





مطالعات سیاسی و بین المللی

فصلنامه علمی - تحقیقی

سال اول، شماره‌ی دوم، تابستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: دانشگاه خاتم النبیین (ص)

مدیر مسئول: دکتر سید عبدالقیوم سجادی

سر دبیر: دکتر محمد وحید بینش

اعضای هیأت تحریر

عضو هیأت علمی و رئیس دانشگاه خاتم النبیین (ص)	دکتر سید عبدالقیوم سجادی
عضو هیأت علمی و آمر بورد بورد برنامه‌های فوق لیسانس دانشگاه خاتم النبیین (ص)	دکتر محمد وحید بینش
عضو هیأت علمی دانشگاه باقر العلوم - ایران	دکتر محد ستوده آرانی
عضو هیأت علمی و آمر دبیراتمتت علوم سیاسی و روابط بین الملل دانشگاه خاتم النبیین (ص)	دکتر سید طاهر عرفانی
عضو هیأت علمی دانشگاه خاتم النبیین (ص) شعبه غزنی	دکتر غلام رضا کریمی
عضو هیأت علمی دانشگاه خاتم النبیین (ص) شعبه غزنی	دکتر سید لیاقت علی موسوی
دانشیار روابط بین الملل دانشگاه تهران - ایران	دکتر فرهاد قاسمی
دکتر محمد عارف فصیحی دولتشاهی استاد مدعو دانشگاه خاتم النبیین (ص)	دکتر محمد جواد محدثی (موسوی)
عضو هیأت علمی و رئیس دانشکده علوم سیاسی دانشگاه خاتم النبیین (ص)	رمضان علی فصاحت
عضو هیأت علمی دانشگاه خاتم النبیین (ص)	

ویراستار محتوایی و فنی: سید محمد سجادی

صفحه آرا و طراحی جلد: مجتبی احمدی

آدرس: دانشگاه خاتم النبیین (ص)، سرک دارالامان، کابل، افغانستان

شماره‌ی تماس: +۹۳۷۸۷۷۰۰۷۰۰

E-mail: research.d@knu.edu.af

Web: srqpis.knu.edu.af

فهرست مطالب

- ۱ نظریه سیاسی اسلامی؛ امکان یا امتناع؟
- ۷ مؤلفه‌های ثبات سیاسی در جوامع توسعه‌نیافته
محمد وحید بینش
- ۲۹ اصول حکمرانی در نظام سیاسی اسلام
سید عبدالقیوم سجادی
- ۴۹ استبداد سیاسی و انحطاط جهان اسلام از دیدگاه کواکبی و نائینی
سید آصف کاظمی
- ۷۱ باورهای مشترک و هم‌گرایی در سیاست خارجی افغانستان و ایران
سید عبدالقیوم سجادی، محمد رضا سیرت
- ۸۹ عناصر و شاخص‌های سیاست اسلامی از دیدگاه قرآن
عزیزالله کاظمی
- ۱۱۳ گونه‌شناسی طبقه‌بندی اندیشکده‌ها در مطالعات سیاسی و بین‌المللی
محمد قاسم عرفانی

نظریه سیاسی اسلامی؛ امکان یا امتناع؟

مناظره بر سر امکان یا امتناع نظریه سیاسی اسلام، گفتگوی دیر پا و طولانی است. تا کنون نیز این مناظره علمی به گونه های مختلف ادامه دارد. پرسش اصلی این است که آیا می توان از نظریه سیاسی اسلام سخن گفت؟ اگر جواب مثبت است، عناصر و ویژگی های نظریه سیاسی اسلام چیست؟ هر چند هر دو سوال دارای اهمیت جدی است، اما در اینجا دو پاسخ متفاوت در مورد پرسش نخست به اختصار بیان می شود. دیدگاه موافق که به سوال مذکور پاسخ مثبت می دهد و جواب منفی که نظریه سیاسی اسلامی را با امتناع همراه می داند. طرفداران دیدگاه امتناعی بر ماهیت غربی، سکولاریستی، مادی گرایانه و روش اثبات گرایی علوم سیاسی تاکید نموده و هر چهار مساله را از موانع تاسیس نظریه سیاسی اسلامی عنوان می کنند. درمقابل دیدگاه موافق ضمن نقد دلایل چهار گونه مذکور، بر امکان نظریه اسلامی در حوزه سیاست تاکید می نماید. در دیدگاه موافق، جامعیت شریعت، گزاره های ثابت و متغیر در اسلام، جمع بین امر قدسی و عرفی و بالاخره اصل خطاپذیری در اجتهاد بعنوان مهم ترین بایسته های نظریه پردازی اسلامی در حوزه علوم سیاسی مطرح می گردد.

الف) دیدگاه سلبی

این دیدگاه معتقد است که علوم سیاسی مانند سایر رشته های علوم اجتماعی، دانش جهانی و بشری و علم فارغ از ارزش بوده و محصور به فرهنگ و شرایط اجتماعی جامعه خاص نیست و از این روی علوم سیاسی نمی تواند اسلامی و غیر اسلامی داشته باشد. مهم ترین محورهای دلایل این دیدگاه را در محورهای ذیل می توان بررسی کرد؛

۱. هژمونی گفتمان غربی علوم اجتماعی

آنچه امروزه تحت عنوان علوم اجتماعی و بویژه علوم سیاسی شناخته می شود، تجربه علمی و عملی جهان غرب است و بر اساس تجربیات تاریخی، تطور علمی و فرهنگی جهان غرب شکل گرفته اما دارای ماهیت جهانشمول و فراگیر می باشد. هژمونی گفتمان غربی در حوزه علوم اجتماعی به این دانش بشری رنگ و بوی خاص بخشیده و در قالب نظریه های علمی رایج تبارز یافته است. سلطه گفتمانی غرب در دانش بشری و علوم اجتماعی برای ظهور و تاسیس نظریه اسلامی مجالی ایجاد نمی کند.

۲. ماهیت سکولاریستی علوم سیاسی

علوم اجتماعی و دانش سیاسی و بین‌المللی دارای ماهیت سکولار و غیر ارزشی است. دانش سیاسی به هست و نیست‌های زندگی سیاسی انسان و جوامع بشری نظر دارد. به تجزیه و تحلیل زمینه‌ها و ریشه‌ها، علت‌ها و پیامدهای رخدادهای سیاسی می‌پردازد. علوم سیاسی دانش ناظر به هست‌هاست و اسلام بعنوان مجموعه‌ای از تعالیم آسمانی و دینی ناظر به باید‌ها و نبایدها، ارزش‌ها و هنجارهای زندگی است. شکاف و گاه تعارض میان هست و باید‌ها به تعارض امر عرفی و قدسی سرایت نموده و با نظریه سیاسی اسلام را با امتناع روبرو می‌سازد. در این تلقی علوم سیاسی ذاتا سکولار متولد شده و سکولار رشد و گسترش یافته و با دانش دینی و غیر سکولار قابل جمع نیست.

۳. ماهیت مادی گرایانه علوم سیاسی

دین امر معنوی و قدسی است و سیاست امر دنیوی و غیر قدسی و جمع بین این دو حوزه امکان ندارد. جمع میان امر قدسی و غیر قدسی به غیر قدسی شدن دین می‌انجامد و از این روی دخالت دین در سیاست با قداست دین سازگاری ندارد. دین ناظر به سعادت اخروی بشر است در حالی که نگاه سیاست به اداره معیشت و زندگی مادی انسان است. دین و دنیا دو حوزه کاملا متفاوت است و هر کدام نظریه‌های علمی خاص بخود را ایجاب می‌کند.

۴. سیطره روش اثبات‌گرایی در علوم سیاسی

پدیده‌های دینی عمدتا هنجاری و ارزشی است. ارزش‌ها را نمی‌توان با روش اثباتی مورد مطالعه قرار داد. در حالی که امروزه در حوزه علوم اجتماعی و علوم سیاسی، روش اثباتی در جایگاه گفتمان غالب قرار دارد. از این منظر روش غیر اثباتی به دلیل اینکه تحت تاثیر ذهنیت و ارزش‌های ذهنی افراد قرار دارد، فاقد اعتبار علمی است. اعتبار علم دایر مدار اعتبار روش است و تنها روش معتبر همانا روش اثبات‌گرایی است. از این روی دانش دینی به دلیل عدم امکان مطالعه اثبات‌گرایانه، فاقد معیار علمی عنوان می‌گردد.

ب) دیدگاه ایجابی

این دیدگاه معتقد است که نظریه سیاسی اسلام، هم ممکن است و هم قابل تحقق. با توجه به ماهیت جامع دین اسلامی می‌توان بر اساس هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اسلامی، از نظریه علوم سیاسی اسلامی سخن گفت. این دیدگاه در دو بعد سلبی و

ایجابی مطرح می گردد. نقد دلایل دیدگاه امتناعی و تبیین اثباتی دیدگاه امکانی. در ادامه به مهم ترین محورهای نقد و دلایل این دیدگاه اشاره می شود.

۱. نقد دیدگاه امتناعی

۱.۱. موقتی بودن هژمونی دانش سیاسی غربی

گفتمان های علمی نه امر ذاتی است و نه دائمی. نگاه گذرا به تاریخ علوم بشری حکایت از موقتی بودن و نسبی بودن این دانش دارد. زمانی دانش سیاسی اسلام در جایگاه گفتمان غالب قرار داشت، زمان دیگر گفتمان یونانی علم سیاست هژمون گردید. امروزه گفتمان غربی علوم سیاسی در جایگاه گفتمان غالب قرار دارد. این تحول و تطور بیانگر موقتی بودن و غیر ذاتی بودن گفتمان هاست. طبعاً هژمونی گفتمانی نیز امر موقت و ناپایدار است. گفتمان هژمون هر چند تلاش می کند از ظهور و برجسته شدن گفتمان رقیب جلوگیری نماید، اما هیچگاه دائمی و پایدار نخواهد بود. امکان ظهور و هژمونیک شدن گفتمان های رقیب هم چنان وجود دارد.

۱.۲. رابطه غیر ذاتی سکولاریسم و دانش سیاسی

بین سکولاریسم و علوم اجتماعی بصورت عام و علوم سیاسی به گونه خاص رابطه ذاتی وجود ندارد. علوم سیاسی ذاتا و الزاما سکولار نیست. سکولاریسم از ویژگی های بر ساخته علوم سیاسی غربی است. دانش سیاسی رنگ و بوی فرهنگ، ارزشها و شرایط اجتماعی جامعه محل ظهور و رشد خود را بازتاب می دهد. همانگونه که دانش سیاسی دارای ماهیت سکولار است، می توان از دانش سیاسی غیر غربی یاد کرد. می توان از دانش سیاسی اسلامی غیر سکولار نیز سخن گفت. ظهور گفتمان سیاست پسا سکولار در درون نظریه های پسا مدرن شاهد روشن بر این مدعاست. هر چند در میان نظریه های غربی علوم سیاسی، نظریه های هنجاری از دیر باز تا کنون با وارد نمودن ارزشها و باورهای دینی در تجزیه و تحلیل مسایل سیاسی و بین المللی، راه را برای نظریه پردازی اسلامی در حوزه علوم سیاسی هموار نمود. نظره سازه انگاری با تاکید بر نقش باورها و ارزشها مجال وسیع برای نظریه سیاسی اسلامی فراهم می سازد.

