشته و خود را بدان متصف نموده باشد.

نتیجه‌گیری

حاصل سخن در این مقاله آن است که: هر چند به گفته‌ی برخی فقهاء، ادله‌ی اربعه بر وجوب حفظ نظام دلالت دارد و فقهاء هم بدان فتوا داده‌اند، اما این حکم شرعی همواره مطلق نبوده و با تغییر مضاف‌الیه لفظ نظام، مطلق یا مشروط‌بودن وجوب حفظ نظام نیز تغییر می‌یابد. به‌همین ترتیب در منظمه‌ی فکری و اندیشه‌ی سیاسی و فقهی حضرت امام خمینی(ره) اگر منظور از نظام، نظام اسلام باشد اهمیت آن از سایر واجبات بیشتر بوده، وجوب حفظ نظام در این معنی مطلق و بی‌هیچ قید و شرطی است و شایسته است با تأسی به سیره‌ی بزرگان دین و حضرت سیدالشہداء(ع) تا حد جان از هیچ تلاشی فروگذار نکرد. اما چنان‌چه منظور از نظام، نظام سیاسی باشد، همان‌گونه که در اکثر کاربردهای متدالول در مباحث سیاسی و مناسب‌های مرتبط این معنی اراده و متبادر به ذهن می‌شود، وجوب حفظ آن مشروط و مقید به شرایطی است؛ از قبیل: حفظ حقوق مردم، هدایت‌گری، عدم انحراف از مسیر عدل و مصالح اسلام و مسلمین و عمل بر اساس احکام کتاب و سنت. در غیراین صورت حفظ این نظام، که نظامی طاغوتی و غیرصالح محسوب می‌شود، واجب نیست؛ بلکه باید تا حد ممکن در جهت اصلاح و تغییر آن به‌سوی نظام سیاسی مطلوب برآمد. چنان‌چه برهمین اساس در مواردی ایشان حفظ نظام جمهوری اسلامی را که بر اساس مبانی دینی بناسد و اهداف متعالی دینی دارد، مشروط به پاییندی به آن اهداف و موازین اسلامی، لازم و واجب دانسته است.

منابع

کتاب‌ها:

۱. قرآن کریم، ترجمه آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی.
۲. نهج‌البلاغه (۱۳۷۹) ترجمه محمد دشتی. قم: انتشارات جمال‌الدین اسدآبادی.
۳. آخوند خراسانی، ملا محمد کاظم (۱۴۲۷ه.ق) کفاية الاصول (نسخه سه جلدی)، تحقیق: عباس‌علی سبزواری. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ سوم.
۴. آشوری، داریوش (۱۳۸۷) دانشنامه سیاسی. تهران: انتشارات مروارید، چاپ شانزدهم.
۵. آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی (۱۳۶۶) غررالحكم و دررالکلم. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۶. آملی نجفی، میرزا هاشم (۱۳۹۵ه.ق) مجمع الافکار و مطرح الأنظار، تحریر محمدعلی اسماعیل‌پور. قم: چاپخانه علمیه.
۷. ابن ابی‌الحید معترلی، عبدالحمید (۱۴۰۴ه.ق) شرح نهج‌البلاغه. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۸. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ه.ق) لسان‌العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربي.
۹. اسکندر، کوئیتین (۱۳۸۰) ماکیاولی، ترجمه: عزت‌الله فولادوند. تهران: انتشارات طرح نو، چاپ چهارم.
۱۰. بروجردی، سید حسین (۱۴۱۵ه.ق) نهایة الاصول. بیجا: نشر تفكر.
۱۱. حکیم، سید محمد تقی (۱۴۱۸ه.ق) الاصول‌العامه لفقه المقارن. قم: المجمع العالمی لأهل‌البیت(ع)، چاپ دوم.
۱۲. حیدری، علی نقی (۱۳۷۹) اصول الاستنباط. تهران: درالكتب الاسلامیة، الطبعة الخامسة.
۱۳. خوبی، سید ابوالقاسم (بی‌تا) مصباح الفقاہه. قم: مکتبة الداوري، الطبعه الاولی.
۱۴. شریعتی، روح‌الله (۱۳۸۷) قواعد فقه سیاسی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۵. شمس‌الدین، محمد مهدی (۱۴۱۲ه.ق) نظام‌الحكم و الادارة فی الاسلام. قم: دار الثقافة للطباعة و النشر، الطبعة الثالثه.
۱۶. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسن بن بابویه قمی (۱۳۷۸ه.ق) عيون اخبارالرضا(ع). بی‌جا: انتشارات جهان.
۱۷. عاملی، شیخ حر (۱۴۰۹ه.ق) وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البیت(ع).
۱۸. عمید زنجانی، عباس‌علی (۱۳۸۴) قواعد فقه سیاسی (مصلحت). تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
۱۹. عمید، حسن (۱۳۶۲) فرهنگ فارسی عمید. تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ چهارم.
۲۰. غروی، محمدحسین (۱۳۷۴) نهایة الدرایة. بی‌جا: انتشارات سیدالشهدا.
۲۱. گلپایگانی، سید محمدرضا (۱۴۱۰ه.ق) افاضة العوائد. قم: دارالقرآن الکریم.
۲۲. ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۴) شهریار، ترجمه: داریوش آشوری. تهران: کتاب پرواز.

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

حفظ نظام، واجبی
مطلق یا مشروط؛
با رویکردی به
اندیشه‌ی سیاسی
امام خمینی(ره)
(۴۴ تا ۲۷)

۲۳. ————— (۱۳۸۸) گفتارها، ترجمه: محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
۲۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ هـ) بحار الانوار. لبنان: مؤسسه الوفاء.
۲۵. مشکینی، میرزا علی (۱۴۰۹ هـ) اصطلاحات الاصول. قم: دفتر نشر الهادی، الطبعة الرابعة.
۲۶. مظفر، محمدرضا (بی‌تا) اصول الفقه. قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ پنجم.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ هـ) آثار الاصول، إعداد احمد قدسی. قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب(ع)، الطبعة الثانية.
۲۸. ————— (۱۴۲۲ هـ) بحوث فقهیہ هامّة. قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب(ع).
۲۹. منتظری، حسین علی (۱۳۷۶) دراسات فی ولایة الفقیہ و فقہ الدوّلة الاسلامیة (ترجمه و تحریر محمود صلوتی). قم: نشر دفتر آیة الله منتظری، چاپ دوم.
۳۰. موسوی الخمینی، امام سید روح الله (۱۴۱۵ هـ) البیع. بی‌جا: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۱. ————— (۱۳۸۲ هـ) تهذیب الاصول، تحریر: جعفر سیحانی. بی‌جا: انتشارات اسماعیلیان.
۳۲. ————— (۱۳۷۶) تقيقیح الاصول، تحریر: حسین تقی اشتهرادی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۳. ————— (۱۳۸۱) ولایت فقیه: حکومت اسلامی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوازدهم.
۳۴. ————— (۱۳۸۶) جواهر الاصول، تحریر: محمدحسن مرتضوی لنگرودی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
۳۵. ————— (بی‌تا) استفتات، ج ۳، مندرج در لوح مجموعه آثار امام خمینی نرم‌افزار نور.
۳۶. ————— (بی‌تا) صحیفه امام، مندرج در لوح مجموعه آثار امام خمینی نرم‌افزار نور.
۳۷. نایینی، محمدحسین (۱۳۸۲) تبییه الامّة و تنزیه المّلة، تصحیح و تحقیق: جواد ورعی. قم: بوستان کتاب.

مقالات:

۱. ارکی، محسن (۱۳۷۸) «جایگاه مردم در نظام حکومتی اسلام از دیدگاه امام خمینی (ره)»، مجموعه مقالات کنگره امام خمینی و حکومت اسلامی، امام خمینی و فلسفه سیاسی (۲). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲. ملک افضلی اردکانی، محسن (۱۳۹۱) «مفهوم نظام و کاربرد آن در فقه و اصول»، مجله فقه و اصول، سال ۱۳۹۱، شماره ۸۸/۱.

مقایسه‌ی دیدگاه امام خمینی و محمد رشیدرضا در باب حکومت اسلامی و پیامدهای سیاسی آن

یوسف خان محمدی*، سیدنادر جعفری**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۱۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۴/۳۱

چکیده

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

مقایسه‌ی دیدگاه
امام خمینی و محمد
رشیدرضا در باب
حکومت اسلامی و
پیامدهای سیاسی آن

(۶۴ تا ۴۵)

امام خمینی و محمد رشیدرضا، دو متفکر مسلمان و نام آشنا در جهان اسلام بودند که در پی مشاهده‌ی بحران‌های موجود در جهان اسلام، به تفکر و ارائه‌ی راه حل مناسب برآمدند. امام خمینی با تکیه‌بر اندیشه‌ی شیعی، نظریه‌ی ولایت‌فقیه را پایه‌ریزی کرد و پس از پیروزی انقلاب اسلامی، رهبری جمهوری اسلامی ایران را بر عهده گرفتند؛ رشیدرضا نیز به تأسی از اندیشه‌ی اهل‌سنّت، بدنبال اعاده‌ی جایگاه خلافت از طریق مطرح کردن «شورا» برآمد، اما موفق به عملی کردن آن نشد. این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی-تطبیقی در پی اثبات این فرضیه است که این دو متفکر با رد جدایی دین و سیاست، معتقد به کارآمدی حکومت برآمده از اسلام بودند و عمیقاً به توانایی اسلام سیاسی برای مدیریت جامعه باور داشتند. مساله‌ی پژوهش حاضر، تبیین دقیق نقاط اشتراک، موارد اختلاف و توجه به ویژگی‌های بر جسته‌ی فکری این دو اندیشمند اسلامی است. بنابراین، مقایسه‌ی این دو دیدگاه درباره‌ی حکومت اسلامی، علاوه‌بر اثبات ریشه‌های «اسلام سیاسی» در تفکرات شیعه و سنّی، موجب روشن شدن نقاط اشتراک و اختلاف و مواضع مورد تأکید در این نظریات خواهد شد.

واژه‌های کلیدی:

امام خمینی، رشیدرضا، حکومت اسلامی، پیامدهای سیاسی، ولایت فقیه، شورا.

* عضو هیئت علمی دانشگاه مفید و عضو انجمن مطالعات سیاسی حوزه

.(khanmohammadi1@gmail.com)

** دانش آموخته‌ی حوزه علمیه و کارشناس ارشد مطالعات جهان دانشگاه تهران

.(naderjafari11@yahoo.com)

مقدمه

چالش اصلی اندیشه‌ی سیاسی عبارت است از تلاش اندیشمندان مختلف برای حل مشکلات و بحران‌های جامعه؛ این اندیشه‌ها ممکن است برآمده از عوامل متعددی باشند که یا در شکل‌گیری این تفکرات نقش مؤثر داشته و یا در تقویت و سمت‌وسو دادن به آن‌ها حائز اهمیت بوده‌اند. مقاله‌ی حاضر ضمن بررسی اندیشه‌های سیاسی محمد رشیدرضا، اندیشمند سنت‌گرای مصری سوری‌الاصل و امام‌خمینی، فقیه و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران، اصول مورد توجه آن‌ها در باب حکومت اسلامی را بررسی کرده و تفاوت‌ها و پیامدهای سیاسی آن‌ها را مورد بررسی قرار دهد.

رشیدرضا نماینده‌ی برجسته‌ی مذهب اهل سنت و اولین شخصی است که به مساله‌ی «شورا» در امر حکومت توجه ویژه‌ای داشته و سعی کرده است آن را به عنوان یک اصل مهم در حکومت‌داری اسلامی مطرح کند؛ امام‌خمینی نیز به عنوان نماینده‌ی نام‌آشنا مکتب شیعه، اولین فقیه شیعی است که ولایت در امور سیاسی را برای فقیه جامع الشرایط، حقی اثبات شده از جانب خداوند متعال می‌داند. اهمیت پژوهش حاضر، بررسی تطبیقی اندیشه‌ی این دو متفکر دین‌شناس و دین‌باور در جهان اسلام است؛ چراکه هر دو بر این باورند که دین و سیاست جدای از هم نیستند و برای پاسخ به نیازهای امروزین بشر، حرف‌های زیادی برای گفتن دارند. آن‌ها به منظور اجرای احکام اسلامی در جامعه، بر تاسیس حکومت اسلامی تأکید داشته و معتقدند دین توانایی اداره‌ی حکومت، دولت و جامعه را دارد. امام‌خمینی و رشیدرضا چارچوب نظریه‌های خود را بر اساس قرآن، سنت، اجماع و عقل بنا می‌کنند؛ با این تفاوت که امام‌خمینی با استفاده از اندیشه‌های شیعی، بر «مصلحت» و «ولایت فقیه» تأکید بیشتری دارد و رشیدرضا با تکیه بر اندیشه‌های اهل سنت، بر «شورا» یا «أهل حل و عقد» اصرار می‌ورزد. فهم نظریات این دو اندیشمند می‌تواند ما را در درک صحیح اندیشه‌های بنیادین دو مکتب یادشده یاری رساند.

پرسش اصلی این است که دیدگاه‌های امام‌خمینی و رشیدرضا در باب حکومت اسلامی چه وجوده تشابه، افتراق و پیامدهای عملی به دنبال داشته است؟ برای روشن‌تر شدن هرچه بیش‌تر موضوع، پرسش‌های فرعی زیر نیز جای تأمل دارند: مشروعيت حاکم در اندیشه‌های امام‌خمینی و رشیدرضا از کجا نشأت می‌گیرد؟ ساختار تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی حکومت اسلامی در اندیشه‌های امام‌خمینی و رشیدرضا چگونه قابل تبیین است؟ آیا امام‌خمینی و رشیدرضا به عنوان عالمان شیعه و سنی، که هر کدام مبانی خاصی در حکومت اسلامی دارند، اساساً قابل مقایسه هستند یا خیر؟ پیامدهای اندیشه‌های امام‌خمینی و رشیدرضا چگونه قابل ارزیابی است؟ این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و با رویکرد

فصلنامه
علمی
پژوهشی



توصیفی – تطبیقی در پی اثبات این فرضیه است که هر دو متفکر، متأثر از بحران‌ها و شرایط زمانی خود بوده‌اند و اندیشه‌های خود را متناسب با شرایط موجود مطرح کرده و در گذر زمان بر اثر بروز کاستی‌ها اقدام به تغییر، ترمیم و تکمیل نظریه‌ی خود نموداند؛ لذا «حکومت اسلامی»، «مصلحت» و «جريان قدرت» از مولفه‌هایی هستند که این دو اندیشمند توجه ویژه‌ای به آن داشته‌اند.

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

مقایسه‌ی دیدگاه
امام خمینی و محمد
رشیدرضا در باب
حکومت اسلامی و
پیامدهای سیاسی آن
(۶۴ تا ۴۵)

بنیادهای نظری اندیشه امام خمینی و رشیدرضا در باب حکومت اسلامی گفتار اول: رشیدرضا

یکی از مباحث جدی اندیشه‌ی سیاسی رشیدرضا بحث درباره‌ی خلافت و جایگاه خلیفه در حکومت اسلامی است (جرجی، ۱۹۶۸، ص ۱۲۷). رشیدرضا خلافت را مظهر پیوستگی دین و دولت در اسلام می‌دانست. او بر شرعی بودن اساس حکومت در اسلام، بهویژه در سنت پیامبر(ص) و اجماع مسلمین تأکید داشت و خلافت را تنها شکل حکومت شرعی برای مسلمانان در نظر می‌گرفت و تحقق همه‌ی آرمان‌های این جهانی اسلام را به آن وابسته می‌دید (احمدی، ۱۳۷۸، ص ۹۲). رشیدرضا با انتقاد از امپراتوری عثمانی، اعتقاد داشت ترکان عثمانی خلافت را از صورت نظام دموکراتیک و دادگرانی صدر اسلام بهشکل دستگاه ستم‌گر، خودکامه و فریب‌کار درآورده‌اند. اینک صلاح مسلمانان در این است که خلافت را از دست ترکان عثمانی خارج کرده و انتخاب خلیفه از طریق حل و عقد یا بهزبان امروزی، نمایندگان مردم صورت گیرد (میراحمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۱).

در نظر رشیدرضا خلافت دارای مراتبی است که با شرایط مختلف قابل تطبیق بوده و به سه صورت قابل تصور است: خلافت آرمانی (خلفاء راشدین)، خلافت امامه‌الضروره و التغلب بالقوه (استبداد). نوع نخست از این تقسیم‌بندی، یعنی خلافت آرمانی، همان شکلی است که بهاتفاق اکثر مسلمانان اهل تسنن فقط در عهد خلفای راشدین و چند خلیفه‌ی پارسا نظیر عمر بن عبد العزیز و یزید بن ولید اموی جاری بوده است. در دو نوع دیگر، امامه‌الضروره از آن روی باید پذیرفته شود که شق دیگر آن، قبول هرج و مرج است. اطاعت از امامت استبدادی نیز به طریق اولی از روی ناچاری است و حکم اکل میته به هنگام ضرورت را دارد که گفته‌اند الضرورات تبيح المحضورات (عنایت، ۱۳۷۲، ص ۱۳۰-۱۳۲).

رشیدرضا با تعریفی که از خلافت ارایه می‌دهد، امامت عظمی و امامت مؤمنین را به یک معنا می‌گیرد که در واقع، همان ریاست حکومت اسلامی برای مصالح دین و دنیا و مؤمنین است. امامت همان ریاست عامه و جانشینی پیامبر در امور دین و دنیا و ادامه‌دهنده‌ی آن است. بنابراین از نظر رشیدرضا نصب امام یعنی ولايت او برای امت، شرعاً

– و نه عقلاءً – واجب می‌باشد (رشیدرضا، بی‌تا، ص ۵۳). بحث رشیدرضا در باب خلافت با توجه به رساله‌ی «الخلافه أو الإمامه العظمى» به سه رویکرد قبل تقسیم است: اول؛ با بررسی بنیادهای نظریه‌ی خلافت که بر اساس ادله‌ی سمعی یا شرعی خلافت را توجیه می‌نماید. دوم؛ مباحثی که مشکلات عملی برای تشکیل حکومت اسلامی را مطرح می‌کند که از جمله‌ی آن‌ها، یافتن فرد مناسب برای مقام خلافت یا مکان و شهری قابل قبول با موقعیت استراتژیک است. سوم؛ دیدگاه خود را درباره‌ی شکوفایی کشور اسلامی ترسیم می‌کند. این طرح متکی بر اهل حل و عقد یا نمایندگان مسلمانان است که خلیفه را انتخاب می‌نمایند (قادری، ۱۳۸۸، صص ۲۲۶-۲۲۷).

اصول و مبانی رشیدرضا درباره‌ی حکومت اسلامی

۱- رعایت مصلحت

واقعیت این است که در تفکر رشیدرضا، «مصلحت» یک اصل برای فرآیند عقلایی‌بودن در تصمیم‌گیری است که جانشین قیاس می‌شود. از آنجایی که مصالح برحسب موقعیت‌ها فرق می‌کند تشخیص آن هم با مشکل مواجه می‌شود. رشیدرضا معتقد است در مسایل اخلاق اجتماعی و دیگر اموری که جامعه‌ی اسلامی توان تصمیم‌گیری و قانون‌گذاری را دارد، هیچ اجتماعی حتی اجتماع صحابه نیز نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد. در واقع، حاکمان اجتماع تنها قدرت اجرایی و قضایی را ندارد، بلکه می‌توانند در مصالح عمومی نیز قانون‌گذاری کنند.

۲- ویژگی‌های خلیفه

در اندیشه‌ی رشیدرضا، رئیس دولت یا خلیفه به عنوان رهبر همه‌ی مسلمانان – اعم از شیعی اثنی‌عشری، زیدی و چهار مذهب اهل سنت – است، ولی هیچ‌گاه در صدد از میان برداشتن تفاوت‌ها و یکسان کردن معتقدات با تکیه بر عنصر زور و اجبار بر نمی‌آید. وی معتقد است تا آن‌جا باید از خلیفه اطاعت کرد که تصمیم‌گیری‌هاییش با اصول اسلام موافق بوده و مفید حال مسلمانان باشد. رشیدرضا درباره‌ی وظایف ضروری خلیفه دیدگاه روشی دارد و آشکارا بیان می‌کند که امر خلافت به هیچ وجه فرمان‌روایی نیست، بلکه قانون‌گذاری و ناظرت بر اجرای آن است. خلیفه باید مجتهد باشد؛ مردی دانا و صاحب مهارت‌های خاص باشد که وی را قادر سازد با کمک علم، اصول اسلام را بر احتیاجات جهان متغیر تطبیق داده و نتایج آن را در حکومت‌های مسلمان پیاده کند.

۳- اصل بیعت

از دیدگاه رشیدرضا «بیعت» قرارداد دو جانبه است و مشروط به شروطی است که اهل حل و عقد تعیین می‌کنند. وی دو نکته‌ی مهم را در بیعت مورد توجه قرار می‌دهد: نخست این که در شرایط فقدان وحدت در جامعه‌ی اسلامی، اهل حل و عقد هر منطقه‌ای می‌توانند حاکم بلاد خود را انتخاب و با او بیعت نمایند؛ در چنین شرایطی رعایت شرایط خلیفه حدالمندور ضروری است. دوم این که وی می‌کوشد با تقویت جماعت حل و عقد به اصلاح وضع امت و نیز کنترل حاکم پردازد (فیرحی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۴). رشیدرضا معتقد به وجوب خلافت از منظر شرع و انتخاب خلیفه توسط اهل حل و عقد است. هم‌چنین معتقد است امامت با بیعت اهل حل و عقد منعقد می‌گردد و اصل در بیعت این است که بر اساس کتاب خدا و سنت رسول‌الله(ص) باشد. از نظر رشیدرضا بیعت نوعی پیمان برای حفظ حقوق و اعلام تکالیف دو طرفه است. بنابر حقوق متقابل امام و امت، بر امت واجب است که در همه‌ی امور، جز معصیت خدا، از امام خود اطاعت کنند. در مورد تعداد بیعت کنندگان، رشیدرضا اختلاف نظراتی مانند ۵ یا ۶ نفر (شورای عمر) و یک نفر (بیعت ابوبکر با عمر) را نمی‌پذیرفت و به‌نظر وی بیعت جماعت درست است (رشیدرضا، ۱۳۶۱، آق، ص ۶۵-۶۷). خلافت زمانی صحیح است که با بیعت آنها (حل و عقد) صورت گیرد. این افراد نزد ملت‌های دیگر (نواب امت) نامیده می‌شوند که در امور قضایی و سیاسی با توجه به مقتضیات زمان و مکان قواعدی صادر می‌کنند؛ ولی در امور اعتقادی و عبادی به سلف صالح ارجاع می‌دهند (رشیدرضا، ۱۳۶۷، آق، ج ۳، ص ۱۲-۱۰).

جایگاه شورا در حکومت اسلامی از دیدگاه رشیدرضا

مسائلی شورا یکی از دقیق‌ترین و در عین حال، بهترین م موضوعاتی است که پیوند تنگاتنگی با بعضی از مهم‌ترین مسائل از قبیل: امامت، حکومت، رهبری و قانون‌گذاری اکثریت مسلمانان دارد (الشاوی، ۱۹۹۴، ص ۳۵-۳۱). اهل سنت به‌دلیل عدم اعتقاد به انتصابی بودن امام معصوم بعد از پیامبر و برای شرعی جلوه دادن حکومت‌های بعد از رسول خدا، شورا و انتخاب شورایی را تنها یا یکی از مهم‌ترین مصادر مشروعيت حاکم پس از پیامبر می‌دانند (عبدالرازق، بی‌تا، ص ۲۴۳-۲۳۹). در نظریات جدید اهل سنت، علاوه‌بر این که شورا را مصدر مشروعيت حاکم می‌دانند، رجوع حاکم به شورا برای اداره‌ی کشور را نیز واجب دانسته‌اند. بر همین اساس رشیدرضا پیروی از رای اکثریت از سوی حاکم اسلامی را به این دلیل که منفعت آینده‌ی مسلمانان در آن وجود دارد و نیز جمهور مردم بیش‌تر اوقات کم‌تر دچار خطا می‌شوند، لازم دانسته است. او خطر واگذاری امور به یک شخص در حکومت اسلامی را بسیار بیش‌تر از خطر واگذاری امور به‌دست شورا و جماعت

می داند (أبوفارس، بی تا، ص ۱۴۷)؛ این در حالی است که نزد اهل سنت، در نهایت خلیفه نگهبان شریعت است و نه این که از لوازم و مقتضیات دین باشد (انصاری قمی، ۱۳۸۰، ص ۱۱). دو آیه قرآن کریم ماهیت شورا را بیان کرده‌اند که رشیدرضا نیز در دلایل قرآنی خود به آن‌ها استناد می‌کند: آیه‌ی اول «و امرهم شوری بینهم» (شوری، ۳۸) که سوره‌ی مکی می‌باشد؛ و دوم «وشاورهم فی الامر» (آل عمران، ۱۵۹) است که سوره‌ی مدنی است. در مورد اهمیت شورا، رشیدرضا بر این باور است که دو آیه‌ی «أمرهم شوری بینهم» و «وشاورهم فی الامر» مشورت را لازم و واجب می‌دارد؛ لذا امام می‌تواند در هر موردی که نصی از خدا و رسول خدا وجود ندارد و اجماع صحیحی بر آن موجود نیست، اقدام به مشورت نماید. از مصاديق بارز مشورت در این آیات: امور سیاسی، امور جنگی، مصالح عمومی و همچنین راههای تنفيذ نصوص هستند (رشیدرضا، ۱۴۲۸ق، ص ۵۰). رشیدرضا در شرح «الامر» در آیه شریفه‌ی «وشاورهم فی الامر» می‌نویسد:

«مراد از واجهی الامر امور دنیوی امت است که پیامبر مامور به مشاوره در مورد آن شده و حاکمان نیز بدان مبادرت می‌ورزیلند؛ نه امر دینی صرف که مستند به وحی است. زیرا اگر مسائل دینی از قبیل عقاید، عبادات و حلال و حرام از طریق مشاهده جریان یابد، هر آنیه دین زائیدی دست بشر خواهد بود؛ حال آن که هیچ‌کس را حق اظهار نظر در قوانین الله در هیچ زمانی نیست» (رشیدرضا، ۱۳۶۷ق، ج ۴، ص ۲۰۰).

او می‌افزاید که منظور از الامر، سیاست امت در جنگ، صلح، امن، خوف و دیگر مصالح دنیوی آن‌هاست. کاملاً مشخص است که رشیدرضا در نظریات خود در باب شورا میان امور دنیوی و دینی تمایز قابل می‌شود و می‌گوید:

«امری که در این آیه معرفی شده است، امور دنیوی می‌باشد که حکام عهده‌دار آن هستند و نه امر دین که مدار آن بر پایه‌ی وحی قرار دارد و خداوند آن را وضع کرده است و کسی حق اظهار رأی در مورد آن را ندارد» (عبدالجبار، ۱۳۷۹، ص ۹۷).

از حیث تحولات شوراگرایی معاصر اهل سنت، محمد رشیدرضا به عنوان یکی از نخستین شوراگرایان بعد از خلافت عثمانی، تفسیری نخبه‌گرایانه از شورا داشته است. چون اهل سنت اعتقاد دارند پیامبر کسی را برای جانشینی مشخص نکرده‌اند، لذا قائل به انتخاب و شورا شده‌اند. رشیدرضا می‌گوید: «الحكم فی السلام الالهه و شکله شوری...»؛ یعنی حکومت در دیدگاه اسلام از آن امت است که از طریق شورا شکل می‌گیرد. وی درباره‌ی چگونگی عملیاتی کردن شورا معتقد است از آنجایی که برپایی شورا با حضور تمامی افراد

امت ممکن نیست، باید گروهی به نمایندگی از آنان به برقراری شورا مبادرت کنند و چون رای این گروه برخاسته از آگاهی به مصالح امت است، از این‌رو، نظر آنان به‌منزله‌ی رای همه‌ی افراد است. یعنی در نگاه امروزی، نوع مشارکت مردم در انتخاب حاکم، دموکراسی غیرمستقیم است. بنابر انتخابی بودن حاکم در اسلام، آرای امت با واسطه‌ی بی‌واسطه یکی از شرایط اصلی شایستگی به‌دست‌گرفتن حکومت و قدرت سیاسی دولت اسلامی است و اساساً تعیین و نصب و عزل حاکم به امت سپرده شده است (فیرحی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۶).

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

مقایسه‌ی دیدگاه امام خمینی و محمد رشیدرضا در باب حکومت اسلامی و پیامدهای سیاسی آن (۴۵ تا ۶۴)

به‌نظر رشیدرضا، شورا شیوه‌ی ثابتی نداشته و در هر زمان به مقتضای شریاط قابل تغییر است. پیامبر این رکن را در زمان خود به مقتضای حال و تعداد کم مسلمانان و اجتماع‌شان در یک مسجد اجرا می‌کرد؛ بهمین دلیل نیز پیامبر قاعده‌ی نظامی برای آن قرار نداد.

رشیدرضا دلیل عدم نصب قاعده و قانون خاص برای شورا را این‌گونه بیان می‌کند:

«اولاً، قواعد شورا با اختلاف احوال امت در زمان‌ها و مکان‌های مختلف

متفاوت است. بعد از فتح مکه بسیاری مسلمان شدند، پیامبر می‌دانست این

جریان گسترش یافته و اسلام توسعه می‌یابد؛ لذا قاعده‌ای برای آن وضع نکرد.

ثانیاً، اگر پیامبر بر حسب نیاز آن زمان قواعد موقتی برای شورا وضع می‌کرد،

مسلمین آن را به عنوان دین گرفته و در عمل به آن در هر زمان و مکان تلاش

می‌کردند. مثلاً در انتخاب ابوبکر، صحابه گفتند: «پیامبر او را برای دین ما

برگزیده (امامت نماز) آیا در امر دنیا او را انتخاب نکنیم؟!» ثالثاً، اگر پیامبر

این قواعد را وضع می‌کرد به شورا عمل نکرده بود، درحالی‌که پیامبر معصوم

است و با امر خدا مخالفت نمی‌کند» (رشیدرضا، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۰۰).

جایگاه اهل حل و عقد در حکومت اسلامی از نظر رشیدرضا

هسته‌ی اصلی اندیشه‌ی رشیدرضا در مورد خلافت، پیش از آن که به خود خلافت بازگردد، شامل اهل حل و عقد یا همان نمایندگان مردم است. نمایندگان مردم (أهل حل و عقد) پایه‌ی اصلی دولت اسلامی رشیدرضا به‌شمار می‌روند. رشیدرضا با جایگاهی که به اهل حل و عقد می‌دهد، قصد دارد بحران خلافت در زمان خود را رفع کند. رشیدرضا با اشاره به آیاتی که در آن‌ها به مشاوره توصیه شده است، نتیجه می‌گیرد که حکومت در اسلام با ملت است و کارها با شورا اداره می‌شود. وی در تفسیر «أولى الامر» در آیه‌ی شریفه‌ی «يا ايها الذين آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولى الامر منكم» معتقد است، آیه شامل اهل حل و عقد و دانایان به امور جامعه است؛ هم‌چنین اضافه می‌کند: اینان همان‌هایی بودند که حضرت در امور مهم و سری با آن‌ها مشورت می‌کرد (قادری، ۱۳۸۸، ص ۲۲۵).

گفتار دوم: امام خمینی

رشیدرضا در تقویت نظر خود درباره‌ی ولایت اهل حل و عقد به تفسیر رازی از آیه‌ی فوق اشاره کرده و می‌گوید:

تفسیر رازی تحقیقاً به این نتیجه می‌رسد که اولی‌الامر همان اهل حل و عقد هستند که نماد قدرت امت می‌باشند. رشیدرضا اهمیت خاصی به اهل حل و عقد داده و آن را اهل شورا و مصدق اولی‌الامر داشته است. بهنظر او امامت با بیعت اهل حل و عقد محقق می‌شود. او عزل و نصب خلیفه را به‌عهده‌ی امت گذارده و توضیح می‌دهد که مراد از امت همان اهل حل و عقد هستند و به‌دلیل برتری‌شان بر دیگران و یا بر جمیع امت، بسان امت تلقی می‌شوند (فیرحی، ۱۳۷۵، صص ۱۴۳-۱۴۴).

درباره‌ی چرایی تشکیل حکومت اسلامی باید گفت که امام خمینی در آثار خود ضمن ضرورت تشکیل حکومت دینی، به ویژگی‌ها و اهداف این حکومت پرداخته است. امام خمینی معتقد است حکومت اسلامی نظامی است برگرفته از وحی الهی که در تمام زمینه‌ها از قانون الهی مدد می‌گیرد؛ بنابراین هیچ‌یک از زمامداران و سرپرستان امور جامعه حق استبداد به‌رأی نداشته و ندارند (خاقیان، ۱۳۷۹، ص ۲۶). از نظر امام خمینی هر حکومت غیرالله‌ی در زمان غیبت نامشروع بوده و تنها حکومت قوانین اسلامی حکومت مقبول است (امام خمینی، ۱۳۷۵، صص ۱۸-۱۷). ایشان ایجاد حکومت دینی را یک تکلیف می‌دانست و معتقد بود که حکومت دینی، حکومت فقه است و می‌فرمودند:

«حکومت در نظر مجتهد واقعی، عمل به تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است؛ حکومت نشان‌دهنده‌ی جنبه‌ی عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است» (ایسی، ۱۳۶۱، ص ۳۰).

اصول و مبانی امام خمینی درباره‌ی حکومت اسلامی

پایه‌های استدلای امام خمینی در امر حکومت، بر اساس مبانی کلامی شکل گرفته است. مبانی کلامی - یعنی آن‌دسته از مبانی اعتقادی دینی که از طریق استدلال پذیرفته می‌شود - شامل مباحثی همچون توحید، معاد، نبوت، عدل، بحث انتظار از دین و یا باورهایی است که در اندیشه‌ی سیاسی متفکران تأثیر بهسزایی دارد. برای شناخت این که امام خمینی مساله‌ی ولایت فقهی را مساله‌ای کلامی و اعتقادی می‌داند یا مساله‌ی فقهی، باید بررسی کرد که مساله‌ی کلامی - اعتقادی چه شاخصه‌هایی دارد و چه آثار مهمی بر آن مترب است که در صورت فقهی بودن، آن آثار و شاخصه‌ها را ندارد. مهم‌ترین تفاوت

مساله‌ی ولایت فقیه، در دو رویکرد کلامی یا فقهی دانستن آن، این است که اگر ولایت فقیه از مسائل کلامی – اعتقادی باشد، از افعال الهی محسوب شده و صحبت از ضرورت نصب آن از سوی خداوند، توسط پیامبر و امام(ع) صورت می‌گیرد؛ زیرا ولایت فقیه استمرار و تداوم ولایت رهبری الهی پیامبر و ائمه‌ی معصومین(ع) برای اجرای احکام و فرامین الهی جهت حفظ نظام اجتماعی بشر و وجوب هدایت جوامع انسانی در عصر غیبت است. وظیفه مردم نیز در قبال آن علاوه‌بر عمل به فرامین ولی‌فقیه حاکم، داشتن اعتماد و اعتقاد قلبی به ولایت او می‌باشد (فوزی، ۱۳۸۹، ص ۷۸).

برای تعیین مصدق ولی‌فقیه در رویکرد کلامی در زمان غیبت باید به انتخاب مستقیم یا غیرمستقیم مردم مراجعه کرد و این مراجعة به آراء مردم به معنای مشروعیت‌بخشی به این منصب نیست؛ بلکه به معنای لزوم تحقق خارجی آن توسط مردم می‌باشد که با رأی دادن خود به یک فقیه واحد شرایط، ولایت و حکومتش را تعیین و تثبیت می‌کنند. در این صورت، بر فقیه منتخب مردم به لحاظ اقبال عمومی به او و مشروعیت‌بخشی به حاکمیتش واجب شرعی است که حکومت را پذیرد، آن‌گونه که نماز و روزه و دیگر واجبات دینی را گردن می‌نهد و به جای می‌آورد. با توجه به این توضیحات، حضرت امام مساله‌ی ولایت فقیه را به طور خاص، برخوردار از جایگاه بلند کلامی – اعتقادی دانسته و زیر مجموعه‌ی اصل امامت می‌شمارد (ابراهیمزاده، ۱۳۸۰، ص ۱۷-۱۸). بنابر کلامی بودن بحث ولایت فقیه معلوم می‌گردد که «ولاً»، ولایت فقیه در طول ولایت امام مخصوص و به نیابت از اوست و ولی‌فقیه جامع الشرایط، تالی تلو مخصوص و حجت او بر مردم است: «فأنهم حجتى عليكم و أنا حجة الله». از این‌رو مشروعیت منصب ولایت برای فقیه و صلاحیت نیابت او از سوی امام مخصوص، فرایند اوصاف ویژه‌ای می‌باشد که در شرع اسلام برای ولی امر تعیین گردیده و تشخیص آن و تولی و قبول ولایت او به عهده‌ی مردم نهاده شده است. ثانیاً، عزل و نصب فقیه نیز به دست مردم و یا نمایندگان آنان نمی‌باشد. وظیفه‌ی مردم تشخیص و کشف صلاحیت و سپس بیعت و اظهار فرمانبری و تبعیت و در صورت کشف خلاف، مخالفت و نقض بیعت است. ثالثاً، برای اثبات تمامی اختیارات و شیوه‌ی ولایت تشریعی امام مخصوص برای ولی‌فقیه، نیازی به دلیل مستقل نیست؛ زیرا عقلاء در زمینه‌ی مدیریت و رهبری ظاهری جامعه و سرپرستی آن، فرقی بین امام مخصوص و فقیه جامع الشرایط نمی‌باشد. رابعاً، از آنجایی که موضوع ولایت فقیه در طول بحث امامت قرار گرفته است، بنابراین، از اصول دین و باورهای کلامی امامیه و غیر تقليدی خواهد بود و نظر فقهاء، تنها در فروع تولی و تبعیت می‌تواند نقش داشته باشد (لطیفی، ۱۳۸۸، ص ۶۷).

سیاست متعالیه

- سال چهارم
 - شماره دوازدهم
 - بهار ۹۵
- مقایسه‌ی دیدگاه امام خمینی و محمد رشید رضا در باب حکومت اسلامی و پیامدهای سیاسی آن (۴۵ تا ۶۴)

جایگاه مصلحت نظام در حکومت اسلامی

مصلحت در لغت به معنای سود و در برابر مفسدہ به کار برده می‌شود. مصلحت در کتاب، سنت و متن‌های فقهی، به‌همین معنا، با گستراندن معنای سود دنیوی و اخروی را دربر گرفته، به کار برده شده است. بنابراین مصلحت از دید اسلام، یعنی هر کاری که به سود و صلاح مادی و یا معنوی جامعه باشد. اصولاً در فقه شیعه مصلحت به حوزه حکومتی و سیاسی اختصاص دارد؛ زیرا عمل به مصلحت لازمه‌ی عقلی و منطقی سیاست است (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ص ۶۱). مصلحت‌اندیشی و بازشناسی مصلحت، ویژه‌ی نظام ولایت فقیه نیست؛ چراکه امروزه همه‌ی حکومت‌ها، مصلحت‌اندیشی و مصلحت‌شناسی حاکم را پذیرفته‌اند. در دوره‌ی صدر اسلام نیز پیامبر اسلام و امامان نمونه‌های زیادی از مصلحت‌اندیشی داشته‌اند؛ در دوره‌ی غیبت نیز ولی‌فقیه چون گمارده شده از سوی پیامبر و امامان معصوم است باید به این کار پردازد. با توجه به این که حوزه‌ی حکم حاکم و مصلحت‌شناسی او گستردۀ است و همه‌ی مسائل از قبیل: اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، قضایی، نظامی و... را دربرمی‌گیرد، روشن است که ولی‌فقیه، خود به تنها‌ی نمی‌تواند همه‌ی این مسائل را تشخیص دهد؛ از این‌روی، با واگذاری این صلاحیت به اشخاص یا نهادهایی که تخصص و توانایی‌های لازم را دارند، مصلحت‌اندیشی از سوی این افراد و نهادها مشروعیت می‌یابد (مجموعه‌ی مصاحبه‌های مجله‌ی حوزه، ۱۳۸۸، ص ۱۷۰-۱۶۹). برپایه‌ی نظر امام خمینی، گستره‌ی مصلحت‌هایی که مبنای صدور احکام حکومتی است به منطقه‌ی مباحثات محدود نیست؛ بلکه حاکم اسلامی می‌تواند در قلمرو قانون به منظور پاسداری از اسلام، نظام اسلام و رشد و عزت مسلمانان، مصلحت را در نظر گیرد و بر اساس آن‌ها به صدور احکام حکومتی اقدام نماید. در این‌باره دست رهبری حکومت اسلامی باز بوده و او قاطعانه باید در پی تحقیق مصلحت‌های جامعه‌ی اسلامی باشد و اگر نیاز داشت می‌تواند مهم‌ترین احکام شرعی همانند حج را به دلیل مراعات مصلحت‌ها بهطور موقت تعطیل نماید (علی‌حسینی، ۱۳۸۰، ص ۹۲-۹۱).

ولایت مطلقه فقیه

هنگامی که حکومت و یا اختیارات رهبر را به مطلق بودن توصیف می‌کنیم، مفهومی اصطلاحی از آن مد نظر قرار می‌دهیم؛ بدآن معنا که اطلاق در گفتار امام خمینی نه معنای لغوی آن، بلکه مفهومی اصطلاحی است که در مقابل ولایت مقید و محدود فقیه به کار می‌رود. بهیان دیگر، محدوده‌ی ولایت منحصر به بیان احکام و قضاؤت و داوری نیست، بلکه علاوه بر آن، حکومت را نیز دربرمی‌گیرد. امام هنگامی که ولایت‌فقیه را مطرح می‌کنند، دامنه‌ی آن را گسترده‌تر دانسته و آن را در ارتباط با شئون عامه و مصالح عمومی

امت می‌دانند که بسیار پردامنه است؛ بدین معناکه فقیه شایسته که بار تحمل مسئولیت زعامت را بر دوش می‌گیرد، در تمام ابعاد سیاست‌مداری مسئولیت دارد و در راه تأمین مصالح امت در تمامی ابعاد آن می‌کوشد.