۱.۳. مبانی فرا نظری غربی

مبانی فرا نظری ذیل عنوان هستی شناسی، معرفت شناسی و روش شناسی ماهیت نظریه های علوم اجتماعی را تعریف می کند. علوم سیاسی رایج بر اساس هستی شناسی مادی





گرایانه غربی تعریف و تاسیس گردیده و از این روی مادی گرا و سکولار زاده شده است. نظریه پردازی اسلامی بر اساس هستی شناسی غربی با امتناع روبرو می باشد. بازنگری در مباحث علوم سیاسی بر اساس هستی شناسی اسلامی برای نظریه پردازی اسلامی امر ضروری است. هستی شناسی اسلامی با رویکرد دو بعدی نسبت به هستی و انسان، هر دو بعد نیازهای مادی و معنوی انسان را مورد توجه قرار می دهد از این روی نظریه سیاسی اسلام علاوه بر تنظیم مناسبات اجتماعی و دنیوی نگاهی به سعادت و تکامل اخروی انسان نیز دارد. تاسیس نظریه سیاسی اسلام بر اساس مبانی فرا نظری دینی (هستی شناسی، معرفت شناسی و روش شناسی) ممکن و محقق است.

۱.۴. نقد روش اثبات گرایی

هر چند روش اثباتی پس از انقلاب رفتار گرایی در دهه ۱۹۵۰ میلادی به جریان روشی غالب در مطالعات علوم اجتماعی تبدیل گردید، اما به زودی پس از ظهور روش پسا اثبات گرایی در گفتمان پسامدرن با چالش جدی روبرو گردید. امروزه اعتبار مطلق این روش با انتقادات جدی همراه است. روش اثباتی ضمن اینکه با ادعای قطعیت در شناخت پدیده های سیاسی با چالش روبرو گردید، از نظر کاربرد نیز با انتقادات جدی همراه گشت. بکارگیری روش اثباتی در مطالعات علوم اجتماعی به دلیل ماهیت کیفی مسایل و پدیده های اجتماعی با امتناع روبرو می باشد. امروزه کثرت روشی بعنوان گفتمان غالب در مباحث روش شناسی علوم اجتماعی مطرح می باشد. روش تفسیری و گفتمانی از روش های نسبتا رایج و مطرح در حوزه مطالعات اجتماعی است که در نظریه پردازی سیاست اسلامی نیز می تواند مورد استفاده قرار گیرد.

۲. دلایل دیدگاه ایجابی

با توجه به نقدهای که بر دلایل انکار نظریه سیاسی اسلامی مطرح گردید و با عنایت به دلایل این دیدگاه، می توان گفت، نظریه سیاست اسلامی به لحاظ نظری امر ممکن و به لحاظ عملی امر مقدور و قابل اجراست. نظریه پردازی اسلامی در حوزه علوم سیاسی مبتنی بر چند مفروض اساسی است که بعنوان بایسته های نظریه پردازی باید مورد توجه قرار گیرد. مهم ترین این بایسته ها را در محورهای ذیل می توان مطرح کرد:

۲.۱. تفسیر جامع اسلام

اسلام دین جامع و کامل است. جامعیت شریعت اسلامی بدین معنی است که منابع اسلامی پاسخگوی کلیه نیازهای مادی و معنوی انسان است. جامعیت شریعت اسلامی

در یک تفسیر بدین معنی است که تعالیم اسلامی با عنایت به نیازهای مادی و معنوی انسان، هر دو از نیازها را مورد توجه قرار داده و برای پرورش های مادی و معنوی، دنیوی و اخروی بشر سخن دارد.

۲.۲. مساله ثابت و متغیر

تعالیم اسلامی شامل دو دسته مقررات ثابت و متغیر است. مقررات ثابت برای موضوعات ثابت و احکام متغیر برای شرایط متحول. با استناد به اصول ثابت می توان بر اساس روش فقهاتی احکام موضوعات متغیر را استنباط نمود. موضوعات سیاسی و اجتماعی در قلمرو امور متغیر شریعت اسلامی قرار می گیرد و مطابق با مقتضیات زمان و مکان متحول می گردد.

۱. جمع بین امر عرفی و قدسی

دین امر قدسی و آسمانی است و سیاست امر عرفی. نظریه اسلامی در حوزه سیاست زمانی ممکن است که جمع امر قدسی و عرفی در اندیشه اسلامی را ممکن بدانیم. در اندیشه اسلامی همانگونه که جمع بین دین و دنیا، علم و اخلاق ممکن است، جمع میان امر عرفی و دینی نیز ممکن و محقق است. نظریه سیاسی اسلام در حوزه فروع متحول قرار داشته و بعنوان دیدگاه مستند به اصول و قواعد دینی از مسیر اجتهاد حاصل گردیده و از قدسیت برخوردار نمی باشد.

۲. اصل خطاپذیری در اجتهاد

فهم دین بر خلاف دین امر زمینی، انسانی و متحول است. هر چند خود دین امر آسمانی و ثابت است، اما فهم دین متحول است. اجتهاد نوعی فهم روشمند تعالیم دینی است که با استناد به منابع اسلامی و با استفاده از اصول و روش شناخته شده انجام می گیرد. اجتهاد به معنای کشف دیدگاه شریعت در امور سیاسی همانند امور عبادی می تواند صایب یا خطا باشد. خطاپذیری در اجتهاد مسیر تلاش مستمر برای نظریه پردازی اسلامی را هموار می سازد. نظریه سیاسی اسلام از طریق فعالیت اجتهادی اندیشمند و نظریه پرداز و با توجه به مقتضیات زمانه و با عنایت به اصول و روش اجتهاد اسلامی تاسیس می گردد. این نظریه مانند دیگر نظریه های علمی می تواند واقعیت زندگی سیاسی را توصیف و تبیین نماید، اما هیچگاه امر ذاتی، قطعی و دایمی نیست. بلکه صاحب نظران و عالمان دینی در مسیر اجتهاد و تفقه همواره و همیشه تلاش می کنند تا نظریه های مناسب تر، بهتر و کارآمد تر را تاسیس نمایند.

نتیجه

با توجه به نقدهای وارد بر دلایل مخالفان نظریه سیاسی اسلام و با عنایت بر بایسته های نظریه پردازی اسلامی در حوزه سیاست می توان به این نتیجه رسید که نظریه پردازی اسلامی در حوزه سیاست هم ممکن است و هم قابل تحقق. اما متأسفانه به دلیل سیطره گفتمان غربی در علوم اجتماعی، مجال و جسارت علمی لازم در این زمینه ایجاد نگردیده است. طبعاً با توجه به ماهیت نظریه های علوم سیاسی، همانگونه که نظریه پردازی در حوزه علوم سیاسی درچارچوب ارزشهای موجود در جامعه صورت می گیرد، کارگشایی نظریه نیز ناظر به موضوعات خاص هر جامعه است. از این روی نمی توان از نظریه جهانشمول یاد نمود. اگر نظریه های امر محلی و بومی است، نظریه سیاسی اسلامی امر ضروری برای جامعه اسلامی است. تولید دانش سیاسی و بین المللی بر بنیان مبانی فرا نظری اسلامی و با عنایت به ضرورت ها و مقتضیات زمانه امر ضروری است که باید مورد توجه عالمان دینی، اساتید و دانش پژوهان قرار گیرد. فصلنامه مطالعات سیاسی و بین المللی با هدف تبیین دیدگاه اسلامی و به منظور تولید دانش بومی و کارآمد که راهنمای عمل برای توسعه و انکشاف ملی در کشور باشد، تاسیس گردید و ترویج، گسترش و تولید دانش سازگار با ارزشهای اسلامی و متناسب با شرایط جامعه اسلامی را مهم ترین مأموریت خود می داند.

مدیر مسئول

مؤلفه‌های ثبات سیاسی در جوامع توسعه‌نیافته

محمود وحید بینش^۱

تاریخ دریافت ۱۵-۱-۱۴۰۳

تاریخ تایید ۱-۳-۱۴۰۳

چکیده

حفظ و استمرار ثبات جامعه و نظام سیاسی از دل مشغولی‌های متفکران علوم اجتماعی و حاکمان سیاسی بوده و است. اقتدار و مشروعیت نظام سیاسی نتیجه جامعه‌ای باثبات است. ثبات، امنیت را تأمین، مسیر ترقی و پیشرفت را هموار و جامعه را شکوفایی می‌سازد. به نظر می‌رسد علی‌رغم پیشرفت‌های سریع علمی و تکنولوژی، به‌خصوص در غرب، هنوز کشورهای کمتر توسعه‌یافته با بی‌ثباتی دست‌وپنجه نرم می‌کنند؛ پس می‌توان پرسید نظام سیاسی باثبات چیست و مؤلفه‌ها و عناصر حفظ و استمرار آن کدام‌اند؟ دانشمندان علوم اجتماعی، شروط زیادی را برای حفظ و استمرار ثبات شناسایی و مطرح نموده‌اند، اما به نظر می‌رسد حاکمیت قانون، مبارزه با فساد، فرهنگ سیاسی مشارکتی و فعال و نخبگان توانمند در حفظ و استمرار ثبات سیاسی، نقش مثبت و حمایتی دارند. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد که هرچقدر قانون در جامعه حاکمیت داشته، با فساد مبارزه جدی صورت گیرد، مشارکت مردم گسترده باشد و نخبگان کشور فهیم و دلسوز باشند، مردم نظام سیاسی باثبات‌تری را تجربه می‌کنند. مؤلفه‌های چهارگانه فوق در نوشته حاضر از میان مؤلفه‌های بسیاری گزینش شدند که به‌خصوص برای کشورهای روبه‌توسعه مفید و لازم پنداشته شده‌اند.

واژگان کلیدی: ثبات، ثبات سیاسی، حاکمیت قانون، مبارزه با فساد، فرهنگ سیاسی و نخبگان.

^۱ دکترای علوم سیاسی، عضو هیأت علمی دانشگاه خاتم‌النبین (ص).

اندیشمندان علوم اجتماعی، نخستین هدف سیاست را برقراری ثبات در جامعه و پیشگیری از کنش اعتراضی خشونت‌آمیز در رویارویی با اقتدار حکومت ذکر کرده‌اند. در واقع، کوشش برای به دست آوردن ثبات سیاسی از کارکردهای اندیشه سیاسی است. نظام اجتماعی متعادل، نظامی است که قادر به حفظ و نظم خود باشد و تغییرات منظم و قابل کنترل داشته باشد. نظام اجتماعی با محیط خود سازگار است و مرزبندی مشخصی با نظام‌های دیگر دارد که در نهایت، قادر به حل مسائل و مشکلات متعدد خود است. نظام سیاسی، بیش از هر چیز، نیازمند آرامش و ثبات است. هر نظامی، در تعامل با محیط داخلی و خارجی خود به‌ناچار درگیر تنش و بحران می‌شود که اگر نتواند آن‌ها را مدیریت نماید، دچار بی‌ثباتی شده و امنیت آن در معرض تهدید قرار می‌گیرد. نبود ثبات سیاسی از نگرانی‌های همیشگی اندیشمندان اجتماعی، نخبگان سیاسی و حاکمان جوامع بشری بوده و است؛ بنابراین، پژوهش‌های زیادی پیرامون ثبات و بی‌ثباتی سیاسی انجام شده، مؤلفه‌ها و عناصر قوام‌بخش نظم و ثبات شناسایی شدند و نظریه‌های متنوعی در قالب نظریه‌های نوسازی، توسعه نظم، وفاق و... ارائه شده‌اند و همچنان شاخص‌های زیادی برای ثبات سیاسی پیشنهاد می‌شوند. در میان پژوهش‌هایی که درباره علل بی‌ثباتی سیاسی انجام شده‌اند، یکی از کارهای تحقیقی با عنوان «شروط سیاسی بی‌ثباتی» که چهار متغیر فقدان حاکمیت قانون، فساد حکومت، عدم وفاق نخبگان و فرهنگ سیاسی غیردموکراتیک را علت‌های ایجاد بی‌ثباتی سیاسی شناسایی نموده مورد توجه قرار گرفته‌اند (خرمشاد و دیگران، ۱۳۹۲: ۴). به نظر نویسنده این مقاله، با توجه به بی‌ثباتی نظام‌های سیاسی در کشورهای کمتر توسعه‌یافته، این دیدگاه بیشتر موجه به نظر می‌رسد. بر اساس آمارهای ارائه‌شده، بی‌ثباتی سیاسی در طول نیم‌قرن گذشته در کشورهای فقیر افزایش یافته است. از سال ۱۹۶۰ تا سال ۱۹۹۰ میلادی، نسبت جنگ داخلی از ۷٪ به ۲۸٪ رسیده است. از سال ۱۹۴۵ تا سال ۲۰۰۵ میلادی بیش از ۱۴۰ جنگ داخلی به وقوع پیوسته است، بیش از ۲۰ میلیون کشته و هفتاد میلیون آواره شده‌اند. در این نوشته ابتدا ثبات و بی‌ثباتی سیاسی را تعریف می‌نماییم؛ سپس زمینه‌های شکل‌گیری، استقرار و استمرار ثبات در نظام‌های سیاسی با وجه ایجابی و بر مبنای چهار متغیر فوق‌الذکر توضیح داده می‌شوند.

ثبات و بی‌ثباتی سیاسی

ثبات عبارت است از عدم استمرار و تکرار حوادث، رفتارها و تحرکاتی که کارکرد منظم یک نظام را مورد تردید قرار می‌دهد (شمس، ۲۰۰۴ م: ۱۰۹)؛ به عبارت دیگر، ثبات سیاسی عبارت است از توازن بین خواست‌های مردمی و کارکردهای دولتی. اگر نظامی سیاسی مورد قبول جامعه باشد، از ثبات برخوردار است (قلی‌زاده، ۲۰۰۲ م: ۲). ثبات، وضعیتی است که قاعده‌مندی در آن وجود دارد (سریع‌العلم، ۱۳۷۸: ۸). ثبات شامل قرار گرفتن در معرض حداقل تغییر است (احمدی‌پور، ۲۰۰۶ م: ۶۶). آیان لاستیک با در نظر گرفتن ثبات سیاسی به صورت قابل پیش‌بینی بودن رفتارهای سیاسی در آینده، معتقد است ثبات سیاسی به عملکرد پیوسته الگوهای خاصی از رفتارهای سیاسی، جدا از به‌کارگیری غیرقانونی خشونت، اشاره دارد که با انتظار عمومی مردم آگاه همراهی می‌شود (لاستیک، ۱۹۷۹ م: ۳۵۲). آکه، ثبات سیاسی را منظم بودن جریان تعاملات سیاسی تعریف می‌کند (آکه، ۱۹۷۴ م: ۵۸۶). دیوید ساندرز معتقد است که تعریف مطلوب باید از تفکیک سطحی ثبات و بی‌ثباتی احتراز کرده و آن را پدیده‌ای مستمر و نسبی بداند؛ همچنین، تعریف باید نشان دهد که چگونه سطح بی‌ثباتی در کشوری با گذشت زمان تغییر می‌کند؛ بنابراین، واحدهای زمانی به‌کاررفته در تحلیل باید بر پایه وضعیت‌های سیاسی کوتاه‌مدت باشند؛ ضمن اینکه باید انواع متفاوتی از بی‌ثباتی سیاسی را بپذیرد (ساندرز، ۱۳۸۰: ۱۱۷).

بی‌ثباتی سیاسی در ساده‌ترین و فراگیرترین معنی آن عبارت است از ناپایداری قدرت مستقر، تزلزل و جابجایی سریع موقعیت‌ها و مناصب بازیگران سیاسی. بی‌ثباتی، موقعیتی است که سازوکار و شیوه‌های حل کشمکش و منازعات سیاسی و حصول توافق سیاسی در آن کم‌اثر می‌شود یا کاملاً از کار می‌افتد (دلاوری، ۱۹۹۹: ۱۵). هنگامی که کنش‌های خشونت‌آمیز، ساختار قدرت مستقر را به چالش می‌کشد، بی‌ثباتی سیاسی دیده می‌شود. ساندرز، بی‌ثباتی سیاسی را فقدان نسبی برخی حوادث سیاسی بی‌ثبات‌کننده می‌داند که به صورت ایجاد تغییر یا چالش در هریک از ابعاد نظام سیاسی بروز می‌کنند (ساندرز، ۱۳۸۰: ۱۱).

چهارچوب نظری

نوشته حاضر بر مبنای نظریه بحران اسپریگنز تبیین می‌شود. نظریه بحران اسپریگنز چهار مرحله دارد و هر مرحله بر مرحله قبلی بنیاد نهاده می‌شود که شامل شناخت مشکلات، علت‌های بحران، تبیین جامعه آرمانی و راه‌حل می‌شود.





در مرحله اول، نظریه پرداز از بحران‌های سیاسی، که جامعه با آن‌ها درگیر است، آغاز می‌کند. بیشتر نظریه پردازان، آثار خود را در زمانی نگاشته‌اند که به‌طور فزاینده احساس می‌کردند جامعه‌شان دچار بحران است؛ بنابراین، مشاهده و شناسایی مشکل جامعه، اولین مسئله است (اسپرینگز، ۱۳۷۰: ۴۵). مشاهده بی‌نظمی، عقل و احساس آدمی را به تحرک انداخته و وی را به سمت مرحله دوم، که تشخیص علل آن است، سوق می‌دهد. در مرحله بعد، نظریه پرداز به بازسازی ذهنی جامعه سیاسی می‌پردازد؛ آرمان شهری را در ذهن تجسم می‌کند و افکارش را به صیقل علم، قابلیت‌ها، امکانات و واقعیت‌ها می‌آراید. در گام آخر نیز نظریه پرداز با توجه به اقدامات انجام شده در مراحل قبلی به ارائه درمان می‌پردازد (اسپرینگز، ۱۳۷۰: ۲۳۵). در این نوشته، با توجه به چهارچوب نظری ارائه شده، مروری بر پیشینه موضوع نموده و دیدگاه اندیشمندان علوم اجتماعی و سیاسی را درباره عبور از جامعه بی‌ثبات و زمینه‌های شکل‌گیری نظام سیاسی باثبات مرور می‌نمایم.

پیشینه تحقیق

نظریه‌های کلاسیک نظم و ثبات اجتماعی-سیاسی

اندیشمندان علوم اجتماعی و سیاسی از دیرباز، بر اساس مشاهده بی‌نظمی در محیط پیرامون خود دیدگاه‌های متفاوتی در رابطه با نظم اجتماعی و ثبات سیاسی ارائه نموده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌نمایم.

توماس هابز با توضیح حالت طبیعی و بی‌ثباتی ناشی از «انسان، گرگ انسان» معتقد است انسان، موجودی خودخواه و صرفاً به ارضای امیال فردی علاقه‌مند است؛ بر این اساس، روابط انسان بر اصل رقابت استوار است. اما از طرفی، با وجود هرج و مرج در جامعه ارضای امیال فردی امکان‌پذیر نیست؛ راه‌حل نهایی این است که انسان‌ها با یکدیگر هم‌آواز شده، قراردادی اجتماعی را به وجود آورند و ایجاد و بقای جامعه، نظم اجتماعی و ثبات سیاسی را بر محور قرارداد اجتماعی تنظیم نمایند. ضمناً قدرت شهریاری در جامعه لازم است که این توافق به‌عمل آمده بر سر قدرت اجتماعی را حراست کند (آرون، ۱۳۷۷: ۶۴). دورکیم ریشه پدیده‌های اجتماعی را در محیط اجتماعی جست‌وجو می‌کند و نه در نهاد انسان‌ها. به نظر دورکیم، قرارداد نمی‌تواند اساس سازمان اجتماعی و نظم در نظر گرفته شود، زیرا وقتی افراد می‌توانند وجود داشته باشند که جامعه سازمان‌یافته پیش از آن وجود داشته باشد؛ جامعه‌ای که مبتنی بر سلسله‌اصول و قواعدی اخلاقی است. به نظر دورکیم، محور اصلی تداوم حیات اجتماعی، نظم اخلاقی است (همان، ۱۳۷۷: ۱۴۲).