سیاست متعالیه

- سال چهارم
 - شماره دوازدهم
 - بهار ۹۵
- مقایسه‌ی دیدگاه امام خمینی و محمد رشید رضا در باب حکومت اسلامی و پیامدهای سیاسی آن (۶۴ تا ۶۵)

در مجموع می‌توان گفت که واژه‌ی «مطلقه» در اندیشه‌ی امام خمینی، مشترک لفظی است. یعنی می‌تواند مطلق معادل استداد باشد؛ که البته این تعبیر به صراحت تمام در اندیشه‌ی ایشان رد شده است. بنابراین اگر یک معنای ولایت‌مطلقه، حکومت بی‌حد و حصر فرد یا گروهی بر مردم باشد، ولایت‌مطلقه‌ای که امام از آن دفاع می‌کند، نیست. دوم این که مطلقه در مقابل مقیده باشد که از موضع قفقی، در مورد محدوده‌ی خاصی از اختیارات حکومت اسلامی محسوب می‌شود. به سخن دیگر، امام خمینی این واژه را در مقابل کسانی که معتقد بودند حکومت اسلامی در محدوده‌ی احکام فرعی دارای اختیار است، مطرح کرده‌اند. ایشان این تفسیر را رد کرده و اعلام کردن اختیارات فقیه محدود به احکام مذکور نیست، بلکه مطلقه است. پس مطلقه‌بودن اختیارات حکومت بر اساس مصالح و در حوزه‌ی عمومی مصدق می‌یابد و حکومت اسلامی می‌تواند در شرایط مضطرب با لحاظ کردن مصالح به صورت مقطوعی فراتر از قوانین موجود در کشور عمل کند (فوزی، ۱۳۸۹، صص ۱۵۹-۱۶۰).

مقایسه دیدگاه‌ها

مقایسه‌ی دیدگاه‌های امام خمینی و رشید رضا درباره حکومت اسلامی

ابتدا باید این سوال را مطرح کنیم که آیا امام خمینی و محمد رشید رضا به عنوان عالمان شیعه و سنی که هر کدام مبانی خاصی در حکومت اسلامی دارند، اساساً قبل مقایسه هستند یا نه؟ در جواب باید گفت حکومت اسلامی از واژگان مشترکی است که به وضوح در کلام این دو اندیشه‌مند بیان شده است؛ لذا آنان با وسوسات خاصی به نظریه‌پردازی حول آن پرداخته‌اند. این امر باعث شکل‌گیری نقطه‌ی اشتراك و اختلاف بین شیعه و سنی گردیده، تا ما را نیز بر آن دارد در این مقاله به آن توجه داشته باشیم.

رشید رضا از مساله‌ی خلافت به طرح حکومت اسلامی روی می‌آورد. اصطلاحی که او برای حکومت اسلامی به کار می‌برد «الدوله الاسلاميه یا الحکومه الاسلاميه» است. این اصطلاحات در معنای جدیدش، واژگان تازه‌ای در حکومت اسلامی به شمار می‌رفت. رضا در رویکرد جدید خود تعریف خاصی از حکومت به دست نمی‌دهد و تلویحاً مقصودش این است حکومت اسلامی با خلافت مترادف و هم معناست. برخی اوقات ترکیباتی چون «الخلافه الاسلاميه» یا «الحکومه الخلافه» را نیز به کار می‌برد (عنایت، ۱۳۷۶، ص ۱۴۱).

امام خمینی نیز به صراحة تمام به نظریه پردازی حول حکومت اسلامی پرداخته و برای اولین بار در کتاب کشف الاسرار به آن اشاره کرده است و اهداف و چرایی تشکیل حکومت را بیان داشته که قبلاً به آن اشاره کردیم.

نقطه‌ی تمايز اين دو نظریه در اين است که خلافت، نمونه‌ی آرمانی دولت اسلامی از دیدگاه اهل سنت است. اهل سنت معتقدند که خداوند (صحابه) را برای حفظ رسالت و تبلیغ آن بعد از رحلت پیامبر(ص) و نیز حفظ میراث سیاسی آن حضرت برگزیده است. صحابه در نظر اهل سنت در بالاترین درجه از اصلاح و تقوا هستند و نقد و تردید در کردار آنها و نقل قول‌هایی که از پیامبر(ص) دارند، به هیچ وجه روا نیست. از چشم‌انداز فکری رشید رضا، عالی‌ترین نمونه‌ی دولت اسلامی، خلافت خلفاء راشدین است. بسیاری از اهل سنت خلفاء راشدین را افضل مسلمانان می‌دانند که ترتیب فضل شان به ترتیب رهبری و حکومت است (فیرحی، ۱۳۸۰، ص ۳۲). رشید رضا برای توضیح مشروعيت آن‌چه پس از رحلت پیامبر رخ داده است، به اصل اساسی «شورا» استناد می‌کند. او با اشاره به آیاتی که در آن‌ها به مشاوره توصیه شده است، نتیجه‌ی می‌گیرد که حکومت در اسلام با ملت است و کارها با شورا اداره می‌شود. وی در تفسیر «اولی الامر» در آیه‌ی شریفه‌ی «یا ایها الذين آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» معتقد است این آیه شامل اهل حل و عقد و دانایان به امور جامعه است و اضافه می‌کند اینان همان‌هایی بودند که حضرت در امور مهم و سری با آن‌ها مشورت می‌کرد (همان، ص ۲۲۵). رشید رضا علاوه‌بر این که شورا را مصدر مشروعيت حاکم می‌داند، وجوب مراجعه‌ی حاکم به شورا در اداره‌ی جامعه را ضروری دانسته و تفسیری نسبه‌گرایانه از شورا ارایه می‌دهد (فیرحی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۸).

در نقطه‌ی مقابل، اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی است که در چهارچوب اندیشه‌ی سیاسی شیعه، متأثر از کلام شیعی، بر پایه‌ی دو اصل «امامت» و «عدالت» بنا شده است. اعتقاد به اندیشه‌ی امامت، محوری ترین نقش را در تفکر سیاسی اجتماعی شیعیان ایفا می‌کند. بنیاد فکری شیعه بر مبنای خاصی استوار است که بر اساس آن شیعه منصب امامت را هم‌چون نبوت، تداوم یافته‌ی آن می‌داند. برپایه‌ی این بنیاد معرفت‌شناسانه، شیعیان ویژگی‌های امام را بر می‌شمرند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از: تأکید بر نص در انتخاب امام، دارا بودن علم لدنی و هم‌چنین دور بودن از خطأ و گناه - که عصمت نامیده می‌شود - تا بتواند رسالت خود را در تداوم لطف خداوند انجام دهنند. به اعتقاد شیعیان، هر نوع تصرف در اموال و انفس مسلمانان و هرگونه تحول اجتماعی که مقبول امام نباشد، مشروع نیست و حاکمان غیرمأذون از سوی او نیز برای ایجاد دگرگونی‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی

مشروعیت ندارند؛ بهمین خاطر، هر نوع اصلاح و تحولی باید توسط حاکمان مشروع که مورد تایید امام است انجام گیرد.

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

مقایسه‌ی دیدگاه امام خمینی و محمد رشیدرضا در باب حکومت اسلامی و پیامدهای سیاسی آن (۶۴ تا ۶۵)

مقایسه‌ی جایگاه مصلحت در حکومت اسلامی از نظر رشیدرضا و امام خمینی

هرچند عالمان شیعه و اهل سنت، هر دو به عنصر مصلحت توجه ویژه‌ای دارند و مسائل بسیاری را در باب‌های گوناگون فقه با آن پیوند زده‌اند، ولی با یک نگرش کلی به سخنان عالمان اهل سنت و فتواهایی که بر اساس آن داده‌اند از یک سو؛ و سخنان فقهای شیعه به‌ویژه امام خمینی که در آن سخن از مصلحت بهمیان آمده است، از دیگر سو، چند فرق اساسی بین این دو دیدگاه جلوه‌گری می‌کند:

۱- رشیدرضا از مصلحت بهعنوان یکی از منابع احکام شریعت در صورت نبود نص معین یاد می‌کند و می‌گوید: در صورت نبود نص در امری، اهل حل و عقد باید به مصلحت یابی متناسب با دیدگاه خودشان پردازند و حکم آن را تشريع کنند؛ اما امام خمینی هرچند بر پیروی احکام شریعت از مصالح و مفاسد در مقام ثبوت پای می‌فرشنده، ولی در مقام اثبات آنچه را که از دید انسان مصلحت است، تا آن‌هنگام که مفید علم نباشد، پشتونهای حکم کلی الهی قرار نمی‌دهند؛ یا به‌دیگر سخن، به مصلحت بهعنوان منبع اجتهاد نمی‌نگردند.

۲- از دیدگاه امام خمینی مصلحتی که سرچشمه‌ی حکم حکومتی است، مصلحت حفظ نظام و جامعه‌ی اسلامی است؛ اما نظر رشیدرضا حکم دایر بر مصالح حاجیه است که دارای دامنه‌ی وسیع تر بوده و هر امری را شامل می‌شود که مورد نیاز و احتیاج امت است.

۳- امام خمینی حکم بر اساس مصلحت را از سوی حاکم اسلامی، حکم ولایی و گذرا و غیردایمی می‌داند که از باب واجب بودن پیروی از حکم اسلامی، باید به آن گردن نهاد؛ نه از باب حکم شرع اولی که بر همه‌ی زمان‌ها قابل عمل باشد. بهمین خاطر، بنابر نظر شورای نگهبان چنان‌چه مصوبه‌ی مجمع تشخیص مصلحت نظام مربوط به حل اختلاف بین مجلس و شورای نگهبان باشد، با گذشت زمان قابل تغییر بوده و لغو مصلحت را موجه می‌سازد و مجلس می‌تواند قانون مغایر با مصوبه‌ی مجمع تشخیص را تصویب نماید. ولی رشیدرضا مصلحت را همانند حکم شرعی می‌داند و در حقیقت او جایگاه تشريع را برای اهل حل و عقد در دین به ارمغان آورده است.

مقایسه‌ی جریان قدرت در حکومت اسلامی از نظر رشیدرضا و امام خمینی

منظور از جریان یا روابط قدرت در خلافت جدید، چگونگی و مسیر عبور اطلاعات، قدرت، تصمیمات، امر و نهی‌ها، فرمان‌ها و دستورات از شبکه‌های مختلف نظام سیاسی

است. به طور کلی، دو جریان عمدۀ در تاریخ نظام‌های سیاسی وجود دارد: جریان اقتدارگرا که قدرت از بالا به پایین جاری می‌شود؛ و جریان مردم‌سالارانه که قدرت از پایین به بالا حرکت می‌کند. دیگر نظام‌های سیاسی عموماً وضعیت مختلط دارند و کم و بیش آمیزه‌ای از این دو نوع اصلی هستند. جریان قدرت در نظریه‌ی خلافت رشیدرضا از بالا به پایین به صورت بسته و اقتدارگرایانه نیست. اگرچه رشیدرضا دیدگاه نخبه‌گرایانه‌ای در ترسیم حکومت اسلامی داشت ولی به نظر می‌رسد قدرت از اهل شورا به دو سوی حاکمان و توده‌ی مردم جریان داشته است. به نظر فیرحی، رشیدرضا اصطلاح اهل حل و عقد را تقریباً در مفهوم جامعه‌ی مدنی امروز به کار می‌برد که دارای کارکرد دوگانه‌ای است: الف) تعیین حاکمان و نظارت بر دولت؛ ب) توجیه و تشویق مردم به اطاعت و حمایت از دولت. اندیشه‌ای که در صورت تکامل می‌توانست ابعاد اقتدار را با خود به همراه داشته باشد (فیرحی، ۱۳۸۸، ص. ۱۳۱).

اما تشخیص نظر امام خمینی برای درک جریان قدرت امر دشواری به نظر می‌رسد؛ چراکه طرف‌داران نظریه‌ی سیاسی ایشان سعی کرده‌اند برای اثبات نظر خود، به بخش‌هایی از سخن امام استناد کنند که تاییدگر استدلال آن‌ها باشد. در مجموع سه دیدگاه در این باره وجود دارد: «نظریه‌ی انتخاب»، «نظریه‌ی انتصاب» و «نظریه‌ی بینایی یا مشروعيت الهی-بشری». گروه نخست معتقدند امام خمینی اصل را بر انتخاب و پذیرش حکومت از جانب مردم قرار داده است؛ بنابراین تاکید امام بر «نظریه‌ی انتخاب» و نقش مردم به عنوان ملاک موثر در مشروعيت دولت که با دموکراسی قرابت بیشتری دارد و رای مردم را ملاک مشروعيت نظام جمهوری اسلامی قرار می‌دهد. البته مشروعيت‌بخشی مردم به نظام جمهوری اسلامی ایران هرگز به معنای صرف نظر کردن از شرایط مذهبی در حاکم و حکومت نیست؛ بنابراین مردم‌سالاری دینی با دموکراسی‌های دیگر از حیث التزام به شرایط حاکم تفاوت دارد. هرچند امام خمینی در متون فقهی اولیه خود «منبای نصب» را برای گزینش ولايت‌فقیه قرار داده‌اند، اما در نظرات متأخر خود مشروعيت نظام و ولايت‌فقیه را ناشی از خواست و انتخاب مردم دانسته‌اند (منصورثزاد، ۱۳۸۱، صص ۱۲-۱۳).

بنابر نظر برخی دیگر از صاحب‌نظران - که مستدل به سخنان امام خمینی نیز هست - حکومت از نوع دوم، یعنی ولايت‌انتصابی اثبات می‌شود (مصطفی‌یزدی، ۱۳۸۰). امام خمینی هم‌چنین در تغیییر ریاست جمهوری آقایان بنی‌صدر، رجایی و خامنه‌ای از کلمه‌ی «منصوب نموده‌ام» استفاده کرده است. اشارات فوق و فرمان به تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام، دلالت بر موضع نظریه‌ی نصب در تاکید بر «ولايت‌فقیه» به مثابه تنها مرکز تصمیم‌گیری است. این نظریه ولايت‌فقیهان را در ادامه‌ی ولايت‌معصومان(ع) و به نصب

الهی می داند. از این رو، همچنان که رای مردم در حکومت معصوم ملاک مشروعیت دولت نیست و مردم موظف به اطاعت از ولی و حاکم الهی هستند، در زمان غیبت نیز مردم نسبت به فقیه حاکم چنین جایگاهی دارند. بر این مبنای نظریه‌ی بیعت در زمان امام معصوم نه برای تحقق حاکمیت و مشروعیت آنان، بلکه «الزام خصم» و اتمام حجت بر مدعیان بوده است و نظر مردم فقط مصادق کافیت از قول معصوم را دارد؛ لذا در این تفسیر جریان قدرت از بالا به پایین شکل می‌گیرد.

گروه سومی نیز سعی در ارائه مشروعیت دوگانه دارند. به اعتقاد این گروه، مشروعیت ولایت‌فقیه از دیدگاه امام دارای دو ویژگی است که عبارتند از: ۱- مشروعیت الهی و ۲- مقبولیت مردمی (انصاری، ۱۳۷۸، ص ۴۵). براساس این دیدگاه، حکومت اسلامی دارای مشروعیتی با واسطه یا دوگانه است که در عمل نیز هیچ‌گونه تضادی باهم ندارند. به این معنی که هرچند همه‌ی فقهاء ولایت شرعی دارند، اما ولی‌امر مسلمین کسی است که از حمایت مردمی نیز برخوردار باشد. در دیدگاه اول که نظریه‌ی انتخاب بود، اصولاً هر نوع نصیبی از جانب شارع منتفی است، اما در این دیدگاه که می‌توان آن را آمیخته‌ای از نظریه‌ی انتخاب و انتصاب دانست، حاکم دارای مشروعیت الهی - مردمی است. نتیجه‌ی عملی اعتقاد به این دیدگاه آن است که مردم در فعلیت یافتن نصب و عزل فقیه مؤثر هستند و در واقع تنها فقیهی که منتخب مردم (مستقیم یا غیرمستقیم) باشد، ولایت دارد و حکم‌ش نافذ است و مردم می‌توانند بر کار او نظارت و حتی در صورت نبود شرایط لازم، او را عزل کنند (فوزی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۰-۱۳۹). در خصوص اندیشه‌ی سیاسی امام خمینی باید گفت که کلیت اندیشه‌ی سیاسی ایشان، حکومت اسلامی به رهبری فقهاء اسلام است. از نظر ایشان مردم در این حکومت نقش مقبولیت‌دهنده دارند، نه مشروعیت‌دهنده؛ و در ضمن کارآمدی حکومت اسلامی در سایه‌ی تکیه‌کردن به مردم حاصل خواهد شد (قاضی‌زاده و ضیائی‌فر، ۱۳۷۷، ص ۷۵).

پیامدهای سیاسی اندیشه‌های رشیدرضا و امام خمینی در باب حکومت اسلامی

۱- پیامدهای سیاسی اندیشه‌های رشیدرضا در باب حکومت

الف) حاکمیت نص:

حاکمیت نص یا نص‌گرایی از مهم‌ترین مبانی معرفتی جریان اصلاح طلبی بود. حاکمیت نص به عنوان یک مبانی معرفت، با قرآن به عنوان مهم‌ترین منبع روش‌شناختی این جریان رابطه‌ی وثیقی دارد. اما تأثیر مهمی که رشیدرضا و جریان اصلاح طلبی بر

جریان معرفت‌شناختی بر جای گذاشت، پذیرش عقل در کنار نص بود. این جریان با طرح آموزه‌ی افتتاح اجتهاد قدم مؤثری در این راه برداشت که نتیجه‌ی آن فاصله‌گرفتن از جریان‌های سنتی معرفت‌شناختی است. او با بیان مصلحت اهل حل و عقد در کنار نص، حوزه‌ی مصالح اجتماعی را تقویت و دامنه‌ی مفاهیم دینی را گستردتر کرد.

ب) دینی‌بودن سیاست:

دینی‌بودن سیاست یکی از مبانی معرفت‌شناختی جریان اصلاح‌طلبی دینی است. اسلام دینی است که هم برای زندگی فردی و هم برای زندگی اجتماعی انسان برنامه‌ی خاصی ارائه کرده است. جهان اصلاح‌طلبی دینی گذشته از ارجاع سیاست به نص و دینی‌ساختن آن از این طریق، از زاویه‌ی دیگری نیز به دینی کردن سیاست می‌پردازد. این جریان با تأکید بر سنت پیامبر به عنوان دومین منبع روش‌شناختی، به سراغ سنت رفته و تفسیر خاص خود را از سنت پیامبر ارائه می‌کند. بر اساس این تفسیر، پیامبر در دوران حیاتش و پس از مهاجرت به مدینه حکومت تشکیل داد و حکومتش نیز دینی بوده و مشروعيتش الهی است. یکی از ارکان اصلی اندیشه‌ی سیاسی رشید رضا که در کتاب «الخلافة أو الامامة العظمى» مطرح شد، این بود که سیاست جزئی از دین است. تأکید رشید رضا بر شورا نشان‌دهنده‌ی مفروض گرفتن دینی بودن سیاست است.

پیامدهای سیاسی اندیشه امام خمینی در باب حکومت اسلامی

اگر قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، اغلب جنبش‌های اسلامی در مواجهه با مظاهر زندگی عصر جدید و تمدن خیره‌کننده‌ی غرب موضع اتفاقی داشته و در مورد کارآمدی تعالیم دینی در مدیریت معقول و شایسته‌ی جوامع اسلامی در شک و تردید به سر می‌بردند، تحول همه‌جانبه‌ی انقلاب اسلامی به رهبری حضرت امام خمینی این باور وثیق را در اذهان نیروهای مسلمان جای داد که مکتب آسمانی می‌تواند مهم‌ترین تحولات جهانی را رقمزده و برای پرسش‌های عصر جدید و مدیریت جوامع، نسخه‌ی شفایخشی ارایه نماید. مهم‌ترین تاثیر افکار سیاسی - دینی امام خمینی این بود که از یک سو جنبش‌های موجود را در بعد نظری بر مبنای دینی استوار می‌ساخت و از سوی دیگر، باورهای دینی را به عنوان عامل رشددهنده در سرنوشت جوامع انسانی مطرح می‌نمود (تبار مقری، ۱۳۹۲، صص ۱۲۹-۱۱۱). در عمل نیز رهبری پیروزمندانه‌ی امام و موفقیت وی، تجربیات بالرزشی را برای مسیر مبارزاتی جنبش‌های اسلامی بهار مغان آورده است؛ زیرا نهضت‌های اسلامی که در آن زمان به تازگی در میان مسلمانان رایج گردیده بود، هیچ کدام نتوانستند به اهداف مطلوب خویش برسند و انقلاب اسلامی ایران نخستین تجربه‌ی موفق و

پیروزمندانه‌ی نهضت دینی بود که توانست برای نخستین بار، اهداف و آرمان‌های خیزش‌های اسلامی و جنبش‌های دینی را در ایران اسلامی جامه‌ی عمل پیوشناد. این امر از یک سو مجموعه‌ی با ارزش تجربیات سیاسی و دینی را فرا روی پیشگامان نهضت‌های اسلامی قرار داده و از سوی دیگر، امید به پیروزی و توفیق نیل به آرمان والای این نهضت‌ها را که سالیان متمادی صرفاً به عنوان آرمان و اهداف مقدس در مرحله‌ی نظر باقی‌مانده بود، به وجود آورد (طاهری، بی‌تا، ص ۱۵۴).

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

مقایسه‌ی دیدگاه امام خمینی و محمد رشیدرضا در باب حکومت اسلامی و پیامدهای سیاسی آن (۶۴ تا ۴۵)

نتیجه

مقایسه‌ی دیدگاه‌های این دو اندیشمند نشان می‌دهد که امام خمینی و محمد رشیدرضا دارای اختلافات و مشترکاتی هستند. از جمله مشترکات اساسی این دو متفکر باور به دینی بودن سیاست است که در نتیجه‌ی همین باور، به فعالیت و نظریه‌پردازی درباره‌ی حکومت اسلامی پرداخته‌اند. دوم؛ هر دو متفکر بر این باور هستند که رئیس و رهبر جامعه‌ی اسلامی باید شخصی عالم به مبانی دینی و یک دین‌شناس یا خبره در مسائل دینی باشد که بَری از تقلید بوده تا بتواند حافظ دین در جامعه گردد.

اساس اختلافات بین این دو متفکر به نوع نگاه آن‌ها به حکومت برمی‌گردد. رشیدرضا از دریچه‌ی نگاه مذهب اهل تسنن اعتقاد دارد امر حکومت پدیده‌ای بشری بوده و پس از پیامبر به مردم و عقول بشری واگذار شده است؛ ولی امام خمینی برپایه‌ی دیدگاه مذهب شیعه بر این اعتقاد است که امامان بعد از پیامبر، متین‌خیان از سوی خدا برای امر حکومت و اداره‌ی جامعه هستند و در ادای این وظیفه صاحب عصمت می‌باشند.

بر پایه‌ی این باور از دیدگاه رشیدرضا، جریان قدرت در حکومت اسلامی از پایین به سمت بالا در حال جوشیدن است، ولی در ولایت مطلقه‌ی فقیه که امام خمینی مشروعیت آن را امری الهی می‌داند، رهبر جامعه دارای قدرت بی‌بدیل است که بر جایگاه رسول خدا تکیه دارد و تبعیت از فرامین او یک تکلیف شرعی است.

از نظر محمد رشیدرضا خلیفه در امر حکومت‌داری باید تابع اهل شورا باشد و اهل حل و عقد می‌توانند او را از منصب خود در صورت صلاح دید برکنار کنند؛ اما در نظریه‌ی سیاسی امام خمینی ولایت‌فقیه بالاترین و قدرت‌مندترین شخص در حکومت اسلامی است که هیچ‌کس توانایی برکناری او را از قدرت ندارد و زمانی قدرت از او سلب می‌شود که شرایط رهبری را از دست داده باشد و خبرگان رهبری فقط نقش کاشفیت در احراز یا سلب شرایط را بر عهده دارند.

منابع

میزان مشرعیت خلیفه در اندیشه‌های رشیدرضا وابسته به میزان تعهد او به اهل شورا و استفاده از نظریات آنان در امر حکومت‌داری است، ولی در نقطه‌ی مقابل، مشروعيت قوای سه گانه در تأیید ولايت فقیه می‌باشد.

در جمهوری اسلامی ایران با انتخاب ریاست جمهوری توسط رای مستقیم مردم این منصب به صورت قانونی به ایشان واگذار می‌شود، ولی مشروعيت شرعی آن زمانی تحقق می‌یابد که ولايت فقیه آن را تتفییض نمایند.

۱. ابراهیم‌زاده، نبی الله (۱۳۸۰). نهاد حکومت در تفکر دینی امام خمینی، مجله مریبان، شماره ۲، از صفحه ۲۷-۱۵.

۲. ابوفارس، محمد عبدالقدار (بی‌تا). حکم الشوری فی السلام و نتیجتها. بیروت: دارالفرقان.

۳. احمدی، حمید (۱۳۷۸). اسلام سیاسی و منتقدان آن: تقدیم و بررسی اندیشه‌های قاضی عشماوی پیرامون رادیکالیسم سیاسی، فصلنامه مطالعاتی خاورمیانه، شماره ۲۲، از صفحه ۹۱ تا ۱۱۸.

۴. الشاوی، توفیق محمد (۱۹۹۴). الشوری اعلى مراتب الديموقراطية. قاهره: دارالزهرا.

۵. الیاسی، مرتضی (۱۳۸۱). مبانی تصمیم‌گیری امام خمینی، مجله پژوهش‌های مدیریت راهبردی، شماره ۲۸-۲۹، سال دهم.

۶. انصاری، علی‌رضا (۱۳۷۸). مبانی ولايت فقیه از منظر امام خمینی، مجله فرهنگ کوثر، شماره ۳۲.

۷. انصاری قمی، حسین (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی در اسلام و ایران طی دوره قرون میانه، فصلنامه تاریخی روابط خارجی، شماره ۶ و ۵.

۸. تبار مقری، رحمت عباس (۱۳۹۲). گفتمان بیداری اسلامی، راهکاری احیای اسلام سیاسی در اندیشه و عمل امام خمینی(ره)، فصلنامه مطالعات بیداری اسلامی، شماره ۴، سال دوم، از صفحه ۱۲۹-۱۱۱.

۹. حسینی، سیدعلی (۱۳۸۰). نظریه مصلحت از دیدگاه امام خمینی(ره)، مجله پژوهشنامه حقوق اسلامی، شماره ۵، از صفحه ۱۰-۸۸.

۱۰. خالقیان، فضل الله (۱۳۷۹). مبانی حکومت اسلامی در اندیشه امام خمینی، مجله رشد آموزش معارف اسلامی، شماره ۴۱.

۱۱. رشیدرضا، محمد (۱۴۲۸/۰۷م). یسیر السلام و اصول التشريع العام (فی نہی الله و رسول عن کثرة سوال). قاهره: دارالمنار.

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

مقایسه‌ی دیدگاه امام خمینی و محمد رشیدرضا در باب حکومت اسلامی و پیامدهای سیاسی آن (۶۴ تا ۴۵)

۱۲. رشیدرضا، محمد (بی‌تا). الخلافه او الإمام‌العظمى (از مجموعه: الدولة و الخلافه في الخطاب العربي، تقديم و دراسه: وجيه كوثاني). بيروت: داراطليعه.
۱۳. رشیدرضا، محمد (۱۳۶۱). وحى محمدى، ترجمه على خليلى، بنیاد علوم اسلامی با همکاری نشر قیام، چاپ دوم.
۱۴. رشیدرضا، محمد (ج ۱۳۶۷، ۲ق؛ ج ۱۳۶۷، ۴ق)، تفسیر المنار. قاهره: دارالمنار.
۱۵. زیدان، جرجی (۱۳۶۸م). تاريخ التمدن الاسلامى، قاهره: دارالهلال.
۱۶. طاهری، سید مهدی (بی‌تا). باخوانی تأثیرات انقلاب اسلامی ایران بر بیداری مسلمانان. قم: نشر پژوهشگاه بین‌الملل المصطفی.
۱۷. عبدالجبار، محمد (۱۳۷۹). جایگاه شورا در اندیشه سیاسی اسلام، مترجم حسن قدوسی، مجله معرفت، شماره ۳۶، از صفحه ۹۱ تا ۱۰۰.
۱۸. عبدالرازق، على (بی‌تا). الاسلام و اصول الحكم، تحقيق محمد عماره. بيروت: المؤسسه العربيه للدراسات و النشر.
۱۹. عنایت، حمید (۱۳۷۲). اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. تهران: خوارزمی، چاپ سوم.
۲۰. ——— (۱۳۷۶). سیری در اندیشه سیاسی عرب. تهران: امیرکبیر.
۲۱. عمید زنجانی، عباس‌علی (۱۳۸۴). فقه سیاسی: قواعد فقه سیاسی(مصلحت)، ج ۹. تهران: امیرکبیر.
۲۲. فوزی، یحیی (۱۳۸۹). اندیشه سیاسی امام خمینی. قم: دفتر نشر معارف اسلامی.
۲۳. فیرحی، داود (۱۳۷۵). مبانی اندیشه‌های سیاسی اهل سنت، فصلنامه حکومت اسلامی، سال اول، شماره دوم.
۲۴. ——— (۱۳۸۰). نظام سیاسی دولت در اسلام. تهران: سمت، چاپ پنجم.
۲۵. ——— (۱۳۸۸)، توفیق الشاوى و نظریه عمومی شورا در اسلام، فصلنامه سیاست مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۹، از صفحه ۱۹۷ تا ۲۱۶.
۲۶. قادری، حاتم (زمستان ۱۳۸۸). اندیشه سیاسی در اسلام و ایران. قم: انتشارات سمت، چاپ دهم.
۲۷. قاضی‌زاده، کاظم؛ ضیائی فر، سعید (۱۳۷۷). اندیشه فقیه سیاسی امام خمینی. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.
۲۸. لطیفی، محمود (۱۳۸۸). مبانی ولايت فقيه و اختيارات ولايت فقيه در عصر غيبيت، مجلة حکومت اسلامی، شماره ۵۲، از صفحه ۸۸-۵۱.
۲۹. مجموعه مصاحبه‌های مجله حوزه (۱۳۸۸)، حکومت اسلامی در کوثر زلال اندیشه امام خمینی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۳۰. مصباح يزدي، محمدتقى (۱۳۸۰). پرسش‌ها و پاسخ‌ها. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۳۱. منصورنژاد، محمد (۱۳۸۱). بررسی تحول اندیشه امام خمینی قبل و بعد از انقلاب اسلامی و تأثیر زمان و مكان بر آن، فصلنامه مصباح، شماره ۴۲.

۳۲. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۵). ولایت فقیه: حکومت اسلامی. تهران: امیرکبیر.
۳۳. میراحمدی، منصور (۱۳۸۴). اسلام و دموکراسی مشورتی. تهران: نشر نی.

فصلنامه

علمی

پژوهشی



امکان‌سنجی دوره‌ای شدن حاکمیت سیاسی در قانون اساسی

محمد رضا باقرزاده*

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

امکان‌سنجی
دوره‌ای شدن
حاکمیت سیاسی در
قانون اساسی
(۸۲ تا ۶۵)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۶/۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۴/۳۱

چکیده

سوال اساسی نوشتار حاضر این است که حق حاکمیت ملی نسبت به نسل‌های بعد از عصر تأسیس چگونه قابل تعریف است و آنان چگونه می‌توانند این حق را در گزینش نظام سیاسی اعمال کنند؟ بهویژه اگر قوانین اساسی، برگزاری رفراندوم درباره اصل نظام سیاسی و یا اصول محوری آن را نپذیرفته باشند. در بررسی این مسئله با روش حقوقی، ضمن پذیرش بدون استثناء اصل حاکمیت ملی، تبیین‌های حقوقی‌ای درباره عدم امکان بازنگری در برخی اصول کلیدی نظام سیاسی در جمهوری اسلامی ایران ارائه شده است. این محدودیت حقوقی در وهله‌ی نخست ناشی از آن است که قانون اساسی، سند اداره و صیانت از نظام سیاسی است؛ لذا ممنوعیت بازنگری در آن‌دسته از اصول قانون اساسی که تغییر آن‌ها به منزله تغییر ماهیت نظام سیاسی باشد، عین صیانت از حق حاکمیت ملت است. ثانیاً، پذیرش این مسئله در تعارض با حق مهم دیگر، یعنی حق ثبات و پیشرفت است. و در وهله‌ی سوم، عقلاتیت اندیشه‌ی سیاسی مانع تجویز انهدام نظام سیاسی برخاسته از آن عقلاتیت می‌شود؛ فلاناً همواره نظام سیاسی خود را عقلانی می‌داند و آن را زیر سوال نمی‌برد. نظام جمهوری اسلامی ایران نیز که بر مبنای اقتاع عمومی نسبت به عدم مشروعیت نظام سابق و مشروعیت نظام جایگزین بنیان نهاده شده است، مستثنی از این سه دلیل منطقی نیست. دستاوردهای این نوشتار می‌توانند نقطه‌ی آغازینی برای گفتمان مشروعیت در ادبیات حقوقی و کرسی‌های آزاداندیشی در محافل علمی و آکادمیک باشد.

واژه‌های کلیدی:

حق تعیین سرنوشت، حق حاکمیت ملی، حاکمیت سیاسی، رفراندوم، قانون اساسی.

* استادیار مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی(ره) و عضو انجمن مطالعات سیاسی حوزه .(bagherzadehfir@ yahoo.com)

مقدمه

رابطه‌ی حق حاکمیت ملی با حق انتخاب نسل‌ها از موضوعات مهمی است که امروزه با انگیزه‌های مختلفی در جامعه مطرح می‌شود. گاهی حق حاکمیت بر سرنوشت برای نسل‌هایی مطرح می‌شود که در دورانی پا به عرصه‌ی وجود نهاده‌اند که پیش‌تر از آن‌ها، نظام سیاسی شکل گرفته و قانون اساسی نیز رسمیت یافته است؛ در نتیجه ایشان هیچ نقش مستقیمی در تحقق آن نداشته‌اند. لذا باید به این پرسش پاسخ داد که آیا نسل‌های بعدی جامعه حق حاکمیت دارند؟ چگونه می‌توانند این حق را در انتخاب نوع نظام سیاسی به کار بگیرند؛ در حالی که معمولاً نظام‌های سیاسی برای چنین انتخاب و گزینشی، راهی در نظر نگرفته و حتی قوانین اساسی نیز برخی از اصول را غیرقابل بازنگری می‌دانند؟ برای نمونه؛ مخالفان جمهوری اسلامی ایران در مقام تلقین نفی مقبولیت نظام در میان نسل‌های دوم و سوم و ... مسأله‌ی رفراندوم را پیش‌کشیده و مدعی هستند با گذشت چند دهه از عمر نظام جمهوری اسلامی ایران، وقت آن رسیده است که همه‌پرسی دیگری برگزار شود تا نسل‌های بعد از مؤسسین، رای «آری» یا «نه» خود به این نظام و قانون اساسی اعلام کنند. در تحلیل و بررسی این ادعا، مطالبی به شرح زیر ارائه می‌شود:

فصلنامه
علمی
پژوهشی



استثنان‌پذیری اصل «حاکمیت بر سرنوشت»

مسأله‌ی حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش یک اصل همگانی و استثنان‌پذیر بوده و حق همه‌ی انسان‌هاست تا بتوانند سرنوشت خود را آن‌طور که می‌خواهند رقم بزنند. نسل دوم و سوم ایران اسلامی نیز - با توجه به مستندات و استدلال‌های پدرانشان - راه آنان را راه ترقی و پیشرفت می‌دانند و حتی گاهی اوقات از آن‌ها جلوتر و ثابت قدم‌تر عمل کرده و در طی این مسیر پرافتخار و فتح قله‌های رفیع سعادت در همه‌ی زمینه‌ها، اعم از مادی و معنوی، مشتاق‌تر ظاهر می‌شوند.

در عین حالی که نظام سیاسی، خود را دستخوش دگرگونی اساسی قرار نمی‌دهد، اما این ملت‌ها هستند که همواره نظام‌های سیاسی خود را بر می‌گزینند؛ و نظام مقبول‌شان را می‌آورند و نظام سیاسی غیرمقبول را پس می‌زنند. تاریخ همه‌ی انقلاب‌ها حاکی از این حقیقت جامعه‌شناسختی است که مردم متضرر نمی‌مانند تا نظام سیاسی، به آن‌ها اجازه دهد که دگرگونش کنند و نظام سیاسی دلخواه خود را پدید آورند؛ بلکه این مردم هستند که می‌توانند برای نمونه، نظام دوهزار و پانصد ساله‌ی سلطنتی را، با اراده‌ی خودشان یکباره درهم‌پیچیده و به جای آن یک نظام ارزشی را به وجود آورند. این حقیقت حاکی از حتمیت

و خلل ناپذیری حق خدادادی حاکمیت بر سرنوشت است که همه‌ی انسان‌ها – بلاستنا – از آن برخوردارند.

مبانی حاکمیت ملت، همانا «آزادی و اختیار تکوینی» انسان است که از سنت‌های الهی است و مبانی مسئولیت انسان بهشمار می‌رود. خداوند خواسته است تا انسان خودش سرنوشت خویش را رقم زند. خداوند متعال سرنوشت هر قوم و ملتی را بر اساس این حاکمیت تکوینی رقم می‌زند و سعادت و شقاوت آن‌ها بهواسطه‌ی اراده‌ی انتخاب گر ایشان شکل می‌گیرد (رعد، آیه‌ی ۱۱).^۱ در واقع، هرچند قضا و قدر الهی بر همه‌ی جهان هستی حاکم است، اما قضای الهی نافی اختیار انسان نیست؛ بلکه انسان به حکم قضا و قدر حتمی خداوند، بر سرنوشت خویش حاکم است تا سزاوار بهره‌مندی از پیامدهای رفتار خویش باشد (بقره، آیه‌ی ۲۸۶)^۲ و مسئولیت اعمال خود را بر عهده بگیرد (ده، آیه‌ی ۳).^۳ بهر حال، این انسان که می‌تواند هر نوع مسیری را در زندگی‌اش انتخاب نماید (کهف، آیه‌ی ۲۹)^۴ در عین حالی که پروردگار عالم از او خواسته است که از وحی و هدایت ویژه‌ی الهی پیروی کرده (انفال، آیه‌ی ۲۴)^۵ و از خداوند و رسولش اطاعت کند (نساء، آیه‌ی ۵۹).^۶

اصل پنجاه و ششم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مقرر می‌دارد:

«حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خلاصت و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می‌آید، اعمال می‌کند».

مراد از «حق حاکمیت ملی» همان حق تعیین سرنوشت عمومی است که خدا بر اساس اختیار فطری انسان به او داده است. در مسیر اعمال همین حق عمومی است که بخش عظیمی از نسل جدید نیز – که در عرصه‌های دفاع از نظام اسلامی سر از پا نمی‌شناستند – درحال اعمال حق حاکمیت بر سرنوشت خود هستند.

۱. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْيِرُ مَا يَقُولُ حَتَّىٰ يُبَيِّرُ وَمَا يَنْفِسُهُمْ».

۲. «أَلَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ».

۳. «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا».

۴. «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رِبِّكُمْ فَمَنْ شَاءْ فَلَيَؤْمِنْ وَمَنْ شَاءْ فَلَيَكُفُرْ».

۵. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُشَيِّكُمْ».

۶. «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولُو الْأَمْرِ مِنْكُمْ».

سیاست متعالیه

• سال چهارم
• شماره دوازدهم
• بهار ۹۵

امکان‌سنجی
دوره‌ای شدن
حاکمیت سیلیسی در
قانون اساسی
(۸۲ تا ۶۵)

نقش پذیرش نسل‌ها در استمرار مشروعيت نظام اسلامی

آنچه در مسأله تأثیر تبدیل نسلی در مشروعيت نظام سیاسی، باید بدان توجه داشت این است که اساساً هیچ نسلی - چه نسل مؤسس و چه نسل‌های بعد از آن - از نظر فلسفی و عقلی در مشروعيت حکومت تأثیر ندارند؛ چراکه مشروعيت حکومت، برآمده از ارزش‌های دینی‌ای است که یک ملت متدين به آن‌ها پایبند هستند. در واقع، اتخاذ هرگونه سیاستی در نظام اسلامی متأثر از جهان‌بینی و اعتقادات اسلامی است و راز و رمز یگانگی دیانت و سیاست نیز در همین مسأله نهفته است. بر همین اساس، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران پایه‌های نظام را: «یمان به خدای یکتا»، «اختصاص حاکمیت و تشریع به او» و «لزوم تسلیم در برابر او، وحی، عدل، امامت»، «کرامت و ارزش والای انسانی، توان با مسئولیت او در برابر خدا» دانسته و هدف خود را «قسط و عدل»، «استقلال سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اجتماعی» و «همبستگی» می‌داند؛ لازمه‌ای این امر: اجتهداد مستمر فقهای جامع الشرایط بر اساس کتاب و سنت، استفاده از علوم و فنون و تجرب پیشرفته‌ی بشری و تلاش در پیش‌برد آن‌ها؛ همراه با نفی هرگونه ستم‌گری، ستم‌کشی، سلطه‌گری و سلطه‌پذیری اعلام کرده است (اصل دوم قانون اساسی).