دورکیم، مهمترین عامل شکل‌گیری انسجام ارگانیکی را تراکم روابط اجتماعی می‌داند. از نظر وی، در جامعه منقسم و قبیله‌ای (جامعه مبتنی بر همبستگی مکانیکی) کلان‌ها در فاصله‌ای نزدیک به یکدیگر زندگی می‌کنند و ضرورتاً ارتباط زیادی با هم ندارند، اما همان‌طور که تعداد آن‌ها افزون می‌شود و ارتباط میان آن‌ها آسان‌تر می‌شود، سطوح بالاتر تعامل اجتماعی باعث ظهور رقابت و تضاد، به دلیل منابع، می‌شود که این نیز مبنایی برای تمایزپذیری کارکردها فراهم می‌کند و همان تقسیم ارگانیک کار است. تمایزات موجود در تقسیم کار، آدمیان را گرد هم می‌آورد و باعث بیشتر شدن تشخیص فردی اعضای جامعه در یک زمان و وابستگی بیشتر آنان به جامعه می‌شود؛ بنابراین، طی این فرایند، همبستگی ارگانیکی ایجاد می‌شود (کرایب، ۱۳۸۲: ۱۳۱ و ۳۱۶). طبق نظر دورکیم، «تعامل» و «احساس» عناصر بسیط تشکیل‌دهنده فواق هستند و فضای تعاملی که احساسات مثبت افراد نسبت به یکدیگر در آن شکل می‌گیرد، زمینه‌ساز تمثیل «ما» و هم‌زمان با آن، موجب ایجاد فواق در «ما» خواهد شد (چلبی، ۱۳۷۲: ۲۲). به نظر دورکیم، عاطفه جمعی، بیشتر طی «مناسک جمعی» مثل اعیاد و مراسم ملی و مذهبی و... به وجود می‌آید و بدین‌نحو موجبات افزایش و تحکیم انسجام، فواق و ثبات اجتماعی را فراهم می‌کند. عاطفه جمعی ناشی از مناسک جمعی، نوعی سرافرازی و غرور جمعی به وجود می‌آورد که کنشگران شرکت‌کننده در آن مناسک، منافع خود و دیگران را یکی دیده، خود را متعلق به جمع و جمع را از خود می‌دانند (آرون، پیشین). در جریان اجرای مناسک و ارتباط کنشگران اجتماعی، دو فرایند عمده به هم پیوسته اتفاق می‌افتد؛ نخست، عاطفه جمعی ایجادشده به صورت نیرو و رأی تک‌تک افراد عمل کرده و فرد را به جمع متعهد می‌کند؛ دوم، بعضی از اصول و قواعد اساسی (اعم از عقلانی، غیرعقلانی و ناعقلانی)، قدسی می‌شوند و افراد، آن‌ها را درونی می‌کنند، به طوری که قواعد و نهادهایی که این چنین قدسی شده‌اند، به صورت پارامتریک و نه به شکل متغیر، وارد محاسبات عقلانی شخص می‌شوند (چلبی، پیشین: ۲۳).

دیدگاه‌های جدید

سیمور لیپست، با نوشتن کتاب انسان سیاسی، نخستین تلاش‌ها را برای ارائه تحقیق نظام‌مند و تجربی از ثبات سیاسی انجام داد؛ او ثبات سیاسی را نوعی پیوستگی یا تداوم سیستم سیاسی خاص تعریف کرد. لیپست معتقد است کشوری باثبات است که سیستم لیبرال‌دموکراسی یا دیکتاتوری در آن حداقل ۲۵ سال دوام بیاورد. به نظر ساندرز، تحلیل





لیست از ثبات سیاسی به‌طور ضمنی این است که واحدهای سیاسی کاملاً باثبات یا کاملاً بی‌ثبات هستند؛ بنابراین، امکان اینکه بتوان ثبات و بی‌ثباتی را به‌صورت نسبی و مداوم به یک مفهوم تبدیل کرد، طرد می‌کند (ساندرز، ۱۳۸۰: ۳۴). در تحلیل ساندرز، ثبات سیاسی پدیده‌ای پیچیده است که وقوع آن مستلزم فراهم آمدن تمام علت‌ها است، اما بی‌ثباتی پدیده‌ای ساده و طبیعی است که با وقوع هریک از عوامل بی‌ثبات‌کننده دامن‌گیر جامعه می‌شود (ساندرز: همان).

دیوید ایستون، بر اساس نظریه سیستمی، نظام سیاسی را دارای سه بُعد اساسی مقامات سیاسی (حکومت)، رژیم سیاسی (قواعد حاکم بر حل مناقشات در درون نظام)، جامعه سیاسی (گروهی از افراد که بر پایه تقسیم کار سیاسی با هم مرتبط هستند) می‌داند (همان: ۱۲۸). چالش‌ها علیه نظام سیاسی، منجر به بروز انواع بی‌ثباتی سیاسی می‌شوند. به باور برخی از نویسندگان، ثبات سیاسی، مفهومی انتزاعی نیست، بلکه مرتبط با وجوه خاص اجتماعی است. انواع گوناگون ثبات در عناصر و بخش‌هایی که سیستم سیاسی و اجزایش را تشکیل می‌دهند، وجود دارد و از نظر مفهومی، ثبات سیاسی مرتبط با انواع دیگر ثبات است. ثبات، هنگامی به ثبات سیاسی تبدیل می‌شود که برای موضوعات سیاسی به کار رود؛ نه فقط دولت، حکومت و... . موضوع سیاسی زمانی در حالت ثبات است که این ظرفیت را داشته باشد تا از وقوع تهدیدهایی از ناحیه نیروهایی که بقای آن را تهدید می‌کنند، جلوگیری نماید (داودینگ و کیمبر، ۱۹۸۷ م: ۱۰۴).

عده‌ای با رویکرد ایجابی به قضیه ثبات سیاسی نگریده‌اند؛ آن‌ها معتقدند مردم از حکومت‌ها انتظار دارند تا نیازهایشان را مرفوع نمایند. لیند بلام رابطه حکمرانان با مردم را به سه روش رابطه اجبار، رابطه مبادله و رابطه اقتناع توضیح می‌دهد. به نظر بلام، در برخی کشورها علت‌های فاعلی بی‌ثباتی سیاسی سرکوب شده و نظام سیاسی، ثبات را از طریق اجبار برقرار می‌کند؛ درحالی‌که برخی از حکومت‌ها تلاش خود را بر بهبود کارکرد خود متمرکز نموده و ثبات سیاسی را از طریق مبادله حق حکومت بر مردم و رفع نیازهای مردم رقم می‌زنند؛ همچنین، برخی از نظام‌ها اهمیت بسیاری برای اقتناع قائل هستند و نگرش شهروندان را جلب می‌کنند. با ترکیب راه‌حل‌های سه‌گانه بالا می‌توان سازوکار ایجاد ثبات سیاسی را توصیف کرد (خرمشاد، ۱۳۹۲: ۴). اگر نیازها رفع شوند، مبادله صورت می‌گیرد و مردم رضایت نشان می‌دهند و ثبات نظام حفظ می‌شود. اگر به خواست مردم توجه نشود، نظام سیاسی مردم را با اجبار و ترس اداره می‌کند که همان وضعیت استیلا است؛ مردم

ناراضی هستند ولی جرئت ابراز ناراضیتی ندارند. اگر حکومت بتواند مردم را قانع سازد، ثبات سیاسی ایجاد و مشروعیت نظام سیاسی تثبیت می‌شود.

گروهی معتقدند برای شناسایی نظام سیاسی باثبات باید به بررسی الگوها و جریان‌های تعاملات سیاسی بپردازیم. آکه، ثبات سیاسی را به معنی منظم بودن جریان تعاملات سیاسی تعریف می‌کند (آکه، ۱۹۷۴ م: ۵۸۶)؛ به نظر او کنش‌های بی‌ثبات‌کننده سیاسی، رفتارهایی هستند که در چهارچوب تعاملات نامنظم سیاسی قرار دارند. کنش‌ها و تعاملات سیاسی‌ای که نامنظم و بی‌قاعده نباشند در ایجاد نظم و ثبات کمک می‌کنند، اما شناخت شاخص‌های بی‌ثبات‌کننده با چالش‌هایی روبرو است. به دلیل اینکه مفهوم ثبات و بی‌ثباتی سیاسی، مفهومی چندوجهی است و دربارهٔ مصادیق آن اختلاف نظر وجود دارد، نظام‌های سیاسی گوناگون، برداشت‌های متفاوتی از آن دارند؛ مثلاً نقد و تحلیل عملکرد دولتمردان، رقابت‌های سیاسی فزاینده و مشارکت اعتراض‌آمیز برای برخی از نظام‌ها بی‌ثباتی و برای برخی دیگر از مصادیق ثبات هستند. همچنین عوامل بی‌ثباتی سیاسی حکومت‌ها در حوزه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی قرار دارند، اما دربارهٔ میزان سنجش آن‌ها دشواری وجود دارد. بی‌ثباتی، مفهومی چندبعدی و دارای اجزای مختلف است و نمی‌توان برای اندازه‌گیری آن به یک یا چند عنصر اکتفا کرد.

عده‌ای ثبات سیاسی را جریان منظم تبادل سیاسی می‌دانند؛ بر این اساس، وظیفهٔ نظام سیاسی، تنظیم روابط ثبات سیاسی است. موضوع، ثبات یک وضعیت نیست، بلکه تابع درک و رفتار سیاسی است و نوع مواجههٔ نظام سیاسی می‌تواند در نتایج آن تأثیر بگذارد. این افراد به جای تأکید بر وضعیت، بر توانایی نظام سیاسی اشاره می‌کنند؛ «ثبات سیاسی به معنی توانایی بازیگر سیاسی برای کنترل خشونت و اختلاف داخلی از یک طرف و حفظ الگوی اقتدار از طرف دیگر است.» (دیریکی، ۲۰۲۰ م: ۱۷) اگر وظیفهٔ نظام سیاسی ایجاد ثبات سیاسی است، پس سازوکار حفظ و استمرار ثبات سیاسی چیست؟ برای پاسخ، به نقش مؤلفه‌هایی که در بالا اشاره کردیم (حاکمیت قانون، مبارزه با فساد، فرهنگ سیاسی مشارکتی و نخبگان فهیم و برنامه‌دار) در ایجاد ثبات و وفاق در جامعه‌ای بحران‌زده و بی‌ثبات می‌پردازیم.

حاکمیت قانون

قانون در لغت با معانی متعددی چون «اصل»، «قاعده»، «شکل»، «رسم»، «آیین»، «طرز»، «منوال»، «دستور»، «نظم» و «ترتیب» ذکر شده است (نفیسی، ۱۳۴۳: ۱۲۱۶). در این

پژوهش، قانون، بیش از هر چیز، در ارتباط با نظم و برقراری ثبات در جامعه مدنظر است. مجموع قواعد و ضوابطی که حاکم بر اجتماع باشد؛ یعنی حاکم بر روابط افراد با یکدیگر، حاکم بر روابط افراد با دولت، نظام حاکم و دستگاه دولت (آدمیت، ۱۳۸۵: ۱۵۲). ایده حاکمیت قانون به مفهوم انگلوساکسون از نزاع بین فرمانروایان و مردم بر سر موضوع اطاعت از پادشاه به شرط احترام او به قانون سرچشمه می‌گیرد. اجبار پادشاه به احترام و رعایت قانون رفته‌رفته به مطالبه تنظیم حقوق شهروندی در قانون اساسی و تضمین آن‌ها توسط مقامات حکومتی گردید و در نهایت به چهارچوب‌بندی قدرت انجامید.

حاکمیت قانون به دنبال محدود کردن قدرت دولت و محافظت از حقوق شهروندان در مقابل سوءاستفاده یا استفاده خودسرانه دولت از قدرت است. تعریف سازمان ملل از حاکمیت قانون به اصول حاکمیت اشاره دارد که در آن همه افراد و نهادهای خصوصی و دولتی در برابر قوانین پاسخگو هستند. قوانینی که به طور عمومی منتشر شده‌اند، به طور مساوی اجرا می‌شوند و ضمناً با حقوق بشر سازگار هستند. بر اساس تعریف بانک جهانی، حاکمیت قانون، تنها قواعد و مقرراتی نیست که توسط قانون وضع می‌شود، بلکه تضمینی است برای آزادی، حقوق بشر و رفتاری یکسان با شهروندان در برابر قانون (سامتی، ۱۳۹۱: ۱۱۷). می‌توان ایده تساوی در مقابل قانون را نمادی از ارزش برابری در نظریه حاکمیت قانون دانست. در توضیحات شارحین نخستین نظریه حاکمیت قانون، خصوصاً «دایسی»، برابری در مقابل قانون از اصول اصلی حاکمیت قانون است. دستورگرایی به معنی مهار قدرت حکومت به وسیله قانون است که تصمیم‌گیری سیاسی باید تابع آن باشد. قانون اساسی دارای دو کارکرد مؤثر است؛ اول اینکه به دنبال مهیا کردن بنیان پایدار برای نهاد حکومت به منظور اعمال قدرت حکومت است و دوم در جست‌وجوی محدودیت قدرت حکومت است. کارکردهای مذکور، دو چهارچوب حمایتی و محدودیتی را دربر می‌گیرند. چنان‌که «وید» و «برادلی» می‌نویسند، مفهوم حاکمیت قانون بر سه ایده مرتبط اما مستقل تأکید می‌کند؛ اول اینکه حاکمیت قانون، قانون و نظم را بر آنارشی، نزاع و کشمکش دائمی در جامعه ترجیح می‌دهد؛ دوم اینکه حاکمیت قانون، نظریه حقوقی‌ای را، که دارای اهمیتی بنیادین است، می‌پروراند که عبارت است از اینکه «حکومت باید مطابق با قانون اداره شود» و در موارد اختلافی، قانونی که به وسیله تصمیم قضایی اعمال می‌شود، فصل‌الخطاب است. حاکمیت قانون مشتمل بر مجموعه‌ای از قواعد جزئی است که باید موضوعاتی را با دو خصیصه مختلف تمشیت کند؛ یکی «موضوعات



ماهوی»- نظیر اینکه آیا حکومت حق بازداشت بدون محاکمه شهروندان را دارد یا خیر- و دیگری «موضوعات رویه‌ای»- نظیر فرض بی‌گناهی متهم در محاکمات جزایی و استقلال قضا- (وید و برادلی، ۱۹۹۳ م: ۱۶۷). در نتیجه، محور حاکمیت قانون، «اعمال صادقانه قانون» است که نقشی ویژه به قضات می‌بخشد؛ قضاتی مستقل از دغدغه‌های موقتی مبتنی بر اهداف حکومت. در واقع، قاضی مستثنی از شمول اصل حاکمیت قانون نگریسته نمی‌شود، بلکه «تکلیف عمومی الزام‌آور عینی بر اطاعت همه شهروندان از قانون، در دموکراسی پارلمانی» برای قاضی نیز الزام‌آور است؛ در غیر این صورت، یعنی اعمال قانون مصوب پارلمان به نحو دل‌خواهانه و صلاح‌دید شخصی توسط قاضی، اعتماد عمومی مبتنی بر بی‌طرفی سیاسی قوه قضاییه زایل گردیده و موجودیت حاکمیت قانون در معرض نابودی قرار می‌گیرد.

یکی از مباحث مهم در حاکمیت قانون، قدرت سیاسی است که مؤلفه کلیدی شکل‌دهنده ساختار سیاسی، فرایند تصمیم‌گیری در خصوص کیفیت تخصیص منابع و مشارکت گروه‌های ذی‌نفع در فرایندهای سیاسی هر کشور است و قابلیت محدود کردن سیاست‌مداران در اعمال رفتارهای سودجویانه دارد. قدرت سیاسی از دو اصل کلیدی توزیع و انتقال قدرت تشکیل می‌شود. توزیع قدرت سیاسی می‌تواند به صورت متمرکز در اختیار فرد یا جمع محدودی از نخبگان سیاسی باشد یا به صورت متکثر میان گروه‌های ذی‌نفع مختلف تقسیم شده باشد. انتقال قدرت سیاسی نیز می‌تواند به صورت دموکراتیک و در قالب انتخابات، رقابتی باشد یا به صورت غیردموکراتیک و به صورت انحصاری. قدرت سیاسی متمرکز این امکان را به سیاست‌مدار می‌دهد که در جهت پیشینه‌سازی منافع خود، حقوق قانونی سایر گروه‌های ذی‌نفع را نقض نماید. گروه حاکم در نظام‌هایی با قدرت سیاسی متمرکز، محدودیت کمتری در نقض حقوق قانونی شهروندان خواهد داشت؛ بنابراین، این فرضیه را می‌توان مطرح کرد که قدرت سیاسی متمرکز کیفیت حمایت از حقوق قانونی شهروندان را تضعیف می‌کند. در نظام‌هایی با قدرت سیاسی غیرمتمرکز، دامنه عمل گروه حاکم برای نقض حقوق شهروندان محدودتر است.

حاکمیت قانون، به مثابه ارزش و ابزاری است در جهت تأمین ارزش‌هایی چون برابری و آزادی ایفای نقش می‌کند. قانون، با ارزش‌های ذاتی (ماهوی) و رویه‌ای خود، معتبرترین وسیله دستیابی به آزادی‌های فردی و اجتماعی است؛ یکی از اهداف بنیادین قانون، دفاع از حقوق فردی است. فضیلت برتر حاکمیت قانون، به‌کارگیری آن جهت دفاع از



شهروندان در مقابل تعدی دولت است که ارتباط بین حقوق و آزادی، خصوصاً در مفهوم موسع حاکمیت قانون، در این زمینه کاملاً آشکار است. به لحاظ حقوقی، اصل در آزادی‌های مدنی، سیاسی و اجتماعی بر آزادی شهروندان و عدم الزام و اجبار از جانب دولت یا اشخاص دیگر است؛ مگر خلاف آن ثابت شود. بدین ترتیب، دولت ممکن است بنابه دلایلی در آزادی فردی مداخله کند، اما ابتدا باید ثابت کند که مجاز به چنین مداخله‌ای است که اثبات این امر، تنها از طریق رجوع به قانون امکان‌پذیر است و قاعدتاً این‌گونه دلایل باید به مراجع مشخص دولتی، شامل محاکم دادگستری و دادگاه‌های اداری، تسلیم شود. در نتیجه، می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که رضایت مردم و مشروعیت نظام را قدرت سیاسی غیرمتمرکز، حمایت از حقوق قانونی شهروندان، احترام به قانون و تبعیت از آن، استقلال قوای سه‌گانه، دفاع از حقوق و آزادی‌های فردی، اهتمام و توجه به انتقال و تقسیم قدرت بر مبنای قانون، تأکید بر حق برابری و تساوی حقوق شهروندی و... گسترش می‌دهند و ثبات نظام سیاسی را تضمین می‌کنند.

مبارزه با فساد

مبارزه با فساد راهی مطمئن برای تقویت اعتماد عمومی است. افزایش اعتماد به نفع همه خواهد بود. تلاش موفق در مقابله و مبارزه با فساد منجر به پذیرش نهادهای عمومی، کاهش فقر و نابرابری، احترام به حاکمیت قانون و تقویت ثبات سیاسی می‌شود. تاریخ نشان داده که عدم اعتماد عمومی نسبت به سازمان‌ها و نهادهای دولتی، در گذر زمان به مشروعیت نظام سیاسی لطمه وارد کرده است؛ بنابراین، مشروعیت سازمان‌های دولتی با مشروعیت نظام‌های سیاسی گره خورده است. فساد، بنیان‌های مشروع بودن نظام سیاسی را به صورت مستقیم و با تأثیر بر کارایی حکومت تضعیف می‌کند و بر کیفیت حکومت، اعتماد، حمایت عمومی، رضایت و ثبات بیشتر دموکراسی تأثیر می‌گذارد. فساد، تصمیم‌گیری‌ها و فرایندهای اقتصادی را تحریف می‌کند، تهدیدی برای اعتماد به حساب می‌آید و باور به مشروع بودن نظام سیاسی را به خطر می‌اندازد. بی‌ثباتی حکومت‌ها از عوامل افتادن آن‌ها به ورطه فساد است. فساد سیاسی یعنی استفاده از قدرت سیاسی برای هدف‌های شخصی و نامشروع. فساد مالی و اداری نیز از جنبه‌های مهم فساد سیاسی هستند. مسئله فساد از مسائل پیچیده و مبهمی است که به رفتارهای انحرافی بوروکرات‌ها اشاره دارد که سرمنشاء آن‌ها سرپیچی از هنجارهای فرهنگی و اجتماعی یا تخطی از انتظارات شهروندان است. اختیارات محدود و مشروط، رقابت سیاسی سالم، وجود



مجلسی که نماینده واقعی ملت باشد و وجود مطبوعات آزاد، عوامل جلوگیری از تحقق فساد و مبارزه با آن هستند. فساد سیاسی و تبعات مالی ویرانگرش، تا حدی محصول روحیه غارتی-غنیمتی است؛ چنین روحیه‌ای، محصول «جامعه‌ای کوتاه‌مدت» است، یعنی گویی خود حاکمان کشور می‌دانند نظم سیاسی و جامعه‌ای که ساخته‌اند، عمر بلندی ندارد و به همین دلیل، سرزمین تحت حاکمیت‌شان را غارت می‌کنند و آن را غنیمتی می‌دانند که چندصباحی نصیب‌شان شده و هر لحظه ممکن است از چنگ‌شان خارج شود که چنین فرهنگی، محصول فروپاشی پی‌درپی نظام‌های سیاسی در بسیاری از کشورهای دنیا، از قدیم تا امروز، است. به عبارت دیگر، فساد سیاسی تا حد زیادی محصول فرهنگ سیاسی است و نمی‌توان آن را صرفاً به ویژگی‌های فردی حاکمان نسبت داد. فساد از کلمه لاتین (Rumpere) می‌آید که به معنی شکستن و ویران کردن است؛ بنابراین، در فساد، چیزی ویران یا خراب می‌شود که این چیز ممکن است شیوه رفتار اخلاقی، قانونی یا غالباً مقررات اداری باشد (شفیعی و دیگران، ۱۳۹۷: ۲۱۱).