از دیدگاه اسلام، هم قانون‌گذاری باید منتبه به خداوند باشد و هم متصدی اجرای قانون؛ یعنی قانون را یا خداوند مستقیماً و از طریق وحی بیان می‌کند، یا آن قوانین باید در سنت بیان شده باشند. بخشی از این قوانین همیشگی و ثابت و تعییرناپذیرند و بخشی نیز قوانین متغیر هستند که تابع شرایط زمانی و مکانی بوده و اختیار تعیین آن‌ها در عصر غیبت به کسانی داده شده است که هم از نظر آشنایی به مکتب و هم از نظر تقو و عدالت و هم از نظر آگاهی به مصالح جامعه به امام معصوم نزدیک‌تر هستند. در بخش اجرایی، خداوند متعال متصدی اجرا نیست؛ بلکه این کار توسط فردی انجام می‌گیرد که مسئول اجرای قانون است. آن شخص در درجه‌ی اول شخص پیامبر(ص) و سپس امام معصوم(ع) و در درجه‌ی سوم کسی است که از طرف پیامبر و یا امام معصوم به طور خاص یا عام تعیین شده باشد.

در نظام اسلامی، ولایت و رهبری منتبه به حاملان مکتب اسلام است؛ بنابرآموزه‌های این مکتب، اداره‌ی جامعه توسط حاملان مکتب امری کاملاً طبیعی و منطقی می‌نماید. در زمان غیبت، فقیهه همان اسلام‌شناسی است که با قدرت علمی خود اسلام را از متون دینی استخراج کرده و با داشتن ملکه‌ی عدالت و تقوی اجرای آن را تضمین می‌کند. بنابراین مردم در مشروعيت بخشیدن به قوانین و مجریان نقشی ندارند و قایل شدن به چنین نقشی با اصل توحید سازگار نیست؛ زیرا حاکمیت تکوینی بر جهان آفرینش نتیجه‌ی منطقی دلائل متقن توحیدی است و در راستای حاکمیت تکوینی، ولایت تشریعی نیز از آن خداست. به

موجب همین اصل، اطاعت از غیر خدا، اطاعت از طاغوت و شرک است و کفر به ولایت طاغوت، لازمه‌ی ایمان شمرده می‌شود: «َفَمَنْ يَكُفُرُ بِالظَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرُوْةِ الْوُثْقَى لَا أَفِصَامَ لَهَا» (بقره، آیه ۲۵۶).

سیاست متعالیه

• سال چهارم

• شماره دوازدهم

• بهار ۹۵

امکان‌سنجی
دوره‌ای شدن
حاکمیت سیلیسی در
قانون اساسی
(۸۲ تا ۶۵)

البته این معنا از مشروعيت که در فلسفه‌ی سیاسی به معنای حقانیت است، منافاتی با پذیرش مشروعيت جامعه‌شنختی مردم که در علم جامعه‌شناسی مطرح می‌شود، ندارد. یعنی برپایی نظام اسلامی منوط به مشارکت، همیاری و همراهی قاطبه‌ی مردم است تا بتواند پای بر جا بماند. به همین ترتیب، منافاتی با نقش مردم در مشروعيت فقهی حاکم اسلامی نیز ندارد؛ زیرا اگرچه حاکم اسلامی مشروعيت خود را از خداوند دریافت می‌کند، اما اعمال این مشروعيت که باید با اذن الهی همراه باشد، منوط به رضایت و پذیرش مردم است. پیامبر اکرم(ص) به امیر مومنان علی(ع) فرمود:

«يَا بْنَ ابِي طَالِبٍ! لَكَ وَلَاءُ امْتِي فَان وَلَوْكَ فِي عَافِيَةٍ وَاجْمَعُوا عَلَيْكَ
بِالرِّضَا قَقْمَ بِأَمْرِهِمْ وَان اخْتَلَفُوا عَلَيْكَ فَدَعْهُمْ وَما هُمْ فِيهِ اَئِ پَسْرَ ابُو طَالِبٍ!
ولَائِيتَ بِرِّ امْتِ من از آن توست؛ پس اگر در سلامتی (و آرامش) پذیرای
ولَائِيتَ تو شدند و به (حکومت) تو رضایت دادند، اداره‌ی امور آنان را بر عهده
بَكْبَير وَأَكْرَ در مورد تو اختلاف کردند، آنان را به خودشان وَأَكْنَار» (این طاوس،
کشف المحتجه، ص ۱۱۰).

مطابق این حدیث، اگرچه ولایت از آن علی(ع) است، اما اعمال این ولایت حقه و اجرای آن منوط به پذیرش توأم با رغبت مردم است. حضرت مأمورند تا مردم پذیرای حکومتش نشده‌اند از به دست گرفتن قدرت و حکومت خودداری نمایند. در زمان غیبت امام معصوم(ع) نیز تفکیک میان مقام مشروعيت در مقام اعمال و اجرا را باید در نظر داشت. چنان‌که نمایندگان حضرت امام خمینی(ره) در دبیرخانه ائمه‌ی جمعه‌ی سراسر کشور از ایشان به شرح زیر استفتا کردند:

«بِاسْمِهِ تَعَالَى، حَسْرَتِ آیتِ اللَّهِ الْعَظِيمِ اِمامِ خُمَيْنِيِّ رَهْبَرِ انْقلَابِ و
بنیانگذار جمهوری اسلامی پس از اهداء سلام و تحیت، در چه صورت فقهی
جامع الشرایط بر جامعه‌ی اسلامی ولایت دارد؟ (نمایندگان حضرت‌عالی در
دبیرخانه ائمه جمعه سراسر کشور؛ خاتم یزدی، توسلی، عبابی، کشمیری، قاضی
عسکر)».

امام راحل در جواب مرقوم فرمودند:

«بِاسْمِهِ تَعَالَى، ولایت در جمیع صور دارد؛ لکن تولی امور مسلمین و
تشکیل حکومت بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین که در قانون اساسی هم

از آن یاد شده است. و در صادر اسلام تعبیر می‌شده به بیعت با ولی مسلمین.
روح الله الموسوی الحمینی (صحیفه امام خمینی، جلد ۲۰، ص ۵۵۹ پاسخ استفتاء مورخ ۲۹ دی ۱۳۶۶ / ۲۱ جمادی الاول ۱۴۰).

اگرچه حضرت امام در ابتدای این پاسخ، مرقوم داشته‌اند: «ولایت در جمیع صور دارد»،
که این امر ناظر به مقام ثبوت ولایت است و رأی مردم در تحقق آن هیچ‌گونه دخالتی
ندارد، اما «تولی امور مسلمین» که همان مقام اعمال ولایت است، از نظر ایشان متوقف بر
رأی مردم می‌باشد. از همین‌رو ایشان تأکید می‌کنند: «تولی امور مسلمین و تشکیل
حکومت بستگی دارد به آرای آکثریت مسلمین».

شكل‌گیری نظام اسلامی بر اساس احترام به حاکمیت مردم

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از نظر شیوهٔ تدوین، به‌جای استفاده از یکی از
دو راه «تدوین قانون اساسی توسط خبرگان» و یا «رفاندوم»، راه مرکب از آن دو را
برگزید و یک‌بار با تکیه بر خبرگان که منتخب مردم بودند، دیدگاه‌های مکتبی مردم را
به‌دست آورد؛ و یک‌بار نیز آن را به رفاندوم گذاشت. توضیح آن‌که، وضع و تصویب
قوانين اساسی در کشورها یکسان نیست و معمول‌ترین و متبادل‌ترین روش به ترتیب زیر
است:

۱. قانون اساسی اعطایی / اقتداری

تاریخ قوانین اساسی حاکی از آن است که در بعضی از کشورها مقام صلاحیت‌دار
برای وضع و تصویب قانون اساسی، سلطان و شاه بوده و به‌شیوهٔ اعطایی و از روی اقتدار
شاه به تصویب می‌رسیده است.

۲. قانون اساسی نیمه‌اعطایی / نیمه‌اقتداری

گاهی نیز قانون اساسی کاملاً از سوی شاه دیکته نشده و به روش اعطایی نیست، بلکه
محصول اراده‌ی شاه و ملت است؛ چنان‌که در کشور ایران در ۱۴ جمادی‌الثانی ۱۳۲۴ ه.ق.
فرمان مشروطیت از طرف مظفرالدین شاه صادر شد و سپس مجلس ملی مرکب از
نمایندگان شاه و ملت تشکیل یافته و به تدوین قانون اساسی مبادرت ورزید. به این نوع
قانون اساسی، نیمه‌اقتداری یا نیمه‌اعطایی گفته می‌شود.

۳. قانون اساسی مردم‌سالار یا دموکراتیک

در بیش‌تر موارد قوانین اساسی ثمره‌ی نهضت‌ها و انقلاب‌هast است که از طریق مردم یا
نمایندگان آن‌ها به دو شیوهٔ زیر به تصویب رسیده است:

الف- مستقیم و بی‌واسطه

در این شیوه قانون اساسی مدون شده به طور مستقیم به تصویب مردم می‌رسد، نه این که مردم نمایندگانی را انتخاب کنند که آنان قانون اساسی را به نمایندگی از مردم به تصویب برسانند.

ب- غیرمستقیم و با واسطه

در این شیوه مردم به واسطهٔ نمایندگان خود و در قالب انتخاب و کلاه، تحت عنوان مجالس مؤسسان یا کنوانسیون‌ها به تصویب قانون می‌پردازند. لذا اعضای این مجالس که نمایندگان مردم هستند، به نمایندگی از آنان قانون اساسی را به تصویب می‌رسانند.

ج- شیوهٔ مختلط: خبرگان/ مؤسسان - رفراندوم

در بعضی از کشورها نیز شیوهٔ سومی برای تصویب قانون اساسی به کار گرفته می‌شود. در این طریقه که یک شیوهٔ تلفیقی و مضاعف از دو نحوهٔ انتخابات و رفراندوم است، در ابتدا مردم عده‌ای از صاحب‌نظران و آشنایان به داشن قانون‌گذاری را انتخاب می‌کنند، تا آنان قوانین مورد نیاز مردم را تهیه و تنظیم کنند و سپس آن را جهت تصویب به آرای عمومی می‌گذراند (ر.ک: قاضی شریعت پناهی، ۱۳۸۷، ص ۴۵-۴۶).

در نظام جمهوری اسلامی ایران، تصویب قانون اساسی به شیوهٔ مضاعف و تلفیقی بوده است؛ یعنی یکبار توسط خبرگان منتخب ملت تصویب شده و بار دیگر نیز به تصویب مستقیم مردم رسیده است. این گونه ایفای نقش از سوی مردم بیان‌گر نقش مضاعف مردم در تأسیس جمهوری اسلامی ایران است.

بازنگری در قانون اساسی مجرای اعمال حاکمیت نسل‌ها

تاکنون یک بار با مشارکت مردمی، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بازنگری صورت گرفته و طبق دستور حضرت امام(ره) با برگزاری همه‌پرسی، بر اساس اصلاحات شورای بازنگری، مورد تصویب ملت ایران نیز واقع شده است. بر اساس بازنگری به عمل آمده در سال ۱۳۶۸، هم‌کنون نیز امکان بازنگری در قانون اساسی - در اصل یک صد و هفتاد و هفتم - پیش‌بینی شده است. مطابق این اصل، محتوای اصول مربوط به: اسلامی بودن نظام و ابتنای کلیهٔ قوانین و مقررات بر اساس موازین اسلامی و پایه‌های ایمانی و اهداف جمهوری اسلامی ایران و جمهوری بودن حکومت و ولایت امر و امامت امت و نیز اداره‌ی امور کشور با اتکاء به آرای عمومی و دین و مذهب رسمی ایران تغییر ناپذیر است.

سیاست متعالیه

- سال چهارم
 - شمارهٔ دوازدهم
٩٥
 - بهار
- امکان‌سنجی
دوره‌ای شدن
حاکمیت سیلیسی در
قانون اساسی
(۸۲ تا ۶۵)

با این وجود، هنوز جای این سوال باقی است که چگونه نسل مؤسس می‌تواند انتخاب نسل‌های بعد از خود را محدود کند؟

حق نسل مؤسس در محدودسازی انتخاب نسل‌های بعد!

در پاسخ به این سوال باید خاطر نشان کرد، از آن‌جاکه محتوای اصول یادشده، ارکان و ماهیت و جوهری نظام جمهوری اسلامی ایران را نشان می‌دهد، قانون‌گذار قانون اساسی نخواسته است با تجویز تغییر در این اصول، براندازی را قانونی کرده و قانون اساسی را که مبنای ثبات نظام سیاسی است، به مبنای براندازی و استحاله نظام اسلامی تبدیل کنده؛ چه آن‌که هرگونه تلاشی در راستای استحاله یا براندازی نظام اسلامی قطعاً با محتوای اصول مربوط به اسلامی بودن نظام و ابتدای کلیه قوانین و مقررات براساس موازین اسلامی و پایه‌های ایمانی و اهداف جمهوری اسلامی ایران منافات دارد؛ زیرا حفظ نظام اسلامی یک وظیفه شرعی است و ضرورت فقه شیعه بهشمار می‌رود و اساساً تجویز چنین امری ماهیت قانون اساسی را دچار تضاد درونی و پارادوکس می‌کند. چنان‌که جمهوری بودن حکومت و نیز اداره‌ی امور کشور با اتكای به آرای عمومی که بیان‌گر حاکمیت انسان‌ها بر سرنوشت خویش است، اصلی‌الهی و اسلامی است و قانون اساسی باید به موازات حاکمیت دیگر اصول و احکام اسلام، مراقب و پشتیبان آن نیز باشد.

نسل مؤسس، نسلی هستند که نظامی را بر مبنای «جمهوریت» و «اسلامیت» تأسیس کرده‌اند؛ در میان برداشت‌های «اسلامی» نیز، مراد آن اسلامی بوده است که بر اساس ولایت‌فقیه و مشارکت مردمی استوار باشد. این ارکان از منظر نسل مؤسس مقتضای محاسبات عقلانی است؛ بنابراین باید محاسبات لازم برای صیانت این نظام و ارکان آن را نیز در نظر داشته باشند. از این‌رو، تغییرات در درون ساختار نظام را تاحدی مجاز دانسته‌اند که به ارکان نظام سیاسی خدشه وارد نسازد. بدیهی است این پیش‌بینی قانونی تا زمانی که ملت ایران پایبند به این اصول عقلانی و ارزش‌های الهی و انسانی باشد، منافاتی با خواسته‌های نسل‌های بعدی نخواهد داشت و نسل‌های جدید نیز با درک مشترک نسبت به اهمیت این ارکان، با نسل مؤسس همراه خواهند بود. چیزی شبیه درک مشترک اقدامات اقتصادی که نسل مؤسس بر مبنای محاسبات علمی انجام داده است و تا زمانی که اعتبار این محاسبات علمی پابرجاست، اعتبار و مقبولیت آن اقدامات نیز مورد تأیید نسل‌های بعد نیز هست. نسل‌های جدید نمی‌توانند بر نسل مؤسس خرد بگیرند که چرا سدهایی با عمر صدساله ساخته‌اند و به خودشان حق داده‌اند سرنوشت اقتصاد جامعه را به تشخیص‌های خود پیوند بزنند! زیرا در چنین صورتی، در واقع این محاسبات علمی است که مبنای اقدامات

اقتصادی بوده است، نه خواست شخصی و فردی نسل مؤسس. اعتبار و ضرورت دفاع از موجودیت سدهایی که ساخته شده نیز منوط به قای اعتبار محاسبات مربوط به ضرورت آن هاست. وقتی نسل پنجاه سال قبل یک سدی را احداث می کند، نسل بعد در راستای صیانت از حاکمیت ملی و صیانت از منابع ملت، خود را مجاز به تخریب آن نمی داند؛ مگر آن که بتواند سست بینایی آن سد را اثبات نماید. نظام سیاسی هم به پشتونهای اثبات استحکام اصول ثابت و بنیادین خود است که پایدار می ماند. بهیان روشن تر، در پاسخ به این سوال که: «آیا یک نسل این حق را دارد که برای نسل های بعد از خود نیز تصمیم گیری کند و در قانون اساسی اصول لایتغیری را بگنجاند که امکان بازنگری در مورد آنها وجود نداشته باشد؟» می توان گفت: اگر مراد، حق تکوینی و به عبارتی اختیار فلسفی است - از نظر تحقق خارجی - تاریخ انقلاب ها حاکی از این حقیقت جامعه شناختی است که مردم منتظر نمی مانند تا نظام سیاسی به آنها اجازه دهد که آن را نپذیرند و منهدم اش سازند؛ بلکه این حقیقت حاکی از حق خدادادی است که همهی انسان ها را در تعیین سرنوشت خود مختار آفریده است. اما اگر مراد از حق داشتن در این سوال حقانیت فلسفی است، اولاً اجازه از نسل های بعد ممکن نیست؛ چون فرض آن است که نسل های بعدی موجود نیستند. ثانیاً این اجازه منشأ مشروعیت نیست؛ چون طبق مباحثی که پیش تر در این نوشتار مورد اشاره قرار گرفت، اساساً حقانیت و مشروعیت فلسفی، تابع رای هیچ یک از نسل ها نیست. بنابراین از آن جا که مشروعیت تابع عقلانیت است، نه تابع رضایت، چاره ای نیست جز آن که حق، تابع عقلانیت تصمیمات مورد نظر باشد.

به طور خلاصه باید بگوییم همان گونه که هر نسلی برای عمران اقتصادی و دراز مدت یک کشور - که سرنوشت نسل های بعد را تحت تاثیر قرار می دهد - حق اتخاذ تصمیمات علمی را دارد و می تواند اقدامات منطقی و داخل در عقلانیت را انجام دهد، طوری که نسل های بعد نیز خود را ملزم به حفظ آنها می دانند؛ به همین ترتیب، تأسیس نظام سیاسی نیز از این قاعده مستثنی نیست، بلکه به طریق اولی، زیربنای هر گونه تحول جامعه ساز و انسان ساز، نوع نظام سیاسی حاکم بر یک جامعه است.

از سوی دیگر، قرار دادن اصول لایتغیر در قانون اساسی به معنای سلب اختیار تکوینی نیست؛ این گونه اصول بیان کنندهی ستون های اصلی و مقومات نظام سیاسی موجود هستند. ملت ها در طول تاریخ نشان داده اند که می توانند حتی نظام های حق را نیز یاری نکنند و یا عوامل سقوط آن را فراهم آورند؛ تاریخ از این نظایر کم ندارد. لکن قرار گرفتن چنین اصولی در قانون اساسی به معنای قرار دادن چراغ های راهنمایی است و به نسل های بعد هشدار می دهد که خطوط قرمز یک نظام اسلامی و مردمی چیست. در این راستا، تغییر

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
٩٥
- بهار

امکان سنجی
دوره ای شدن
حاکمیت سیاسی در
قانون اساسی
(۸۲ تا ۶۵)

اصول مربوط به جمهوریت و یا اسلامیت، انهدام ستون‌های اصلی نظام جمهوری اسلامی محسوب می‌شود و نسل‌های جدید باید توجه داشته باشند که دستبردن در این اصول به معنای نادیده گرفتن ارکان نظام اسلامی است. شاهد رکن‌بودن این موارد نیز ضمیمه‌ی این دستورالعمل است که همان فقه و شریعت اسلامی است و مورد قبول و عنایت همه‌ی نسل‌های یک ملت مسلمان است. راه بحث و مجادله در خط قرمز بودن این اصول نیز همواره باز است؛ و هرچه در این امور بیشتر بحث و گفت‌و‌گو شود، معلوم خواهد شد که نسل مؤسس با پشتونهای فقهی و علمی دست به چنین گزینشی زده‌اند. حلقه‌ای از مجتهدین و زیده‌های اسلام‌شناس روزگار که در رأس آنان شخصیتی همچون امام خمینی(ره) حضور داشت، در شناسایی اسلام کمال دقت‌نظر را اعمال کرده‌اند و اسلامی را در معرض گزینش مردم نهاده‌اند که هم حامی جمهوریت و حاکمیت مردم است، و هم حاکمیت الهی را الزامی می‌داند.

با این وجود، اگر مراد از حقانیت در این سوال، مشروعيت فقهی باشد، باید گفت: اجازه از نسل‌های بعد، نه در شرع و نه در حقوق مفهوم ندارد؛ چون سالبه به انتقام موضوع است و نسل بعدی وجود ندارد تا از او اجازه گرفته شود. و انگهی مشروعيت فقهی نیز تابع مطابقت این تصمیمات و اقدامات با مقادیر شریعت است، نه رضایت انسان‌ها. بنابراین هر تصمیمی در مورد دیگران که سرنوشت آن‌ها را به‌سمت اهداف شریعت تغییر دهد، از نظر شرعی هم مجاز است و هم مطلوب، بدیهی است که تأسیس نظام سیاسی هم از این قاعده نه تنها مستثنی نیست، بلکه به طریق اولی مطلوب است؛ چون زیربنای هرگونه تحول به‌سمت اهداف شریعت محسوب می‌شود. مگر آن‌که نسل‌های بعدی نخواهند هدایت الهی را پذیرند که امر دیگری است و از بحث ما خارج است.

بنابراین، اگر نظام مورد نظر نسل مؤسس «اسلامی» باشد، همه‌ی متشرعنین - چه نسل اول و چه نسل‌های بعد - ملزم به حفظ دستاوردهای دینی و تقویت آن‌ها هستند؛ چون مشروعيت در این حوزه تابع اراده‌ی تشریعیه‌ی الهی است، نه تابع رضایت. و تا زمانی که حکومت دینی شرایط مشروعيت الهی خود را از دست نداده باشد، حفظ آن بر همه‌ی نسل‌ها، حتی نسل مؤسس واجب است. درست مثل مسجدی که تخرب آن شرعاً حتی بر سازنده‌ی آن نیز حرام است.

تنافی دوره‌ای شدن حاکمیت سیاسی با ثبات و پیشرفت

نظام سیاسی برای ایجاد ثبات در جامعه پدید می‌آید و قانون اساسی این امر را تضمین می‌کند که جامعه و کشور به آرامش و استقرار و پیشرفت دست یابد. پیش‌بینی رفراندوم

برای اصل نظام سیاسی پس از تأسیس و استقرار آن، از آن جاکه با روح نظام سیاسی - که همانا ثبات است - سازگار نیست و در حقوق اساسی کشورها متروک است؛ از این رو معمولاً قوانین اساسی هرچند ممکن است تغییراتی را در خود پذیرا باشند، اما این تغییرات هرگز به حدی نیست که ماهیت یک نظام سیاسی را متغیر کند.

به عبارت دیگر، این که «چرا قوانین اساسی برای خود اجل و زمان انتها و حتی تردید و رفراندوم تعیین نمی‌کنند» به این مطلب بر می‌گردد که میان دو ارزش «حق حاکمیت» و «حق ثبات و امنیت» را - که هر دو برای همه‌ی جوامع و ملت‌ها امر مطلوبی هستند - جمع کنند؛ زیرا ثبات هر جامعه به ثبات نظام سیاسی‌اش منوط است و نباید این ثبات دست‌خوش تحولات احساسی و آنی و مقطعي، بهبهانه‌ی تبدل نسل‌ها گردد. بهمین خاطر، مجرای تأمین هدف هر نسلی در تغییر نظام سیاسی را منوط به اثبات عقلانیت این اقدام و به‌تبع آن، همراهی ملت می‌دانند که همان انقلاب با تعریف خاصی است که در علوم سیاسی وجود دارد. نسلی که به دنبال تغییر یک نظام سیاسی است باید دارای منطقی قوی باشد که انقلاب او را حقانیت بخشد. کاری که ملت ایران در سال ۵۷ انجام داد، نفی و نقد نظام شاهنشاهی بود که چون در آن نقد موفق بود، توازن میان ثبات‌خواهی و دگرگون‌طلبی را برهم زد و کفه‌ی توازن را به نفع حقانیت انقلاب متحول ساخت.

طبعی است اگر تغییر نظام سیاسی یک امر به‌طور ذاتی بالارزش بوده و حق ذاتی هر نسلی باشد، باید پس از هر مدت زمانی که تعداد نسل جوان یک کشور به نصاب قابل اعتنایی برسد، پذیریم که نظام سیاسی قبلی جای خود را به نظام سیاسی جدید بدهد. در حالی که در این فرض مصالح مهم اجتماعی، مثل ثبات و پیشرفت فدای خواسته‌های زودگذر نسلی می‌گردد و این امر با پذیرش تزلزل و روزمرگی در ارکان اساسی یک کشور همراه است؛ چون نظام سیاسی، یک قانون جزئی نیست که با آمدودش خود ثبات و استمرار جامعه را دچار خلل نسازد.

رابطه‌ی دوره‌ای شدن حاکمیت سیاسی با عقلانیت نظام سیاسی

استواری نظام سیاسی بر مبنای اندیشه‌ی سیاسی عقلانی مانع از تجویز انعدام آن است و تنها راه تغییر نظام سیاسی، تحول در مبنای اندیشه‌ی سیاسی و تزلزل در پایه‌های عقلانی نظام سیاسی است؛ این کار در نهایت به انقلاب می‌انجامد. جایگزینی هر نظام سیاسی، عقلانی منوط به ابطال نظریه‌ی سیاسی موجود و اثبات نظریه‌ی سیاسی جایگزین و به‌تبع آن، اقناع عموم ملت؛ و در نتیجه، خیزش ملت و تحقق انقلاب به معنای واقعی کلمه است. چنان‌که

سیاست متعالیه

- سال چهارم
 - شماره دوازدهم
٩٥
 - بهار
- امکان‌سنجی
دوره‌ای شدن
حاکمیت سیاسی در
قانون اساسی
(٨٢ تا ٦٥)

نظام جمهوری اسلامی ایران نیز بر این اساس بر خرابه‌های نظام ۲۵۰۰ ساله‌ی شاهنشاهی بنیان نهاده شد.

معمولًا زمانی انقلاب به راحتی به تحقق می‌پیوندد که اساس عقلاتی و معیارهای عقلایی نظام سیاسی موجود مورد تردید قرار بگیرند؛ به عبارت دیگر، آن‌گونه که علمای نظریه‌ی انقلاب معتقدند، نارضایتی عمیق و بنیادین در کنار تئوری جایگزین، عموم مردم را به برهم‌زدن بنیادین وضع موجود متلاعده سازد. یعنی جامعه زمانی به تحول و جایگزینی کامل نظام سیاسی تن می‌دهد که از عمق جان نظام سیاسی موجود را زیر سوال ببرند و پایه‌های ایدئولوژیک آن را مردود بدانند. بطلان پایه‌های فکری نظام سیاسی موجود در باور مردم و اندیشمندان جامعه، سنگبنای اندیشه‌ورزی در مورد تئوری جایگزین است؛ به همین جهت هر نسلی برای تحقیق تحول مطلبیش نسبت به اصل نظام سیاسی، ابتدا باید اثبات کند که نظام موجود، از استحکام فکری و اندیشه‌های بنیادین قوی و قابل اعتمادی برخوردار نیست. نسل خواهان انقلاب چاره‌ای ندارد که در یک ستیز فکری، اندیشمندان جامعه را با خود همراه سازد؛ این همان کاری بود که امام خمینی با جامعه‌ی خویش کرد.

امام خمینی(ره) ریشه‌ی اصلاح‌ناپذیری نظام سیاسی را در اساس اندیشه‌ی غلط و منحرف نظام شاهنشاهی می‌دید، لذا علیه پایه‌های آن نظام، استدلالهایی را فراهم آورد. این‌گونه نبود که ایشان صرفاً به خواست نسلی خود برای تعیین سرنوشت، بدون اتکا به پشتونهای منطقی استناد کنند؛ و نگفته‌ند که چون ما یک نسل جدید هستیم، لذا به طور مطلق حق داریم نظامی که پدران ما آورده‌اند را برآندازیم و آن را قبول نکنیم. ایشان یک انسان انقلابی و تحول‌خواه بودند، و در عین حال یک فیلسوف؛ بنابراین نظام سیاسی موجود را از نظر عقلی باطل ساخت و سپس به حق خویش و ملت خویش مبتنی بر نخواستن و گزینش‌گری اشاره کرد. نسلی که می‌خواهد سرنوشت جامعه را رقم بزند و آن را متحول کند، باید در اولین اقدام، جامعه را با خود همراه سازد. راه همراه‌سازی و توجیه عقلاتی جامعه به این سمت است که نظام موجود، یک نظام برآمده از برهان و استدلال نیست و پایه‌های متناسب فرهنگی لازم در جامعه‌ی خاص را ندارد؛ لذا قابل دفاع عقلایی نمی‌باشد.

باتوجه به آن‌چه بیان شد، هر نسلی از آنجهت که استمرار همان ملتی است که نسل‌های پیشین بوده‌اند، باید خود را پای‌بند به اصول و باورهایی بداند که عقلاً امکان نادیده گرفتن آن‌ها وجود ندارد. تأکید بر اشتراکات عقلی و گفتمان‌های مشترک میان نسل‌ی، غیر از تقلید کورکورانه نسل‌ها از یک‌دیگر است. همه‌ی نسل‌های یک ملت به‌نارچار باید خود را تابع یک منطق مشترک بدانند، که بر اساس آن استمرار می‌یابند؛ بنابراین اگر نسل قبلی نظامی را تأسیس کرده باشد، برای نسل بعدی نیز محترم است، اما تا آن‌جاکه با

منطق و مبانی مشترک میان نسلی ملت سازگار باشد. حقوق اساسی، در این چارچوب، میان انقلاب بنیادین ملت‌ها و هرج و مرج و آشوب‌طلبی فرق نهاده؛ دومی را منع کرده و اولی را به دیده‌ی احترام نگریسته و برای آن سازوکارهایی اندیشه‌ی است.

سیاست متعالیه

• سال چهارم
• شماره دوازدهم
• بهار ۹۵

امکان‌سنجی
دوره‌ای شدن
حاکمیت سیلیسی در
قانون اساسی
(۸۲ تا ۶۵)

همه‌ی نسل‌هایی که در طول زمان، استمرار ملتی به حساب می‌آیند، باید خود را پای‌بند به اصول و باورهایی بدانند که عقلاً امکان نادیده گرفتن آن‌ها وجود ندارد. تأکید بر اشتراکات اعتقادی عقلی و لازم‌الاتّاع، هرگز تقليد کورکورانه نیست، تا مذموم باشد. همه‌ی نسل‌هایی یک ملت بهناچار باید خود را تابع یک منطق مشترک بدانند، که براساس آن وجود دارند و استمرار می‌یابند؛ اصولی عقلی که پایه‌های منطقی حیات مشترک آن‌ها محسوب می‌شود. با این حساب، اگر نسل قبلی نظامی را تأسیس کرده است، برای نسل بعدی نیز محترم است، تا آن‌جا بی که عقلانیت، پشتوناهی آن است. مصلح‌بودن در این هندسه، یعنی به دنبال تعالی‌بودن و گرینش برترین‌ها؛ اما اگر تغییر آن‌چه مربوط به گذشتگان است، بدون تأمل در حقانیت آن‌ها باشد، بیش از آن‌که به اصلاح‌گری و حاکمیت بر سرنوشت مربوط باشد، ناشی از رویه‌ی خیانت‌گری و افساد خواهد بود.

اگر نسل مؤسس نظام سیاسی ای را بر پایه‌های عقلاتی بنیان نهاد، تضمینی برای استمرار نظام سیاسی ایجاد کرده است که دچار تلاطمات زودگذر سیاسی اجتماعی نمی‌شود. در این راستا، نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران بر بنیان محکم عقلاتی بنا نهاده شده است؛ بنیانی که در برابر بنیان‌های رقیب توان مقابله داشته و اثبات‌پذیری دارد. در جمهوری اسلامی ایران، نسل مؤسس رمز ثبات قواعد حقوق اساسی در نسل‌های بعد را، حاکمیت الهی در سایه‌ی حکومت قوانین شریعت اسلامی (اصل دوم و چهارم قانون اساسی) قرار داده است؛ اصولی که عقلانیت خلخال ناپذیر آن امری مفروض است و استمرار نظام سیاسی را در اندیشه و قلوب نسل‌های بعدی تضمین می‌کند.

فرض حقوقی استمرار مقبولیت نظام سیاسی

رویه‌ی عمومی نظام‌های سیاسی در دنیا شاهد به کارگیری فرض حقوقی استمرار مقبولیت نظام سیاسی است تا جایی که با تحقق واقعی مثلاً انقلاب، خلاف آن اثبات شود. شاید این رویه‌ی حقوقی ناشی از «فرض حقوقی» استمرار مقبولیت نظام سیاسی است. دانشنامه‌ی حقوقی دادنامه در توضیح فرض حقوقی آورده است:

فرض حقوقی که در پاره‌ای از مواد مانند ماده‌ی ۱۰۲۴ قانون مدنی به کار رفته است، معادل کامل آن در فقه ما شاید «اصول عملیه» است و این ضرورت در همه‌ی سیستم‌های حقوقی احساس شده که باید گاهی برای یافتن

را حل قضایا، بهفرض قانونی دست بزند. فرض قانونی عبارت است از انگاشتن حادثه یا حالتی بهصورت خاصی (بهمنظور رعایت مصلحتی اجتماعی و حل بعضی از مشکلات و اخذ بعضی از نتایج) مانند قرعه (در ماده‌ی ۱۵۷ قانون مدنی). فرض قانونی همیشه متضمن یک تأسیس قانونی است (یعنی کشف واقعی نمی‌کند؛ بهعکس اماره، که همیشه کاشف از واقعیتی است) (www.dadname.org).

بر این اساس هیچ نظام سیاسی دموکراتیک در دنیا بعد از تأسیس مردمی و مشروع، با پیش‌بینی رفراندوم مجدد، در استمرار این مشروعیت تردید نمی‌کند. گذشته از آن که بها دادن به این تردید و دوره‌ای سازی حاکمیت سیاسی بر مبنای آن، بهمنزله‌ی نادیده گرفتن رسالت نظام سیاسی در صیانت از حق حاکمیت ملت است که به نظام سیاسی با همه‌ی ارکان آن رأی داده‌اند.

دیدگاه امام خمینی در مورد مشروعيت انتخاب‌های نسل‌های گذشته در این خصوص، گاه به سخنرانی امام خمینی(ره) در سال ورود به ایران نیز استناد می‌شود که در برابر رژیم شاهنشاهی فرمودند:

«...به چه حقی ملت پنجاه سال پیش از این سرنوشت ملت بعد را معین می‌کند؟ سرنوشت هر ملتی به‌دست خودش است. ... چه حقی داشتند ملت در آن زمان، سرنوشت ما را در این زمان معین کنند؟» (صحیفه امام، ج عص، ۱۲).

در خصوص بیان حضرت امام در سال ورود به ایران و در بهشت زهراء، باید گفت این بیان در تبیین غیرعقلانی‌بودن نظام شاهنشاهی است، که از متن کامل سخنان مربوط به ایشان در این سخنرانی قبل استباط است و باید متن کامل آن خوانده شود:

«...این سلطنت از اول یک امر باطلی بود؛ بلکه اصل رژیم سلطنتی از اول خلاف قانون و خلاف قواعد عقلی است و خلاف حقوق بشر است. برای این که ما فرض می‌کنیم که یک ملتی تمام‌شان رأی دادند که یک نفری سلطان باشد، بسیار خوب. این‌ها از باب این که سلطنت بر سرنوشت خودشان هستند و مختار به سرنوشت خودشان هستند، رأی آن‌ها برای آن‌ها قابل عمل است؛ لکن اگر چنان‌چه یک ملتی رأی دادند، ولو تمام‌شان به این که اعقاب این سلطان هم سلطان باشد، به چه حقی ملت پنجاه سال پیش از این سرنوشت ملت بعد را معین می‌کند؟ سرنوشت هر ملتی به دست خودش است. ما در زمان سابق، فرض بفرمایید که زمان اول قاجاریه نبودیم، اگر فرض کنیم که سلطنت قاجاریه به‌واسطه‌ی یک رفراندمی تحقق پیدا کرد و همه‌ی ملت هم ما فرض

کنیم که رأی مثبت دادند، اما رأی مثبت دادند بر آقامحمدخان قجر و آن سلطنتی که بعدها می‌آیند. در زمانی که ما بودیم و زمان سلطنت احمدشاه بود، هیچ‌یک از ما، زمان آقامحمدخان را ادراک نکرده، آن اجداد ما که رأی دادند برای سلطنت قاجاریه، به چه حقی رأی دادند که زمان ما احمدشاه سلطان باشد. سرنوشت هر ملت دست خودش است. ملت در صد سال پیش از این، صد و پنجاه سال پیش از این، یک ملتی بوده، یک سرنوشتی داشته است و اختیاری داشته؛ ولی او اختیار ماهها را نداشته است، که یک سلطانی را بر ما مسلط کند. ما فرض می‌کنیم که این سلطنت پهلوی، اول که تأسیس شد، ما فرض می‌کنیم که به اختیار مردم بود و مجلس مؤسس را هم به اختیار مردم تأسیس کردند و این اسباب این می‌شود که بر فرض این که این امر باطل صحیح باشد، فقط رضاخان سلطان باشد، آن هم بر آن اشخاصی که در آن زمان بودند و اما محمد رضا سلطان باشد بر این جمعیتی که الان بیشترشان، بلکه الا بعض قلیلی از آن‌ها ادارک آن وقت را نکردن، چه حقی داشتند ملت در آن زمان، سرنوشت ما را در این زمان معین کنند؟ بنابراین سلطنت محمد رضا اولاً که چون سلطنت پدرش خلاف قانون بود و با زور و با سرزیزه تأسیس شده بود مجلس، غیرقانونی است، پس سلطنت محمد رضا هم غیرقانونی است؛ و اگر چنان‌چه سلطنت رضاشاه فرض بکنیم که قانونی بوده، چه حقی آن‌ها داشتند که برای ما سرنوشت معین کنند. هر کسی سرنوشتیش با خودش است، مگر پدرهای ما ولی ما هستند؟ مگر آن اشخاصی که در صد سال پیش از این، هشتاد سال پیش از این بودند، می‌توانند سرنوشت یک ملتی را که بعدها وجود پیدا کنند، آن‌ها تعیین بکنند؟ این هم یک دلیل که سلطنت محمد رضا، سلطنت قانونی نیست...» (صحیفه امام، ج ۱۲، ص ۱۶).

در واقع امام خمینی استدلال کرده‌اند که این نسل حق دارد امر غیرمعقولی که پدرانش خواسته‌اند را نخواهد. درغیر این صورت اگر برخی بهنام حق تعیین سرنوشت بخواهند ثبات جامعه را برهم بزنند و میثاق ملی را که عقلاتیت آن مورد تأیید همه‌ی نسل هاست، زیر پا بگذارند، از سوی نظام و مردم، آشوب طلب و برهم‌زنندگان نظام تلقی خواهند شد.

به خاطر وجود عقلاتیت محتوایی نظام اسلامی است که ضد انقلاب، که از همان ابتدای پیروزی انقلاب از هیچ تلاشی برای بهصحنه آوردن مردم علیه نظام اسلامی دریغ نکرده‌اند، کم‌ترین توفیقی در جلب اعتماد عمومی برای ارائه‌ی یک آلت‌راتیو و جایگزین منطقی برای نظام اسلامی نداشته‌اند. ده‌ها تلویزیون ضد انقلاب از مردم خواسته‌اند که در

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
٩٥
- امکان‌سنجی دوره‌ای شدن حاکمیت سیلی در قانون اساسی (۸۲ تا ۶۵)

نتیجه‌گیری

راه‌پیمایی‌ها شرکت نکنند، پای صندوق‌های رأی حاضر نشده و رأی ندهنند، در شورش‌های خیابانی علیه نظام شرکت کنند و دهها دعوت دیگر که مردم کم‌ترین توجهی نکرده، بیش از پیش وفاداری خود را به انقلاب و نظام اسلامی اثبات کرده‌اند.

در این نوشتار، در پاسخ به این سوال که «حق حاکمیت ملی نسبت به نسل‌های بعد از عصر تأسیس چگونه است و آنان چگونه می‌توانند آن را در گزینش نظام سیاسی اعمال کنند؟» این نتیجه به دست آمد که نظام اسلامی بر اساس احترام به این حق تأسیس شده است و پیش‌بینی امکان بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز در راستای این امر است تا نسل‌های بعد بتوانند منویات خود را در چارچوب اصول این نظام سیاسی محقق سازند. اما در عین حال، این امکان مطلق نیست و شامل مواردی که به هدم ماهیت نظام سیاسی منجر شود، نمی‌شود. علت این امر را باید در این جست که:

اولاً، به‌رسمیت‌شناختن حق حاکمیت ملی و تعیین سرنوشت با اندراج راه‌کارهای برندازی در متن قانون اساسی ملازمه‌ای ندارد؛ چون قانون اساسی سند اداره‌ی نظام سیاسی و صیانت از آن است، نه همه‌ی حقوق اساسی که فراتر از قانون اساسی امکان به‌رسمیت‌شناخته شدن دارد. از این‌رو، اگر در اصل یک‌صد و هفتاد و ششم قانون اساسی بازنگری در برخی اصول قانون اساسی که تغییر آن‌ها به‌منزله‌ی تغییر ماهیت نظام سیاسی است، ممنوع شده است، در راستای صیانت از حق حاکمیت ملت است که به جمهوری اسلامی با همه‌ی ارکان آن رأی داده‌اند.

ثانیاً، در هیچ نظام سیاسی در دنیا راه‌کار درون‌سیستمی برای تغییر اصل نظام سیاسی پیش‌بینی نشده است؛ چون پیش‌بینی راه‌کار جابه‌جایی نظام سیاسی در تعارض با حق اولیه‌ی ملت‌ها در دست‌یابی به ثبات و پیشرفت است.