خوان لیتنز، دانشمند سیاسی، معتقد است در بین نظام‌های سیاسی، نظام سلطانی بیش از همه مستعد فساد است؛ زیرا در این نظام، مشروعیت کارزماتیک، قانونی یا سستی چندانی وجود ندارد و شخص حاکم برای تداوم حکمرانی‌اش، شبکه‌های حامی‌پروری می‌سازد و از این طریق بر شمار حامیان حکومتش می‌افزاید. در واقع، نظام سلطانی، «دیکتاتوری فردی» است و چنان‌که ساموئل هانتینگتون درباره برخی از دیکتاتورهای فردی گفته است، «رژیمی سست‌بنیان» محسوب می‌شود. در نتیجه، شخص حاکم در رژیم دیکتاتوری فردی ناچار است حکومتش را با حامی‌پروری تداوم بخشد که لازمه این کار، تن دادن به فساد سیاسی است که راه را بر فساد مالی و بهره‌مندی «حامیان» از بقای رژیم می‌گشاید؛ به همین دلیل، فساد سیاسی را «فساد بزرگ» نیز نامیده‌اند. اگر این باور که دولتمردان فاسد هستند، میان عامه مردم فراگیر شود و برای مدتی طولانی تداوم یابد، مردم ایمان خود را نسبت به کارآمدی دولت از دست خواهند داد و بدون اعتماد به دولت‌ها، حمایت از اصلاحات لازم دشوار است. مبارزه با فساد، اعتماد عمومی را تقویت می‌کند، سرمایه اجتماعی را افزایش می‌دهد و قوانین و مقررات را اجرایی می‌کند که در نتیجه، شهروندان نفع خود را در تبعیت از قوانین می‌بینند و پیامد آن افزایش مشروعیت نظام سیاسی است؛ در نهایت، هرچه مشروعیت نظام، بیشتر و رضایت مردم، گسترده‌تر باشد، به همان میزان ثبات نظام سیاسی بیشتر است.

فرهنگ سیاسی

فرهنگ سیاسی را در عبارتی کلی می‌توان بخشی از فرهنگ اجتماعی و مجموعه‌ای از نگرش‌ها و جهت‌گیری‌های اعضای جامعه‌ای نسبت به نظام، نخبگان و قدرت سیاسی تعریف کرد (ازغندی، ۱۳۸۵: ۷۴). آلموند، فرهنگ سیاسی را الگوی ایستارها و سمت‌گیری‌های فردی نسبت به سیاست در میان اعضای یک نظام تعریف می‌کند؛ از دید وی، هر نظام سیاسی، متضمن الگویی خاص از جهت‌گیری به سمت کنش‌های سیاسی است یعنی در هر نظام سیاسی، قلمروی ذهنی سازمان‌یافته‌ای در باب سیاست وجود دارد که به جامعه، ترکیب نهادها و اتکای اجتماع بر افعال فردی معنی می‌دهد (آلموند، ۱۹۹۰ م: ۱۳). فرهنگ سیاسی، آن بخش از فرهنگ عمومی جامعه است که به سوی سیاست و نظام سیاسی معطوف است و محتوای گرایش‌ها و رفتارهای سیاسی افراد جامعه را شکل می‌دهد (زارعی، ۱۳۸۸: ۹۷). به‌طور کلی، فرهنگ سیاسی در طول حیات سیاسی و اجتماعی جامعه و تحت تأثیر عوامل مختلفی چون وضعیت اقلیمی و جغرافیایی، ساختار نظام سیاسی و اجتماعی، شرایط تاریخی، نظام اعتقادی، آداب و رسوم، نظام اقتصادی و... شکل می‌گیرد و سپس در فرایندی مستمر، جامعه‌پذیری سیاسی نهادینه و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود (کاظمی، ۱۳۸۸: ۲۳۰). به‌طور کلی، فرهنگ سیاسی محصول تاریخ نظام سیاسی‌ای است که ریشه در رفتار عمومی و تجربه‌های شخصی داشته و مطالعه دقیق آن، فرایند تبدیل تقاضاها و خواسته‌ها به تصمیمات، استراتژی‌ها و سیاست‌ها را نشان می‌دهد. براین اساس، تحلیل ابعاد گوناگون فرهنگ سیاسی می‌تواند تصویری واقعی از رابطه اقتدار سیاسی و ارزش‌ها دهد و ما را قادر سازد تا میزان مشروعیت نظام سیاسی را ارزیابی کنیم. از آنجاکه محیط نظام، ارزش است، فرهنگ سیاسی، جهت‌گیری کم‌وکیف مردم را نسبت به نهادها، ساختارها و نیز عملکردهای سیاسی مشخص می‌کند (قوام، ۱۳۸۲: ۱۰۵). به باور لوسین پای، حداقل دو فرهنگ سیاسی نخبگان و توده‌ها در تمام نظام‌های سیاسی وجود دارد. فرهنگ سیاسی نخبگان با امتیازها، احساسات و الگوهای رفتاری سروکار دارد که در درون نظام سیاسی از طریق گردش کارویژه استفاده سیاسی به نقش‌های فعالی دست یافته و تأثیری مستقیم بر برون‌دادهای نظام دارد. فرهنگ سیاسی توده‌ها نیز از ایستارها و سمت‌گیری‌های مردم (به‌مثابه کل) در قبال سیاست تشکیل می‌شود که دربردارنده شهروندان مشارکت‌کننده و اعضای مردمی، ساختارهای اقتدارگرا و غیراقتدارگرا است که برون‌دادهای نظام را تحت کنترل خود ندارند (زارعی،



۱۳۸۸: ۱۲۱). تعریف آلموند از فرهنگ سیاسی به تدریج مورد پذیرش سایرین قرار گرفت. آلموند و وربا انواع فرهنگ سیاسی را بر اساس دو محور مشخص می‌سازند که یکی بر اساس نوع جهت‌گیری‌های فردی (ادراکی، احساسی و ارزشی) نسبت به نظام سیاسی است و دیگری بر اساس محور موضوع جهت‌گیری‌ها (اشخاص حاکم، سیاست‌های حکومتی و ساختارهای حکومتی) و انواع فرهنگ سیاسی را بر همین مبنا توضیح می‌دهند. هر نظام سیاسی نیازمند ترویج‌کننده فرهنگ سیاسی خاصی برای حفظ و استمرار حاکمیت خویش است؛ چراکه هماهنگی میان فرهنگ سیاسی و نظام سیاسی موجب ثبات سیاسی می‌شود. آلموند و وربا مفهوم فرهنگ مدنی را برای توصیف عناصر و ارکان اصلی فرهنگ سیاسی باثبات وضع کردند؛ فرهنگ مدنی، فرهنگی است که فرهنگ سیاسی مشارکتی در آن از طریق جهت‌گیری‌های تبعی و محدود نسبت به مسائل سیاسی، متوازن می‌شود. از این دیدگاه، فرهنگ سیاسی از جهت‌گیری‌هایی نسبت به سیاست و حکومت، مرکب است که متضمن میزان بالایی از آگاهی سیاسی، احساس خودکفایی و توانایی فردی، تمایل به همکاری با دیگران و تمایل به مشارکت در تصمیم‌گیری‌های سیاسی است. آلموند و وربا سه نوع فرهنگ سیاسی محدود، تبعی و مشارکتی را برای جهت‌گیری مردم در امور سیاسی معرفی و دسته‌بندی نموده‌اند. در فرهنگ سیاسی محدود، جهت‌گیری‌های سیاسی افراد نسبت به اهداف، فوق‌العاده ضعیف است و مردم تصور نمی‌کنند که در شکل‌گیری و دگرگونی هدف‌های سیاسی مؤثر باشند؛ افراد، نسبت به نهادهای سیاسی کشور، مسائل و تصمیمات ملی احساس وابستگی نمی‌کنند و تصویر روشنی از نظام سیاسی در ذهن ندارند. در این جوامع، نقش‌های سیاسی تخصصی و منفک‌شده و انتظار اینکه تغییری در نظام سیاسی ایجاد شود، وجود ندارد. به عبارت دیگر، افراد، هیچ انتظاری از نظام سیاسی ندارند (قوم، ۱۳۸۲: ۷۲). در فرهنگ سیاسی تبعی، سخنگوی خواسته‌های مردم، نخبگان سیاسی هستند؛ براین اساس، مردم خود را شرکت‌کنندگان فعال در فرایند سیاسی نمی‌پندارند و عملاً اتباعی تلقی می‌شوند که از وجود نظام سیاسی و داده‌های آن آگاهی دارند، نسبت به آن متنفر هستند، خود را شهروند به حساب نمی‌آورند، مشارکتشان در امور سیاسی منفعلانه است، احساس تعهد اندکی نسبت به دولت دارند، از صحبت کردن در امور سیاسی احساس ناراحتی می‌کنند (فراگوزلو، ۱۳۸۷: ۱۳۷۵) و به‌طور کلی، در چنین فرهنگی مردم خود را کاملاً تابع می‌دانند (عالم، ۱۳۷۴: ۱۵۲). در فرهنگ سیاسی مشارکتی، افراد جامعه به‌طور نسبی



در نظام سیاسی نقش دارند و نسبت به رفتار نخبگان سیاسی حساس هستند؛ شهروندان از لحاظ روانی بر این باورند که می‌توانند به نظام سیاسی کمک و مساعدت کنند و در تصمیمات مؤثر واقع شوند (قوام، ۱۳۸۲: ۷۳). فرهنگ سیاسی مشارکتی، برخلاف فرهنگ سیاسی محدود و تبعی، بر اراده شهروندان و اعمال کامل حقوق و تکالیف‌شان در تصمیمات سیاسی استوار است (بدیع، ۱۳۸۳: ۵۹)؛ مردم در این نوع از فرهنگ سیاسی در اجتماع خود فعال هستند، اغلب داوطلبانه و ارادی در یک یا چند سازمان پیرامون سیاست، عضویت دارند، عموماً خواستار بحث و مناظره هستند، از شرکت در انتخابات احساس غرور می‌کنند و بر خود می‌بالند. فرهنگ سیاسی مشارکتی با نظام‌های دموکراتیک، که تقسیم کار بالا و نهادهای پابرجا در آن وجود دارد، هم‌سویی دارد (عباسیان، ۱۳۸۷: ۴۷). با توجه به نقش فرهنگ سیاسی مشارکتی در انسجام و ثبات سیاسی، به نظر می‌رسد تعریف مشارکت سیاسی، عوامل تأثیرگذار و گونه‌های مختلف آن لازم باشد.

مؤسسه تحقیقاتی ملل متحد برای توسعه اجتماعی، مشارکت را «کوشش سازمان‌یافته برای افزایش کنترل بر منابع و نهادهای نظم‌دهنده در شرایط اجتماعی معین از سوی برخی از گروه‌ها و جنبش‌هایی که تاکنون از حیطه اعمال چنین کنترلی محروم و مستثنی بوده‌اند» تعریف کرده است (غفاری، ۱۳۸۰: ۳۷). مشارکت سیاسی، فعالیت داوطلبانه اعضای جامعه‌ای در انتخاب حکام، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، و شکل‌گیری سیاست‌های عمومی است. از نظر دانشمندان و محققان، عوامل مختلفی می‌توانند بر مشارکت سیاسی تأثیر بگذارند؛ برای مثال، میلبراث و گوئل معتقدند برخی از عواملی که می‌توانند بر مشارکت سیاسی اثر گذارند عبارت‌اند از انگیزه‌های سیاسی، ویژگی‌های شخصیتی، موقعیت اجتماعی، محیط یا زمینه سیاسی، داشتن مهارت، منابع (اسماعیلی، ۱۳۸۴: ۱۳۶). اغلب مطالعات گذشته در حوزه مشارکت سیاسی روی رأی دادن تمرکز می‌کردند و آن را اساس حقوق مردم‌سالاری در نظرمی‌گرفتند. شهروندان با رأی مستقیم خود به دولت انتظار دارند که دولت‌ها نیازهای آنان را برآورده سازند؛ اما باید توجه کرد که رأی دادن فقط یک بُعد از مشارکت سیاسی است. با توجه به گستردگی و افزایش تنوع مشارکت در جوامع، به نظر می‌رسد مشارکت سیاسی، انواع و ابعاد مختلفی دارد که تحت‌تأثیر شرایط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، باورهای مذهبی و پیشینه تاریخی قرار می‌گیرد. آلموند و وربا مشارکت را به دو نوع متعارف و غیرمتعارف تقسیم‌بندی نموده‌اند؛ در این



تقسیم‌بندی، مشارکت سیاسی متعارف عاملی در تثبیت و انسجام سیستم سیاسی به‌شمار می‌رود و در شکل غیرمتعارف نشان از بحران در نظام سیاسی دارد که، اگر بدان توجه نشود، ممکن است به خشونت و انقلاب بینجامد (آلموند و وربا، ۱۹۶۳ م: ۳۱۱). بر اساس تعریف آلموند و وربا، مشارکت سیاسی، امر عینی و مجزا از نگرش‌های ذهنی فرد تلقی می‌شود؛ مشارکت سیاسی متعارف، فعالیت‌هایی است که در چهارچوب الگوی مردم‌سالاری، رسماً نمایندگی در دسترس مردم قرار دارد؛ مانند رأی دادن، فعالیت‌های مربوط به احزاب و تشکل‌های سیاسی یا دارای اهداف سیاسی، تماس با مقامات دولتی یا نمایندگان منتخب (سید امامی، همان: ۶۸). مشارکت سیاسی غیرمتعارف را می‌توان در چهارچوب فعالیت‌هایی دید که بخش مهمی از فرایند مردم‌سالاری و بخشی از حقوق سیاسی مردم در نظام مردم‌سالار محسوب می‌شوند، اما بیرون از مجاری رسمی مشارکت سیاسی قرار دارند؛ مانند اعتصاب‌های سیاسی، تحریم، تظاهرات، راهپیمایی، اعتراض، اشغال بعضی مراکز به‌منظور بیان اعتراض سیاسی، تحصن و... البته برخی از انواع مشارکت‌های سیاسی، غیرقانونی تلقی می‌شوند یا جنبه خشونت‌آمیز به خود می‌گیرند؛ مانند تظاهرات خشونت‌آمیز، تخریب اموال عمومی، زدوخورد با پلیس یا حتی شورش (همان). در جوامع برخوردار از فرهنگ سیاسی غیرمشارکتی و انفعالی، سازوکارهای ضروری و شناخته‌شده مشارکت سیاسی فراهم نبوده و حکومت با نهادینه ساختن سنت‌های اقتدارگرایانه در جامعه، از برقراری و نهادینه شدن تأسیسات دموکراتیک جلوگیری می‌کند؛ از این زاویه، فرهنگ سیاسی متأثر از ساخت قدرت اقتدارگرا، با شدت زیادی در قبال تلاش‌های صورت گرفته از جانب نیروهای پویای جامعه واکنش نشان می‌دهد و آن‌ها را تضعیف و سرکوب می‌کند. در این ساختار، به‌دلیل پایین بودن سطح مشارکت سیاسی مردم یا هرگونه عدم مشارکتی از سوی آنان، ارزیابی‌ها و جهت‌گیری‌های افراد نسبت به نظام سیاسی نمی‌تواند مثبت باشد که این مسئله می‌تواند مشروعیت و ثبات نظام سیاسی را با چالش مواجه کند. بی‌اعتمادی، انفعال‌پذیری، بدبینی، توطئه سیاسی، قانون‌گریزی، بی‌باوری، چاپلوسی و... از جمله مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی غیرمشارکتی محسوب می‌شوند؛ چنین فرهنگ سیاسی‌ای هرگز نمی‌تواند برای ثبات نظام سیاسی مساعد باشد و نظام سیاسی را با چالش مواجه می‌کند. در مقابل، ویژگی اصلی فرهنگ سیاسی مشارکتی این است که شهروند احساس می‌کند توانایی لازم برای تحت‌تأثیر قرار دادن حکومت را دارد، اما غالباً ترجیح می‌دهد چنین نکند که این نوعی



انعطاف‌پذیری برای حکومت به وجود می‌آورد و در کل، فرهنگ مدنی بدین معنا نسبتی معنادار با ثبات سیاسی دارد (قوام، ۱۳۸۹: ۱۷۳).

نخبگان سیاسی

نخبگان، بخش برگزیده‌ای از جامعه‌اند که از نظر قابلیت‌ها یا توانایی‌ها برتر از دیگر اعضای جامعه دانسته می‌شوند. در جامعه‌شناسی و فلسفه سیاسی به گروه کوچکی از مردم که با قرار گرفتن در رأس «هرم منزلت اجتماعی» و «امتیازات»، کنترل سهم نابرابر بزرگی از قدرت سیاسی، ثروت امتیاز اجتماعی یا توانایی خاصی گروهی را در اختیار دارند نخبگان گفته می‌شود (ویکی پدیا، ۱۴۰۳: ۱). در قرن ۱۸ و ۱۹ میلادی به گروه‌هایی از افراد جامعه با جایگاه، مقام و منزلت سیاسی و اجتماعی ویژه نخبه اطلاق می‌شد که از نظر سلسله‌مراتبی از بالاترین موقعیت در جامعه برخوردار بودند و رهبری سیاسی را در اختیار داشتند. هریک از نظریه‌پردازان در بررسی مفهوم و تعریف نخبگان، ویژگی‌ها و اوصافی را مطرح کرده‌اند؛ برای مثال موسکا معتقد است که «طبقات سیاسی»، اصطلاحی که موسکا برای نخبگان سیاسی استفاده می‌کند، معمولاً برتری مادی، فکری یا حتی اخلاقی خاصی نسبت به توده‌ها دارند. میخلز، ریشه نخبگان را در نیاز سازمان‌های بزرگ به رهبران و مدیران به‌منظور کارآمدی بیشتر می‌داند؛ از نظر او هنگامی که کنترل وجوه، جریان اطلاعات، ترفیعات و دیگر جنبه‌های عملکرد سازمانی را این افراد به دست می‌آورند، قدرت در دستانشان متمرکز می‌شود (میخلز، ۱۳۸۵: ۲۲). به اعتقاد پاره‌تو، در جامعه آرمانی با تحرک اجتماعی نامحدود، نخبگان از با استعدادترین و شایسته‌ترین افراد تشکیل می‌شوند؛ اما آن‌ها در دنیای واقعی، اغلب کسانی هستند که مهارت ویژه‌ای در استفاده از دو قاعده سیاسی زور و اقناع دارند و معمولاً از مزایای مهمی، مانند ثروت موروثی و ارتباطات خانوادگی، برخوردار هستند (هیگلی، ۲۰۰۸ م: ۱۸۷). در نگاه پاره‌تو، عوامل روان‌شناختی بسیار بااهمیت هستند؛ او بر اساس منبع قدرت، دو نوع نخبه حکومتی و غیرحکومتی را از یکدیگر تفکیک می‌کند. پاره‌تو معتقد است جامعه‌ای می‌تواند باثبات و پیشرو باشد که گردش نخبگان در آن امکان‌پذیر باشد و آن‌ها امکان طرح ایده‌های نو را داشته باشند (آرون، پیشین: ۱۴۳). میلز، از دیگر نظریه‌پردازان این بحث، با نگاهی تقلیل‌یافته از مفهوم طبقه، «طبقه نخبگان حکومتی» را دارای نوعی تناقض در کلمه می‌داند؛ او با اینکه معتقد است «طبقه»، اصطلاحی اقتصادی است، اما «نخبگان حکومتی» را تعبیری سیاسی می‌داند. میلز از سه نوع نخبه در جامعه آمریکایی نام می‌برد



که شامل رؤسای شرکت‌ها، رهبران سیاسی و فرماندهان نظامی می‌شود (همان). هارلد لاسول، از اندیشمندان و نظریه‌پردازان در عرصهٔ نخبگان، معتقد است که نخبگان سیاسی شامل صاحبان قدرت در جامعه هستند؛ این کنترل‌کنندگان قدرت، شامل آن ترکیب‌بندی اجتماعی‌ای هستند که در طی دوره‌ای مشخص، رهبران نوعاً از درون آن‌ها برمی‌خیزند. نخبگان به دو گروه کلی نخبگان فکری و نخبگان ابزاری تقسیم می‌شوند. نخبگان ابزاری صاحب قدرت سیاسی و اقتصادی هستند و نخبگان فکری افرادی هستند که اندیشه، فکر، روش‌های بهینه، آینده‌نگری و دوراندیشی تولید می‌کنند. نیکسون (۱۹۸۴) تاریخ‌سازان بشر را رهبران و شخصیت‌های بزرگی می‌داند که آثار ماندگاری برای پیشرفت به جای گذاشته‌اند؛ او معتقد است که بودونبود رهبران بزرگ تأثیر مستقیم در چگونگی شکل‌گیری تاریخ داشته است و رهبران را بخش مهمی از نخبگان هر جامعه می‌داند. او معتقد است چرچیل و استالین، هریک به شیوهٔ خود رهبران بزرگی بوده‌اند که ممکن بود اروپای غربی، بدون چرچیل به بردگی تنزل کند و اروپای شرقی ممکن بود بدون استالین به آزادی دست یابد. سیف‌زاده (۱۳۶۸) سقوط، فروپاشی یا تعالی و ترقی را مرتبط با نقش نخبگان سیاسی جامعه می‌داند و اندیشه و تفکر آن‌ها را در اجرای برنامه‌های سیاسی و اجتماعی و تحقق خواسته‌های مردم تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز تلقی می‌کند؛ او همچنین، افزایش ظرفیت سیاسی جوامع را به دخالت و تأثیر نخبگان سیاسی مربوط می‌داند. باتامور (۱۹۹۰ م) به نظریات پاره‌تو، موسکا، و میخلز می‌پردازد؛ در نظریهٔ سیاسی پاره‌تو و موسکا در باب نخبگان، این دو اندیشمند به برتری ذاتی میان افراد جامعه باور و بر نقش شخصیت‌های فرهمند و ابرمرد تأکید دارند و نخبگان را طبقهٔ اقلیتی می‌دانند که بر بقیهٔ جامعه حکومت می‌کنند و مستقیماً بر تصمیمات سیاسی تأثیر می‌گذارند. ازغندی (۱۹۹۸ م) معتقد است، نظریهٔ نخبه‌گرایی بر این اساس استوار است که عده‌ای به دلایل و انگیزه‌های متفاوت از موقعیت ممتازی برخوردار هستند و در تصمیمات مهم سیاسی و اجتماعی نقشی تعیین‌کننده بازی می‌کنند؛ به طوری که با تقسیم جامعه به دو گروه اکثریت فاقد قدرت و اقلیت قدرتمند، نظریهٔ نخبه‌گرایی در واقع خود را بهتر نشان می‌دهد. بشیریه (۱۳۸۱) رابرت دال، پیدایش اقلیت‌های متعدد را به میزان توسعهٔ اقتصادی و صنعتی و تنوع ساختاری در جامعه مربوط و تکرار منابع قدرت را به نوعی با حوزهٔ صنعتی شدن جوامع مرتبط می‌داند؛ به نظر او گروه‌های برخوردار از منابع قدرت، توان اتخاذ تصمیمات و سیاست‌های خود جهت اعمال فشار بر حکومت را دارند.