ثالثاً، هر ملتی می‌تواند نظام موجود را بر اساس خواست قلبی خود برچیند و نظم جدیدی را به‌جای آن استوار سازد؛ اما تا اراده‌ی ملت بر ادامه‌ی نظام سیاسی است، باید بر اساس عقلانیت نظام سیاسی مانع از انهدام آن برآید، چه برسد به این که آن را دست‌خوش امواج احساسی قرار دهد.

رابعاً، جابه‌جایی هر نظام سیاسی، عقلاً منوط به ابطال نظریه‌ی سیاسی موجود و اثبات نظریه‌ی سیاسی جایگزین بوده و به‌تبع آن اقتاع عموم ملت را می‌طلبد. لازمه‌ی این مطلب نیز خیزش ملت و تحقق انقلاب به‌معنای واقعی کلمه است؛ چنان‌که نظام جمهوری اسلامی ایران نیز بر این اساس بر نظام ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی غلبه یافته است.

بر این اساس، در مجموع، نسل مؤسس می‌توانسته است در راستای صیانت از نظام سیاسی معقول، به محدودیت اراده‌ی سیاسی نسل‌های بعد برای حفظ نظام موجود اهتمام نماید؛ فلذا ثبات نظام سیاسی، حاکمیت سیاسی دوره‌ای را برنمی‌تابد. عقلاتیت نظام سیاسی مانع دوره‌ای شدن حاکمیت سیاسی است و فرض حقوقی هم بر استمرار مقبولیت نظام سیاسی است، تا زمانی که خلاف آن اثبات شود. طبیعتاً بار اثبات فقدان مقبولیت بر عهده‌ی جریان مخالف نظام موجود خواهد بود.

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

امکان‌سنجی
دوره‌ای شدن
حاکمیت سیاسی در
قانون اساسی
(۸۲ تا ۶۵)

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن طاووس (۱۳۷۰ هـ)، کشف المحة لثمرة المهمة، النجف: منشورات المطبعة الحيدرية.
۴. اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی (۱۳۶۴)، صورت مشروح مذکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران.
۵. باقرزاده، محمدرضا (۱۳۸۸)، آشنایی با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، قم: انتشارات جامعه الزهرا.
۶. باقرزاده، محمدرضا (آذر و دی ۱۳۷۹)، گذری بر حقوق متقابل مردم و حاکم در جامعه علوی، مجله معرفت، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، شماره ۳۷.
۷. بوشهری، جعفر (۱۳۵۵)، حقوق اساسی، دانشگاه علوم اداری و مدیریت بازرگانی.
۸. جمعی از نویسنده‌گان (۱۳۸۸)، درسنامه فلسفه حقوق (ویراست جدید)، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی، تابستان.
۹. جوان آراسته، حسین (زمستان ۱۳۷۹)، حقوق مردم در نگاه امیرالمؤمنین علی(ع)، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱۸.
۱۰. خمینی، روح الله (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۱. دیبرخانه مجلس بررسی نهایی قانون اساسی (۱۳۵۸)، صورت مشروح مذکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، تهران: انتشارات دیبرخانه مجلس بررسی نهایی قانون اساسی.
۱۲. طالبی، محمدحسین (تابستان ۱۳۸۶)، منشأ و خاستگاه حق بشر، فصلنامه معرفت فلسفی، شماره ۱۶.
۱۳. عیید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۳)، فقه سیاسی، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
۱۴. قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل (۱۳۷۳)، بایسته‌های حقوق اساسی، تهران: نشر یلدا.
۱۵. _____ (۱۳۸۰)، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی (کلیات و مبانی)، انتشارات دانشگاه تهران: چاپ هفتم.
۱۶. _____ (۱۳۸۷)، بایسته‌های حقوق اساسی، تهران: میزان.

۱۷. کوکبیان، مصطفی (۱۳۷۸)، مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، موسسه تطییم و نشر آثار امام خمینی(س)، تهران: عروج.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۸ لغایت ۱۱ بهمن ۱۳۶۵)، خاستگاه حقوق، ارائه شده در پنجمین کنفرانس اندیشه اسلامی.
۱۹. ————— (۱۳۸۰)، نظریه حقوقی اسلام، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، پیرامون انقلاب اسلامی، چ ۲، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. ————— (۱۳۷۹)، پیرامون جمهوری اسلامی ایران، تهران: صدرا.
۲۲. مدنی، جلال الدین (۱۳۶۹)، حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران، تهران: سروش.
۲۳. ————— (۱۳۷۳)، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: همراه.
۲۴. ورعی، سید جواد (۱۳۸۵)، مبانی و مستندات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به روایت قانون‌گذار، قم: انتشارات دیبرخانه مجلس خبرگان رهبری.

حق آزادی عقیده و نقد شبههای تنافی حکم ارتداد با آن

علی نصیری*

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

حق آزادی عقیده و
نقد شبههای تنافی
حکم ارتداد با آن
(۱۰۰ تا ۸۳)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۱۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۴/۳۱

چکیده

حق «آزادی» یکی از حقوق اساسی انسان است که در همهٔ مکاتب اخلاقی و حقوقی مورد توجه قرار گرفته است. نتیجه‌ی عملی حق آزادی این است که هیچ‌کسی مجاز نیست عقیده‌ای را بر کس دیگری تحمل کند. این حق در شماری از آیات قرآن نظیر آیه‌ی «لَا اكراه فِي الدِّينِ» مورد تأکید قرار گرفته است. با این حال، برخی بر این باورند که حکم «ارتداد» با حق «آزادی عقیده» منافات دارد. نگارنده در این مقاله ضمن برشمردن آیات ناظر به آزادی عقیده و تأکید بر این نکته که حکم ارتداد در میان یهود و مسیحیت بازتاب گشته‌ای دارد، با تکیه بر «ضرورت پذیرش لوازم باورمندی به اسلام» و «مشروط بودن مجازات ارتداد به ترویج آن» شبههای تنافی حکم ارتداد با آزادی عقیده را مورد نقد قرار داده است.

واژه‌های کلیدی:

حقوق انسان، لا یحهی حقوق بشر، آزادی عقیده، ارتداد.

مقدمه

مباحث حقوق انسان، یکی از آموزه‌های قرآن است. نخست باید دانست که «حق» در لغت به معنای ثبوت، درست، صواب و حقیقت؛^۱ و در اصطلاح به معنای استحقاق، مصونیت، امتیاز و قدرت است. برخی نیز معتقدند «حق» به معنای نفس قوانین و مقررات اجتماعی و نظام حاکم بر رفتار فردی و اجتماعی شهروندان یک جامعه است که اجرای آن تضمین شده است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۰). از سوی دیگر، باید اذعان کرد که یکی از بنیادی‌ترین مباحث در زمینه حقوق، بررسی حقوق انسان است. این مسأله به ویژه از زمانی که اعلامیه حقوق بشر در پی جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۴۸ میلادی به تصویب رسید، مورد توجه همهٔ جهانیان قرار گرفت. اعلامیه حقوق بشر را باید مهم‌ترین دستاوردهٔ عصر مدرنیته دانست که دولتها پس از سال‌ها ستیز و منازعات دینی و اجتماعی، به آن تن‌دادند و امروزه همهٔ جهانیان به خاطر تصویب آن به خود می‌باشند. با صرف نظر از برخی ملاحظات کلامی، فقهی و حقوقی که بر بخش‌هایی از مواد و محتواهای این اعلامیه وارد است، محتواهای کلی آن بر اصول و مبانی ارزشی همچون: کرامت انسان، اصل آزادی و اختیار، ضرورت رعایت حرمت و حقوق انسان‌ها، ممنوعیت هرگونه تعیض درباره انسان‌ها، لزوم رعایت عدالت در اجرای قوانین و برنامه‌ها تأکید دارد. از جمله موارد مورد تأکید در این لایحه، حق انتخاب دین و عقیده است. از سوی دیگر، شماری با استناد به حکم ارتداد که در برخی از آیات قرآن عنوان شده است، مدعی شده‌اند که این حکم با حق انتخاب عقیده منافات دارد. نگارنده در این مقاله ضمن بررسی آیات ناظر به آزادی عقیده، شبه‌ی «تنافی حق آزادی عقیده با حکم ارتداد» را مورد نقد قرار داده است.

فصلنامه
علمی
پژوهشی



آزادی عقیده از منظر قرآن

از جمله حقوق انسان که همگان بر آن پای می‌شارند و قرآن نیز پیش از هر حقوق‌دانی بر درستی آن تأکید کرده است، آزادی انسان در انتخاب عقیده و دین است؛

۱. برای تفصیل بیشتر ر.ک: العین، ج ۷، ص ۴۳۱؛ معجم مقاييس اللغه، ج ۲، ص ۱۵؛ النهايه في غريب الحديث والآثار، ج ۱، ص ۴۱۳؛ تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۳، ص ۶۰؛ مفردات الفاظ القرآن، ص ۱۲۹.

بدین معنا که هیچ کس را نباید در پذیرش یک دین مجبور ساخت. در این زمینه آموزه‌های قرآن را می‌توان در دو محور «تأکید بر جایگاه تعلق» و «تمجید از پذیرش آزادانه‌ی قول احسن» سامان داد. اینک به اختصار به بررسی این دو محور می‌پردازیم.

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- ۹۵ بهار

حق آزادی عقیده و
نقد شبهه‌ی تنافسی
حکم ارتاداد با آن
(۱۰۰ تا ۸۳)

۱. تأکید قرآن بر جایگاه تعلق

آموزه‌های قرآن نشان می‌دهد که عقل و تعلق در این کتاب آسمانی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. براین اساس، قرآن بارها از جایگاه عقل با واژه‌هایی همچون «تعقل»، «تدبر» و «تفکر» با ستایش فراوان یاد کرده و از مردم خواسته است تا درباره‌ی خداوند، نشانه‌های الهی در آفاق و انفس، اسرار متافیریک، دلایل و براهینی که پیامبران ارایه کرده‌اند، آموزه‌های اخلاقی، تشریعات دینی، عظمت قرآن و درباره‌ی گفتاری که می‌شنوند، به تفکر و تعمق پردازند.

از این رو در آیات متعددی، گروه‌های مختلف مردمی که عقل خود را به کار نمی‌بنند، مورد تکوهش قرار گرفته و حتی بهسان چهارپایان و بلکه گمراهتر از آنها معرفی شده است (اعراف، ۱۷۹). قرآن افراد نگاه سایش‌آمیز نسبت به عقل، بارها در عرصه‌های مختلف از عقل و براهین عقلی بهره گرفته و همواره از مخالفان و معاندان خواسته است تا براهین خود را عرضه نمایند (قمان، ۱۱؛ نمل، ۶۴). برای نمونه در آیه ۳۶ از سوره‌ی مبارکه‌ی اسراء می‌خوانیم:

«وَأَتَّقْفُ مَا كَيْسَ لَكَ بِهِ عُلَمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادُ كُلُّ أُوْقِيْكَ كَانَ عَنْهُ مَسْتُوْلًا؛ وَ چیزی را که بدان علم نمایاری دنبال مکن، زیراً گوش و چشم و قلب، همه مورد پرسش واقع خواهد شد». (۱۵)

دنبال کردن هر چیزی که از روی علم نباشد، شامل هرگونه اعتناء، توجه و باورمندی به اندیشه‌ها و گفتار دیگران نیز می‌شود. برهان قرآن برای تأکید بر این نکته، گوشزد کننده‌ی مسئولیت‌پذیری گوش، چشم و قلب در برابر خداوند است؛ براین اساس قرآن از کسانی که منکر عالم غیب بوده و همه‌ی حقایق هستی را در حس و دنیای مادی خلاصه می‌کنند، می‌خواهد تا برای اثبات مدعای خود برهان ارایه کنند (جایه، ۲۴؛ لقمان، ۱۵).

در یک نگاه کلی، عقل از نگاه قرآن در آموزه‌های عقیدتی، اخلاقی و عموم آموزه‌های فقهی، و در یک کلمه در همه‌ی عرصه‌های دینی، دارای کارکرد و کارآبی است؛ هر چند ممکن است این کارآبی به یکسان و یک‌اندازه نبوده نباشد. کارکرد عقل در

حوزه‌ی عقاید را می‌توان از استدلال قرآن بر اثبات صانع^۱ از: برهان امکان،^۲ برهان حدوث،^۳ برهان حرکت،^۴ برهان نظم^۵ و برهان صدیقین^۶ دریافت که در آیات متعددی بدان پرداخته شده است. هم‌چنین قرآن برای اثبات وجودیت خداوند متعال از برهان تمازع^۷ و برای اثبات معاد از براهین امکان، مثل قدرت نامتناهی الاهی؛ و براهین ضرورت وجود معاد هم‌چون برهان حکمت^۸ و عدالت^۹ استفاده کرده است.

۱. برای آگاهی بیشتر از دیدگاه صاحب نظران در اینباره ر.ک: *المیزان*، ج ۱، ص ۱۳، ج ۳، ص ۲۴۷؛ *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع*، ج ۸، ص ۱۴ – ۱۵؛ *شناخت شناسی در قرآن*، ص ۱۳۶؛ *توحید در قرآن*، ص ۱۰۵.

۲. به عنوان نمونه، آیه‌ی: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَتَنْتَمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر، ۱۵) را ناظر به برهان امکان دانسته‌اند. ر.ک: *الاشارات و التنبیهات*، ج ۳، ص ۲؛ *نهاية الحكمة*، ص ۲۷۱؛ *محاضرات في الإلهيات*، صص ۲۵ – ۲۹.

۳. از نگاه برخی از مفسران و متكلمان آیه‌ی «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أُفِي اللَّهِ شَكْ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم، ۱۰) ناظر به برهان حدوث است. ر.ک: *نهاية الحكمة*، صص ۳۲ – ۳۳؛ *محاضرات في الإلهيات*، صص ۳۰ – ۳۳.

۴. مفسرین، آیه‌ی: «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكِبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلَيْنَ» (انعام، ۷۶) را ناظر به برهان حرکت دانسته‌اند.

۵. تمام آیاتی که در آن‌ها از نشانه‌های خداوند در مجموعه‌ی هستی، زمین و وجود انسان نام برده شده است، ناظر به برهان نظم‌اند. برای تفصیل بیشتر ر.ک: *محاضرات في الإلهيات*، صص ۱۶ – ۱۸.

۶. به عنوان نمونه، آیه‌ی: «أَوْلَمْ يَكْفِي بِرِبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت، ۵۳) را ناظر به برهان صدیقین دانسته‌اند. ر.ک: *تفسیر القرآن الكريم*، ج ۴، ص ۱۶؛ *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع*، ج ۸، صص ۱۲ – ۱۶.

۷. «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ أَكْسَرُهَا فَسْبُخَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ»؛ (انبياء، ۲۲).

۸. به عنوان نمونه، آیه‌ی: «أَفَكَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبْتُمْ وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»، بیانگر برهان حکمت الالهی در لزوم تحقق قیامت است.

۹. به عنوان نمونه، آیه‌ی «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ» (سجده، ۱۸) ناظر به برهان عدالت است. جالب آن که خداوند در یکجا از هر دو برهان حکمت و عدالت برای اثبات معاد بهره جسته است. آن‌جاکه می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا يَنْهَا مَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظُنُونُ الَّذِينَ كَفَرُوا قَوْبَلِ الْلَّهِينَ كَفَرُوا مِنْ النَّارِ أَمْ تَجْعَلُ الَّذِينَ آتَيْنَا وَعْمَلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُؤْمِنِينَ فِي الْأُرْضِ أَمْ تَجْعَلُ الْمُنَّاجِيَنَ كَالْفُجَّارِ» (ص، ۲۷ – ۲۸).

در آموزه‌های اخلاقی قرآن نیز بارها عقل به عنوان حکم و داور نهایی به‌رسمیت شناخته شده است. تحلیل‌هایی که پس از این نوع دستورها در قرآن آمده، ناظر به‌همین نکته است. مثلاً قرآن غیبت را به‌خاطر عمل ناجوانمردانه خوردن گوشت برادر مردۀ^۱ استهza را به‌خاطر احتمال خوب‌بودن طرف مقابل،^۲ گذشت را به‌خاطر تحریک دوستی^۳ و رعایت انصاف در معامله و پرهیز از کم‌فروشی را مایه‌ی نیک‌فرجامی^۴ دانسته است. در حقیقت، برشمردن این علت‌ها یا حکمت‌ها به‌معنای به‌قضاؤت‌خواستن عقل برای داوری در مطلوب‌بودن فرمان به آن‌ها از سوی خداوند است.

سیاست متعالیه
• سال چهارم
• شماره دوازدهم
• ۹۵ بهار
حق آزادی عقیده و نقد شبهه‌ی تنافسی حکم ارتاد با آن (۱۰۰ تا ۸۳)

عموم آموزه‌های فقهی نیز چنین است که قرآن به بیان حکمت آن‌ها پرداخته، و عقل را از این جهت به داوری فراخوانده است. به عنوان مثال، پس از بیان تشریع روزه و برخی از احکام آن می‌فرماید: «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كَتَمْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره، ۱۸۴). پیداست آن منبعی که خیربودن روزه را مورد تأیید قرار می‌دهد، عقل است و خداوند در این آیه، عقل آدمیان را برای داوری درباره خوب و مفید بودن روزه به داوری فراخوانده است. شاهد مدعای آن که در پایان آیه از علم و دانایی آدمیان سخن به میان آورده است. نمونه‌ی دیگر، آیه‌ای از سوره‌ی مبارکه بقره است که پس از تشریع قصاص، صاحبان لب و عقل را مورد خطاب قرار داده و به آنان اعلام می‌کند که قصاص برای آنان مایه‌ی حیات است: «وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَيَاةٌ يَا أُولَئِكُمُ الظَّالِمُونَ» (بقره، ۱۷۹).

بر اساس جایگاهی که قرآن برای تعقل قایل است، بر پذیرش هر سخنی از روی علم و آگاهی پای فشرده است. به عنوان نمونه، به رغم تأکید قرآن به جایگاه بلند والدین و لزوم رعایت حرمت و احترام آنان، از فرزندان خواسته تا با آنان به نیکی رفتار کنند و اگر والدین آنان مشرک‌اند و آنان را دعوت به شرک می‌نمایند، در صورتی که از روی علم می‌دانند که شرک امری باطل است، بدان گردن ننهند:

«وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَهَا كَلْتُشْرِكْ بِي مَا كَيْسَ كَكْ بِهِ عِلْمٌ قَلَا تُطِعْهُمَا وَبَهْ انسَانَ سَفَارِشْ كَرْدِيمْ كَهْ بَهْ پَدِرْ وَمَادِرْ خُودْ نِيكَی کَنَدْ»

۱. «وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيْحِبْ أَخْدُوكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخْيِهِ مِيَّنَا فَكَرْهُتُشُوهُ»؛ (حجرات، ۱۲).
۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آتَوْنَا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنْ خَيْرًا مِنْهُنَّ»؛ (حجرات، ۱۱).
۳. «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ اذْفَعْ بِالْأَيْتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي تَيْنَكْ وَتَيْنَهُ عَذَاؤُهُ كَانَهُ وَلَيْ حَمِيم»؛ (فصلت، ۳۴).
۴. «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كَلْتُمْ وَرِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذِكْرُ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»؛ (اسراء، ۳۵).

ولی اگر آن‌ها با تور در کوشند تا چیزی را که بدان علم نداری با من شریک گردانی، از ایشان اطاعت مکن»؛ (عکبوت، ۸)

به استناد فراز «ما لیسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»، خداوند نفرموده است که چون من شما را به توحید دعوت می‌کنم ولی والدین تان شما را به شرک فرامی‌خواند، باید از دعوت آنان سریچی کنید و سخن مرا پذیرا باشید؛ بلکه می‌فرماید اگر دیدید والدین تان برای مدعای شرک آلود خود دلیلی اقامه نمی‌کنند، از آنان پیروی نکنید. معنای این سخن آن است که اگر من نیز شما را به توحید دعوت می‌کنم، تنها در صورتی که آن را مطابق عقل و علم یافته‌ید، از آن پیروی نمایید. بر همین اساس خداوند گفتار اصحاب کهف را گزارش می‌کند که قوم خود را به خاطر عدم ارایه‌ی برهان بر بتپرستی خود، مورد ملامت قرار دادند (کهف، ۱۵). همچنین با تکیه به قانون ضرورت استناد هر باوری به علم و یقین است که قرآن کریم مدعای مشرکان مبنی بر چندخدایی (احقاف، ۴)، مدعای مسیحیان مبنی بر کشتهشدن و به صلیب کشیده‌شدن عیسی (ع) (نساء، ۱۵۷)، مدعای آنان مبنی بر فرزندداری خداوند (کهف، ۴ و ۵؛ یونس، ۶۸) و مدعای مشرکان مبنی بر دخترانگاشتن فرشتگان (زخرف، ۱۹) را به خاطر عدم تکیه به علم مورد نقد و انکار قرار داده است.

۲. تأکید قرآن بر اصل پذیرش آزادانه‌ی دین

از جمله شواهد تأکید قرآن بر آزاداندیشی و عقل‌گرایی در پذیرش هرباوری، آیاتی است که در آن‌ها بر پذیرش برترین دیدگاه تأکید شده است. صریح‌ترین آیه در این زمینه، آیه ۱۷ و ۱۸ سوره‌ی مبارکه‌ی زمر است که می‌فرماید:

«قَبْشُرْ عِبَادِيَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ إِلَّا قَوْلَ فَيَتَبَعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَذَا هُمُ اللَّهُ أُولَئِكَ هُمُ أُولُو الْأَلْيَابِ؛ پس بشارت ده به آن بندگان من که به سخن گوش فرا می‌دهند و بهترین آن را پیروی می‌کنند؛ اینان‌ند که خدای شان راه نموده و اینان‌اند همان خردمندان».»

قرآن با احترام به اصل آزادی تفکر و عقیده، به مسلمانان توصیه می‌کند که اگر در گرماگرم جنگ، یکی از مشرکان اعلام کند که می‌خواهد سخن اسلام و قرآن را بشنود - البته در صورتی که توطئه و نیرنگی در بین نباشد - جنگ را موقتاً رها کنند و به او فرصت شنیدن دهند. از این مسئله در فقه با عنوان «هُدْنَه» یا «مهادنه» - به معنای قرارداد آتش‌بس و ترک مخاصمه - یادشده است:

«هُوَ إِنْ أَحَدٌ مِّنْ الْمُسْرِكِينَ اسْتَجَارَ كَفَاجِرْهُ حَتَّى يُسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أُنْبَغَهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ؛ وَ أَكْرَبَ يَكِي از مشرکان از تو پناه خواست

پناهش ده تا کلام خدا را بشنود؛ سپس او را به مکان امنش برسان، چرا که آنان قومی نادانند». (توبه، ۶)

بر اساس این آیه، اگر مشرکی در بحبوهی جنگ درخواست هدنه و آتشبس نماید، تا فرصتی یافته و با اسلام آشنا شود، در صورتی که خواسته‌ی او واقعی باشد و مکر و نیرنگی در بین نباشد، مسلمانان موظف به ترک جنگ‌اند؛ جالب آن که اگر آن مشرک با تبلیغ و معرفی اسلام قانع نشد و اسلام نیاورد، آنان باید او را به سلامت به پناهگاهش برسانند.^۱ از شکفتی‌های آیه‌ی فوق آن است که خداوند نمی‌فرماید اگر - چنین شخصی - جنگ را به تعطیلی کشاند، پس از شنیدن کلام الهی حتماً باید آن را پذیرد، بلکه می‌فرماید که موظفید او را به سلامت به پناهگاهش برسانید. در دنیای معاصر که بسیاری بر طبل آزادی کوییده و آن را افتخار خود می‌دانند، بهچنین حکمی تن نمی‌دهند که جنگ را به‌خاطر درخواست یک شخص به تعطیلی بکشاند؛ درحالی که وقتی در بحبوهی جنگ جمل، مردی نزد حضرت امیر(ع) آمد و درباره‌ی معنای واحد بودن خداوند پرسید! مردم بر او هجوم آوردند که در بحبوهی جنگ چه وقت چنین پرسشی است؟! امام فرمودند: رهایش سازید؛ زیرا پرسش این اعرابی همان هدف اصلی ماست که بر سر آن با این‌ها پیکار می‌کنیم. آن‌گاه امام به تفصیل پاسخ او را ارایه فرمود (معانی‌الاخبار، ج ۱، ص ۱۳).

با صرف نظر از آیاتی که پیش‌تر گفته شد، صریح‌ترین آیه درباره‌ی آزادی عقیده در این آیه انعکاس یافته است:

«لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ قُوَّةٌ تَبْيَانٌ الرُّشْدُ مِنْ الْعَيْنِ؛ در دین هیچ اجباری نیست و راه از بیراhe به‌خوبی آشکار شده است». (بقره، ۲۵)

بسیاری از صاحب‌نظران معتقدند این آیه در مقام بیان حکم تکوینی است که از آن حکم تشریعی نیز استخراج می‌شود. یعنی خداوند می‌فرماید در عالم واقع و تکوین نمی‌توان با آکراه و اجراء دین و عقیده‌ای را بر شخصی تحمیل کرد؛ زیرا پذیرش و باور، امری قلبی

۱. آتشبس، در اصطلاح عبارت از قرارداد ترک جنگ در مدت محدود است؛ اعم از این که در برابر دریافت عوض یا بدون آن انجام گیرد؛ بدین ترتیب، آتشبس نوعی صلح و آشتی موقت است که در عربی با «هدنه» و «مهادنه» از آن یاد می‌شود. برای آگاهی بیشتر در این‌باره ر.ک: مسالک الافهام، ج ۲، ص ۳۴۵؛ کنزالعرفان، ج ۱، ص ۳۸۰؛ الكشاف، ج ۱، ص ۳۳۵؛ المیزان، ج ۹، صص ۱۸۴-۱۹۰؛ المنار، ج ۱۰، ص ۱۴۰.

و درونی است و هیچ کس درون و باطن کسی را در اختیار ندارد. مبتنی بودن امر تشریعی بر آن نیز به این معناست که با فرض عدم امکان تحمل دین بر افراد، هرگونه اقدام در این زمینه، امری نامشروع تلقی می‌گردد.^۱ خداوند متعال در فراز «فَتَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» علت اکراهی بودن دین باوری را نیز بیان داشته و می‌فرماید: راه رشد و تعالی از راه کثی و انحراف آشکار شده و عذری برای کسی از این جهت باقی نمانده است.

مجاز نبودن اکراه در دین باور ساختن مردم، در شمار دیگری از آیات قرآن نیز انکاس یافته است؛ نظیر آیاتی که در آنها اعلام می‌شود که اگر خداوند متعال می‌خواست، همه‌ی مردم را وادر به ایمان و دین باوری می‌کرد (مائده، ۴۸؛ انعام، ۳۵). برای نمونه در سوره‌ی مبارکه‌ی یونس آمده است:

«وَلَقُولُ شَاءَ رُبِّكَ لَا مَنَّ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَقْاتَتْ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؛ وَإِنْ كَانُوا لَكُلُّهُمْ بِمُسْتَطِرٍ، پس آیا تو مردم را ناگزیر می‌کنی که بگروند؟». (يونس، ۹۹)

چنان‌که در سوره‌ی مبارکه‌ی غاشیه نیز می‌فرماید:

«فَلَذِكْرُ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكْرٌ أَكْسَتَ عَلَيْهِمْ بِمُسْتَطِرٍ، پس تندکر ده که تو تنها تندکرده‌نده‌ای هستی که بر آنان تسلطی نداری». (غاشیه، ۲۱ و ۲۲)

با توجه به شواهدی که از آیات قرآن ارایه شد، دیگر برای هیچ اندیشه‌ی ورثمنصفی جای تردید نمی‌ماند که هیچ دینی به اندازه‌ی اسلام تا این اندازه بر اصل اختیار و آزادی انسان و حق او بر انتخاب آزادانه‌ی عقیده تاکید نکرده است.

ارتبط آزادی عقیده با پدیده ارتداد

«ارتداد» مصدر باب افعال از ریشه‌ی لغوی «رَدَ» و به معنای بازگشت و رجوع چیزی یا کسی به غیر خود است.^۲ ارتداد در اصطلاح فقهیان امامیه به معنای ترک اسلام پس از باورمندی به آن است. از نظر شیخ طوسی: «ارتداد آن است که شخص مؤمن پس از ایمان، کافر شود؛ اعم از آن که شخص همواره مؤمن بوده است یا آن که قبلًاً کافر بود، سپس

۱. برای آگاهی بیشتر ر. ک: المیزان، ج ۲، ص ۳۴۳.

۲. العین، ج ۸، ص ۷۳؛ الصحاح، ج ۲، ص ۴۷۳؛ معجم مقاييس اللغة، ج ۲، ص ۳۸۶؛ لسان العرب، ج ۳، ص ۱۷۲.

مسلمان شده و آن‌گاه دوباره کافر گردد» (طوسی، ۱۳۸۷ق. ج ۷، ص ۲۸۲).^۱ عموم فقهیان اهل سنت نیز ارتداد را به همین معنا دانسته‌اند.^۲

آیات متعددی از قرآن به پدیده‌ی «ارتداد» پرداخته و آثار دنیوی و اخروی آن را بر شمرده‌اند. آثاری نظیر: حبظ اعمال و خسaran در آخرت (بحل، ۵ بقره، ۲۱۷)، خشم و غضب الهی و عذاب در دنایک (بحل، ۱۰، آلمعran، ۱۰۶)، فریفته شیطان‌شدن و افتادن در دام او و زینت‌داده شدن اعمال زشت مرتدان در نظر ایشان توسط شیطان (محمد، ۲۵)، محرومیت از هدایت الهی و توجه لعنت خدا و ملائکه و همه‌ی مردم به مرتدان (آل‌عمران، ۱۶). خدای متعال در آیه ۲۱۷ سوره‌ی بقره به صراحت از ارتداد نکوهش کرده و فرموده است:

«وَتَمْنُ يَرْتَدِدُ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبَطْتُ أَعْمَالَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ الْأَنْارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ؛ وَ كَسَانِي از شما که از دین خود برگردند و در حال کفر بمیرند، آنان کردارهای شان در دنیا و آخرت

تباه می‌شود، و ایشان اهل آتش‌اند و در آن ماندگار خواهند شد».

شایان ذکر است که در هیچ آیه‌ای از آیات قرآن کریم به مجازات قضایی ارتداد اشاره نشده و مجازات قضایی ارتداد توسط پیامبر اکرم(ص) تشریع شده است. افزون بر قرآن، در روایات فراوانی - در جوامع روایی شیعه و اهل سنت - از پدیده‌ی ارتداد یاد شده است. در برخی از این روایات صریحاً واژه‌ی «ارتداد» و «ردة» به کار رفته^۳ و در مواردی نیز معادل و مترادف این واژه استعمال شده است.

عدم ناسازگاری بدوى آزادی عقیده و آیه‌ی «لَا اکراه فی الدین» با پدیده‌ی ارتداد، از آنجهت است که طبق ظاهر این آیه، مردم در انتخاب عقیده و دین خود آزاداند و کسی را نمی‌توان به باورمندی به دینی خاص مجبور ساخت.

۱. برای تفصیل بیشتر در این باره ر.ک: ارشاد الاذهان الى احكام الإيمان، ج ۲، ص ۹۸۱؛ الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه، ج ۲، ص ۵۱؛ مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، ج ۱۳، ص ۳۱۳؛ شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۴، ص ۱۸۳؛ کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۱۰۲؛ مفاتیح الشرایع، ج ۲، ص ۱۰۳۵.

۲. برای آگاهی بیشتر ر.ک: المغنی و الشرح الكبير، ج ۱، ص ۷۴؛ مختصر الخليل، ج ۴، ص ۴۰۵؛ العزيز شرح الوجيز المعرف بالشرح الكبير، ج ۱۱، ص ۹۸.

۳. به عنوان نمونه ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۲۸، صص ۳۲۳ - ۳۳۴، ابواب حد المرتد.

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
۹۵

حق آزادی عقیده و
نقد شبهه‌ی تنافسی
حکم ارتداد با آن
(۱۰۰ تا ۸۳)

نقد شباهی تنافی حکم ارتداد با آزادی عقیده

از سوی دیگر، بر اساس احکامی که درباره ارتداد پیش‌بینی شده است، اگر کسی از اسلام روی برخانه و مثلاً مسیحی شود، با نظرداشت برخی از شرایط مجازات خواهد شد. در ظاهر به نظر می‌رسد که مجازات مرتد به معنای نقض حق حیات انسان در اسلام است؛ به تعبیر دیگر، مجازات مرتد به معنای این است که عقیده انسان برتر از انسان می‌نشیند و کسی از انسانیت و مزایای آن بهره‌مند است که ضرورتاً عقیده‌ای خاص چون اسلام را پذیرفته باشد. نخست باید دانست که پیش‌بینی مجازات برای ارتداد، اختصاص به اسلام ندارد و در سایر ادیان نیز پیش‌بینی شده است؛ مثلاً در کتاب مقدس که مورد پذیرش یهودیان و مسیحیان است، در مواردی که شخص دین‌دار به خداوند کفر بگوید یا از عقیده‌ی خود برگردد، مجازات مرگ برای او در نظر گرفته می‌شود. چنان‌که در بخشی از ده فرمان تورات معروف چنین آمده است:

«خدا با موسی سخن گفت و این احکام را صادر کرد: ... از نام من که خداوند، خدای تو هستم سوء استفاده نکن؛ اگر نام مرا با بی‌احترامی بهزبان بیاوری تا به آن قسم دروغ بخوری، تو را مجازات می‌کنم». (سفر خروج، ٧:٢٠)
یا در سفر لاویان می‌خوانیم:

«روزی در اردوگاه، مرد جوانی که مادرش اسرائیلی و پدرش مصری بود با یکی از مردان اسرائیلی به نزاع پرداخت. هنگام نزاع، مردی که پدرش مصری بود به خداوند کفر گفت. پس او را نزد موسی آوردند؛ او را به زندان اندادند تا هنگامی که معلوم شود خواست خداوند برای او چیست. خداوند به موسی فرمود: او را بیرون اردوگاه ببر و به تمام کسانی که کفر او را شنیدند، بگو که دست‌های خود را بر سر او بگذارند؛ بعد تمام قوم اسرائیل او را سنگسار کنند. به قوم اسرائیل بگو که هر کس به خدای خود کفر بگوید، باید سزايش را ببیند و بمیرد. تمام جماعت باید او را سنگسار کنند. این قانون هم شامل اسرائیلی‌ها می‌شود و هم شامل غربیه‌ها» (لاویان، ٢٤: ١٦)

هم‌چنین حافظه‌ی تاریخ هیچ گاه مجازات‌های سنگینی که کلیسا در قرون وسطی برای اندیش‌مندان در نظر می‌گرفت را فراموش نکرده است. زمانی که به خاطر ارایه‌ی دیدگاه‌های علمی، محکوم به انواع مجازات حتی مرگ می‌شدند! از آنجهت که معتقد بودند همه‌ی دیدگاه‌ها باید منطبق با کتاب مقدس باشند و عدم انتباخ آن‌ها به معنای بازگشت از باورمندی به حقانیت کتاب مقدس یا همان ارتداد است. به عبارت روشن‌تر، کلیسا با تکیه‌بر حکم ارتداد، دانش‌مندان را در قرون وسطی مستحق مجازات شدید می‌دانست. با این حال،

شگفت از شماری از خاورشناسان و عالمان اهل کتاب است که با تجاهل به حکم ارتاداد در کتاب مقدس، اسلام را به خاطر پیش‌بینی مجازات در این‌باره مورد نقد قرار می‌دهند! برای نمونه، گلدنزیپر، ریزوی فایزر و روبرت بین از جمله خاورشناسانی هستند که «جهاد» را مبنای گسترش اسلام دانسته و از اسلام به عنوان دین شمشیر یاد کرده‌اند. دیویل هیوم در این‌باره می‌نویسد:

«دین اسلام از ابتدا با اصول سخت‌گیری بیشتر و خون‌ریزی شروع کرد؛ حتی امروز هم اگرچه دیگر آتش بر سر پیروان کلیه‌ی ادیان نمی‌ریزد، آن‌ها را از لعنت و وعده‌ی جنگ بی‌نصیب نمی‌گذارد. حضرت محمد که مؤسس دین مسلمانان بود، به پیروان خود دستور داد که جهان را تسلیم خود گردانید و تمام ادیان را ریشه‌کن سازید و اسلام را جایگزین آن نمایید... / این مسلمانان دین خود را با زور به مردم تحمیل می‌کنند و به مردم می‌گویند: یا مسلمان شوید یا بمیرید!» (نظری، ۱۳۷۱، ص ۲۰۳)

با صرف نظر از این نکته، در پاسخ از این شبهه باید به دو نکته توجه کرد که عبارتند از: «ضرورت پذیرش لوازم باورمندی به اسلام» و «مشروط بودن مجازات ارتاداد به ترویج آن».

۱. ضرورت پذیرش لوازم باورمندی به اسلام

همان‌گونه که اشاره شد، بنابر تصریح قرآن، پذیرش هر دین و باوری باید از روی بررسی و مطالعه باشد و شخص، تا زمانی که به درستی و حقانیت یک دین یقین ندارد، نباید به آن باورمند شود؛ اما وقتی همین شخص به درستی و حقانیت آن دین یقین حاصل کرد، یا به بیان‌روشن‌تر، وقتی به دین اسلام ایمان آورد، باید به لوازم این ایمان پاییند باشد؛ بر همین اساس، همه‌ی فقهاء بر این نکته تأکید کرده‌اند که باور به اصول دین باید از روی علم و یقین باشد و تقیید در آن جایز نیست. در اولین مساله‌ی رساله‌ی عملیه‌ی عموم فقهاء آمده است:

«عقیده‌ی مسلمان به اصول دین باید از روی دلیل باشد، ولی در احکام غیرضروری دین باید مجتهد باشد که بتواند احکام را از روی دلیل به دست آورده؛ یا از مجتهد تقلید کند و یا از راه احتیاط طوری به وظیفه عمل کند که یقین نماید تکلیف خود را انجام داده است».

اسلام همواره بر این مسأله تأکید می‌کند که پس از پذیرش دین، که از روی علم و مطالعه بوده باشد، شخص باید به لوازم آن ملتزم گردد؛ از جمله‌ی این لوازم، عدم ترک آشکار دین است. بنابراین، تأکید بر متکی بودن هر عقیده‌ای – از جمله اسلام‌باوری – به

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- ۹۵ بهار
- حق آزادی عقیده و نقد شبهه‌ی تنافسی حکم ارتاداد با آن (۸۳ تا ۱۰۰)

دلیل و برهان از یکسو، و پیش‌بینی مجازات برای ترک دین از سوی دیگر، بدان معناست که خداوند اعلام می‌کند کسی را در پذیرش اسلام مجبور نسازید؛ بهیان دیگر، مردم در پذیرش هر دینی – از جمله اسلام – آزاداند. اما از سوی دیگر اعلام می‌کند هر کسی که اسلام را پذیرفته باشد، باید بداند با پذیرش این دین به لوازم و احکام آن ملتزم باشد؛ یکی از لوازم و مقتضیات آن این است که بازگشت از این دین با محدودیت کامل رو به رو است. این امر در شماری از مشاغل مهم دنیا نیز وجود دارد. به عنوان مثال: همه‌ی دستگاه‌های اطلاعاتی دنیا بی‌آن که کسی را مجبور سازند، افرادی را با خواست خودشان جذب می‌کنند؛ با این حال در همان آغاز به آنان اعلام می‌کنند که با وجود اختیار در ورود به دستگاه اطلاعاتی، پس از ورود با محدودیت‌هایی در نوع ارتباط با دوستان و اطرافیان، مسافت، خروج از کشور و ... رو به رو خواهند بود و چه بسا اجازه‌ی تغییر شغل نیز به آنان داده نخواهد شد. در برخی از کشورها نظیر این محدودیت‌ها درباره‌ی برخی از رشته‌های حساس دانشگاهی، نظیر فیزیک اتمی نیز اعمال می‌شود و عدم رعایت آنها مجازاتی در پی دارد. آیا تا بهحال کسی این محدودیت‌ها، مجازات‌ها و پیامدهای گاهی گرفته را که در پی عدم رعایت مقتضیات این دستگاه‌ها اعمال می‌شود، مخالف آزادی و اختیار انسان تلقی کرده است؟! پاسخ منفی است؛ زیرا پیش‌تر به آنان گفته شده بود که اعمال یک سلسله محدودیت‌هایی گریزناپذیر بوده و به خاطر مصالح مختلف اجتماعی در نظر گرفته شده است. وقتی این مسئله از آغاز به فرد اعلام شده و وی در پذیرفتن این شغل یا رشته‌ی تحصیلی آزاد بوده باشد، در واقع با اختیار خود به آن تن داده است و از این جهت نمی‌تواند با ترک و مخالفت خود، مصالح یک کشور یا یک دستگاه خاص را در معرض آسیب قرار دهد. اگر پیش‌بینی چنین محویت‌هایی را در امور مربوط به اشتغال و کار دنیوی، امری طبیعی و شایسته تلقی کنیم، چگونه می‌توانیم پذیریم که اسلام در جایی که پای دین و عقیده مردم در میان است و ممکن است از رهگذر ارتداد، دین آنان تضعیف شود، هیچ برخورد پیش‌گیرانه‌ای نداشته باشد و برای آن مجازاتی در نظر نگیرد؟! شواهد تاریخی و قرآنی نیز حاکی از آن هستند که از همان ابتدای تاریخ اسلامی، شماری از دشمنان این دین الهی از رهگذر ارتداد در صدد آن بودند تا باورهای دینی مردم را تضعیف کنند. بر این اساس، شماری از عالمان اهل کتاب برای تضعیف باور مؤمنان از ترفند خطرناکی استفاده کردند؛ آنان به یک دیگر توصیه کردند صبح نزد پیامبر اسلام رفته و به صورت گروهی اسلام آورند و در پایان روز پیش ایشان رفته و اعلام کنند که از اسلام برگشته‌اند. آیه‌ی ذیل در اشاره به این پدیده نازل شد:

«وَقَاتَلُوكَافَةٌ مِّنْ أَهْلَ الْكِتَابِ آمْنُوا بِالْأَنْبَيِّ أُنْزَلَ عَلَى الَّذِينَ آمْنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَأَكْفَرُوا آخِرَةً لَعَلَّهُمْ يُرْجَعُونَ؛ وَ جَمَاعَتِي از أَهْلِ كِتَابَ گَفَتْتَهُ در آغاز روز به آن‌چه بر مَؤْمَنَانَ نازل شد، ایمان بیاورید و در پایان روز انکار کنیده شاید آنان از اسلام برگردند». (آل عمران، ۷۲)

درباره‌ی شأن نزول این آیه آمده است:

«دوازده نفر از علمای بزرگ یهود میان خود چنین توافق کردند که برخی از آنان اول روز به پیامبر ایمان آورند و آخر شب مرتد گردند تا بدین‌گونه مسلمانان را به تردید اندازند» (واحدی نیشابوری، ۱۳۶۱، ص ۱۱۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۹۲).

وقتی از ارتاد بعنوان ترفندی برای تضعیف باور داران استفاده شود یا نتیجه‌ی آن تضعیف باور داران باشد، آیا به صلاح جامعه‌ی دین داران است که اسلام از کنار آن ساده بگذرد و هیچ برنامه‌ای برای جلوگیری از آن پیش‌بینی نکند؟!

۲. مشروط بودن مجازات ارتاد به ترویج آن

مهم‌ترین نکته در نقد شبهه‌ی ارتاد توجه به این نکته‌ی مهم است که اعمال مجازات ارتاد، مشروط به علنی کردن آن است؛ یعنی مجازات ارتاد زمانی در مورد شخص مرتد اعمال می‌شود که وی ارتاد خود را علنی کرده و به تبلیغ و ترویج آن پردازد. به عبارت روشن‌تر، همان‌گونه که پذیرش یک دین امری قلبی و شخصی است و نمی‌توان کسی را به باورمندی به یک دین وادر کرد، ترک یک دین نیز امری قلبی و شخصی است که نمی‌توان کسی را به خاطر آن مجازات کرد. با این وجود، آن‌چه که زمینه‌ی مجازات مرتد را فراهم می‌سازد، آشکار ساختن آن و اقدام برای تضعیف باور سایر دین داران است. زمانی که یک شخص، پس از ترک دین در جامعه راه بیافتند و در جمع دین داران اعلام کنند که من از اسلام رویگردان شده و دین دیگری را برگزیده‌ام، در واقع با این عمل خود زمینه‌ای عملی برای تضعیف باور دین داران فراهم ساخته و دستاویزی برای حمله‌ی جاهلانه به دین ایجاد نموده است.^۱ آیا جا ندارد به چنین شخصی گفته شود: اولاً، شما در آغاز، در پذیرش هر دینی آزاد بوده و هستید و کسی شما را به پذیرش اسلام مجبور نکرده است.

۱. برای تفصیل بیشتر ر. ک: ارتاد و نگاهی دوباره، مجله حکومت اسلامی، ش ۱۴، ص ۴۷۹ آزادی عقیده و دستاویزی به نام ارتاد، ص ۱۷-۱۵؛ فلسفه دین، ص ۱۹۵.

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
۹۵
- بهار
- حق آزادی عقیده و
نقض شبهه‌ی تنافی
حکم ارتاد با آن
(۸۳ تا ۱۰۰)

ثانیاً، از آغاز به شما اعلام شد که در پذیرش اسلام نباید شتاب کنی و لازم است با بررسی‌ها و مطالعات لازم و یقین به حقانیت اسلام، به آن باورمند باشی. ثالثاً، از آغاز به شما اعلام شد که پذیرش اسلام لوازمی بهدنی دارد که از جمله‌ی آن لوازم، عدم ترک آشکار و علني آن است. رابعاً، اگر قرار بود از اسلام برگردی، این کار را در دل خود انجام می‌دادی و لازم نبود آن را علني کرده و با تبلیغات منفی، زمینه‌ی تضعیف دین باوران را فراهم کنی! آیا با وجود چنین تمھیداتی، اسلام یا هر دین دیگری حق ندارد برای ارتاد چنین شخصی مجازات در نظر بگیرد؟!

ممکن است این پرسش به ذهن انسان متبارد شود که چنین تحلیلی در مواردی کارآمد است که شخص از آغاز دارای دینی دیگر یا اساساً بی‌دین بوده و مجال مطالعه و بررسی درباره‌ی حقانیت دین اسلام را داشته باشد، اما درباره‌ی فرزندانی که والدین آنان مسلمان بوده و آنان به صورت موروشی مسلمان تلقی می‌شوند، کافی نیست؛ زیرا آنان ناخواسته و بدون داشتن انتخاب و اختیاری از بد و تولد عملاً مسلمان تلقی می‌شوند و از این نظر، اگر پس از بلوغ به دین دیگری بگروند، مرتد خوانده خواهد شد.^۱ با چنین فرضی چگونه چهار مرحله‌ی پیش‌گفته، هم‌چون پذیرش اسلام از روی اختیار و مطالعه درباره‌ی آنان صدق می‌کند؟

در پاسخ باید گفت که چنین فردی تا پیش از فرارسیدن سن بلوغ مسلمان تلقی شده و از مزیایی فردی و اجتماعی آن بهره‌مند می‌گردد، اما اگر پس از بلوغ درباره‌ی حقانیت اسلام دچار تردید شود، مجاز است درباره‌ی باورهای دینی خود به بررسی و مطالعه پردازد و از روی دلیل و یقین به درستی اسلام باورمند شود. در صورتی که چنین یقینی برای او حاصل نشود، او بهسان هر دین باور دیگری می‌تواند دین مورد نظر خود را انتخاب کند و در صورت عدم انتخاب اسلام، حکم ارتداد درباره‌ی او جاری نخواهد بود. این مسئله مورد تصریح برخی از فقهاء بوده است. به عنوان نمونه، امام خمینی(ره) در کتاب مواریث تحریرالوسله و در تعریف «مرتد فطری» آورده است: «به کسی که پدر یا مادرش در حال انعقاد نطفه‌اش مسلمان باشد، آن‌گاه پس از بلوغ، اظهار اسلام کرده سپس از اسلام

۱. به شخصی که پس از پذیرش اسلام، آن را ترک کند، «مرتد ملی» و به شخصی که از والدین مسلمان متولد شود و از اسلام برگردد، «مرتد فطری» اطلاق می‌شود. ر.ک: الاصطلاحات الفقهیة، ص ۱۹۸، المصطلحات، ص ۱۶۹.

خارج شود، مرتد فطری اطلاق می‌شود» (ج، ۲، ص ۳۶۶). همچنین ایشان در کتاب حدود نیز معتقدند: «بچه‌ی مسلمان هرگاه بالغ شود، اما قبل از اظهار اسلام، کافر شود، ظاهراً مشمول احکام مرتد فطری نمی‌شود» (همان، ص ۴۹۵).

سیاست متعالیه

• سال چهارم

• شماره دوازدهم

٩٥

حق آزادی عقیده و
نقد شبهه‌ی تنافسی
حکم ارتاداد با آن
(٨٣ تا ١٠٠)

بنابراین، ارتاداد برای چنین شخصی زمانی صادق خواهد بود که پس از بلوغ به هر دلیلی - اعم از آن که به درستی عقاید والدین خود یقین داشته باشد یا با مطالعه شخصی به حقانیت اسلام اذعان و اقرار کند - دست کشیدن از اسلام را علنی سازد. چنان که پیداست درباره‌ی این شخص نیز، همچنان چهار نکته‌ی پیش‌گفته صادق است و هر اندیش ور منصفی او را به‌خاطر تبلیغ علنی علیه اسلام مستحق مجازات می‌داند.

از آنچه بیان شد، می‌توان تصدیق کرد که از یک سو پیش‌بینی مجازات ارتاداد در اسلام به مصلحت جامعه دین‌داران بوده؛ و از سوی دیگر، اجرای این مجازات به شروطی هم‌چون علنی کردن ارتاداد و ترویج چنین پدیده‌ای منوط شده است.

خلاصه و نتیجه‌گیری

از مباحثی که در این مقاله بازتاب یافت، نکات ذیل قابل استقاده است:

۱. «حق» در لغت به معنای ثبوت، درست، صواب و حقیقت و در اصطلاح به معنای استحقاق، مصونیت، امتیاز و قدرت است. همچنین گفته‌اند که «حق» به معنای نفس قوانین و مقررات اجتماعی و نظام حاکم بر رفتار فردی و اجتماعی شهروندان یک جامعه است که اجرای آن تضمین شده باشد.

۲. از جمله حقوق انسان که قرآن نیز بر درستی آن تأکید دارد، آن است که انسان در انتخاب عقیده و دین، آزاد است. این حق در نگاه قرآن مبتنی بر دو محور ذیل سامان یافته است؛ اول: «تأکید بر پذیرش هر عقیده از روی علم»؛ دوم: «تمجید از پذیرش آزادانه قول احسن».

۳. «ارتاداد» مصدر باب افعال از ریشه‌ی لغوی «رد» و به معنای بازگشت و رجوع چیزی یا کسی به غیر خود می‌باشد. ارتاداد در اصطلاح فقهیان به معنای ترک اسلام پس از باورمندی به آن است.

۴. پیش‌بینی مجازات برای ارتاداد اختصاص به اسلام ندارد و در سایر ادیان نیز چنین مجازاتی پیش‌بینی شده است؛ مثلاً مجازات‌های سنگینی که کلیسا در قرون وسطی برای اندیش‌مندان در نظر می‌گرفت و آنان را به‌خاطر ارایه‌ی دیدگاه‌های علمی، به انواع مجازات - مثل مرگ - محکوم می‌کرد، مبتنی بر ادعای ارتاداد بوده است.



منابع

۵. شواهد تاریخی و قرآنی نشان می‌دهند که شماری از دشمنان اسلام از آغاز، از رهگذر ارتاد در صدد آن برآمدند تا باورهای دینی مردم را تضعیف کنند. اسلام برای مبارزه با چنین توطئه‌ای برای ارتاد مجازات مذکور را درنظر گرفت.

۶. مجازات ارتاد تنها در صورتی پیش‌بینی شده است که شخص مرتد، ارتاد خود را علی کرده و به تبلیغ و ترویج آن پردازد و ضمن فراهم ساختن زمینه‌ای عملی برای تضعیف باور دین داران، دستاویزی برای حمله‌ی جاهالله به دین را نیز ایجاد نماید.

۱. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ ه.ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن المظيم. بيروت: دار الكتب العلمية.
۲. ابن اثیر جزري (۱۴۱۸ ه.ق). النهاية فی غریب الحديث والاثر. بيروت: دار الكتب العلمية.
۳. ابن سينا، حسين بن عبدالله (۱۳۷۷). الاشارات و التنبیهات. بيـنا.
۴. ابن فارس، احمد (۱۴۱۱ هـ). معجم مقاييس اللغة. بيـروـت: دار الجيل.
۵. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ هـ). لسان العرب. بيـروـت: دار صادر.
۶. احمد بن محمد بن قدامه (بيـتا). المغنى و الشرح الكبير. بيـروـت: دار الكتب الاسلامية.
۷. احمد بن محمد مقدس اربيلـي (۱۴۰۳ هـ). مجمع الفائد و البرهان فـي شرح ارشاد الاذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامـي.
۸. اسدی حـلـی (حسـنـ بـنـ يـوسـفـ مـطـهـرـ) (۱۴۱۰ هـ). ارشـادـ الاـذـهـانـ إـلـىـ اـحـکـامـ الـایـمـانـ. قـمـ: دـفـتـرـ اـنـشـارـاتـ اـسـلـامـيـ.
۹. جوهرـیـ، ابوـنصرـ اسمـاعـیـلـ بـنـ حـمـادـ (۱۴۰۷ هـ). الصـاحـاحـ، تـحـقـيقـ: أـحـمـدـ عـبدـالـغـفـورـ العـطاـرـ. بيـروـتـ: دـارـ الـعـلـمـ لـلـمـلـاـيـنـ، چـاـپـ چـهـارـ.
۱۰. جـعـفـرـیـ، مـحـمـدـ تـقـیـ (۱۳۷۵). فـلـسـفـهـ دـینـ. تـهـرـانـ: مؤـسـسـهـ فـرـهـنـگـیـ اـنـدـیـشـهـ مـعاـصـرـ.
۱۱. جـعـفـرـیـ لـنـگـوـدـیـ، مـحـمـدـ جـعـفـرـ (۱۳۷۸). مـبـسوـطـ درـ تـرـمـيـنـوـلـوـزـیـ حـقـوقـ. تـهـرـانـ: كـتابـخـانـهـ گـنجـ دـانـشـ.
۱۲. جـوـادـیـ آـمـلـیـ، عـبـدـالـلـهـ (۱۳۷۴). شـتـانـخـ شـتـانـیـ درـ قـرـآنـ. قـمـ: اـنـشـارـاتـ اـسـلـامـیـ.
۱۳. _____ (۱۳۸۶). تـوـحـيدـ درـ قـرـآنـ. قـمـ: مـرـكـزـ نـشـرـ اـسـراءـ.
۱۴. _____ (بيـتا). تـبـيـنـ بـرـاهـيـنـ اـثـيـاتـ خـداـ، قـمـ، نـشـرـ اـسـراءـ.
۱۵. حرـ عـامـلـیـ، مـحـمـدـ (بيـتا). وـسـائـلـ الشـیـعـهـ إـلـىـ تـحـصـیـلـ مـسـائـلـ الشـرـیـعـهـ، تـحـقـيقـ: شـیـخـ مـحـمـدـ رـازـیـ، تـقـلـیـقـ: شـیـخـ اـبـیـ الحـسـنـ شـعـرانـیـ. بيـروـتـ: دـارـ اـحـیـاءـ التـرـاثـ الـعـرـبـیـ.
۱۶. خـلـیـلـ بـنـ اـسـحـاقـ الـجـنـدـیـ (۱۴۱۶ هـ). مـختـصـرـ الـخـلـیـلـ، بيـروـتـ: دـارـ الكـتبـ الـعـلـمـیـ.
۱۷. رـاغـبـ اـصـفـهـانـیـ، حـسـنـ بـنـ مـحـمـدـ (۱۴۱۲ هـ). الـفـرـدـاتـ فـیـ غـرـیـبـ الـقـرـآنـ. دـمـشـقـ بيـروـتـ: دـارـ الـعـلـمـ - الدـارـ الشـامـیـ.

سیاست متعالیه
• سال چهارم
• شماره دوازدهم
• بهار ۹۵
حق آزادی عقیده و نقد شبهه‌ی تناقض حکم ارتاد با آن (۱۰۰ تا ۸۳)

۱۸. الرافعی القزوینی (۱۴۱۷ هوق). العزیز شرح الوجیز المعرف بالشرح الكبير. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۹. رشیدرضا، محمد (بی‌تا). تفسیر المنار. بیروت: دارالفکر.
۲۰. زبیدی، محمد مرتضی (بی‌تا). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: المکتبة الحیا.
۲۱. زمخشیری، محمود (۱۴۰۷ هق). الكشاف عن حقائق غوامض التأویل. بیروت: دارالکتب العربی.
۲۲. سیحانی، جعفر (۱۴۱۳ هق). محاضرات فی الالهیات. قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
۲۳. ————— (۱۳۸۲ هق). آزادی عقیده و دستاویزی به نام ارتاد، مجله کلام اسلامی، ش. ۴۸.
۲۴. شهید اول (محمد بن مکی عاملی) (۱۴۱۷ هق). الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: انتشارات بیدار.
۲۶. ————— (بی‌تا). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه. قم: مکتبه المصطفوی.
۲۷. صدقوق، محمد بن علی (۱۳۷۹). معانی الاخبار، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری. قم: مؤسسه انشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسین بقم المقدسة.
۲۸. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ هق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۹. ————— (بی‌تا). نهاية الحکمة. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ هق). المبسوط فی فقه الامامیه، تحقیق: سید محمد تقی کشفی. تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۳۱. فاضل هندی (۱۴۱۶ هق). کشف اللثام و الایهام عن قواعدالاحکام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ هق). کتاب العین. قم: منشورات الہجره.
۳۳. فیض کاشانی، ملامحسن (بی‌تا). مفاتیح الشرایع، بی‌نا.
۳۴. کاظمی، جواد بن سعید (۱۳۶۵). مسالک الأفهام الى آیات الأحكام. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۳۵. محقق حلی، جعفر (۱۴۰۹ هق). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، تعلیق: سید صادق شیرازی. تهران: انتشارات استقلال.
۳۶. المصطلحات إعداد مرکز المعجم الفقهي (بی‌تا). بی‌نا.
۳۷. مقاد، فاضل (۱۴۱۹ هق). کنز العرفان فی فقه القرآن. [تهران]: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۳۸. موسوی اردبیلی، عبدالکریم (۱۳۷۸). ارتاد و نگاهی دویاره، مجله حکومت اسلامی، ش. ۱۴.
۳۹. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۰ هق). تحریر الوسیله. نجف: مطبعه دارالکتب العلمیه.
۴۰. نظری، مرتضی (۱۳۷۱). بررسی شیوه‌های تبلیغاتی مسیحیت علیه اسلام. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۱. واحدی نیشابوری، ابوالحسن علی بن احمد (۱۳۶۱). اسباب النزول. قم: انتشارات الرضی.

٤٢. ياسين عيسى العاملی (١٤١٣ھـ). الاصطلاحات الفقیة فی الرسائل العملیة. بیروت: دارالبلاغة.

فصلنامه

علمی

پژوهشی

سینما

فلسفه‌ی انسان‌شناسی حکمت متعالیه: در مقایسه‌ی تطبیقی با «انسان یونانی» و «انسان مدرن»

مجتبی زارعی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۳۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۴/۳۱

سیاست متعالیه
• سال چهارم
• شماره دوازدهم
• بهار ۹۵

فلسفه انسان‌شناسی
حکمت متعالیه؛ در
مقایسه‌ی تطبیقی
با «انسان یونانی» و
«انسان مدرن»
(۱۱۸ تا ۱۰۱)

چکیده

در یک تقریر کلی، تفاوت نحله‌های اندیشگانی را می‌توان به تفاوت «انسان‌شناسی» آن نحله‌ها ارجاع داد؛ یعنی می‌توان بینان‌های اندیشه و مواجهات یک عالم فکری با جهان واقع را متعین از طرز تلقی آن اندیشه نسبت به مفهوم «انسان» دانست. لذا یکی از بهترین شیوه‌های تحلیل برای فهم تفاوت‌های نظام‌های اندیشگانی، مقایسه‌ی تطبیقی «انسان‌شناسی» آن‌ها و تعاریفی است که از مفهوم «انسان» بهدست می‌دهند. در این مقاله سعی شده است تفاوت‌ها و تقابل‌های تعاریف «انسان» در سه اندیشه‌ی متمایز: «یونان باستان»، «اندیشه‌ی سکولار» و «حکمت متعالیه» مورد بازنخوانی قرار گیرد. اما بدليل موسوعه‌ودن هر یک از این سه حوزه، علاوه‌بر تقلیل بررسی به تفاوت‌های «انسان‌شناسی»، یک نماینده‌ی خاص نیز برای هر کدام از سه نظام اندیشگانی مذکور معرفی شده است که عبارتند از: افلاطون و فلسفه‌ی او در حوزه‌ی یونان باستان، سکولاریسم به عنوان گفتمان غالب اندیشه‌ی غرب مدرن، و آرای آیت‌الله جوادی آملی در حکمت متعالیه. بدین ترتیب، این مقاله به مقایسه‌ی تطبیقی فلسفه‌ی انسان‌شناسی در آرای افلاطون، گفتمان سکولاریسم و آیت‌الله جوادی آملی خواهد پرداخت.

واژه‌های کلیدی:

یونان، سکولاریسم، حکمت متعالیه، فلسفه‌ی انسان‌شناسی.

* استادیار اندیشه سیاسی اسلام، دانشگاه تربیت مدرس (Zare6565@yahoo.com)

مقدمه و چارچوب نظری

مبنای اصلی تمایز گفتمان‌های فلسفی مختلف را می‌توان به تلقی‌های گونه‌گون آن‌ها از مفهوم «انسان» برگرداند. استلزم این گفتمان فلسفی، به دستدادن تعريفی از انسان است که این تعريف هم‌هنگام می‌باشد به چیستی و چراً بی‌هستی انسانی پردازد. هر تعريفی از انسان – چه به صورت صریح و چه به صورت ضمنی – هم‌زمان به حقوق و قابلیت‌هایی که انسان از آن برخوردار است و هم‌چنین مسئولیت‌ها و تکالیفی که جهت زیستن فراروی وی قرار دارد، خواهد پرداخت. هدف اصلی مقاله‌ی حاضر، بررسیدن این دو دلالت (حق و مسئولیت انسان) در فلسفه‌های انسان‌شناسی سه حوزه‌ی یونان باستان (با محوریت فلسفی افلاطون)، غرب مدرن (با محوریت اندیشه‌ی سکولار) و حکمت متعالیه است. در این مقاله از آن‌جایی که بر این باوریم اندیشه‌ی افلاطون در طول زمان دچار بسط و تحول شده و تحقیق در مورد هر مفهومی در اندیشه‌ی افلاطون مستلزم بررسی آن مفهوم در متن هر اثر به‌طور جداگانه و در عین حال در ارتباط با سایر آثار افلاطون است، جهت استخراج دلالت‌های انسان‌شناسانه‌ی افلاطون، دیالوگ «آپولوژی» را برگزیده‌ایم. در این دیالوگ سقراط به فلسفه‌ی وجودی انسان و فرجام او پرداخته است؛ از این‌رو چنین متنی بیش از سایر آثار افلاطون می‌تواند در راستای اهدافی که این مقاله برای خود ترسیم کرده است، به کار گرفته شود. در این بررسی، سقراط را با دو سوال فرضی «انسان چیست؟» (پرسش از فطرت انسانی) و «فرجام او چه خواهد بود؟» (غایت‌شناسی انسان) مواجه ساخته‌ایم. فرجام انسان سقراطی نامعلوم می‌نماید. پس از سقراط، فلسفه‌ی انسان‌شناسی اندیشه‌ی سکولار در غرب مدرن را مورد توجه قرار داده‌ایم و با تفکیک سه حوزه‌ی «امر سکولار»، «سکولاریزاسیون» و «سکولاریسم» به دلالت‌های انسان‌شناسی در هر یک از آن‌ها پرداخته و آن‌ها را با دو سوال پیشین مواجه ساخته‌ایم. در چارچوب «امر سکولار» انسان موجودی دارای عقل خودبسته است و سعادت وی نیز به صورت کاملاً این‌جهانی و غیرمتعالی مورد تعریف قرار می‌گیرد. در این اندیشه، وجود عقل‌ابزاری به‌نهایی برای نیکبختی انسان کفايت می‌کند و امر الهی مورد انکار قرار می‌گیرد. سکولارها هرچند به دو ساحت نیازهای زیستی و معنوی انسان توجه کرده‌اند، اما تلقی آن‌ها از نیازهای معنوی انسان، تلقی‌ای زیستی و غیرمعنوی باقی می‌ماند. اما حکمت متعالیه قادر خواهد بود که این خلاصه‌ای مفهومی در انسان‌شناسی افلاطونی و امر سکولار را پوشش دهد و هم‌هنگام با تعریف چیستی انسان، فرجام او و نیازهای معنوی و روحانی‌اش را نیز مورد توجه قرار دهد. بررسی‌های یادشده قهرآً متنج به تبلور فلسفه‌ی سیاسی سه حوزه‌ی مذکور نیز خواهد بود؛ چه این که انسان‌شناسی‌ها مؤید فلسفه‌ی سیاسی یک اندیشمند هم می‌باشد. در این مقاله، با

رهیافتی توصیفی – تحلیلی به خوانش این سه حوزه‌ی فکری و فلسفه‌ی انسان‌شناسی هر یک از آن‌ها خواهیم پرداخت.

انسان در فلسفه‌ی افلاطونی؛ خوانش دیالوگ «آپولوژی»

در مورد خوانش فلسفه‌ی افلاطون با محوریت آثار وی، تاکنون سه دیدگاه متمایز ارائه شده است. برخی بر این عقیده‌اند که اندیشه‌ی افلاطون را می‌توان ذیل عنوان یک کلیت منسجم صورت‌بندی کرد. این گروه، هرگونه گستاخی در اندیشه‌ی افلاطون را منکر می‌شوند و بر این باورند که هر کدام از آثار افلاطونی را می‌توان به عنوان بخشی از یک نظام واحد مورد خوانش قرار داد.^۱ در مقابل گروه، عده‌ای دیگر بر این باورند که اندیشه‌ی افلاطون در خلال دوران حیاتش تحولی را از سرگزارانه است و با توجه به رویدادهای متفاوتی که برای وی به‌وقوع پیوسته،^۲ فلسفه‌اش نیز دچار رشد و تحولی مداوم بوده است (Straus, 1975). گروه سومی نیز بر این باورند که فلسفه‌ی افلاطون دارای نقاط گستاخی است و هرگونه اهتمام در راستای استخراج ایده‌ای مرکزی که تمام آثار افلاطون به آن هم‌گرا شوند، تلاشی نافرجام خواهد بود (Morrow, 1993). پژوهش حاضر با ایده‌ی «اشترووس» در مورد تحول مداوم فلسفه‌ی افلاطون هم‌دلی بیشتری دارد که ذکر دلایل این امر از کارویژه‌های مقاله‌ی حاضر خارج است. از این‌رو خوانش کلی افلاطون را منوط به بازخوانی هر اثر به صورت مجزا و در عین حال در ارتباط با سایر آثار می‌دانیم و بنابر چنین استلزمی که پذیرش ایده‌ی اشترووس در پی دارد، در این بخش در صدد برخواهیم آمد که مبانی انسان‌شناسی افلاطون را از خلال دیالوگ «آپولوژی» صورت‌بندی کنیم. انتخاب دیالوگ «آپولوژی» از آنروی صورت گرفته است که یکی از محوری‌ترین بن‌ماهیه‌های آن، تبیین فلسفه‌ی هستی و غایت‌شناسی زندگی انسان است و همین بن‌ماهیه دغدغه‌ی اصلی پژوهش ما به‌شمار می‌آید.

سقراط در دیالوگ «آپولوژی» رسالت خود را اوهام‌زدایی در مورد دانایی می‌داند. او بر این باور است که غالب مردمانی که دم از دانایی می‌زنند در حقیقت بر خطأ هستند و اینان بهره‌ای از دانایی نبرده‌اند (آپولوژی، ۲۲). سقراط بر این باور است که «دانده‌ی راستین، جز خدا نیست» (آپولوژی، ۲۳) و از همین‌رو دانش بشر را «بی‌ارج» می‌داند (آپولوژی، ۲۳). فلسفه‌ی سقراط (با تأکید بر دیالوگ آپولوژی) جست‌وجوی مداوم حقیقت است (آپولوژی،

۱. به عنوان نمونه نک: Klosko, 2007

۲. همانند سفر به سیراکیوز، برپایی آکادمی و... .

۲۹) و او هیچ نقطه‌ی انتهایی برای این «جست‌وجو» متصور نیست. در طول این دیالوگ، سقراط به این سوال که متنهای چنین جست‌وجویی به کجا ره خواهد برد، پاسخی نمی‌گوید و اگر وی را با پرسش فرضی «حقیقت چیست؟»^۱ مواجه سازیم، آن‌گاه تنها پاسخی که از او خواهیم شنید این است که «حقیقت» جست‌وجوی مدام حقيقة است. انسان آرمانی مورد نظر سقراط کسی است که شیوه‌ی دانش باشد و تمام زندگی‌اش را در پی کسب حقیقت مصروف کند. انسان‌شناسی فلسفی سقراط لحنی سالبه دارد و تلاش به‌منظور استخراج احکام ایجابی از آن راه به‌جایی نخواهد برد. جستجوی سقراطی به‌منظور تشخیص آن‌چه «حقیقت» نیست، صورت می‌گیرد و حتی خود سقراط صریحاً اذعان می‌کند که از انتهای چنین مسیری آگاه نیست (آپولوژی، ۴۰، ۴۱، ۴۲). انسان‌شناسی فلسفی سقراط را می‌توان مبتنی بر پرسش مدام از هستی و کنج‌کاوی بی‌پایان نسبت به آن دانست و دقیقاً از همین روی است که سقراط هیچ نظام ایجابی‌ای را صورت‌بندی نمی‌کند؛ به معنای دقیق‌تر می‌توان گفت که اندیشه‌ی سقراط از هر گونه نظام‌سازی‌ای سرباز می‌زند. مواجهه با چنین وضعیتی موجب برهم‌خوردن امنیت مردمان آتن خواهد شد؛ چراکه آدمی نیاز دارد تا از سرنوشت‌ش آگاهی کامل داشته باشد و در صورتی که آینده‌ی پس از مرگش به وضعیتی نامعلوم احاله داده شود، خاطرش مشوش خواهد شد و خود را در وضعیتی نامناسب خواهد یافت. از همین‌روی است که مردمان آتن سقراط را برنمی‌تابند و به اتهام انکار خدایان شهر، و از دیگر سو از راه‌بدر کردن جوانان، او را به مرگ محکوم می‌کنند. در واقع می‌توان گفت که مردم آتن از سقراط متوقع بودند که برای سوال‌های بی‌پایانی که خود سقراط موحد آن‌ها بود، پاسخ ایجابی ایجابی داشته باشد و این در حالی بود که سقراط در قبال پرسش‌هایی که مطرح می‌کرد و رویکرد سالبه‌ای که نسبت به مفاهیم ایراد می‌داشت، هیچ‌گونه پاسخ ایجابی‌ای ارائه نمی‌نمود.^۲ از سوی دیگر پاسخ سقراط نسبت به جهان پس از مرگ نیز نمی‌توانست روح ناآرام آتنیان را آرامش بخشید؛ چراکه سقراط خود نیز در این مورد دچار تردید است. در دیالوگ «آپولوژی» سقراط دو وضعیت متفاوتی که ممکن است پس از مرگ رخ دهد را برمی‌رسد. یکی از آن‌ها خواب ابدی است که هیچ رؤیا و کابوسی آن را بر نمی‌آشوبد و دیگری محشور شدن با نیک مردان جهان است (آپولوژی، ۴۰،

۱. چنین پرسشی در طول دیالوگ مطرح نشده است.

۲. چنین رویکردی را می‌توان در دیالوگ‌های دیگری از قبیل دوستی (لوسیس)، کتاب اول جمهور، توفیرون و... نیز مشاهده کرد.

۴۱ و ۴۲). غایت‌شناسی سقراط در مورد انسان از آنجایی که نمی‌تواند دلالت‌های اصلی به وجود آمدن انسان را مورد توجه قرار دهد و در مورد مقصد نهایی او نیز سکوت پیشه می‌کند (سکوتی که نتیجه‌ی منطقی انسان‌شناسی سقراطی است) طرحی کامل و جامع‌الشمول نخواهد بود. انسان به لحاظ فطری موجودی کمال‌گرا است و از همین روی در صدد است تا به رفیع ترین قله‌های معرفتی نایل شود و در نهایت شایسته‌ی رسیدن به مقام «شرف مخلوقات» گردد.

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

فلسفه انسان‌شناسی حکمت متعالیه؛ در مقایسه‌ی تطبیقی با «انسان یونانی» و «انسان مدرن» (۱۰۱ تا ۱۱۸)

سوالی که سقراط (به عنوان بر جسته‌ترین شخصیت دیالوگ‌های اولیه افلاطون) از پاسخ دادن به آن ناتوان است (دلیل خلقت انسان و تعیین مسیر نهایی او) قرآن کریم به صریح ترین لحن پاسخ گفته است. از آنجایی که در ادامه‌ی مباحث قصد بررسی دلالت‌های معنایی این پاسخ را با توجه به مبانی حکمت متعالیه داریم، از این‌رو در اینجا تنها به ذکر آیه‌هایی از قرآن کریم که در آن‌ها هدف آفرینش انسان و فرجام او مورد تأکید قرار گرفته است، می‌پردازیم. در آخرین آیه از سوره‌ی مبارکه‌ی طلاق آمده است:

«اللَّهُ أَنذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ سَيِّنَهُنَّ لِتَعَمَّلُوا
أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحْاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق: ۱۲).

آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر این آیه متذکر می‌شوند که فحوای آیه مذکور به «سیره‌ی نظری» توجه دارد؛ یعنی آفرینش این جهان برای عالم شدن انسان‌هاست که مردم موحد باشند و بدانند که خدای «علیم قدیر» بنیان‌گذار نظام آفرینش است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، صص ۶۳-۶۲). در همین راستا آیه ۵۶ سوره‌ی مبارکه‌ی ذاریات نیز می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ^۱
الْجِنَّ وَالْإِنْسَنَ إِلَّا لِيَعْدُدُونَ». این دو آیه مجموعاً بیان گر سیره‌ی نظری و عملی آفرینش، یعنی هدف آفرینش هستند. بهیان‌دیگر، نخست فرموده: ما نظام هستی را آفریدیم تا شما «عالیم» شوید و سپس این که ما این نظام را خلق کردیم تا شما «عبد» شوید (همان، ص ۶۳). مبانی انسان‌شناسی‌ای که از این تفاسیر به دست می‌آید مبتنی بر یک نظام ایجابی است که توامان غایت هستی و غایت انسان را مورد پوشش قرار می‌دهد.

انسان در تلقی سکولاریستی؛ فلسفه‌ی انسان‌شناسی «امر سکولار»

سخن گفتن در مورد سکولاریزم مستلزم در نظر داشتن سه حوزه‌ی معنایی متفاوت است. یکی از این حوزه‌ها مرتبط با «امر سکولار» است که یکی از اصلی‌ترین بنیان‌های معرفت‌شناختی مدرن است. دیگری «سکولاریزاسیون» به معنای فرایند سکولار کردن / شدن جهان است و سومی «سکولاریسم» به عنوان یک نگرش و جهان‌بینی (Casanova, in rethinking secularism, 2011, p:54)

هم پوشانی‌های معنایی متعددی با یکدیگر دارند، اما حوزه‌ی کاربردی هر یک از آن‌ها از دیگری متفاوت است. «امر سکولار»^۱ دلالت بر وضعیتی دارد که در آن جهان غربی با توسل به مبانی فرهنگی – انسان‌شناسنی، الهیاتی – فلسفی و سیاسی – حقوقی‌ای که متعین از امر سکولار است، خود را از جهان پیش از خود که اساس آن را یک سامان مذهبی^۲ تشکیل می‌داد، متمایز می‌گرداند. «امر سکولار» را در دو حوزه‌ی دینی و سیاسی می‌توان مورد بررسی قرار داد. امر سکولار در حوزه‌ی دینی هر گونه اندیشه‌ی مذهبی را نفی می‌کند و به الحاد گرایش دارد؛ این در حالی است که امر سکولار در حوزه‌ی سیاسی الزاماً هم‌بسته‌ی الحاد نیست و بسا کسانی که خود را موحد می‌دانند، اما خواهان جدایی قدرت سیاسی از مبانی دینی هستند.^۳ در چارچوب «امر سکولار» معنای زندگی نهبرآمده از مذهب، بلکه مرتبط با زیست مجرد این جهانی است و هیچ گونه اندیشه‌ی متعالی‌ای که بر زندگی آن‌جهانی انسان دلالت داشته باشد – بهمانه‌ی غیرقابل اثبات بودن به لحاظ علمی – مورد پذیرش واقع نمی‌شود. در مقابل، «سکولاریزاسیون» دال بر یک جریان عینی است که به بررسی روند فرآگیرشدن اندیشه‌ی سکولار در جهان می‌پردازد (Casanova, 2011, p: 55). و در نهایت، «سکولاریسم» یک جهان‌بینی و شیوه‌ی نگرش به هستی است که در خلال آن، مذهب و هر گونه گفتمان معنا‌ساز دیگری که بر خلاف مبانی علم مدرن باشد، از ارزش ساقط شده و هیچ کاربردی تخواهد داشت. ذیل مفهوم «سکولاریسم» انبوهی از ایدئولوژی‌های دوره‌ی مدرن را می‌توان طبقه‌بندی کرد که از آن میان می‌توان به لیرالیسم، مارکسیسم، فمینیسم و ... اشاره کرد. با عطف توجه به این تفکیک سه‌گانه، از آن‌جایی که غرض ما در این بخش بررسیدن انسان‌شناسی سکولار و جایگاه انسان در اندیشه‌ی سکولار است، از همین رو کار را به بررسی «امر سکولار» در حوزه‌ی دینی – که در چارچوب آن، جهان دارای سامان مذهبی و جهان بدون سامان مذهبی از یکدیگر منفک می‌شوند – محدود خواهیم کرد؛^۴ چرا که وجود یا عدم وجود مذهب باعث گستالت در تعاریف

1. the secular.

2. religious order.

۳. آیت‌الله جوادی آملی در کتاب نسبت دین و دنیا مذکور می‌شوند که این دو گروه درباره‌ی نکته‌ی محوری خروج دین از صحفه‌ی سیاست و حکومت و مسائل دنیوی و اجتماعی بشر مشترک‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۶۶).

۴. باید به این نکته اشاره داشته باشیم که امر سکولار، چه در حوزه‌ی دین و چه در حوزه‌ی سیاست دارای دلالت‌های هم‌پوشان بسیاری هستند؛ اما از آنجاکه در این قسمت سعی در بررسی آرای نظری امر

مرتبط با انسان و غایت او خواهد شد. یکی از مهم‌ترین گسترهای با توجه به «امر متعالی»^۱ صورت می‌پذیرد. در چارچوب «امر سکولار» هرگونه تعالی انسان نفی، و «امر مقدس» در مقابل «امر دنیوی» از صحنه خارج می‌شود. به لحاظ دینی هر امری که جنبه‌ی الهی و صبغه‌ی ربوی داشته باشد، مقدس است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۸۹)؛ اما از آنجایی که وجود الهی امور در «امر سکولار» نمی‌توانند جایگاهی داشته باشند، از همین‌رو «امر مقدس» نیز از دستور بررسی خارج می‌شود.

سیاست متعالیه
• سال چهارم
• شماره دوازدهم
• بهار ۹۵

فلسفه انسان‌شناسی
حکمت متعالیه؛ در
مقایسه‌ی تطبیقی
با «انسان یونانی» و
«انسان مدرن»
(۱۱۸ تا ۱۰۱)

از سویی دیگر تعریف انسان در هر قاموسی که باشد، هم‌زمان دو وجه مختلف را پوشش می‌دهد: «حق انسان» و «مسئولیت یا تکلیف او در قبال هستی». هر تعریفی از انسان که یکی از این دو وجه را پوشش ندهد، تعریفی ناقص به دست خواهد داد. هم‌چنان که پیش‌تر در مورد انسان‌شناسی سقراطی در دیالوگ «آپولوژی» متذکر شدیم، انسان از دیدگاه سقراط - در این دیالوگ - موجودی پرسنده است و حق پرسش و کنج‌کاوی عمیق نسبت به هستی همواره برای او محفوظ است. از دیگرسو همین انسان می‌بایست در جست‌وجوی حقیقت هستی برآید و هرچند که نیل به آن حقیقت برای وی متصور نیست (همان‌گونه که خود سقراط نیز به این حقیقت نائل نمی‌شود) اما جست‌وجوی مداوم حقیقت تکلیف انسان سقراطی است. در اندیشه‌ی سکولاریسم وجود هرگونه مرجع غیراین‌جهانی که به اعمال انسان تعین بیخشند و هم‌زمان سامان‌بخش زندگی او باشد، به طور کلی نفی می‌شود. برای فهم بیش‌تر و بهتر مسأله، توجه به دیدگاه آیت‌الله مطهری در مورد انسان‌شناسی اگزیستانسیالیست‌های خداناباور مفید فایده می‌تواند باشد. ایشان در این‌باره دو گزاره را مطرح می‌کنند که می‌توان صحت هر دو گزاره را در مورد فلسفه انسان‌شناسی سکولار نیز مورد تأیید قرار داد:

«گروهی از اگزیستانسیالیست‌ها اعتقاد به خدا را از دو نظر مخالف مکتب خود می‌بینند. یکی از این‌جهت که اعتقاد به خدا را مستلزم اعتقاد به قضا و قدر و در نتیجه، تعلق و وابستگی (و خارج شدن از مدار وجود) می‌دانند که سلب‌کننده‌ی آزادی بشر است؛ دیگر این‌که این تعلق و وابستگی باعث ثبات طبیعت بشری است که در تناقض با اگزیستانسیالیسم است که این ثبات را نمی‌پذیرد و آن را ضد کمال می‌داند» (مطهری، ۱۳۷۹، صص ۳۳۷-۳۲۵).

سکولار در مورد انسان‌شناسی داریم، از این‌رو تنها به بررسی امر سکولار در حوزه‌ی دینی خواهیم پرداخت.

1. the transcendence.

سکولارها بر این باورند که هر امری را که نتوان بر اساس علم تجربی مورد تأکید و اثبات قرار داد، می‌بایست از دایره‌ی بررسی خارج نمود؛ و از آنجایی که با کمک علم صرفاً تجربی قادر به درک و شناخت خداوند خواهد بود، از این‌رو حضور الهی را به‌طور کلی منکر می‌شوند. آن‌ها بر این باورند که انسان، خود شخصاً و بدون توسل به هرگونه مرجع غیرانسانی قادر خواهد بود که امورش را سامان بخشد. هر امری که در گفتمان سکولار نتوان نسبت به آن معرفت حاصل کرد (با تأکید بر این نکته که دستگاه معرفت‌شناسی سکولار مبتنی بر علم تجربی صرف است) موجب برهم‌خوردن نظم تجربی این گفتمان خواهد شد و سامان زیستی را به نظمی غیراین‌جهانی احاله خواهد داد که در این وضعیت سکولارها ناگزیر از پذیرش حضور الهی خواهد شد؛ بهمین خاطر انسان را موجودی غیردینی و خودسامان‌بخش می‌دانند و هرگونه نظام غیراین‌جهانی را مدخل آزادی انسان و سدی در مقابل امیالش محسوب می‌کنند. امر سکولار در حوزه‌ی دینی، وجود هرگونه مرجع الهی را که سامان‌بخش زیست آدمیان باشد، نفی می‌کند؛ از همین‌رو وجود دین را امری دست‌وپاگیر می‌داند که نه تنها هیچ کمکی به زیست این‌جهانی انسان نمی‌تواند بکند، بلکه به لحاظ عقلی و برهانی نیز غیر قابل توجیه می‌نماید. آیت‌الله جوادی آملی در همین مورد می‌نویسد:

«عده‌ای نیز [سکولارهای علم‌باور] بی‌نیازی خود را بر غنای عقل و اندیشه مبتنی کردنده و کافی بودن آن را در حل همه‌ی مسائل بشری - همچون اموری که دین به اظهارنظر درباره‌ی آن‌ها پرداخته است - اعلام داشتند. آنان عقل را عنصری دانستند که هر مشکلی را در زندگی حل می‌کند و آن را تکیه‌گاه مطمئنی ارزیابی کردنده که می‌توان در همه‌ی زمینه‌ها از آن بهره گرفت. بهیان دیگر، این‌گونه و انmod کردنده که پیش از این برای اظهارنظر در مورد مسائل مختلف باید منتظر دین می‌بودیم، ولی از این پس این کار به کمک عقل صورت پذیر است و هیچ محدودیتی برای چنین اظهارنظری وجود ندارد (۱۳۱۳، ص ۴۵).

تا این‌جا به صورت تلویحی دو وجه فلسفه‌ی انسان‌شناسی سکولار را از نظر گذراندیم:

- ۱- انسان موجودی خودسامان‌بخش و بی‌نیاز از مرجع الهی است؛
 - ۲- انسان با عقل ابزاری خواهد توانست به سعادت این‌جهانی دست یابد، چون عقل ابزاری هر مشکلی را در زندگی حل می‌کند و تکیه‌گاهی مطمئن است.
- در این مرحله استلزمات منطقی این دو انگاره را تبیین خواهیم کرد و به بررسی معضلاتی خواهیم پرداخت که در صورت صحت آن‌ها گریبان‌گیر انسان خواهد بود.

الف- انسان موجودی خود سامان‌بخش و بی‌نیاز از مرجع الهی است

قبل از پرداختن به عواقبی که پذیرش چنین انگاره‌ای می‌تواند در پی داشته باشد، می‌بایست تعریفی از نیازهای انسان ارائه دهیم و آن‌گاه به بررسی این امر پردازیم که رفع آن نیاز، مستلزم کدام معارف و چه امکاناتی خواهد بود.

در غرب، اولین تلاش‌ها برای پرداختن به نظریه‌ای نسبتاً جامع در مورد صورت‌بندی «نیاز» از سوی موری (۱۹۳۸) به عمل آمد. موری و همکارانش فهرست جامعی از نیازهای انسان تهیه کردند. آن‌ها این کار را با تمایز مایین دو مجموعه از نیازها آغاز کردند. نیازهای اولیه که جنبه‌ی فیزیولوژیک دارد و نیازهای ثانویه که جنبه‌ی روان‌شناسی دارد. پس از موری، نظریه‌ی مازلو (۱۹۸۷) در تاریخ روان‌شناسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. مازلو نیازهای انسان را به صورت سلسله‌مراتبی در پنج گروه شامل نیازهای: زیستی^۱، ایمنی^۲، عشق و محبت^۳، عزت نفس^۴ و خودشکوفایی^۵ طبقه‌بندی می‌کند (سلطانی، ۱۳۹۲، ص ۱۸). خودسامان‌بخش^۶ بودن انسان که در چارچوب «امر سکولار» مطرح می‌شود به این معناست که انسان قادر خواهد بود هر دو دسته از نیازهای خود را، اعم از نیازهای فیزیولوژیک و غیرفیزیولوژیک با توجه به قوانین بشری و سامان انسانی برطرف سازد.

آن‌چه از فحوابی طبقه‌بندی نیازهای مختلف انسانی، که توسط متفکرین غربی انجام شده است برمی‌آید، تأکید آن‌ها بر نیاز به «معنای زندگی» است. آن‌ها بر این باورند که نیازهای زیستی و فیزیولوژیک مربوط به وجهه‌ای از زندگی انسانی‌اند که با زندگی سایر جانداران مشترک است و رفع آن‌ها مستلزم معنایی متعالی نیست؛ این در حالی است که نیازهای غیرزیستی (همچون عزت نفس و خودشکوفایی در هرم سلسله‌مراتبی مازلو) مستلزم «معنا» می‌باشند. معنایی که قابل فروکاستن به صرف برطرف شدن نیازهای ابتدایی زنده‌ماندن نخواهد بود. جهت تقریب به ذهن می‌توان «معنا» را متراff «هدف» استعمال کرد که در این صورت می‌توانیم بگوییم نیازهای اولیه‌ی زنده‌ماندن، هدفی جز خود (که

1. Physiologic.
2. Safety.
3. Love.
4. Esteem.
5. Self Actualization.
6. Autonomy.

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

فلسفه انسان‌شناسی
حکمت متعالیه؛ در
مقایسه‌ی تطبیقی
با «انسان یونانی» و
«انسان مدرن»
(۱۱۸ تا ۱۰۱)

همان صرف زیستن در نباتی ترین شکل ممکن است) ندارند و نیازهای معنوی و غیرزیستی انسان، دارای هدفی متعالی و بیرون از خود می‌باشند. با این که در امر سکولار، بر این امر صحنه گذاشته می‌شود که انسان قابل فروکاستن به صرف رانه‌های زیستی نیست و نیازهای دیگری از جمله نیاز به معنویت، زندگی او را بهم می‌آورد، اما شیوه‌ی مواجهه‌ی امر سکولار با هر دو طبقه‌ی نیازها به یک صورت است؛ این در حالی است که انسان موجودی فطرتاً کمال‌گرا است و روح جست‌وجوگرگش مادامی که به کمال مطلق دست نیابد، آرامش نخواهد یافت.

به عنوان نمونه، اگر نیاز به «خودشکوفایی» را در نظر بگیریم، این سوال مطرح می‌شود که نیاز به خودشکوفایی در چه مرحله‌ای متوقف می‌شود؟ اگر این نیاز را به صورت بالفعل کردن توانایی‌های انسانی در نظر بگیریم، آن‌گاه شاخصه‌های بالقوه‌ی انسانی که می‌توانند شکوفا شوند، کدام‌ها هستند؟

در آیه‌ی پانزدهم سوره‌ی مبارکه‌ی فاطر آمده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ». انسان از آنجایی که موجودی «فقیر» است و به‌واسطه‌ی آن که فطرتاً در جست‌وجوی «غنا» مطلق است، مادامی که به منبع نهایی «غنا» دست نیابد، آرامش نخواهد یافت. اگر هر مرجع دیگری غیر از مرجع الهی بخواهد جایگزین روند سیر وجودی انسان به جانب کمال مطلق شود، این سیر وجودی را با معضله‌ی ناتمامیت مواجه خواهد ساخت؛ چرا که تنها خداوند است که «هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» است. کمال در وجود الهی به نهایت خود می‌رسد؛ همان نهایتی که روح و فطرت انسانی او را به جانب آن سوق می‌دهد. اگر نیازهای معنوی انسانی مستلزم معنایی متعالی‌اند، این نیازها مادامی که به نهایت آن تعالی دست نیابند، برطرف نخواهند شد؛ از این‌رو تأکید گذاشتن بر جنبه‌ی روحی و معنوی انسان، مستلزم حضور وجود الهی است که در امر سکولار بر آن وقوعی گذاشته نمی‌شود؛ لذا می‌توان گفت در امر سکولار نیازهای «معنوی» انسان به صورت «زیستی» مورد تبیین قرار می‌گیرند و این یکی از متناقض‌نماهای بنیادی فلسفه‌ی انسان‌شناسی سکولار است.

ب- انسان با عقل ابزاری خواهد توانست به سعادت این‌جهانی دست یابد.

در تعریف ماهیت عقل ابزاری چنین آورده‌اند:

«جهت‌گیری اصلی عقلانیت ابزاری، تسلط آدمی بر طبیعت است. فرانسیس بیکن با رویکرد به‌این معنا در کتاب نو ارغون گفت که دنایی توانایی است. ماکس وبر رفتاگرهای انسان غربی را که متأثر از عقلانیت ابزاری

است، کیش‌های عقلانی معطوف به هدف می‌داند؛ یعنی رفتارهایی که متوجه هدف‌های دنیوی قابل دسترس است. تکنولوژی، صنعت و بوروکراسی از آثار و نتایج غلبه‌ی این نوع عقلانیت شمرده شده است» (پارسانی، ۱۳۹۴، ص ۱).

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- ۹۵ بهار

فلسفه انسان‌شناسی حکمت متعالیه؛ در مقایسه‌ی تطبیقی با «انسان یونانی» و «انسان مدرن» (۱۰۱ تا ۱۱۸)

عقلانیت ابزاری با اموری سروکار دارد که «متوجه هدف‌های دنیوی قابل دسترس» باشند. به عبارت دیگر، هر آنچه به لحاظ عینی و در این جهان تواند «سود»‌ی را متوجه می‌سازد، از ارزش ساقط و فاقد وجهه‌ی وجودی خواهد بود. عقلانیت ابزاری «یمان» را مفهومی متنافر – و در حالت رادیکالتر، دشمن – با عقل می‌داند؛ همچنان که آلدوس هاکسلی، نویسنده و فیلسوف شهیر بریتانیایی، ایمان را دشمن دانش می‌داند و می‌نویسد: «دانشمند، آموخته است که به توجیه عقلانی^۱ مبتنی بر صحت علمی معتقد باشد و نه توجیهی که برآمده از ایمان است» (Levine, 2008, p:100). آیت‌الله جوادی آملی گونه‌های انسان‌شناسی دوره‌ی مدرن را بر چهار نوع می‌دانند که عبارتند از: تعریف زیست‌شناسانه‌ی انسان، تعریف روان‌شناختی انسان، تعریف جامعه‌شناختی انسان و تعریف دینی انسان. در تعریف زیست‌شناسانه «انسان، نوعی حیوان است». در تعریف روان‌شناختی «انسان، فاعل منفرد و آگاه است». در تعریف جامعه‌شناختی «انسان، عضوی واحد از یک نظام اجتماعی وسیع‌تر است» و در نهایت، در تعریف دینی «انسان می‌تواند همه‌ی گونه‌های پیشین باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۷۵). خودسامان‌بخش بودن انسان و بی‌نیازی او از مرجع الهی، که اولین انگاره‌ی «امر سکولار» است را می‌توان ذیل «تعریف زیست‌شناسانه‌ی انسان» طبقه‌بندی کرد. اتکای انسان به عقل ابزاری، که دومین انگاره‌ی «امر سکولار» است، ذیل «تعریف روان‌شناختی از انسان» طبقه‌بندی می‌شود. در این انگاره، انسان از آنجایی که موجودی «آگاه» است، می‌تواند نفع شخصی خودش را تشخیص دهد و تلاشش را مصروف کسب آن کند. «سعادت این جهانی» نیز در گرو نیل به اهداف شخصی است. شیوه‌ی زیستی که تمام مصاديق سعادت را در امور این جهانی جست‌وجو کند، الزاماً به «الحاد» گرایش پیدا می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی این نکته را چنین برمی‌رسد:

«تفکر الحادی غالباً در لفاظه‌ی اخلاق و ابهام بیان می‌شود تا مخاطب چیزی

را نفهمد یا از فهم دقیق آن عاجز ماند» (۱۳۹۵، ص ۶۶).

1. Justification.

در چنین وضعیتی «انسان» به هر آن‌چه در راستای «تفع»^۱ این جهانی‌اش نباشد با دیده‌ی شک و تردید می‌نگرد یا به عبارت دیگر، از فهم دقیق آن عاجز می‌ماند. آیت‌الله جوادی آملی در ادامه، مصادیق این شیوه‌ی اندیشه را این‌گونه جمع‌بندی می‌کنند:

«این طیف عظیم فکری [اندیشه‌ی الحادی و معطوف به صرف امور این جهانی] ... به واسطه‌ی بنگاه‌های بزرگ تبلیغاتی، تبلیغ و ترویج گردید که بر اثر آن، انسان غربی در دریایی موّاج و متلاطم حیرت و سرگردانی غرق شده و به همه‌ی حقایق هستی - حتی به خالق خویش - با دیده‌ی شک و تردید می‌نگرند و به گفته‌ی یکی از اندیشمندان مشهور غربی، پسر امروز در غرب بیش از پیش محکوم به زندگی در افسون و اساطیر علمی، اجتماعی و سیاسی جدید شده است» (پیشین، ص ۴۹).

اکنون باید بینیم راهکار «حکمت متعالیه» در مقابل اندیشه‌ی غیرایجابی سقراط (در تعریف انسان) و هم‌چنین اندیشه‌ی سکولار (که انسان را بی‌نیاز از خدا و مسلح به عقل ابزاری جهت سامان امور می‌داند) چیست؟ بهمین‌منظور ابتدا بینان‌های نظری فلسفه‌ی انسان‌شناسی حکمت متعالیه را با توجه به دو مفهوم «حق» و «مسئولیت»^۲ مورد بررسی قرار خواهیم داد و از همین معبّر، اصول فلسفه‌ی انسان‌شناسی حکمت متعالیه را استخراج خواهیم کرد.

انسان در تلقی حکمت متعالیه؛ فلسفه‌ی انسان‌شناسی حکمت متعالیه

با نگاهی به آثار و اقوال برگسته‌ترین حکیم حکمت متعالیه می‌توان گفت که حکمت متعالیه همانا استكمال نفس انسانی به وسع آدمی از طریق معرفت به حقیقت موجود آن‌چنان که هست و اثبات وجودشان از طریق برهان می‌باشد (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۵۷)؛ و وضعیتی که در آن تلاش می‌شود برای شبّه به حضرت باری‌تعالی نظمی عقلی پدید آید (همان). به‌دیگر سخن، حکمت متعالیه حکمتی است که به همه‌ی اموری که به هستی و از جمله انسان مربوط می‌شود، نگاهی متعالی و غیرمتданی سامان دهد (مرتضی جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۰).

1. Interest.

2. پیش‌تر ذکر شد که مسأله حق و حکم، از مهم‌ترین بینان‌های هر گونه فلسفه‌ی انسان‌شناسی است.

در ابتدای آیه‌ی سی ام از سوره‌ی مبارکه بقره آمده است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةَ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»؛ در این آیه به انسان مقام خلیفه‌الله‌ی اعطای شده است. علامه طباطبائی در تفسیر ارزشمند «المیزان» ذیل این آیه آورده‌اند:

«مقام خلافت همان طور که از نام آن پیداست، تمام نمی‌شود مگر به این که خلیفه نمایش گر مستخلف باشد و تمامی شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیر او را حکایت کند. البته آن شئون و آثار و احکام و تدابیر که به خاطر تأمین آن‌ها، خلیفه و جانشین برای خود معین کرده؛ و خدای سبحان که مستخلف این خلیفه است، در وجودش مسمای به اسماء حسنی و متصرف به صفات علیائی از صفات جمال و جلال است و در ذاتش منزه از هر تقصی، و در فعلش مقدس از هر شر و فسادی است (جلت عظمته). و خلیفه‌ای که در زمین نشونما کند... لا یق مقام خلافت نیست؛ و با هستی آمیخته با آن همه تقص و عیش نمی‌تواند آئینه‌ی هستی منزه از هر عیب و تقص، و وجود مقدس از هر عدم خلائی گردد. به قول معروف: تراب کجا؟ و رب الارباب کجا؟» (ج ۱، ص ۱۷۷).

خداوند در ذاتش منزه از هر تقصی است و انسان که به عنوان خلیفه‌ی الله، که با تمام گوهرهای چنین سرشی مفظور شده است، مکلف است چنین نمودی بیابد. هر فلسفه‌ی انسان‌شناسی‌ای موظف است به دو سوال «حق انسان کدام است؟» و «تکلیف او چیست؟» پاسخ گوید. انسان خلیفه‌ی الله است مورد لطف واقع شده و ودیعه‌هایی در او نهاده شده است. آیت‌الله جوادی آملی در این مورد متنذکر می‌شوند:

«آدمی مرکب از جسم و روح و مجهر به صفات عقل، نفس و جسم مادی است. ترکیب این صفات، موجب استحقاق بسیاری از حقوق و باعث تجمع کثیری از فضائل برای او شده است؛ چنان‌که او می‌تواند با بهره‌گیری از عقل، علوم زیادی را تحصیل [کند]...» (۱۳۱۵، ص ۲۸۵).

حق انسان در حکمت متعالیه این است که دارای ارزشی‌ترین حیات در طبیعت باشد. در مورد اندیشه‌ی سکولاریستی مشاهده کردیم که انسان به صرف تسليح به عقل ابزاری، توانایی استحصال سعادت این جهانی را خواهد داشت و این عقل ابزاری، به‌اصطلاح، او را کفایت خواهد کرد. هرچند که در چارچوب امر سکولار بر ساحت معنوی انسان صحه گذاشته می‌شود، اما از آنجایی که در این اندیشه به فطرت انسان که همانا «خداجویی» و نیل به کمال مطلق است، توجهی نشده است؛ از این‌رو مواجهه با نیازهای معنوی انسان نیز از دیدگاهی «زیستی» خواهد بود. آن‌ها بر این امر تأکید دارند که یکی از نیازهای اساسی

انسان، نیاز به خودشکوفایی و بالفعل شدن استعدادهای اوست، اما سیر این فرایند از آن جایی که در آن «فطرت» انسان مورد توجه قرار نگرفته است، پویشی مختل خواهد بود. چراکه نیاز به کمال‌گرایی انسان تنها در صورتی مرتقع خواهد شد که انسان به کمال مطلق گرایش پیدا کند و این کمال مطلق نیز تنها در وجود الهی است که متجلى می‌شود. در حکمت متعالیه به انسان همچون موجودی که از وجود الهی سرشته شده، نگریسته می‌شود و از این رو تعریف انسان منوط به وجود الهی است و انسان بدون تعریف شدن توسط خدای سبحان، نمی‌تواند خود را بشناسد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰). موجودی که تعریفش متعین از وجود الهی باشد، الزاماً دارای فقر بنیادی است و هستی او به آفرینش حق وابسته است (همان، ص ۱۰۱).

با این تفاصیل، فلسفه انسان‌شناسی حکمت متعالیه مقدمه‌ای بر «خداشناسی» خواهد بود؛ از همین منظر است که زبان انسان‌شناسی در حکمت متعالیه لحنی الهیاتی پیدا می‌کند. اگر در انسان‌شناسی سقراطی جست‌وجوی غایت نهایی هیچ‌گاه به سرانجام نمی‌رسد و غایت انسان مبهم می‌نمایاند، و در اندیشه‌ی سکولار نیز انسان به یک سازه‌ی ارگانیک زیستی تقلیل داده می‌شود که حتی نیازهای معنوی‌اش نیز در ساحتی زیستی تبیین می‌شود؛^۱ در انسان‌شناسی حکمت متعالیه انسان دارای مبدائی الهی است و فطرتش با وجود الهی مفظور شده است و از آن جایی که دارای فقر ذاتی است (این معنا را می‌توان در آیه‌ی ۱۵ از سوره‌ی مبارکه‌ی فاطر جستجو کرد) در جست‌وجوی کمال مطلق برخواهد آمد. لذا خلافت‌اش در حوزه‌ی اجتماع و سیاست نیز استخلافی است، چراکه انسان به لحاظ فطری موجودی کمال‌گرایست و وجود و هستی او امانتی الهی است که در نهایت می‌باشد به صاحب امانت بازگردانده شود. در همین راستا آیت‌الله جوادی آملی در کتاب انسان از آغاز تا انجام می‌نویسد:

«انسان نظیر حباب است و نه عباب (سیل). حباب برخلاف عباب، اجوف و میان تهی است. شیء تهی را «اجوف» و موجود پر را «صمد» می‌گویند. پس آب صمد است و کف بر روی آن اجوف؛ انسان نیز چنین است. اما فرق حباب با بشر این است که درون بشر پر است، برخلاف حباب که درونش

۱. در این زمینه می‌توان به سخنان آیت‌الله جوادی آملی در سلسله نشست‌هایی تحت عنوان "سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه" رجوع کنید. بنگرید به: سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، دفتر اول؛ نشست‌ها و گفتگوها، به اهتمام شریف لکزایی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷، صص ۷۲-۷۴.

حالی است؛ لیکن آن موجود والا که انسان را پر کرده و همه‌ی شئون انسان را دربرگرفته، امانت الهی است و اگر انسان بفهمد که حباب است و آنچه درون او را پر کرده، چیزی دیگر و امانتی در دست اوست، خواهد دانست که باید این امانت را به صاحبش بسپارد» (صص ۱۰۰ - ۹۹).

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

فلسفه انسان‌شناسی
حکمت متعالیه؛ در
مقایسه‌ی تطبیقی
با «انسان یونانی» و
«انسان مدرن»
(۱۱۸ تا ۱۱۱)

مسیر هستی انسانی در حکمت متعالیه، از آغاز تا انجام آن، مشخص شده است و انسان در این اندیشه دارای فطرتی خداخواه معرفی شده است. قرآن کریم فصل ممیز انسان از سایر موجودات دیگر را «تائله» انسان می‌داند؛ و این بدان معنا خواهد بود که از دیدگاه قرآنی، خداخواهی [انسان] مسبوق به خداشناسی اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴). خلاصی که در فلسفه انسان‌شناسی سقراطی مطرح کردیم^۱ در حکمت متعالیه با ارجاع دادن تعریف انسان به تعریف خدا و در مسیر الهی قراردادن انسان برطرف می‌شود. از دیدگرسو، مرجعیت عقل که در اندیشه‌ی سکولار مورد پذیرش واقع شده و انسان در سایه‌ی بهره-مندی از آن خواهد توانست به سعادت دست پیدا کند و از مرجع الهی بی‌نیاز شود، در مبانی حکمت متعالیه به عنوان عطیه‌ای الهی محسوب می‌شود که انسان از آن جایی که خلیفه‌الله است، استحقاق بهره‌مندی از آن را در معنای استخلافی اش یافته است و از این‌رو، او از حیث منطقی نمی‌تواند خودبندی باشد و به تنها بی، نوع خود را به سعادت رهنمون سازد؛ چراکه فرجام انسان به طور کامل در این جهان متحقق نمی‌شود و تحقق تعریف انسان - در قاموس خلیفه‌الله - مستلزم ذات خدای سبحان خواهد بود. زیرا «هدایت پروردگاری که انسان‌آفرین و جهان‌آفرین و پیوندساز عالم و آدم است، متقن‌ترین رهنمود تفسیر انسان است» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۵۰).

نتیجه‌گیری

در مقاله‌ی حاضر به تبیین این امر پرداختیم که ساحت‌های اندیشگانی مختلف به‌واسطه‌ی انسان‌شناسی‌های متفاوت از یکدیگر منفک می‌شوند. هر اندیشه‌ای موظف است در وهله‌ی نخست، چیستی انسان را مورد توجه قرار دهد و آن‌گاه فرجام او را نیز تصویر نماید. انسان در دایره‌ی هستی از حقوقی برخوردار است و هم‌هنگام جهت زیستن، مسئولیت‌هایی بر عهده دارد. در دیالوگ آپولوژی، چیستی انسان عبارت است از

۱. عدم معلوم بودن سراجام انسانی.

«پرسش‌گری مدام او از هستی». انسان سقراطی موجودی پرسنده و جست‌وجو‌گر است و اما فرجام او مشخص نیست. سقراط در دیالوگ آپولوژی دو وضعیت متمایز پس از مرگ را تصویر می‌کند، اما در مورد فرجام نهایی انسان صرحتاً سخنی نمی‌گوید. ازسوی دیگر، در چارچوب امر سکولار، انسان موجودی زیستی است که تنها تفاوت او با سایر گونه‌های زیستی، بهره‌مندی از عقل ابزاری است. در امر سکولار عقیده بر این است که انسان با تکیه بر عقل ابزاری خواهد توانست به سعادت این جهانی (که تنها سعادت ممکن در اندیشه‌ی سکولار است) دست پیدا کند و از این‌رو نیازی به حضور الهی نخواهد داشت. امر سکولار بر نیازهای دوگانه‌ی انسان تأکید می‌گذارد و انسان را موجودی دارای نیازهای زیستی و معنوی می‌داند. نیاز به خودشکوفایی و بالفعل کردن استعدادهای انسانی، یکی از بخش‌های نیازهای معنوی انسان به‌شمار می‌آید که مورد تأکید امر سکولار نیز می‌باشد؛ اما از آن‌جایی که این اندیشه در مورد استعدادهای ذاتی انسان نیز رویکردی زیستی اتخاذ می‌کند، اراضی این نیاز را نیز در گرو تحصیل نفع شخصی انسان می‌داند و به نیاز معنوی انسان نیز رویکردی غیرمعنوی دارد. در حکمت متعالیه، انسان در حوزه‌ی نظری و ساحت اضمامی به مرتبه‌ی خلیفه‌اللهی ارتقا می‌یابد و اگر از عقل هم بهره‌مند شده است، این عقل و دیعه‌ای الهی است که بدون توجه به منشأ الهی آن، نمی‌تواند موجب سعادت انسان شود؛ زیرا سعادت و سیاست‌گذاری در حکمت متعالیه پیوندی وثیق دارند. تعریف انسان در حکمت متعالیه معین از تعریف وجود الهی است و به عبارت دیگر، فلسفه‌ی انسان‌شناسی حکمت متعالیه را می‌توان در آمیختگی با خداشناسی دانست. در ساحت حکمت متعالیه، انسان دارای فقر ذاتی جاودانه‌گر است؛ از همین‌روی، رو به‌سوی غنای مطلق – که همانا ذات باری تعالی است – در صیرورت است. مقصد و مبدأ انسان در حکمت متعالیه، وجود خداوند است و در این مکتب، انسان چون دارای وجودی از جنس وجود الهی است، استحقاق بهره‌مندی از مزایایی از قبیل «عقل و اندیشه» را پیدا کرده است؛ مزیتی که برای سایر جانداران متصور نیست. وجود انسان بنابر تلقی حکمت متعالیه، امانتی الهی است و از همین‌روی وجودش در نهایت بسوی صاحب امانت – همان‌جایی که از آن صادر شده است – باز می‌گردد.

منابع

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

فلسفه انسان‌شناسی
حکمت متعالیه؛ در
مقایسه‌ی تطبیقی
با «انسان یونانی» و
«انسان مدرن»
(۱۰۱ تا ۱۱۸)

- فارسی:
۱. قرآن کریم
 ۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). نسبت دین و دنیا (بررسی و نقد نظریه‌ی سکولاریسم)، تحقیق و تنظیم: علی‌رضا روغنی موفق. قم: نشر اسراء.
 ۳. ————— (۱۳۸۳). حق و تکلیف در اسلام، تحقیق و تنظیم: مصطفی خلیلی. قم: نشر اسراء.
 ۴. ————— (۱۳۸۹). انسان از آغاز تا انجام، تحقیق و گردآوری و تنظیم: سید مصطفی موسوی تبار. قم: نشر اسراء.
 ۵. ————— (۱۳۹۰). تفسیر انسان به انسان؛ نظریه‌ی جدید پیرامون معرفت‌شناسی انسان. قم: نشر اسراء، ج ششم.
 ۶. پارسانیا، حمید (۱۳۸۴). از عقل قدسی تا عقل ابزاری، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۶۶.
 ۷. دوره کامل آثار افلاطون، جلد اول، ترجمه: محمدحسن لطفی و رضا کاویانی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۲۵۶، چاپ دوم.
 ۸. سلطانی، محمدرضا (۱۳۹۲). درآمدی بر شناسایی نیازهای انسان از دیدگاه قرآن با تأکید بر برتری نیازهای معنوی در سلسله مراتب نیازها، دو فصلنامه مدیریت اسلامی، شماره ۵، ص ۱۸.
 ۹. سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه (۱۳۸۷)، دفتر اول: نشست‌ها و گفتگوها، به اهتمام: شریف لکزانی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۱۰. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۹). ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه: حجۃ‌الاسلام محمدباقر موسوی همدانی، دوره‌ی ۲۰ جلدی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). انسان کامل. تهران: صدرا.
 ۱۲. نصر، سیدحسین (۱۳۸۲). صدالملأهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه: حسین سوزنچی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروزی.

انگلیسی:

1. Calhoun, Craig; Juergensmeyer, Mark; Antwerpen, Janathan. Rethinking Secularism, Oxford University Press, 2011.
2. Glen R Morrow, Plato's Cretan City, Princeton University Press, 1993.
3. Klosko, George, The Development of Plato's Political Theory, Oxford University Press, 2007.
4. Levine, Geotge, Realism, Ethics and Secularism – Essays on Victorian Literature and Science, Cambridge University Press, 2008.

5. Plato, Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus, Translated by Harold North Fowler, Loeb Classical Library, Harvard University Press.
6. Strauss, Leo, The Arguments and the Action's of Plato's Laws, Chicago University Press, 1975.

فصلنامه

علمی

پژوهشی



تُروریسم و عملیات استشہادی

منصور میراحمدی*، علی اکبر ولدبیگی**

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۴/۳۱

چکیده

برخی محققین، دو مفهوم «تُروریسم» و «عملیات استشہادی» را با یکدیگر مرتبط دانسته و عملیات استشہادی را نیز نوعی تُروریسم تلقی می‌کنند؛ لذا این پرسش مطرح می‌شود که «چه نسبتی بین تُروریسم و عملیات استشہادی وجود دارد؟» این مقاله برآن است با روش توصیفی-تحلیلی، در پاسخ به پرسش فوق مفهوم، شاخص‌ها و زمینه‌های ساختاری تُروریسم و عملیات استشہادی را توضیح دهد و تمایز عملیات استشہادی با تُروریسم را تبیین نماید. در اغلب موارد تُروریست‌ها افراد بی‌گناه را مورد هدف قرار می‌دهند تا پیام خود را به حریف خود و افکار عمومی برسانند. کسانی که در عملیات تُروریستی کشته می‌شوند جرمی مرتكب نشده‌اند و ناخواسته مورد هجوم قرار گرفته‌اند؛ لذا عملیات تُروریستی یک حمله تجاوز‌کارانه است و با قوانین الهی و بشری سازگار نیست. هر عملیاتی که تحت چنین شرایطی صورت بگیرد، حتی اگر به نام دین هم باشد، تُروریسم به حساب می‌آید. این درحالی است که عملیات استشہادی بهدلیل برخورداری از شاخص‌های دینی و اخلاقی، فاقد هرگونه وجه اشتراک اساسی با تُروریسم است و عمل تُروریستی محسوب نمی‌شود، بلکه یک عمل دفاعی و دینی است بر متون اسلامی تکیه دارد و شوونات انسانی و اخلاقی در آن رعایت می‌شود.

واژه‌های کلیدی:

تُروریسم، عملیات استشہادی.

* استاد دانشگاه شهید بهشتی و عضو انجمن مطالعات سیاسی حوزه

.(mirahmady_mansoor@yahoo.com)

** کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع) و عضو انجمن مطالعات سیاسی حوزه

.(valadbig@yahoo.com)

مقدمه

پژوهش حاضر به دنبال آن است که از مجرای نسبت‌سنجی میان «تروریسم» و «عملیات استشهادی»، وجود تمايز آن‌دو را مشخص کند. برای این کار لازم است مفهوم، شاخص‌ها و زمینه‌های آن‌ها را به طور جداگانه بررسی کنیم؛ و از آن‌جایی که در پدیده‌ی تروریسم و عملیات استشهادی ساختارها و عوامل انسانی مؤثر هستند، چارچوب نظری ساختار-کارگزار را به کار خواهیم گرفت. برای درک عواملی که منشأ بوجود آمدن ساختارها و رفتار رهبران در چارچوب سازمان‌های تروریستی و عملیات استشهادی هستند، ناگزیریم زمینه‌های مؤثر در شکل‌گیری تروریسم و عملیات استشهادی را بیان کنیم. عوامل زمینه‌ساز تروریسم به دو دسته تقسیم می‌شوند: «زمینه‌های خارجی که بیرون از جهان اسلام هستند» و «عواملی که در داخل کشورهای اسلامی وجود دارند». ترکیب این‌دو با یک‌دیگر ساختاری را به وجود می‌آورد که موجب شکل‌گیری گروههای تروریستی و تروریسم می‌شود. نقش ساختارها به همان اندازه تأثیرگذار است که رهبران و نیروهای انسانی مؤثر هستند؛ لذا تعامل این‌دو با یک‌دیگر تروریسم را خلق می‌کند. در عملیات استشهادی نیز زمینه‌های ساختاری‌ای وجود دارند که بر گرفته از متون دینی هستند و رهبران به همراه استشهاد‌کنندگان در چارچوب این ساختارها نقش آفرینی می‌کنند؛ یعنی رهبران با استنبط از منابع فقه اسلامی مجوز لازم برای شکل‌گیری عملیات استشهادی جهت دفاع از اسلام و مسلمین را فراهم می‌سازند.

فصلنامه
علمی
پژوهشی



تروریسم: تعامل ساختار-کارگزار

۱. مفهوم تروریسم

تروریسم «Terrorism» از ریشه‌ی لاتینی «Terror» به معنای ترس و وحشت گرفته شده، و به آن‌دسته از رفتار و اعمال فردی یا گروهی اطلاق می‌گردد که از راه ایجاد ترس و وحشت و به کار بستن زور به دنبال دست‌یابی به هدف‌های سیاسی خود برمی‌آیند. هم‌چنین کارهای خشنونت‌آمیز و غیرقانونی حکومت‌ها برای سرکوبی مخالفان و تراندند آنان نیز در ردیف تروریسم قرار دارند که از آن تحت عنوان «تروریسم دولتی» یاد می‌شود (علیزاده، ۱۳۷۷، ص ۲۷۴)؛ آن‌دسته از اعمال تروریستی نیز که به منظور تأمین مقاصد سیاسی در سطح بین‌الملل انجام می‌گیرد «تروریسم بین‌المللی» اطلاق می‌گردد (طلوعی، ۱۳۷۷، ص ۳۵۶). از آن‌جایی که تعاریف زیادی درباره‌ی تروریسم به عمل آمده و تعریف جامعی در این میان نیست که بتواند همه‌ی ابعاد تروریسم را پوشش دهد، به برخی از خصوصیات مشترک آن‌ها اشاره کرده و از بیان تعاریف متعدد صرف‌نظر می‌کنیم.

۲. شاخصه‌های تروریسم

الکس اشمید^۱ در اثر خود به نام «راهنمای تحقیق درباره مفاهیم، نظریه‌ها، اطلاعات پایه و تأثیفات در باب تروریسم» بیش از صد تعریف از تروریسم گردآوری کرده و در مجموع به عناصری مشترک در تعاریف رسیده است که عبارت‌اند از: «خشونت»، «جنبهای سیاسی پدیده»، «وحشت و ترس» (از دلیل، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹). عمومی‌ترین ویژگی تروریسم خشونت یا تهدید به خشونت است (عبدالله‌خانی، ۱۳۸۶، ص ۴۰-۳۹). اقدام تروریستی دارای جنبه‌ی سیاسی از قبیل تأثیر بر نظام سیاسی یا نظام بین‌المللی و غیره طراحی می‌شود. تروریسم از طریق ایجاد ارعاب و وحشت صورت می‌گیرد. در اغلب موارد صرف کشتن قربانیان ملاک تروریسم نیست و ممکن است این کار اتفاقی بوده باشد. ویژگی‌های دیگری هم از قبیل: قبول مسئولیت، غیرقانونی‌مندی، عامل اقدام تروریستی، انگیزه و غیره برشمرده شده‌اند. تروریست‌ها با صدور اعلامیه قبول مسئولیت می‌کنند که این عمل ترویج کننده‌ی مواضع عقیدتی سیاسی و یا ملی آن‌ها است. غیرقانونی‌بودن، حکومت‌ها را از دایره‌ی تروریسم خارج می‌کند؛ مگر این که کار آن‌ها پنهانی و در زمانی غیر از زمان جنگ انجام شود. اقدامات جنگی اصولاً در حوزه‌ی تروریسم قرار نمی‌گیرند. انگیزه‌ی اقدامات تروریستی ممکن است متفاوت باشد. اگر سارقی به بانک حمله کند و پس از کشتن رئیس بانک با مقداری پول فرار کند، نمی‌توان او را تروریست نامید؛ ولی اگر انگیزه‌ی همین شخص در سرقت از بانک ایجاد ترس و وحشت در مردم یا مقاصدی مانند بی‌اعتماد کردن مردم به بانک‌ها و بی‌ثبات کردن اقتصاد کشور باشد، این کار یک اقدام تروریستی محسوب می‌شود.

۳. زمینه‌های تروریسم

۱-۳. زمینه‌های خارجی

منظور از زمینه‌های خارجی مجموعه‌ای از عوامل هستند که در خارج از کشورهای اسلامی – همانند: «ظلم کنونی حاکم بر جهان»، «فقر و نابرابری»، «تعارض ارزش‌های اسلامی با غرب» و «تبیيض» – ساختار و بستر لازم را فراهم می‌کنند تا رهبران از چنین فضای بوجود‌آمده‌ای استفاده کنند و بهانه‌ی مقابله با بی‌عدالتی، موجب تشکیل گروه‌های تروریستی و تروریسم شوند.

1. Alexp. Schmid.

۱-۳. نظم کنونی جهان

نقش آمریکا در نظم کنونی جهان بسیار برجسته است. ایالات متحده با هم پیمانان اش نظمی را پایه‌ریزی کرده‌اند که در کنار سایر عوامل، زمینه‌ساز تروریسم در دنیای امروز شده است. دموکراسی غربی نطفه‌ی استعمار و استثمار را در خود بهمراه دارد. غربی‌ها مرزبندی‌ای انجام داده‌اند و مردم دنیا را به انسان‌های درجه یک و درجه دو تقسیم کرده‌اند. اگرچه آن‌ها در قوانین خود قائل به حقوق و دموکراسی برای انسان بودند، اما این کار با ضد حقوق و دموکراسی برای انسان‌های دیگر همراه شد (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۷، صص ۱۹۵-۱۹۲). چنین وضعیت سلطه‌آمیزی زمینه‌ی بسیار مستعد برای ادامه‌ی عملیات تروریستی است. براساس نظریه‌ی «ستیلای مجلد» حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر این طور رخ می‌نمایاند که کشور آمریکا در دوران پس از فروپاشی شوروی با نوعی بحران توجیه مواجه شد. فروپاشی کمونیسم باعث گردید تا تعارض‌های ایدئولوژیک پیشین بهمن جامعه‌ی آمریکا کشیده شده و از توان بسیج دولت تا حد زیادی کاسته شود؛ اما استفاده‌ی مناسب دولت بوش در پناه فضای به وجود آمده موفق شد تا در ذهنیت شهروندان، نهادهای بین‌المللی و کشورهای خارجی، تروریسم را به طور موققیت‌آمیز، جایگزین کمونیسم نموده و بدین ترتیب توانایی سمبیلیک نفوذ خود را افزایش دهد (صری، ۱۳۸۸). آمریکا با این فضاسازی سعی داشت تا کشورهای مسلمانی همچون ایران، سوریه، عراق، عربستان سعودی و افغانستان را تحت فشار قرار دهد. یعنی از یک سو اسرائیل را تجهیز می‌کرد و در مقابل، این حق را به کشورهای یادشده نمی‌داد که از فلسطینی‌ها دفاع کنند و جنایات اسرائیل را محکوم نمایند. بنابراین، نظم کنونی جهان بر اعمال زور استوار است. اقبال صادقی^۱ بر آن است که نظم کنونی براساس قانون جنگل و این ایده که "قدرت حق است" بنا شده است. تاریخ جهان بر پایه‌ی تداوم بی‌عدالتی و ظلم از طریق زور بنا شده است. از صلح طلبی به عنوان سلاح وضع موجود برای ختنی کردن و بی‌اعتبار ساختن دشمنان استفاده می‌شود؛ اما وقتی جنبش‌های استقلال طلب در جهان از زور و خشونت استفاده می‌کنند، پای اخلاق به میان می‌آید (bashir, 2003, p.54).

نهادینه‌شدن نظم کنونی از زبان پترسون و هرمان عبارت است از این که: «حق سلطه‌جویی و تهاجم، حق کشتن افراد با تهمت تروریست، حق تصفیه‌ی نژادی، حق سرنگون‌سازی مخالفین، حق اعمال تحریم، عدم حق ایستادگی در برابر تهاجم برای مخالفین، عدم حق دفاع مخالفین، حق داشتن سلاح هسته‌ای و غیره، چهره‌ی غرب را از نظر

1. Iqbal Siddiqi.

دولت‌های اسلامی زیر سوال بوده است و نارضایتی از چنین اقداماتی زمینه‌ی تروریسم را فراهم کرده است» (پترسون و هرمان، ۱۳۸۸).

سیاست متعالیه

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

تزویریسم و عملیات
استشهدادی
(۱۴۰ تا ۱۱۹)

۱-۱-۳. فقر و نابرابری

اکنون ۲۰ درصد از قبیرترین مردم جهان فقط نیم درصد از کل درآمد جهان را در دست دارند. ۲۰ درصد از ثروت‌مندترین مردم جهان ۷۹ درصد درآمد جهان را در اختیار دارند. یک میلیارد نفر در جهان درآمدی زیر یک دلار در روز دارند؛ در حالی که ۷ میلیون نفر در سال بهدلیل بیماری‌های قابل علاج می‌میرند (فکوهی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۵). در نظام کنونی جهان که مفاهیمی چون توسعه، عدالت اجتماعی، آزادی و رفاه، جز برای اقلیتی کوچک از ساکنان زمین واقعیت ندارد و اکثریت بزرگ مردمان آن در شرایطی بی‌ثبات، بحران‌زده، زیر فشار فقر و فساد حکومت‌های قومی و قبیله‌ای و مافیایی زندگی می‌کنند و ناچارند به‌طور دائمی خطر نیستی یا تنگ‌دستی و بی‌خانمانی را تحمل کنند، یافتن داوطلبانی برای انجام تزویریستی و برهمنزدن نظام جهانی، حتی در محافظت‌شده‌ترین نقاط آن، کار چندان سخت و ناممکنی نیست و مردمان این نقاط پس از ۱۱ سپتامبر دیگر هرگز نخواهند توانست خود را از خطراتی مشابه آن‌چه برای مردم «جهان سومی» و کشورهای اسلامی نوعی روزمرگی در زندگی است، مصون احساس کنند (همان، ص ۱۹۹). در چنین شرایطی می‌توان اطمینان داشت که فشار فقر و نابرابری در کنار مشکلات دیگر، بدینی و نفرت از تمدن غرب را سرعت می‌بخشد.

۱-۱-۳. تعارض ارزش‌های اسلامی با غرب

به‌تعبیر هانتینگتون، جهان‌گرایی غربی و برخوردهای خطرناک آتی احتمالاً از تعامل میان نخوت غربیان و تعصب مسلمانان سربرمی‌آورد. وی معتقد است که تمدن غرب بر تمام تمدن‌های دیگر تأثیر مهم و گاه مخرب داشته است و بالفایش نسبی قدرت تمدن‌های دیگر، جاذبه‌ی فرهنگ غرب رنگ‌می‌بازد. هانتینگتون چند عامل را موجب اختلاف غرب از جوامع دیگر ارزیابی می‌کند؛ از جمله‌ی این عوامل: حفظ برتری نظامی غرب به‌کمک سیاست منع گسترش و ضد گسترش تسليحات اتمی، بیولوژیک و شیمیایی و ابزار پرتتاب آن‌ها، پیش‌برد نهادها و ارزش‌های سیاسی غرب بالاعمال فشار به کشورهای دیگر برای احترام به حقوق بشر براساس تلقی غرب و اتخاذ روش‌های دمکراتیک به‌شكلی که در غرب رایج است. در تمام مرحله‌ها غرب برای دفاع از منافع خود در برابر کشورهای غیرغربی با دشواری‌هایی روبرو بوده است و در آینده نیز مشکلاتی خواهد داشت (هانتینگتون، ۱۳۷۸، صص ۲۹۱-۲۹۵).

۳-۱-۳. تبعیض

جوامع غیرغیری در اشاره به شکاف میان عقیده و عمل غیری‌ها ذرهای تردید نمی‌کنند. دموکراسی مورد حمایت است، البته به شرط آن که باعث نشود بنیادگرایان اسلامی قدرت را به دست بگیرند. منع گسترش سلاح هسته‌ای در مورد ایران و عراق توصیه می‌شود، اما در مورد اسرائیل چنین نیست. حقوق بشر در چین مساله‌ی مهمی است، اما در عربستان سعودی نه. تهاجم به کویت نفت‌خیز به‌شکل گسترهای دفع می‌شود، اما هجوم به بوسنی بی‌نفعت پاسخی در پی ندارد (همان).

بحث تبعیض در چارچوب نظریه‌ی "انتقام مقدس" ناظر بر مناسبات تبعیض آمیز است که در دوران مدرن گریبان‌گیر مسلمانان شده است. عامل این تبعیض و فقر، مناسباتی است که توسط قدرت‌های برتر و به دست حکام دست نشانده‌ی آن‌ها بر تار و پود زندگی مسلمانان مسلط شده است؛ برای اصلاح مناسبات فعلی باید پیا خاست (نصری، ۱۳۸، ص. ۱۷). نظریه‌ی فوق حادثه ۱۱ سپتامبر را عارضه‌ی اجتناب‌ناپذیر این رابطه‌ی نابرابر و تبعیض آمیز می‌داند. جهان غرب تاکنون با نادیده گرفتن حقوق فلسطینیان به‌طور یک‌پارچه از حضور دولت اسرائیل در سرزمین‌های مقدس حمایت می‌کرده است. در نگرش جدید نخبگان سیاسی غرب، تا زمانی که اعراب خاورمیانه، اسرائیل را دشمن و تهدید علیه امنیت خود قلمداد کنند، تروریسم و تهدید امنیت نظام بین‌الملل فروکش نخواهد کرد (اضلی، ۱۳۸۵، ص. ۱۶۴). یکی از تبعیض‌هایی که پس از ۱۱ سپتامبر – که از پیامدهای «جنگ علیه تروریسم» به‌رهبری ایالات متحده‌ی آمریکا محسوب می‌شود – آن است که هزاران تن از اتباع کشورهای عربی و اسلامی در ایالات متحده به‌شکل گسترهای بازداشت پیش‌گیرانه و دستگیر و زندانی شدند. بهیان پله‌افعن از قول یکی از مفسران که اظهار می‌کند تنها ۳ نفر از حدود ۵ هزار نفر غیر اتباع بازداشت‌شده در این مرحله، متهم به جرائم تروریستی شده‌اند؛ در نتیجه زندگی برای بسیاری از غیر اتباع مقیم در ایالات متحده امریکا دشوار شده است. این در حالی است که هنجارهای بین‌المللی، آشکارا تبعیض بر اساس نژاد، ملیت یا مذهب را منع می‌کنند.

۳-۱-۲. ضعف قوانین بین‌المللی و عدم همکاری جهانی

حقوق بین‌الملل بشر دوستانه، ضمن توصیف اعمالی که می‌توان آنها را اعمال تروریستی نامید، اقدامات خشونت بار ارتکابی در نظامهایی که به نحوی همواره «تروریسم دولتی» را اعمال می‌کنند به عنوان اقدامات تروریستی تعریف و توصیف نمی‌کند. وقتی منافع همه کشورهای جهان تامین نمی‌شود، البته مبارزه با تروریسم بی‌معنا نیست اما آخرین چیزی است که به آن می‌اندیشند به بیان ساندز، تروریسم بسان نوک یک کوه یخ شناور

است. اگر مشکل مربوط به آن حل نشود آن قسمت از این کوه یخی که در زیر آب شناور است در نقطه دیگر ظاهر می‌شود (همان، صص ۳۸۵-۳۸۲). قدرتهای غربی باید خود را برای مقابله با خطرهای جدی‌تری از ناحیه تروریسم آماده کنند. و در واقع زمینه این خطر در رفتار خود غرب نهفته است.

۳-۱-۳. رویکردهای تنافض‌گونه به حقوق بشر

پل هافمن، رئیس کمیته‌ی اجرایی بین‌المللی سازمان «عفو بین‌الملل» در مقاله‌ای معتقد است که شیوه‌ی انجام جنگ با تروریسم چارچوب حقوق بشر بین‌الملل را تهدید می‌کند. او قبل از افشای جزئیات زندان ابوغریب استدلال می‌کند که کنار گذاردن حقوق بشر در موقع بحرانی و اضطرار، کوتاه‌اندیشانه و مشکل‌آفرین خواهد بود. جنگ علیه تروریسم که بدون رعایت حاکمیت قانون آغاز شده، همان ارزش‌هایی که قرار است مورد حمایت قرار دهد را تهدید می‌کند. به اعتقاد او، تاریخ گواه بر این است هنگامی که جوامع، حقوق بشر را با امنیت معامله کرده‌اند، اغلب هیچ‌یک از آن‌دو را به دست نیاورده‌اند (هافمن، ۱۳۸۵-۱۳۳).

در فضای پس از ۱۱ سپتامبر، شرایط زندان گوانタンامو به‌گونه‌ای بود که زندانیان فاقد هر گونه حمایت قانونی بودند. ایلات متحده نه پذیرفت که این‌ها زندانیان جنگی‌اند، و نه از حمایت کامل حقوق بشردوستانه یا قواعد حقوق بشری برخوردارند (همان، صص ۱۳۷-۱۴۵). قضیه‌ی زندانی شدن سید عباسین^۱ که رانده‌ی تاکسی در افغانستان بود، نمونه‌ای از این مدعاست. او که به‌طور اتفاقی چند مسافر عضو طالبان را از کابل به شهر فست برده بود، پس از بازداشت به گوانتانامو انتقال داده شد؛ اما در آوریل ۲۰۰۳ بدون هیچ محاکمه یا اتهامی آزاد گردید. در این مدت با وصف صدمات به خود و خانواده‌اش نشان می‌داد که حقوق بشر در مورد وی رعایت نمی‌شود و به‌هیچ دادگاه یا کیلی طبق مقررات کنوانسیون سوم ژنو دسترسی ندارد. این مورد و موارد مشابه نشان از آن دارد که در بسیاری از جاها حقوق بشر بهبهانی جلوگیری از تروریسم نادیده گرفته می‌شود؛ غافل از این که پایمال کردن حقوق بشر بهبوبی خود می‌تواند زمینه‌ساز ساختار و بستر لازم برای تروریسم باشد. ناراضیان از این موقعیت استفاده می‌کنند و جواب این بی‌عدالتی‌ها را با ترور می‌دهند.

1. sayed Abassin.

۳-۱-۴. عوامل تسهیل‌کنندهٔ تروریسم

۳-۱-۴-۱. تأمین مالی تروریسم

مؤسسات مالی دارای ساختاری هستند که ممکن است وسیلهٔ سوءاستفاده قرار گیرند.

مؤسسات بین‌المللی می‌توانند با تروریسم همکاری کنند؛ حتی خود دولت‌ها نیز ممکن است مستقیماً یا غیرمستقیم در سازماندهی و طراحی فعالیت‌های تروریستی مشارکت نمایند (همان).

۳-۱-۴-۲. پول‌شویی

پول‌شویی جرم غیرمشهودی است که مرز نمی‌شناسد. فروشندهٔ مبالغ حاصل از عمل مجرمانهٔ خود را منتقل می‌کند، یا به‌طریقی تغییر شکل می‌دهد که ظاهری قانونی و مشروع پیدا کند؛ تا بدین‌وسیله بدون فاش شدن منبع نامشروع پول، از آن استفاده نماید. در واقع، رسیدن پول‌های نامشروع به‌دست تروریست‌ها در قالب پول‌شویی، تسهیل‌کنندهٔ تروریسم است و دریافت این‌جور امکانات بدون ردیابی موجب تقویت تروریسم می‌شود (خمامی‌زاده، ۱۳۸۲).

۳-۱-۴-۳. رایانه

فناوری رایانه‌ای، وسیلهٔ راحتی برای تحقیق‌بخشیدن به بسیاری از اهداف سازمانی تروریست‌ها محسوب می‌شود. اینترنت با فراهم‌آوردن بیشترین مخاطب برای مشاهدهٔ فعالیت‌های خشونت‌آمیز، موجب تکرار مضامین اصلی مبارزات آن‌ها می‌شود و امکان عضو‌گیری و تأمین منابع مالی را برای تروریست‌ها افزایش می‌دهد (فلمنگ و استون، ۱۳۸۲؛ صص ۱۵۹-۱۶۲). به‌طور کلی تبلیغات رسانه‌ای در افزایش اقدامات تروریستی نقش بهسزایی داشته است. رسانه‌ها پیام تروریست‌ها را به‌تمام دنیا منتقل می‌کنند یا اطلاعات ارزش‌مندی را در اختیار تروریست‌ها می‌گذارد (لین و پاتر، بی‌تا، ص ۲۶۷). بنابراین مؤسسات مالی دارای ساختارهایی هستند که امکان تأمین مالی تروریسم از طریق رایانه و پول‌شویی را فراهم می‌کنند.

۳-۲. زمینه‌های داخلی تروریسم

همان‌طور که در زمینه‌های خارجی گذشت، در داخل دولت‌های اسلامی هم زمینه‌هایی از قبیل: منفعت‌طلبی حاکمان، استبداد، بحران مشروعیت، مشکلات اقتصادی و غیره وجود دارند که بستر ساز تروریسم می‌باشند؛ افراد از این ساختار استفاده می‌کنند و روش ترور را به عنوان اعتراض بر می‌گزینند. بنابراین به برخی از این زمینه‌ها می‌پردازیم:

۳-۲-۱. قدرت و منافع هیأت حاکمه

یکی از تعریف‌هایی که از قدرت به عمل آمده، این است که قدرت عبارت است از مجموعه‌ی منابع و ابزارهای اجبارآمیز و غیر اجبارآمیزی که حکومت‌ها برای انجام کارویژه‌های خود از آن‌ها بهره‌مندند و سیاست‌مداران بر سر آن منابع با رقبا و مخالفین خود در گیر منازعه می‌شوند (بیشیری، ۱۳۸۰، ص ۲۹). سیاست‌مداران عموماً تمایل به رهایکردن قدرت ندارند؛ لذا در بسیاری از این دولتها از این که انتخابات مجددی در کار نیست، خشنودند. تصمیم ماندن بر مسند قدرت ممکن است نه تنها به علت تمایل به حفظ اعتبار و پاداش مادی باشد، بلکه گاهی ممکن است به دلیل هراس از عواقب ناشی از کثاره‌گیری باشد (گلدتورپ، ۱۳۷۰، ص ۳۸۶). حفظ قدرت این امکان را می‌دهد که منافع زمامداران در این دولتها دنبال شود. بروز خشونت و ترور می‌تواند واکنش به از دست رفتن یا تضعیف پایگاه‌های قدرت، امتیازهای اقتصادی و سیاسی باشد.

۳-۲-۲. استبداد

در اصطلاح سیاسیون، مراد از استبداد عبارت است از تصرف کردن فردی یا جمعی در حقوق یک ملت، بدون ترس از بازخواست. کواکبی خطر استبداد را به انحصار گوناگون توضیح و تفسیر کرده است. او بر این باور است که حکمران مستبد، در امورات مردم به اراده‌ی خویش حکومت می‌نماید، نه به اراده‌ی مردم؛ با هوای نفس خود در میان مردم حکم می‌کند نه به قانون شریعت؛ مستبد اگر مانع نباشد از حد تجاوز می‌کند، چراکه اگر ظالم در کمر مظلوم شمشیری بییند، هرگز اقدام به ظلم نمی‌نماید (کواکبی، ۱۳۷۸، ص ۸۳). حکومت‌ها هنگامی که قدرت را در دست خود متوجه می‌کنند، امکان این که بازیچه‌ی هوس‌های شیطانی قرار گیرند و به مخالفان خود اجازه‌ی انتقاد ندهند و افراد نالائق و چاپلوس، پست‌های حساس را بر عهده بگیرند، وجود دارد. استبداد و خشونت، هم‌دلی اجتماعی را به کینه و دشمنی تبدیل می‌کند؛ با بذل و بخشش‌های غیرقانونی بیت‌المال را به هدر می‌دهد. این وضعیت موجب از بین رفتن ثبات سیاسی می‌شود (مصطفایی، ۱۳۷۷، ص ۴۰). بنابراین، وجود استبداد امکان نارضایتی را به همراه دارد و می‌تواند زمینه‌ی مساعدی را برای وقوع تروریسم فراهم آورد.

۳-۲-۳. بحران مشروعیت

ماکس وبر، جامعه‌شناس معروف، مشروعیت سیاسی را به عنوان پذیرش قلبی حکومت حاکمان و نظام سیاسی از طرف حکومت‌شوندگان دانسته است (نقیب‌زاده، ۱۳۷۹، صص ۱۵۵-۱۵۷). مسئله‌ی مشروعیت مربوط به ذات و ماهیت هر نظام سیاسی است. بحران مشروعیت در نظام‌های سیاسی هنگامی بروز می‌کند که دلایل و توجیهات فرمان‌روایان

سیاسی برای جلب اطاعت مردم قانع کننده نباشد و مبنای فکری و فلسفی اقتدار، مورد پرسش قرار گیرد (الهامی، ۱۳۸۵، ص ۱۹). تردید در نظام پادشاهی کشورهای اسلامی و بروز تروریسم در برخی از این کشورها، حکایت از این مسأله دارد.

۲-۴. فقدان دموکراسی

برخی، از دموکراسی کشورهای در حال توسعه، تحت عنوان "شیوه دموکراسی" نام می‌برند. استقرار دموکراسی در کشورهای در حال توسعه (کشورهای اسلامی)، با موانع مهمی مواجه است؛ از جمله: سلطه‌ی گروههای اشرافی و قدیمی که دموکراسی را مغایر با منافع خود می‌یابند؛ سلطه‌ی ارزش‌های مطلق کهن و استحکام سنت‌های ادامه‌ی قدرت نهادهای قدیمی مغایر با دموکراسی، مثل دربار و ارتش؛ [علاقه‌مندی نهادهای قدیمی] به عدم پیدایش [طبقه‌ی] متوسط تجاری و صنعتی که معمولاً به تساهل و صلح و دموکراسی علاقه‌مندند؛ شدت شکاف‌های قومی، مذهبی و فرهنگی که معمولاً از اجماع و تفاهem اجتماعی جلوگیری می‌کنند و مقتضیات و فشارهای ناشی از فرآیند نوسازی و صنعتی کردن؛ از سوی دیگر، زمینه‌های مساعد برای گرایش به شیوه‌های حکومت اقتدارطلب نیز قوی بوده است. نتیجه‌ی ترکیب این عوامل، وجود شبه دموکراسی‌های بی‌ثباتی است که در کشورهای در حال توسعه شکل گرفته است (همان، صص ۴۰-۳۹).

همزیستی با دشمنان، نخستین پایه‌ی دموکراسی و پاسداری از آزادی‌های همگانی است (ابوالحمد، ۱۳۶۵، ص ۳۷۸). در برخی دولت‌های اسلامی بهدلیل غیردموکراتیک‌بودن، تشویق به خشونت هم صورت می‌گیرد. اقلیت‌ها در دولت‌های اسلامی در معرض چنین گفتمانی قرار دارند؛ برای مثال: شیعیان در بعضی کشورهای اسلامی در معرض خشونت و تهدید هستند. یکی از گفتمان‌های خشن و زمینه‌ساز تروریسم "گفتمان وهابیت" است؛ این جریان فکری نه تنها نسبت به تشیع موضع‌گیری شدیدی دارد، بلکه با دیگر جریان‌های فکری ای که دارای گرایشات عقلی هستند، مخالفت می‌کند (موثی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۸).

۲-۵. فقدان توسعه و مشکلات اقتصادی

اغلب دولت‌های اسلامی به لحاظ اقتصادی در وضعیت ضعیفی به سر می‌برند. پایین‌بودن توان اقتصادی و فقر و محرومیت مسلمانان از یک طرف، و نگاه آن‌ها به پیشرفت مادی غرب و مشاهده‌ی بالابودن رفاه نسبی در کشورهای توسعه‌یافته‌ی غربی از طرف دیگر، زمینه‌ی مناسبی است برای شکل‌گیری نارضایتی از وضع موجود؛ که ساختار و بستر مناسبی را برای میل به تروریسم خلق می‌کند.

برخی معتقدند که یکی از موانع توسعه، تمرکز سیاست و اقتصاد است. میتوان فریدمن از تمرکز قدرت به عنوان بزرگ‌ترین تهدید برای آزادی انسان‌ها یاد می‌کند. بهمیزانی که

دولت، منافعی فراتر از منافع جامعه پیدا کند، برای فعالیت شهروندان دستور کار مشخص خواهد کرد؛ چنین تحولی شهروندان را در طیف فعالیت‌های خود محدود خواهد ساخت.

بهیان‌دیگر، آزادی اندیشه و عمل در گرو توسعه و ثروت خصوصی است (سیع القلم، ۱۳۸۵، ص ۱۰۴-۱۰۲). مثلاً تمرکز سیاست و اقتصاد این قدرت را به صدام حسین داد تا با اعدام‌های دسته‌جمعی و ترور شخصیت‌های مخالف خود، مانع رشد و پیشرفت کشور شود. او تا آن‌جا پیش رفت که آیت‌الله صدر را مخفیانه اعدام کرد (اسپویتو، ۱۳۸۲، ص ۹۷). در چنین دولت‌هایی هم حکومت به راحتی مخالفین خود را ترور می‌کند و هم مشکلات موجود زمینه را برای ترور و مخالفت مردم نسبت به حکومت‌های شان فراهم می‌کنند.

سیاست متعالیه
• سال چهارم
• شماره دوازدهم
• بهار ۹۵
تروریسم و عملیات استشناهادی (۱۴۰ تا ۱۱۹)

ضعف فرهنگ اقتصادی دولت‌های اسلامی یک مشکل اساسی است. تجربیات کشورهای اوپک نمایانگر این است که وجود سرمایه، بالفنسه باعث توسعه اقتصادی نمی‌شود. با مثال ژاپن و کشورهای خاور دور، این مسئله مشخص است که عدم مالکیت منابع اولیه مانع عظیمی برای جهش رشد اقتصادی محسوب نمی‌شود. بسیاری از تحلیل‌گران یکی از علل مهم در سرعت و کیفیت رشد و توسعه‌ی این کشورها را بافت فرهنگی آنان دانسته‌اند (سیع القلم، ۱۳۸۲، ص ۱۸۱-۱۸۴). وقتی مشکلات اقتصادی و تعارضات جدی داخلی و خارجی حل نشده وجود داشته باشد، زمینه‌ی تقابل و امکان شکل‌گیری گروههای تروریستی هم پدید خواهد آمد. اسامه بن لادن در سال ۱۹۹۶ میلادی در اعلامیه‌ای دلایل مخالفت‌اش را چنین بر می‌شمارد: بی‌عدالتی، فقر، حقارت، فشار و ظلم از جانب دولت، طرد قوانین شریعت و جایگزینی آن توسط قوانین ساخته‌ی بشری، هتك حرمت و توهین به حقوق بشر، اشغال ملک دو سرزمین مقدس توسط آمریکا، زندانی کردن علمای بی‌گناه توسط دولت، ناتوانی دولت در حفاظت از کشور (شیخ احمد، ۱۳۸۵). این اعلامیه گویای اختلافات شدید داخلی است. از دلایل این تعارضات، فقر و مشکلات اقتصادی عنوان می‌شود و معمولاً اکثر دولت‌های اسلامی برای کم کردن بحران و فشار مشکلات اقتصادی و غیره، به‌جای تکیه بر مردم خود، به قدرت‌های غربی و خارجی پناه می‌برند و این امر موجب حقارت و سرخوردگی داخلی شده و در بروز تروریسم مؤثر واقع می‌شود.

عملیات استشناهادی؛ تعامل ساختار-کارگزار

۱- مفهوم عملیات استشناهادی

در فرهنگ لغت دهخدا در تعریف مفهوم استشناهاد چنین آمده است: «شهادت یافتن یعنی کشته شدن در راه حق، شهید گشتن در راه حقیقت؛ اگر کشته شوم رواست که در طاعت خداوند خویش شهادت یابم». کلمه‌ی شهید را هالمای از قدس و تعالی احاطه کرده

است و به کسی شهید گفته می‌شود که در یک راه مقدس و برای هدفی مقدس جان خود را از دست بدهد (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۴۴۵). عملیات شهادت طلبانه به اقدامی اطلاق می‌شود که شخصی با قصد قربت و با علم به شهادت و با هدف ضریبزدن به دشمن به انجام آن مبادرت می‌ورزد و در این بین کشته می‌شود (ورعی، ۱۳۸۹). به عبارت روشتر باید عملیات استشهادی را در ردیف اقدامی دفاعی محسوب کرد.

۲. شاخه‌های عملیات استشهادی

ساختار فکری و اعتقادات فرد یا گروهی که عملیات استشهادی انجام می‌دهند، نشأت گرفته از متون دینی است؛ دینی که این بستر را فراهم می‌کند تا رهبران و کنش‌گران به خوبی از آن بهره گرفته و نقش ایفا کرده و موجب آفریدن روشی دفاعی و جدید به نام عملیات استشهاد گردند. برخی از این ویژگی‌ها از این قرار است:

۱-۱. فی سبیل الله بودن

در همه‌ی آیات جهاد، فی سبیل الله بودن شرط و مشخصه‌ی جهاد شمرده شده است (قرائی، ۱۳۷۹، ص ۳۷۷). تقدس جهاد در راه خدا به این خاطر است که نجات بندگان خدا و زنده کردن اصول حق و عدالت و پاکی و تقوی در گرو آن است و جنگ‌هایی که به خاطر توسعه طلبی، تعصب، توحش، استعمار و استثمار صورت می‌گیرند، چنین نیستند (مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۴، ص ۸).

۱-۲. ارزش و عظمت شهادت

رسول خدا(ص) فرمودند؛ «بالآخر از هر نیکی، نیکی است؛ تا آن که انسان در راه خدا کشته شود. پس چون در راه خدا کشته شد، بالآخر از آن نیکی، نیکی نیست» (کلینی، بی‌تا، ص ۵۳). امام علی(ع) با داشتن دهها فضیلت انحصاری، نفرمود: «فترت و رب الکعبه»؛ اما در هنگام شهادت فرمود: «فترت و رب الکعبه» (قرائی، پیشین، ص ۲۲۷). این مطلب به تنایی می‌تواند گویای ارزش شهادت باشد.

۱-۳. تکیه بر قدرت خدا

قدرت الهی برترین قدرت و مایه‌ی دل‌گرمی مؤمنان است و دفع شر دشمن از سوی خداوند مرتبط با حرکت خالصانه مؤمنین است (همان، ص ۳۹۵). انسانیت حکم می‌کند که در مسیر دفاع، از کارهای غیراخلاقی و وحشیانه دوری شود.

۱-۴. آگاهی از عمل

قرآن کریم می‌فرماید: «خداوند از مؤمنان جان‌ها و اموالشان را خریداری می‌کند که در برابر شبهت برای آن‌ها باشد» (توبه، آیه‌ی ۱۱۱). هم‌چنین می‌فرماید: «پروردگار آن‌ها

را به رحمتی از ناحیه‌ی خویش و خشنودی و باغهای بھشتی که در آن نعمت‌های جاودانه دارند، بشارت می‌دهد» (توبه، آیات ۲۰ و ۲۱). بنابراین آگاهی‌یافتن از پیامد عمل که همان پاداش الهی و رضایت و خشنودی پروردگار متعال است، انگیزه‌ی استشهاد را بیشتر می‌کند.

سیاست متعالیه

- سال چهارم
 - شماره دوازدهم
 - بهار ۹۵
-
- تزویریسم و عملیات استشهادی
۱۱۹ تا ۱۴۰ (۱۱۹)

۳. زمینه‌های عملیات استشهادی

زمینه‌هایی که مورد اشاره قرار می‌گیرند، ساختار تشکیل‌دهنده‌ی عملیات استشهادی محسوب می‌شوند؛ بنابراین استشهاد‌کنندگان در تعامل با این ساختار عمل می‌کنند که به مواردی از آن‌ها می‌پردازیم:

۱-۳. حفظ اسلام و مسلمین بالانگیزه الهی

اسلام به عنوان آخرین دین الهی برای حفظ موجودیت خود و رسیدن به مقاصدش از روش‌های متناسب با خود بهره می‌گیرد. در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی: «و لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ الْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، آیه‌ی ۱۴۱) واژه‌ی "سبیل" به شکل نکره و در سیاق نفی است و معنی عموم را می‌رساند و استفاده‌ی شود که کافران نه تنها از نظر منطق؛ بلکه از نظر سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و از هیچ‌نظر به افراد با ایمان چیره نخواهند شد. اگر پیروزی آن‌ها بر مسلمانان در میدان‌های مختلف دیده می‌شود به این خاطر است که بسیاری از مسلمانان، مؤمنان واقعی نیستند و وظایف و مسئولیت‌های خویش را فراموش کرده‌اند. نه از اتحاد و اخوت اسلامی خبری هست و نه جهاد به معنی واقعی کلمه انجام می‌دهند (مکارم شیرازی، پیشین، ص ۱۷۳).

فقها در مسائل مختلف فقهی، برای اثبات عدم تسلط کفار بر مؤمنان به آیه‌ی فوق استناد می‌کنند. فتوای اکثر فقهای شیعه از جمله امام خمینی(ره) بر این اساس است:

«اگر دشمن بر بlad مسلمانان و سرحدات آن هجوم نماید واجب است بر جمیع مسلمانان دفاع از آن به هر وسیله‌ای که امکان داشته باشد: از بند جان و مال و در این امر احتیاج به اذن مجتهد جامع الشرایط نیست و اگر مسلمانان بترسند که ا جانب تقشه استیلا بر بlad مسلمین را کشیده‌اند چه بدون واسطه یا با واسطه عمل خود از خارج یا داخل واجب است از ممالک اسلامی به هر وسیله که امکان داشته باشد دفاع کنند» (۱۳۷۹، ص ۵۵۳).

ایشان هم چنین می‌فرمایند:

«کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا معناش این نیست که هر روز کربلاست؛ هر روز بشینید گریه بکنید؛ مقابله‌ی اسلام با کفر، مقابله‌ی عدل با

ظلم، مقابله‌ی عد کم با ایمان زیاد، در مقابل عدد زیاد با بی‌ایمانی. نه از جمعیت کم (خودتان) پترسید و نه از شکست پترسید؛ شکستی در کار نیست. وقی کار برای خدا باشد، شکست تقویش نیست؛ کشته بشوید بهشتی هستیه، بکشید هم بهشتی هستیه» (بی‌تاریخ، ج ۱۰، ص ۱).

۲-۳. امر به معروف و نهی از منکر

در قرآن کریم به نهی از طاغوت تصریح شده است. خداوند متعال می‌فرماید:

«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ؛ هَمَانَا مَا دَرَ مِيَانْ هَرَامَتِی پیامبری را برانگیختیم (تا به مردم بگویند) که خدا را بپرستید و از طاغوت دوری نمایید» (نحل، آیه ۳۶).

در تفسیر آیه فوق گفته‌اند که طاغوت از ماده‌ی طغیان، به معنی متجاوز و متعدی از حد و مرز است و به هرچیزی که وسیله‌ی تجاوز از حد گردد، نیز گفته می‌شود. از این جهت به شیطان، بت، حاکم جبار و ستمگر و مستکبر و بالاخره مسیری که به غیرحق منتهی گردد، طاغوت گفته می‌شود (مکارم شیرازی، ج ۱۱، ص ۲۲۲). بنابراین اطاعت کسانی که اسلام و مسلمانان را در معرض تعدی خود قرار می‌دهند، مورد نهی خداوند قرار گرفته و مبارزه برای جلوگیری از تسلط طاغوت ضروری می‌باشد.

۱-۲-۳. تکیه بر بیگانگان و ولایت کفار

خداوند با بیان امری، خطاب به مؤمنان و مسلمانان می‌فرماید:

«لَا تَتَخَذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصَارَى اولیاءً؛ يَهُودَ وَ نَصَارَى رَا تَكِيهً گاه خود قرار نمایید» (مائده، آیه ۱۵).

یکی از منکرات، پذیرش ولایت کفار است؛ بنابر تفسیر این آیه، منظور این نیست که مسلمانان هیچ‌گونه رابطه‌ای با یهود و مسیحیان نداشته باشند، بلکه منظور این است که با آنها هم‌پیمان نگرددند و در برابر دشمنان روی دوستی آنها تکیه نکنند؛ شکی نیست که خداوند افراد ستمگری را که به خود و برادران و خواهران مسلمان خود خیانت کرده و بر دشمنان تکیه کنند، هدایت نخواهد کرد (مکارم شیرازی، بی‌تاریخ، ج ۴، صص ۴۰۹-۴۱۰).

۲-۲-۳. حمایت نکردن از محرومان

قرآن کریم با لحنی عتاب آلود به مسلمانانی که از جهاد روی بر می‌گردانند، می‌فرماید:

«وَمَا لَكُمْ لَا تُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَعْفَفِينَ؛ چرا در راه خدا و در راه مردان و زنان و کودکان که (به دست ستمگران) تضعیف شده‌اند، پیکار

نمی‌کنید؟!» (نساء، آیه ۷۵).

امام خمینی(ره) در این باره می‌گوید: «از این جهت که شما می‌خواهید اطاعت امر خدا بکنید، نهی از منکر کنید؛ بزرگ‌ترین منکر، غلبه‌ی اجانب بر ماست. این منکر را باید نهی کنید» (بی‌تا، ج ۸، ص ۴۷). برخی از موارد امر به معروف عبارت‌اند از: اطاعت از خدا و رسول و عمل به دستورات آنها، حمایت از محروم‌ان و ستم‌دیدگان، تکیه نکردن بر ظالمان و ستمگران.

خداوند متعال می‌فرماید:

«وَ لَا تُرْكِنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمْسِكُمُ النَّارُ...، وَ تَكِيهُ بِرَّ الظَّالِمِينَ نَكْنِيْدُ كَمَهْ مُوجَبٌ مُشْوَدٌ آتَشُ شَمَاء رَأْ فَرَّا گَيْرِدَ وَ ازْ آنَحَالِ جَزْ خَلَاء، هَيْجَ وَلَى وَ سَرِيرَسْتَى نَغْوَاهِيدَ دَاشْتَ» (هود، آیه‌ی ۱۱۳).

در تفسیر آیه‌ی فوق آمده است که تکیه بر ظالم، مفاسد فراوانی می‌آفریند و باعث تقویت آن است و موجب گسترش دامنه‌ی ظلم می‌شود. تکیه بر ظالمان در فرهنگ فکری جامعه تدریجاً اثر می‌گذارد و مردم را به ستم‌کردن و ستمگر بودن تشویق می‌کند (مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۶۱).

فقها اضافه بر این که در کتب فقهی استدلالی به بیان احکام و مسائل جهاد و دفاع پرداخته‌اند، در موقع لزوم که سرزمین اسلامی یا عزت و استقلال مسلمین در معرض تجاوز زیگانگان قرار می‌گرفت نیز با احساس مسئولیت وارد میدان می‌شدند و مردم را به دفاع و ایستادگی در برابر دشمن ترغیب می‌کردند. بر رغم آن که با سلاطین جائز سر ناسازگاری داشتند و آنان را غاصب منصب ولایت می‌دانستند، هرگاه با هجوم متباوزان به بلاد اسلامی رویه‌رو می‌شدند، بنا بر قاعده‌ی دفع افسد به فاسد، مجوز همکاری با سلاطین جائز را صادر می‌کردند (نبضی، ۱۳۸۹).

۳-۳. مبارزه با سلطه‌ی بیگانگان و ضرورت دفاع از حقوق مسلمین

یکی از زمینه‌های عملیات استشهادی، مبارزه با تجاوزگری و سلطه‌ی بیگانگان بر دولت‌های اسلامی و سرزمین‌های اسلامی است. البته این مبارزه می‌تواند انفرادی بوده یا جمعی باشد. تقریباً همه‌ی فقهای شیعه، جهاد دفاعی در برابر هجوم کفار و بیگانگان به کشورهای اسلامی را، که موجب از بین‌رفتن اسلام و به خطر افتادن جان و مال مسلمین می‌شود، واجب می‌دانند. به بیان صاحب جواهر، در صورتی که مسلمانان مورد هجوم دشمنان اسلام از جمله کفار قرار گیرند و اصل اسلام به خطر افتد و یا اراده‌ی استیلاء بر بلاد اسلامی داشته باشند و این مسأله موجب اسارت و اخذ اموال مسلمانان باشد، در چنین شرایطی بر حرّ و عبد، زن و مرد، سالم و مریض و نایينا و غیره در صورت احتیاج واجب

است به هر صورتی اقدام کنند و نیاز به حضور و اذن امام معصوم(ع) نیست (بی تا، ج ۲۱، ص ۱۸-۱۹).

امام خمینی(ره) درجهت مبارزه با سلطه‌ای اسرائیل، به مسلمانان خطاب می‌کنند:

«ای قطوهای جدا از اقیانوس قرآن و اسلام، به خود آید و به این اقیانوس الهی متصل شویم، و به این نور مطلق استواره کنید تا چشم طمع جهانخواران از شما ببرد و دست تطاول و تجاوز آنان قطع شود، و به زندگانی شرافتمانه و ارزشهای انسانی برسید از این زندگی ننگین که مشتی اسرائیل دوره گرد بر شما حکومت کنند و مسلمانان مظلوم را در حضور شما پایمال نمایند رهایی یابید» (مصطفی‌چایی، ۱۳۶۱).

وقتی از نویسنده‌ی کتاب تحقیقی و مستند "پاره‌های پولادین" در رابطه با دلیل شرعی عملیات استشهادی سوال می‌شود، می‌گوید: امام خمینی^(ره) حسین فهمیده را رهبر ۱۳ ساله‌ای می‌خواند که نارنجک به خود می‌بندد و باعث انفجار تانک دشمن می‌شود. این فتوای عمومی است و برای حزب‌الله، ملاک، نظر شرعی امام خمینی(ره) می‌باشد. همین خبرنگار در مصاحبه‌ای دیگر با سیدحسن نصرالله - رهبر جنبش حزب‌الله - که گفته بود «وقتی فیلم برخی عملیات استشهادی را برای امام خمینی(ره) می‌بردم، امام در مورد شهدای عملیات شهادت‌طلبانه می‌گوید که: این‌ها عارفان حقیقی هستند». نویسنده می‌گوید: این‌ها نظر یک رهبر و ولی‌فقیه و مرجع مجتهد بود (زیب‌کلام، ۱۳۸۹).

حزب‌الله توانست ۱۸ سال با اسرائیل بجنگد و نهایتاً برای نحسین‌بار اسرائیل را وادر به اعتراف کند که شکست خورده است. آن‌چه کمر صهیونیسم را شکست، همین پدیده‌ی عملیات استشهادی بود. سیدحسن نصرالله - رهبر جنبش حزب‌الله - گفت:

«به این نتیجه رسیدیم که اگر صدھا تانک اسرائیل را هم منهدم کنیم (که نمی‌توانستیم) برای آن‌ها خیلی مهم نبود؛ اما اگر یک نفر سربازشان کشته شود، موجی از ترس و وحشت در میان آن‌ها ایجاد می‌شود و از ادامه‌ی جنگ باز می‌ماند» (مؤمنی، ۱۳۶۹).

بنابراین، برای اخراج دشمن از سرزمین اسلامی و جلوگیری از تجاوز و پیشروی اوست که مسلمانانی که شیفته‌ی جانفشانی در راه اسلام هستند، دست به عملیات استشهادی می‌زنند. یکی از مقامات سابق سازمان جاسوسی اسرائیل، ژنرال گول لافت، در نشریه‌ی فارین/فرز مقاله‌ای نگاشته بود که در آن آمده بود:

«در شرایط نابرابر نظامی میان مبارزان فلسطینی و نظامیان صهیونیست، فلسطینی‌ها چاره‌ای جز این ندارند که به عملیات استشهادی روی آورند و در مقابل این نوع عملیات‌ها، اسرائیلی‌ها حریبه‌ای در اختیار ندارند.»^(۱۳۱۹)

سیاست متعالیه

- سال چهارم
 - شماره دوازدهم
 - بهار ۹۵
-
- تزویریسم و عملیات استشهادی
۱۱۹ تا ۱۴۰

فهیمی هویتی نویسنده مشهور عرب در تحلیل عملیات استشهادی می‌گوید:

«همان طور که مسلمان باشد تا آخرین لحظه به آباد کردن زمین پردازد، تا آخرین رمق از زندگی شرافتمانه نیز دفاع می‌کنند؛ لذا کسانی که جان خود را برای دفاع از حق و حقوق خود قربانی می‌کنند تا ملتshan زندگی شرافتمانه‌ای داشته باشند به این دلیل که در راه دفاع از حق، عدالت و کرامت جان خود را از دست می‌دهد، شهید و مجاهد در راه خدا به حساب می‌آید»^(پورحسن، ۱۳۸۱).

بنابراین، عملیات استشهادی یک عمل تأثیرگذار برای رزمندگان لبنان و فلسطین، جهت عقب‌راندن دشمن صهیونی از سرزمین‌های شان محسوب می‌شود. بازتاب این عملیات‌ها که ابتدا در لبنان و با عملیات شهادت‌طلبانه شهید احمد جعفر قصیر در سال ۱۳۶۱ شروع شد، بسیار تأثیرگذار بوده است. عملیاتی که قصیر با فدا کردن جان خود پایگاه فرماندهی ارتش اسرائیل در شهر صور را منفجر کرد و باعث کشته‌شدن تعدادی از افسران نظامی اسرائیل، از جمله عاموس ریمون رئیس اطلاعات ارتش اسرائیل شد (بی‌نا، بی‌تا، ۱۳۸۹).

جمع‌بندی (مقایسه‌ی ویژگی‌ها و شاخص‌ها در جهت تفاوت)

همان‌طور که در مرور شاخص‌های تزویریسم اشاره کردیم، خشونت از ویژگی‌های مهم تزویریسم است. اما اگر قهقهه به عملیات استشهادی رضایت می‌دهند، رضایت آن‌ها در واقع کاشف از حکم خداوند است که از متون دین استخراج می‌شود؛ حکمی که به مسلمانان اجازه می‌دهد تا از تجاوز کفار جلوگیری کنند و مسلمانان در این مبارزه از کارهای وحشیانه پرهیز می‌کنند. استشهاد کننده سفارتخانه‌ها و مردم بی‌گناه و بی‌دفاع را هدف قرار نمی‌دهد؛ بلکه کسانی را هدف قرار می‌دهد که به جان و مال و ناموس مسلمانان تعرض داشته و به سرزمین‌های اسلامی هجوم آورده باشند. منبع اصلی برخی از اعمال خشونت‌آمیز که دارای ظاهر مذهبی هستند، دین نیست؛ البته ممکن است عملیات تزویریستی تحت نام دین انجام گیرد، اما وقتی حادثه به خوبی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد، مشاهده می‌شود که ارتباط منطقی با دین نداشته است. به عنوان مثال: ترور منافقین در جریان انقلاب اسلامی ایران اگر چه با ظاهر مذهبی شروع شد، ولی در اصل به مبانی مارکسیستی معتقد

بودند. ماهیت دین این است که «هر کس نفسی را بدون حق قصاص و یا بی آن که فساد و فتنه‌ای در روی زمین کند، به قتل برساند؛ مثل آن است که همه‌ی مردم را کشته است». دین اسلام، دین عطوفت و مهربانی و دین تبلیغ است؛ نه دین خشونت و جنگ (دلیل‌اک، ۱۷۱-۱۶۹، صص ۳۶۸). اسلام حتی در حال جنگ هم انهدام اماکن عمومی، کشتن زنان و اطفال را نهی می‌کند و اصل بر عطوفت و مهربانی و تبلیغ دین است. بهیان روش‌تر، جنگ در اسلام برای دفاع و در صورت ضرورت رخ می‌دهد.

ویژگی دیگر تروریسم، وحشت‌انگیزی و ترس است؛ این عمل از طریق ایجاد ارعاب و وحشت صورت می‌گیرد و غالباً کشنن قربانیان را ملاک نمی‌داند. قربانی ممکن است بر اساس اتفاق باشد یا به راحتی تغییر کند؛ اما در عملیات استشهادی آماج با هدف مرتبط است. یک طرف کفار و متاجوزین و طرف دیگر استشهاد‌کننده و مسلمانانی هستند که مورد هجوم و تجاوز قرار گرفته‌اند و هر گز اعمال وحشیانه و ارعاب و وحشت‌انداختن در بین مردم بی‌گناه و کسانی که در جنگ با مسلمانان نباشند، مورد تأیید اسلام نیست.

انگیزه‌ی یک اقدام تروریستی اغلب برای رسیدن به اهداف سیاسی یا منافع شخصی و گروهی و غیره است؛ اما انگیزه‌ی عملیات استشهادی، الهی و معنوی است؛ استشهاد‌کننده برای دست یافتن به وعده‌های الهی به دفاع از اسلام می‌پردازد. عظمت و ارزش شهادت نیز از دیگر عناصر متمایز‌کننده‌ی ترور از عملیات استشهادی است. استشهاد‌کننده جان خود را می‌دهد تا در مقابل، به حیات ابدی و رستگاری برسد. مقابله با ظلم و تجاوز و اعتقاد به معاد، از صفات برجسته‌ی یک مسلمان است. قبول شهادت در مسیر حفظ اسلام صفات انسانی را تکمیل می‌کند؛ اما تروریسم بر یک عمل غیرانسانی استوار است که منفور خداوند و همه‌ی انسان‌های عدالت‌طلب جهان است؛ چراکه بنای تروریسم بر هراس‌افکنی و کارهای غیراخلاقی است و در جهت منافع مادی غیرعقلایی و غیرانسانی صورت می‌گیرد. فی‌سیل‌الله بودن یک از ویژگی اساسی عملیات استشهادی است و استشهاد‌کننده با توکل و اعتماد به قدرت الهی، که برترین قدرت و مایه‌ی دل‌گرمی مؤمنان است، دست به چنین عملیاتی می‌زند؛ اما تروریسم بر قدرت‌های مادی تکیه دارد.

غیرقانونمندی از ویژگی‌های تروریسم عنوان شده است که ابتدا حکومت‌ها را از دایره‌ی تروریسم خارج می‌کند؛ مگر این که کار آنها پنهانی و در زمانی غیر از زمان جنگ بوده باشد. چون اقدامات جنگی اصولاً در حوزه‌ی تروریسم قرار نمی‌گیرند؛ اما اقدام استشهادی همان‌طور که اشاره کردیم، مبتنی بر قانون شریعت با محوریت فقهاء و حاکم اسلامی است و

این عمل در چارچوب و ضابطه‌ی اسلامی انجام می‌گیرد؛ لکن اعمال تروریستی در هر صورت، کاری غیرانسانی بوده و مورد پسند اسلام نیست.

یکی از شاخصه‌های اصلی عملیات استشهادی جنبه‌ی دفاعی آن است. اگر جان و مال و سرزین مسلمانان به خطر افتاد یا مورد تجاوز بیگانگان قرار گیرد و هیچ راه دیگری برای مقابله وجود نداشته باشد، جز با فدا کردن جان خود؛ در این هنگام عملیات استشهادی جایز است. در جهاد دفاعی، استشهاد‌کننده این آزادی را ندارد تا به هر عملی دست بزند. در فقه اسلامی به امور متنوعه‌ای در زمان جهاد دفاعی اشاره شده است که عبارتند از: سلاح‌های کشتار جمعی از قبیل: سلاح‌های شیمیایی، هسته‌ای؛ شیوه‌های وحشیانه در جنگ‌های شهری همچون: گروگان‌گیری، آتش‌زدن درختان و مزارع، انهدام اماکن عمومی، کشتن زنان، اطفال و غیر نظامیان، مثله کردن؛ غدر یا عملیات ناجوانمردانه‌ای که نوعی اطمینان‌دهی به دشمن باشد و با جلب اعتماد وی همراه شود (مثلاً از دشمن امان گرفته باشد)؛ شیخون؛ غافل‌گیری ناجوانمردانه؛ آغاز به جنگ بدون دعوت (عبدالله‌خانی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۰).

بنابراین در جهاد دفاعی و عملیات استشهادی در زمان غیبت امام معصوم(ع) از اعمال ناجوانمردانه استفاده نمی‌شود و صرفاً ملاک و معیار، دفاع است؛ اما در تروریسم از اکثر موارد فوق استفاده شده و به کار‌گیری این روش‌ها برای وادار کردن طرف مقابل به تن‌دادن به خواسته‌های تروریست‌ها و یا بازداشت آنان از انجام مجموعه‌ای از اقدامات می‌باشد. اقدام تروریستی ماهیتاً جنبه‌ی غافل‌گیری دارد (عبدالله‌خانی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۰).

منابع

۱. قرآن.
۲. بینا (۱۳۸۹) پایان سرخ قصیر. سایت تبیان (<http://tebyan.net>)؛ دیده شده در تاریخ: ۰۳/۰۳/۸۹.
۳. ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۶۵) مبانی سیاست: جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: توس.
۴. اردبیلی، محمد علی (۱۳۸۱) مفهوم تروریسم، در: «تروریسم و دفاع مشروع از منظر اسلام و حقوق بین‌الملل (مجموعه‌ی مقالات و سخنرانی‌ها، همایش پنجم و ششم دیماه ۱۳۸۰)» تهران: روزنامه رسمی دانشکده علوم قضائی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹.
۵. اسپوزیتو، جان. ال (۱۳۸۲) انقلاب ایران: بازتاب جهانی آن؛ ترجمه‌ی محسن مدیر شانه‌چی. تهران: باز.
۶. اسلامی ندوشن، محمدعالی (۱۳۵۷) ذکر مناقب حقوق بشر در جهان سوم. تهران: توس.
۷. افضلی، رسول (۱۳۸۵) پژوهش‌های جغرافیایی، شماره ۷۵، ص ۱۶۴.

۸. الهامی، علی (۱۳۸۵) مشروعت، ماهنامه آموزشی اطلاع‌رسانی معارف، شماره ۳۶، خرداد و تیر ۱۳۸۵.
۹. بشیریه، حسین (۱۳۸۰) آموزش دانش سیاسی، تهران: مؤسسه نگاه معاصر.
۱۰. پترسون، دیوید؛ هرمان، ادوارد. اس (۱۳۸۸) مؤلفه‌های نظم نوین جهان امپریالیستی، باشگاه اندیشه (http://www.bashgah.net/pages-34724.html) دیده شده در تاریخ: ۸۸/۵/۱۷
۱۱. پورحسن، ناصر (۱۳۸۱) مجله‌ی حضور، شماره ۴۰، سایت حوزه (Howzah.net).
۱۲. خمامی‌زاده، فرهاد (۱۳۸۲) مبارزه با پول‌شویی در بانک‌ها و موسسات مالی: نگاهی به قانون ضد تروریسم ایالات متحده آمریکا، مجله حقوقی دفتر خدمات حقوق بین‌الملل، شماره ۲۹، ص ۵-۶.
۱۳. دهخدا، علی‌اکبر (بی‌تا) لغتنامه دهخدا، ج نهم، بی‌جا: چاپ ادیب.
۱۴. دیلپیاک، عبدالرحمن (۱۳۶۸) تروریسم؛ ترجمه‌ی معاونت فرهنگی، بی‌جا: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۵. زیباکلام، سارا (۱۳۸۹) فقنوس‌های زیتون: گفتگو با نویسنده‌ی اولین کتاب تحقیقی و مستند درباره عملیات استشهادی حزب‌الله؛ همشهری آنلاین (http://www.hamshahrionlin.ir/hamnews/1385/8505/world/ketabw.htm#S2097) دیده شده در تاریخ: ۱۳۸۹/۳/۱۳.
۱۶. سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۲) عقلانیت و آینده توسعه‌یافته‌ی ایران، تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
۱۷. ——— (۱۳۸۶) فضای خصوصی، منحنی جی و توسعه‌یافتنگی، فصلنامه سیاسی اجتماعی، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۱۳۸۶، ۹.
۱۸. شیخ‌احمد، مهدی بخشی (۱۳۸۵) بررسی علل و عوامل اندیشه‌ای و عینی شکل‌گیری القاعده؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشکده‌ی حقوق علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی.
۱۹. طلوعی، محمود (۱۳۷۷) فرهنگ جامع سیاسی، تهران: علمی، چاپ دوم.
۲۰. عبدالله‌خانی، علی (۱۳۸۶) تروریسم‌شناسی، تهران: ابورار معاصر.
۲۱. علیزاده، حسن (۱۳۷۷) فرهنگ خاص علوم سیاسی، تهران: روزنه.
۲۲. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۵) اصول و مقررات حاکم بر مخاصمات مسلحانه (جهاد)، تهران: سپهر.
۲۳. فکوهی، ناصر (۱۳۸۴) در هزارتوهای نظم جهانی، تهران: نشر نی.
۲۴. فلمینگ، پیتر؛ استول، مایکل (۱۳۸۲) سایر تروریسم: پندارها و واقعیت؛ ترجمه‌ی اسماعیل بقایی هامانه، عباس باقرپور اردکانی؛ در «تاریخ، جامعه‌شناسی، گفتمان، حقوق» نویسنده‌گان: جیمز دردریان و دیگران؛ گردآوری علی‌رضا طیب؛ مترجمان وحید بزرگی و دیگران، تهران: نشر نی.
۲۵. قرائتی، محسن (۱۳۷۹) تفسیر نور، ج ۲، ۸ و ۱۰. قم: انتشارات در راه حق.

سیاست متعالیه
• سال چهارم
• شماره دوازدهم ٩٥
تزویریسم و عملیات استشهادی (۱۴۰ تا ۱۱۹)

۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب (بی‌تا) الکافی، ج. ۵، باب فضل الشهاده، حدیث. ۲
۲۷. کوکبی، سید عبدالرحمن (۱۳۷۸) طبایع الاستبداد؛ ترجمه‌ی عبدالحسین میرزا قاجار. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۸. گلدتورپ، جی. ای (۱۳۷۰) جامعه‌شناسی کشورهای جهان سوم: نابرابری توسعه؛ ترجمه‌ی جواد طهریان. مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
۲۹. لافت، گول (۱۳۸۹) نگاه یک استراتژیک به علل استقبال مردم فلسطین از عملیات شهادت‌طلبانه؛ مترجم: نگاره حسینیان؛ سایت باشگاه اندیشه (www.bashgah.net) دیده شده در تاریخ: ۸۹/۳/۵
۳۰. لیمن، مایکل؛ پاتر، گری (بی‌تا) تزویریسم به عنوان جرمی سازمان یافته؛ ترجمه‌ی دکتر سید قاسم زمانی و علی رضا طیب؛ در «تزویریسم تاریخ، جامعه‌شناسی، گفتمان، حقوق».
۳۱. مصباحی (۱۳۸۱) امام خمینی و فلسطین، حضور، شماره ۴۰.
۳۲. مصطفایی، عبدالالمحمد (۱۳۸۷) وفاق اجتماعی: آسیب‌شناسی و راهبردهای گسترش آن. تهران: آوای نور.
۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸) حمامه حسینی (مجموعه آثار) ج ۱۷. قم: صدرا.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر (بی‌تا) تفسیر نمونه، ج ۸، ۹ و ۱۱.
۳۵. موقنی، سید احمد (۱۳۷۴) جنبش‌های اسلامی معاصر. تهران: سمت.
۳۶. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۷۹) رساله توضیح المسائل. قم: نجات.
۳۷. مؤمنی، محسن (۱۳۸۹) کرانه‌های امید و حزب الله می‌آید؛ سایت تبیان (<http://tebyan.net>) دیده شده در تاریخ: ۱۳۸۹/۳/۳.
۳۸. نجفی، احمد (۱۳۸۹) از عملیات شهادت‌طلبی شیعه تا عملیات اتحادی «القاعدہ». سایت درگاه پاسخ‌گویی به مسائل دینی (<http://www.porjoo.com/fa/node/734230>) دیده شده در تاریخ: ۱۳۸۹/۲/۱۴
۳۹. نجفی، محمدحسن (بی‌تا) جواهر الكلام فی شرح شرایع الإسلام، ج ۲۱.
۴۰. نصری، قبیر (۱۳۸۸) حادثه ۱۱ سپتامبر: نظریه‌ها و تفاسیر؛ نشریه مطالعات راهبردی، شماره ۱۸ و ۱۷.
۴۱. تقیب‌زاده، احمد (۱۳۷۹) درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: سمت.
۴۲. ورعی، سیدجواد (۱۳۸۹) مبانی فقهی عملیات شهادت‌طلبانه، نشریه حکومت اسلامی، شماره ۲۷.
۴۳. هافن، پل (۱۳۸۵) حقوق بشر و تزویریسم، ترجمه‌ی علیرضا ابراهیم‌گل، مجله‌ی حقوقی، شماره ۳۴، صص ۱۳۱-۱۳۳.
۴۴. هائینینگتون، ساموئل (۱۳۷۸) برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی؛ ترجمه‌ی محمدعلی حمید رفیعی. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

45. Bashir, Hassan (2003) Terrorism Definition. Roots and solutions. published by:
Book Extra, Great- Britain. p.54.

فصلنامه
علمی
پژوهشی



الآلية الناجعة والمعالية في إدارة حل الإختلافات والأزمات

رضا عيسى نيا^١

سياست متعالية

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- ۹۵ بهار

چکیده‌های
عربی و انگلیسی
(۱۴۱ تا ۱۵۴)

الخلاصة:

مع إن الإختلاف والتقطع بين أفراد البشر والمجتمعات الإنسانية هو نتاج ومعادات طبيعية وحالات صحية ولكن في الوقت ذاته ينبغي الإجتناب والإبعاد بشكل أساسى عن الإختلافات غير المجدية والضمورية والتي تفتقد إلى أهم المقومات الإنسانية؛ بإعتبار إن مثل هذه الإختلافات تؤدى بالنتيجة إلى تنازع وثمارات ومعطيات هدامة وممارسات آيلة للإتحادار مما ينعكس وتمحض سلبياً على حالة التفاهم والتعارف والتعاون المطلوب بينهم وبالتالي هبوط المستوى الإنساني وتشر حلقته وفعاليته وعدم إثرائه والسمو به نحو الكمال وقد قامت هذه المقالة ولأجل الخلاص والتجاه من هذه المعضلة الكبيرة والعنور على الطريق المناسب لكيفية الخروج من عنق الرجاجة ورفع الإختلافات غير المجدية والنافعة ببيان وتوضيح «الآلية المناسبة والمعالية في إدارة وحل الإختلافات والأزمات» من وجهة نظر ورؤى الأئمة الأطهار (صلوات الله عليهم) - لاسيما الإمام السابع - وكانت النتيجة التي خلصت لها هذه الدراسة هي إن التمسك بالتقنيات والإرشادات والتعليمات التي وردت عن المعصومين الأربع عشر(ع) هي بمثابة سبل الخلاص من الآفات المضرة والمهدلة للإختلافات والتزاعات الهدامة والعقيمة والعيش في رفاهيه وسعادة مطلقة.

المصطلحات الأساسية:

الآلية المعالية، الإدراة، إدارة حل الإختلافات، الإختلاف غير المجدى، الإختلاف المجدى.

١. أستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية في مركز الدراسات للعلوم والثقافة الإسلامية وعضو في منتدى الدراسات السياسية للحوزة العلمية (easaniya@yahoo.com).

الحفاظ على النظام هل هو واجب مطلق أم مشروط؛ إنطلاقاً من الرؤية السياسية للإمام الخميني(ره)

محسن ملك أفضلي الأردكاني^١

الخلاصة:

لقد أكدت الأبواب المختلفة للفقه دوماً على مسألة ضرورة الحفاظ والدفاع عن النظام العام للمجتمع والحدود والتغور للبلدان والدول الإسلامية وتحريمها في مقابل ذلك عملية (إضطراب النظام) والهرج والمرج فيه، ومع إن رؤية الإمام الخميني(ره) في وجوب الحفاظ على الحكم - بعنوان حكم كلّ يمكن طرحه وإنطبقاته على القاعدة الفقهية - حيث عدته واعتبرته من (الواجبات الأكيدة) ولكن ما هو معنى النظام وهل إن الحفاظ عليه هو أمر مطلق أم مشروط ولا سيما النظام السياسي؟ وتناول هذه المقالة هذا الموضوع بأبعاده المختلفة ومحوريته آراءه ونظرياته واشتملت تلك الدراسة على إعتماد اسلوب الجمع والوصف والتحليل والترتيب ودراسة تطابق وجهات النظر، واستخلاص كاتب المقالة الرأى التالي: إذا كان مقصود ومراد الإمام الخميني(ره) من النظام هو (النظام الإسلامي) فإن وجوب الحفاظ عليه هو وجوب مطلق وإما إن كان مقصوده هو (النظام السياسي) فإن الحفاظ عليه يكون واجباً مشروطاً، وكذلك فإن الحفاظ على نظام الجمهورية الإسلامية من منظار الإمام(ره) - باعتباره مسيراً على أساس التمسك بالأهداف والتطبيقات والتي جاءت من المنطلقات والأبعاد الدينية - يكون في حكم الحفاظ على النظام الإسلامي العام.

المصطلحات الأساسية:

الحفاظ على النظام، إضطراب النظام، النظام الإسلامي، النظام السياسي، الواجب المطلق والمشروط، الإمام الخميني(ره).

١. معيل في جامعة المصطفى العالمية (Mohsenmalekafzali@yahoo.com)

مقارنة رؤية الإمام الخميني و محمد رشید رضا في موضوع الحكومة الإسلامية وإرها صاتها ومعطياتها السياسية

سياست متعالية

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- بهار ۹۵

چکیده‌های
عربی و انگلیسی
(۱۴۱ تا ۱۵۴)

يوسف خانالمحمدی^١
السيد نادر الجعفري^٢

الخلاصة:

لقد كان الإمام الخميني و محمد رشيد رضا من المفكرين الإسلاميين الذين ذاع صيتهم في العالم الإسلامي و لهم موقف مشهودة حيث كانوا يتحركان عندما مشاهدة أى أزمة خانقة تحدث في العالم الإسلامي والإضطلاع بدورهما الريادي وتقديم النظرة المتأنية والفاصلة والطريق الأمثل والمناسب لحلها. ولاشك فإن الإمام الخميني(ره) وإنتماداً على الرؤية الشيعية فقد قام بتقديمة الأرضية المناسبة لنظرية ولاية الفقيه وإنزالها على أرض الواقع والعمل على إسلام زمام القيادة الجمهورية الإسلامية بعد إنتصارها وأما رشيد رضا فقد قام تأسيساً وتبعاً لرؤيه أهل السنة بمتابعة مكانة الخلافة وذلک عن طريق تقديم أطروحة (الشورى) ولكنه لم يفلح في تحقيق مشروعه الإصلاحي. وكان الهدف الذي أرادته المقالة والدراسة هذه والتي استخدمت الأسلوب المكتبي والأسلوب الوصفي -التطبيقي هو إثبات إن هذين المفكرين يؤمنان ومن خلال رفض نظرية فصل الدين عن السياسة بدور وقيادة الحكومة المنبتة من الدين الإسلامي الحنيف وقدرة الإسلام السياسي على إدارة دفة الحكم ومقدرات المجتمع، وتتناولت المقالة بيان النقاط المشتركة وموارد الاختلاف والإهتمام بالخصوصيات والصفات الفكرية البارزة التي تمنع بهما كلا المفكرين الإسلاميين وعليه فإن عملية مقارنة النظريتين التي جاء بها كل واحد منها حول مسألة الحكومة الإسلامية تؤدي بالإضافة إلى إثبات الجذور العميقه والمتأصلة للإسلام السياسي» في المعتقدات الشيعية والسنوية إلى إيضاح القواسم المشتركة و نقاط الاختلاف والمواضيع والقضايا التي تم التأكيد عليها في هذه النظريات والأراء المطروحة.

المصطلحات الأساسية:

الإمام الخميني، رشيد رضا، الحكومة الإسلامية، التائج والمعطيات السياسية، ولاية الفقيه،
الشورى.

١. أستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية في جامعة المنيذ وعضو في مركز الدراسات السياسية للحوزة العلمية .(khanmohammadi1@gmail.com)

٢. خريج الحوزة العلمية وماجستير في قسم الدراسات العالمية في جامعة طهران .(naderjafari11@yahoo.com)

الخلاصة:

إمكانية قياس ومعرفة مرحلة السلطة السياسية في القانون الأساسي

محمد رضا باقرزاده^۱

السؤال الأساسي الذي تناولته المقالة هذه هو كيف يمكن تعريف حق السلطة الوطنية بالنسبة إلى الجيل الصاعد بعد عصر التأسيس والثبات وكيف يمكن لهؤلاء من تطبيق وإزاله هذا الواقع في إنتخاب وتعيين النظام السياسي؟ لاسيما إذا لم كانت لديهم تحفظ وقناعة مطلقة في قبول القوانين الأساسية وعملية إقامة الاستفتاء العام حول أصل النظام السياسي أو الأصول والأسس المحورية له. وقد جرى التطرق إلى هذه المسألة بواسطة الأسلوب الحقوقى الرصين، وقد تم وبعد القبول بأصل السلطة الوطنية من دون أي استثناء يذكر بتوضيح وبيان الأسس والمبانى والتقواعد الحقوقية العامة حول عدم إمكان تقييم وتعديل بعض الأصول والفترات الأساسية والمحورية للنظام السياسي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. ولاشك فإن هذه الموانع الحقوقية ناشئة في الوهلة الأولى من إن القانون الأساسي يعتبر هو الضمانة الداعمة والسد في إدارة وصيانة النظام السياسي ومن هنا فإن المنع من إجراء تقييم وتعديل لتلك المجموعة من الأصول والبنود الموجودة في القانون الأساسي تعنى صيانة حق سلطة الشعب والحفاظ على مكاسبه وتغييرها يكون بمثابة تغيير ماهية النظام السياسي وهيكليته هذا اولاً وثانياً: إن القبول والإذعان لهذه المسألة يوجب تعارض وتقاطع حاد مع حق مهم آخر وهو حق التبats والإستقرار والتطور والتنمية الحاصل وثالثاً: إن عقلانية الرؤية السياسية تحكم بعدم تجويز تدمير وإسقاط النظام السياسي الناشئ من تلك العقلية فلذا فإنها تؤمن وترى بعقلانية نظامها السياسي ولن يجعله موضعًا للسؤال. وطبيعة الحال فإن نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية الذي كان بنيانه قائم على عدم شرعية وحاكمية النظام السابق حيث أسس وأرسى أركان شرعية نظام جديد غير مستثنى من تلك الأدلة المنطقية الثلاثة. ويمكن أن تكون النتائج الحاصلة من هذه المقالة نقطة عطف وبداية في إيجاد آليات لمقولة الشرعية في هذا الموضوع وذلك في المفردات الحقوقية ومنصات التعبير والإفتتاح في المحافل العلمية والأكاديمية.

المصطلحات الأساسية:

حق تعيين المصير، حق السلطة الوطنية، السلطة السياسية، الإستفتاء، القانون الأساسي.

۱. عضو في الهيئة العلمية لمؤسسة الإمام الخميني(ره) التعليمية والتحقيقية

.(bagherzadehfirst@yahoo.com)

حق حرية العقيدة ونقد شبهة تضاد حكم المرتد معها

على النصيري^١

سياسة متعالية

- سال چهارم
- شماره دوازدهم
- ۹۵ بهار

چکیده‌های
عربی و انگلیسی
(۱۴۱ تا ۱۵۴)

الخلاصة:

ما لا شك فيه فإن «الحرية» هي واحدة من الحقوق والرکائز الإنسانية التي أخذت بها وضمنتها جميع المذاهب الأخلاقية والحقوقية وجعلتها في سلم أولوياتها، ويتربّ عليها كما هو واضح وجلى نتيجة عملية بادية للعيان وهي ليس من حق أي كائن وفرد إجبار أحد على إعتقداق العقيدة التي يحملها والخصوص الفضري لها، وقد تم تأكيد هذا الأمر في العديد من الآيات القرآنية الشريفة من قبيل آية (لا إكراه في الدين) ومع ذلك فإن هناك من يرى وجود منافاة وتقاطع بين حكم «المرتد» وحق «حرية العقيدة» وتتناول كاتب هذه المقالة الآيات الناظرة إلى عملية حرية العقيدة مبيناً نقطة مهمة وهي إن حكم الإرتداد هو حكم وظاهرة لها تقلّها وإنشارها الواسع في الديانة اليهودية والمسيحية ناقداً شبهة تضاد حكم الإرتداد مع حرية العقيدة وذلك مستنيداً وعتمدأً على «ضرورة قبول مستلزمات ولوازم الاعتقاد بالإسلام» و«وملازمة مجازات المرتد بمسألة الترويج لها».

المصطلحات الأساسية:

حقوق الإنسان، مشروع حقوق الإنسان، حرية العقيدة، الإرتداد.

١. معيد في كلية ايران للعلم والصناعة (dr.alinasiri@gmail.com).

فلسفة معرفة الإنسان للحكمة المتعالية؛
في مقارنتها التطبيقية مع «الإنسان اليوناني» و «الإنسان المعاصر»

مجلبي زارعی^۱

الخلاصة:

لإنجافى الواقع والقول وفي جملة كلية فإنه يمكن إرجاع الاختلاف الحاصل فى المسارات الفكرية الى منهجية الاختلاف فى أصل «معرفة الإنسان» والسياقات التي جرى تناولها فى هذاخصوص فى تلك المسارات، يعني يمكن القول إن الاسس الفكرية ومجابهه أحد المذاهب الفكرية مع العالم الواقعي يمكن تعينه ومعرفته من خلال طراز تحديد الموقف من تلك الرؤية بالنسبة الى مفهوم «الإنسان». ومن هذا المنطلق فإن واحدة من أفضل أساليب تحليل فهم الاختلافات فى منظومة المسارات الفكرية وتشخيص معالمها هي المقارنة التطبيقية فى «معرفة الإنسان» لهذه المسارات والتعاريف الحاصلة من مفهوم (الإنسان). وقد سعت هذه المقالة الى دراسة الاختلافات والتضادات لتعريف (الإنسان) فى ثلاثة مذاهب متمايزة وهى فى «اليونان القديم» وفى «الرؤبة والنظرية العلمانية» وفى «الحكمة المتعالية» وقد جرى تناول إنماذج واحد خاص من كل واحد من تلك المذاهب والمشارب الفكرية وذلك بسبب وسعة دائريتها البحثية وايضاً رعاية الإختصار فى الأمر وهى عبارة عن: افلاطون وفلسفته فى مجال اليونان القديم والعلمانية بعنوان المقوله الغالبة فى الرؤبة الغربية المعاصرة وآراء آية الله الشیخ الجوادى الآمى فى الحكمة المتعالية وبهذه الصورة تأخذ هذه المقالة على عاتقها إيجاد المقارنة التطبيقية لفلسفة معرفة الإنسان فى آراء افلاطون والمقوله العلمانية وآية الله الشیخ الجوادى الآمى.

المصطلحات الأساسية:

اليونان، العلمانية، الحكمة المتعالية، فلسفة معرفة الإنسان.

۱. أستاذ مساعد في قسم العقيدة والرؤية الإسلامية في جامعة تربية المدرس (Zare6565@yahoo.com)

الإرهاب والعمليات الأستشهادية

سياسة متعالية

• سال چهارم
• شماره دوازدهم
• بهار ۹۵

چکیده‌های
عربی و انگلیسی
(۱۴۱ تا ۱۵۴)

منصور میرالحمدی^۱
علی‌اکبر ولدیکی^۲

الخلاصة:

هناك بعض من المحققين والباحثين يعتقدون بوجود العلاقة والإرتباط المباشر بين مفهومي الإرهاب والعمليات الأستشهادوية وعدم التفريق بينهما، ويعتبرون العمليات الأستشهادوية هي أيضاً نوع من الأرهاب ومن هنا يُطرح السؤال الثاني: ما هي النسبة والعلاقة القائمة بين الإرهاب والعمليات الأستشهادوية؟. وتسعى هذه المقالة ومن خلال استخدام الأسلوب الوصفي - التحليلي إلى الإجابة على السؤال المذكور وتوضيح وبيان مفهوم كلا المصطلحين والمؤشرات والعوامل والمنظلات للإرهاب والعمليات الأستشهادوية والإختلاف والبُون بينهما، ولاشك فإن الإرهاب يوصل رسالته في اغلب الموارد إلى من يضنه وإلى الرأى العام عن طريق قتلهم الأبرياء والذين لا ذنب لهم، ولعل أكثر الذين يسقطون وتسفك دمائهم من جراء تلك العمليات الإرهابية هم من أولئك الذين لم يرتكبوا أي ذنب يذكر وليس لهم فيها ناقة ولا جمل ومن هذا المنطق فإنها في الواقع تدرج ضمن العمليات العدوانية وتنقاطع بشكل كامل مع القوانين الإلهية والإنسانية وتعتبر كل عملية من هذا القبيل هي عملية إرهابية حتى وإن كانت تُرتكب باسم الدين في الوقت الذي نرى فيه إن العمليات الأستشهادوية ونتيجة تمعتها بالمنظلات والشواحن الدينية والأخلاقية فإنها تتفرق وتتباهى كلياً مع الإرهاب بكل أشكاله وعليه فإن من الغباء والسذاجة يُطلق عليها عمل إرهابي بل إنها عمل دفاعي وديني و تستند في شرعيتها على التصوص الدينية وما تتفق أن تتحرك ضمن دائرة الشؤون الإنسانية وتراعي فيها كل القواعد والأسس الأخلاقية.

المصطلحات الأساسية:

الإرهاب، العمليات الأستشهادوية.

۱. استاذ في قسم العلوم السياسية في جامعة الشهيد بهشتی و عضو في مركز الدراسات السياسية للحوزة العلمية (mirahmady_mansoor@yahoo.com).

۲. ماجستير في العلوم السياسية في جامعة باقرالعلوم(ع) و عضو في مركز الدراسات السياسية للحوزة العلمية (valadbig@yahoo.com)



Terrorism and Istishhadi (Martyrdom) Operation

Mansoor Mir-Ahmadi¹
Ali-Akbar Valadbeigi²

Abstract

Some researchers have considered the two notions of “Terrorism” and “Istishhadi (Martyrdom) operations as equal and considered Istishhadi operation a type of Terrorism; hence, the question rises “what is the relationship between Terrorism and Istishhadi operations?”. This paper tries to explain the indices and structural bases of Terrorism and Istishhadi operations and differentiate Terrorism and Istishhadi operation with reference to the above questions and by using descriptive-analytical method. In most cases, terrorists target innocent individuals to send their message to their opponent and the public opinion. Those who die in terrorist attacks didn't do any crime and were invaded unintentionally. So, Terrorist attack is an aggressive attack and is not compatible with divine and humane laws. Any operation which is done under such situations, even under the name of “religion”, is considered Terrorism. Whereas, due to religious and ethical indices, Istishhadi operation lacks any similarity with Terrorism and is not considered a terrorist attack, but a defensive and religious action which emphasizes Islamic texts and the one in which Islamic and ethical dignities are observed.

Key Words:

Terrorism, Istishhadi Operation.

1. Faculty Member in Political Sciences at Shahid Beheshti University and Member of Hawzah Political Studies Association.
(mirahmady_mansoor@yahoo.com)

2.M.A. in Political Sciences and Member of Hawzah Political Studies Association
(valadbigr@yahoo.com)

The Philosophy of Anthropology of Supreme Hikmah (Mote'alleh Hikmah); In Comparison of “Greek Human” and “Modern Human”

سیاست متعالیه

• سال چهارم
• شماره دوازدهم
• بهار ۹۵

چکیده‌های
عربی و انگلیسی
(۱۴۰۶-۱۳۹۵)

Mojtaba Zarei¹

Abstract

In a general explanation, the difference of intellectual schools of thoughts can be traced to differences in their “Anthropology”. In other words, intellectual bases and confrontations of an intellectual world with the real world can be due to understanding of that thought, of the concept of “human”. Hence, one of the best ways of analysis to understand the difference of schools of thought is comparative analysis of their “anthropology” and definitions they give for “human”. In this paper, it is tried to re-read the differences and oppositions in definition of “human” in three distinct thoughts of “Ancient Greece”, “Secular Thought”, and “Supreme (Mote'alleh) Hikmah” but due to the extensiveness of these three scopes, in addition to reducing the analysis to “anthropological” differences, one particular representative has been also introduced for each of the three aforementioned intellectual disciplines including: Plato and his philosophy in the domain of ancient Greece, Secularism as the dominant discourse of modern western thought, and viewpoints of Ayatollah Javadi Amoli concerning the supreme (Mote'alleh) Hikmah. Accordingly, this paper deals with comparing the philosophy of anthropology in view of Plato, Secularism Discourse and Ayatollah Javadi Amoli.

Key Words:

Greece, Secularism, Supreme (Mote'alleh) Hikmah, Philosophy of Anthropology.

1. Assistant Professor of Political Thought of Islam, Tarbiat Modarres University.
(Zare6565@yahoo.com)

The Right of Freedom of Thought and Critique of Doubtof its Contradiction with Irtidad

Ali Nasiri¹

Abstract

The right of Freedom is one of the basic rights of human which has been noticed in all ethical and legal schools. The practical outcome of freedom is that no one is allowed to force any opinion on another person. This right has been emphasized in some verses of Quran including (لا كراه في الدين / there is no force in religion). However, some believe that the verdict of Irtidad contradicts the Freedom of Thought right. In this paper, in addition to numerating verses focused on the right of Freedom of Thought and emphasizing that Irtidad has extensive reflection in Christianity and Jewishness, and with emphasis on the necessity of accepting the necessities of belief in Islam and conditionality of penalizing Irtidad to spreading that, the writer has criticized the doubt on contradiction of right of Freedom and Irtidad.

فصلنامه

علمی

پژوهشی



Key Words:

Rights of Human, Human Rights Act, Freedom of Thought, Irtidad.

1. Associate Professor, Iran University of Science and Technology.
(dr.alinasiri@gmail.com)

Feasibility of the Periodicity of Political Governance in the Basic Law

Mohammad-Reza Bagherzadeh¹

سیاست متعالیه

• سال چهارم
• شماره دوازدهم
• ۹۵ بهار

چکیده‌های
عربی و انگلیسی
(۱۴۰۶-۱۳۹۵)

Abstract

The basic question of the present paper is: how can we define the national sovereignty in relation to the next generations after the establishment and how can they perform this right in selection of the political discipline? Especially, if the basic laws have not accepted holding referendum on the essence of the political discipline or its principles-orientation. In analysis of this question with legal method, while total accepting the national sovereignty principle, legal explanations on impossibility of reconsideration of some key principles of political discipline in Islamic Republic of Iran have been presented. This legal limitation is, in the first place, the result of the basic law being the document of managing and preservation of the political discipline. Henceforth, prohibition from reconsideration of those principles of the basic law whose alterations mean alteration of the nature of the political discipline is total protection of the national sovereignty right. Secondly, accepting that would be in contradiction with the other important right which is the right of having stability and advancement. Also thirdly, rationality of political thought would stop prescribing destruction of the political discipline raised from it. Furthermore, the discipline of the Islamic Republic of Iran, which has been based on public persuasion about the illegitimacy of the previous discipline and legitimacy of the replaced discipline is not an exception from these three logical reasons. The outcomes of this paper can be the starting point for the legitimacy discourse in the legal literature and liberal seats in scientific and academic gatherings.

Key Words:

Right for Determination of Fate, National Sovereignty Right, Political Sovereignty, Referendum, Basic Law.

1. Assistant professor of Imam Khomeini Educational and Research Institute.
(bagherzadehfirst@yahoo.com)

Comparison of the Attitude of Imam Khomeini and Mohammad Rashid-Reza on Islamic Government and its Political Consequences

Yousef Khanmohammadi¹
Seyed Nader Jafari²

فصلنامه
علمی
پژوهشی



Abstract

Imam Khomeini and Mohammad Rashid-Reza were two prominent Muslim thinkers who thought about and presented the suitable solution after observing the crises of the Islamic world. By relying on Shia way of thinking, Imam Khomeini founded the theory of Vilayat-e Faqih (governance of the jurist) and after success of the Islamic revolution, accepted the leadership of the Islamic republic of Iran. Rashid-Reza who was after the Sunnah way of thinking, also, aimed at revival of the position of Khilafah (governorship) via proposing "Shora" (community) but couldn't operationalize it. With library method and by descriptive-comparative approach, this study is after proving the hypothesis that these two thinkers believed in the efficiency of Islamic government by rejecting the separation of religion and politics, and really believed in the power of political Islam to manage the society. The main problem of the present research is explanation of the points of similarity and difference, and attention to the noticeable features of these two great Islamic thinkers. So, comparison of these two views about the Islamic government would clarify the points of similarity and difference in these two theories and the emphasized points within them.

Key Words:

Imam Khomeini, Rashid Reza, Islamic Government, Islamic Consequences, Velayat-e Fagih (Governance of the Jurist), Shora (Community).

1. Faculty Member and Head of the Department of Political Sciences at Mofid University.
(khanmohammadi1@gmai.com)

2. Hawzah graduate and M.A. in World Studies center at University of Tehran.
(naderjafari11@yahoo.com)

Maintaining the Government: Absolute or Conditioned Necessity (With a Look at Imam Khomeini's Political Thought)

Mohsen Malek-Afzali Ardakani¹

سیاست متعالیه

• سال چهارم
• شماره دوازدهم
• ۹۵ بهار

چکیده‌های
عربی و انگلیسی
(۱۴۰۶-۱۳۹۵)

Abstract

In different juridical domains, the necessity of maintaining the general discipline of the public, borders of the Islamic states and Political government were always emphasized on and in contrast, sanctioning the “Disorder of the Government” has been always insisted. Although from the viewpoint of Imam Khomeini, “the necessity of maintaining of the government” – which can be considered as a general verdict or an important juridical principle – has been numerated among the “absolute necessities”, but the questions “what is *government*?” and “Is the necessity of maintaining it, specially maintaining the political government, absolute or conditioned?” are to be discussed in this paper by referring to Imam Khomeini’s viewpoints. This research has been done based on data collection, description and data analysis, adapting the viewpoints and sometimes critique and analysis. The presupposition of the researcher is that if Imam Khomeini’s intention by “Government” was “Islamic Government”, maintaining it is absolutely necessary but if his intention was “political government”, maintaining it would be *conditionally* necessary. Also, from Imam Khomeini’s point of view, maintaining the Islamic Republic government, conditioned to loyalty to its aims and targets which are based on religious bases and didactics, will be considered as equal to maintaining Islam.

Key Words:

Maintaining the Government, Disorder of the Government, Islamic Government, Political Government, Absolute and Conditioned Necessity, Imam Khomeini.

1. Associate Professor of Almostafa University International.
(Mohsenmalekafzali@yahoo.com)



Supreme Strategy in Conflict Resolution Management

Reza Isania¹

Abstract

Although conflict and opposition among humans and societies is a natural phenomenon, but non-functional conflict should be avoided because extension of these types of conflicts has destructive outcomes, causes collapsing of the deserved understanding, comity and cooperation for the humans and will result in deficiency of human societies. In this paper, we have dealt with explaining “Supreme Strategy in Conflict Resolution Management” from the viewpoint of Imams (especially the seventh Imam) to free from this major problem and finding a way to solve non-functional conflicts. The result of this review study is seeking help from the fourteen recommendations of Quranic guides to escape from the pest of non-functional conflicts.

Key Words:

Supreme Strategy, Management, Conflict Resolution Management, Non-Functional Conflicts, Functional Conflict.

1. Ph.D. in Political Sciences, Assistant Professor and Faculty Member in Research Institute for Islamic Culture and Sciences.
(easaniya@yahoo.com)



Research Quarterly
Hozeh political studies association
Vol.4, No.12, Spring 2016

Concessionaire: Hozeh political studies association

Manager: Mansour Mirahmadi

Editor: Najaf Lakzaee

Secretary: Sharif Lakzaee

Editorial Manager: Alireza Naeej

Technical Expert: Mansour sohrevardi

Editor: Mohammadhasan Taheri

Layout: Masoomeh Noroozi

Address: Hozeh political studies association, first left alley, alley

Number 2, Jomhoori Eslami Bulivard Boulevard, Qom, Iran

Telephon: 025-32938773

Site: www.psas.ir

<http://sm.psas.ir>

Email: siasatemotalieh@gmail.com

transcendentpolicy@gmail.com