در طبقه‌بندی نخبگان می‌توان از پنج گروه نخبه یاد کرد که شامل نخبگان خاندانی، طبقه متوسط، روشنفکران انقلابی، حکام استعمارگر و رهبران ملی‌گرا می‌شوند. در تئوری‌های مطرح در مورد نخبگان، بحث بر منابع ارزشمندی است که نخبگان جامعه در اختیار دارند و بر اساس آن‌ها طبقه‌بندی می‌شوند. بنابر نظر چلبی، انسان چهار دسته نیاز اساسی دارد که بر اساس آن‌ها چهار نظام پاسخگو نیز شکل گرفته است؛ این نیازها عبارت‌اند از نیاز مادی، نیاز به شناخت، نیاز به امنیت و نیاز به رابطه اجتماعی که منجر به ایجاد چهار نظام اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی برای پاسخگویی در هر زمینه می‌شوند و نخبگان نیز در همین رابطه دسته‌بندی می‌شوند که هر کدام منبعی را در اختیار گرفته و به تولید کالا و محصول خاصی می‌پردازند. نخبگان اقتصادی، منبع ثروت را در اختیار دارند و ثروت مادی را تولید می‌کنند؛ نخبگان سیاسی، منبع ارزشمندی به نام قدرت را در دست دارند و به تولید و بازتولید آن می‌پردازند؛ نخبگان فرهنگی نیز اطلاعات اندیشه را در اختیار داشته و به تولید ایده می‌پردازند و در نهایت، نخبگان اجتماعی از طریق گزینه‌های رابطه‌ای، بیشتر احساس را در جامعه تولید و مدیریت می‌کنند (چلبی، ۱۳۸۵: ۱۵۲). چلبی با ارائه مفهومی چهاربعدی از نخبگان، از آن‌ها تحت عنوان «طبقه ممتاز» یاد می‌کند و آن‌ها را طبقه‌ای ساختاری می‌داند؛ او معتقد است هر چقدر میزان تجانس اجتماعی بیشتر باشد، امکان وفاق نخبگان بیشتر خواهد بود و این منجر به کاهش بی‌ثباتی در جامعه و افزایش امکان توسعه در معنای عام می‌شود. وفاق نخبگان سیاسی ناظر بر توافق سر اصول اساسی حکومت است؛ منظور از وفاق، حذف اختلاف‌نظرها و تفاوت‌ها نیست، زیرا حفظ چنین اختلافاتی در چهارچوب گسترده‌تر وفاق، لازمه انسجام و کارایی نظام سیاسی است. حصول وفاق همواره نسبی است و در هر جامعه‌ای، حداقلی از اختلاف وجود نزع وجود دارد. حصول وفاق نسبی، مشروط به سه شرط است که عبارت‌اند از ۱. وجود قوانین، قواعد و هنجارهای مستقر و رایج مورد قبول عموم گروه‌های اجتماعی یا فعال اجتماعی-سیاسی؛ ۲. وجود نهادهای مجری قوانین و هنجارها که مورد قبول همه گروه‌ها باشند؛ ۳. وجود احساس هویت و وحدت بین گروه‌های مذکور از حیث پذیرش و گسترش قواعد و نهادها (بشیریه، ۱۳۸۶: ۵۴۶).

جمعی دیگر از پژوهشگران، وفاق را به معنای مشارکت همه گروه‌های سیاسی مهم در تصمیم‌سازی و توافق در خصوص قواعد غیررسمی حکومت و نهادهای سیاسی مستقر تعریف کرده‌اند (لیچپارت، ۱۹۶۹ م: ۱۸). هیگلی و برتون بر این باورند که از منظر اصحاب

قرارداد، وفاق میان افراد درخصوص پذیرش دولت، ریشه در شرایط طبیعی دارد. نظریه پردازان اصحاب قرارداد هرچند آرای متفاوتی درخصوص ماهیت انسان و نحوه پاسخ به این وضعیت دارند، اما همه در این نکته مشترک‌اند که انسان‌ها به جهت مشکلات و آسیب‌هایی که در شرایط طبیعی با آن مواجه هستند، از روی رضایت با یکدیگر توافق نموده و طبق قراردادی اجتماعی از برخی از آزادی‌های خود صرف‌نظر می‌کنند (جونز: ۱۵۷-۱۵۶). مور هیگلی، وفاق نخبگان را تابع شبکه روابط غیررسمی میان آنان می‌داند. بر اساس نظریه مور هیگلی، وفاق میان نخبگان به وجود حلقه‌های چندگانه روابط غیررسمی بین نخبگان، که با یکدیگر تداخل دارند، بستگی دارد. مور هیگلی معتقد است که حلقه‌های روابط غیررسمی هستند که نخبگان در آنجا نسبت به گفتگو درخصوص موضوعات مختلف سیاسی و اجتماعی اقدام می‌کنند و از این طریق به درک مشترکی درخصوص موضوعات دست می‌یابند (انگلتاد، ۲۰۱۰: ۶۶). هابرماس هم وفاق را عنصر اساسی تکامل می‌داند و معتقد است این عنصر در بستر اجتماعی حاصل می‌شود و نه فقط در ذهن؛ وی، برخلاف مارکس، به جای کار، بر ارتباط تأکید دارد. هابرماس، برخلاف هگل که دنبال تز، آنتی‌تز و سنتز در ذهن بود تا به حقیقت مطلق برسد، تکامل و حرکت را در بستر اجتماعی و زندگی اجتماعی جست‌وجو می‌کند. هابرماس می‌گوید شما حرف‌هایت را بزن و دیگری حرف‌هایش را بزند (تز و آنتی‌تز) تا در حیات اجتماعی به توافق (سنتز) برسیم. وفاق از نظر هابرماس، تنها در عرصه حوزه عمومی حاصل خواهد شد. حوزه عمومی عرصه‌ای است که افراد یا گروه‌ها می‌توانند در آن آزادانه و به دور از هرگونه سلطه با یکدیگر ارتباط داشته و به گفتگو بپردازند (ریتزر، ۱۳۷۹: ۶۹۲). کارل و اشمیتر، نیاز جناح‌های حاکم به یکدیگر و برابری نسبی آن‌ها در برخورداری از منابع قدرت را از مهمترین عوامل شکل‌گیری پیمان‌های گذار می‌دانند (بشیریه، ۱۳۸۴: ۲۴) که در نهایت، بر اساس تئوری تکاملی ونهانن، وفاق میان نخبگان در شرایطی رخ می‌دهد که منابع قدرت به‌طور وسیع در میان گروه‌های مختلف، به گونه‌ای که هیچ گروهی قادر به سرکوب رقبا یا حفظ هژمونی‌اش نباشد، توزیع شده باشد؛ در این فضا، وفاق، محصول مصالحه عقلانی میان گروه‌های رقیب قدرتمند است (ساعی، ۱۳۹۱: ۸۴). ثبات سیاسی در اصل ناظر به توازن بین خواست‌ها از یک طرف و کارویژه‌های دولتی از طرف دیگر است. به تعبیردیگر، چنانچه نظام سیاسی حاکم هر جامعه‌ای بتواند پاسخ درخور و قانع‌کننده به خواست‌های متنوع مردم بدهد و مطابق با باور، عقاید و ایدئولوژی مورد

قبول جامعه باشد و از جانب آن تأیید شود، از ثبات برخوردار می‌گردد. در نتیجه، سیستمی می‌تواند سعادت‌مند باشد که در آن نخبگان وفاق مطلوب داشته باشند تا کشور به ثبات و پایداری برسد و پیشرفت و ترقی را سرلوحه برنامه‌های خود قرار دهد.

نتیجه‌گیری

نظام‌های سیاسی برای بقا و ترقی به نظم، آرامش و ثبات نیاز دارند. طبیعتاً هر نظامی گاهی ممکن است در تعامل با محیط داخلی و خارجی خود دچار تنش شود، اما موضوع حیاتی و مهم این است که چگونه می‌تواند تنش را مدیریت و ثبات و امنیت را حفظ نماید. بر اساس نظریه اسپرینگز، محقق ابتدا به مشاهده نابسامانی می‌پردازد؛ پس از آن علت‌های نابسامانی را جست‌وجو و برای تبیین وضع مطلوب گام برمی‌دارد و در نهایت، راه‌حل ارائه می‌کند. نظام اجتماعی متعادل، نظامی است که قادر به حفظ نظم و ثبات خود بوده، تغییرات منظم و قابل کنترل داشته و در نهایت، توان حل مشکلات خود را داشته باشد. نظام سیاسی‌ای که بتواند بین خواست‌های مردمی و کارکردهای دولتی توازن ایجاد کند، در حفظ و استمرار ثبات موفق خواهد بود. نظامی باثبات است که ظرفیت داشته باشد تا از وقوع تهدیدهای نیروهای تهدیدکننده بقایش جلوگیری نماید. مبارزه با فساد، اعتماد عمومی را تقویت و سرمایه اجتماعی را افزایش می‌دهد، قوانین و مقررات را اجرایی می‌کند؛ بنابراین، شهروندان در تبعیت از قوانین نفع می‌برند که باعث افزایش مشروعیت و ثبات نظام سیاسی می‌شود. وفاق نخبگان سیاسی ناظر بر توافق بر اصول اساسی حکومت و به معنای مشارکت همه گروه‌های سیاسی مهم در تصمیم‌سازی و توافق در خصوص قواعد غیررسمی حکومت و نهادهای سیاسی مستقر است که نقش سازنده‌ای در ثبات سیاسی دارد. شهروندان کشورهایی که برخوردار از فرهنگ سیاسی مشارکتی هستند، از لحاظ روانی بر این باورند که می‌توانند در تصمیمات، مؤثر واقع شوند و در ثبات نظام سیاسی کمک و مساعدت کنند.



منابع

۱. آرون، ریمون. مراحل اندیشه در جامعه‌شناسی. ترجمه باقر پرهام. تهران: علم فرهنگی، ۱۳۷۸.
۲. ازغندی، علیرضا. تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی ایران: 1320-1357. تهران: سمت، ۱۳۸۴.
۳. افتخاری، اصغر. درآمدی بر خطوط قرمز در رقابت‌های سیاسی. تهران: مؤسسه بررسی‌های استراتژیک، ۱۳۸۱.
- بشیریه، حسین. دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
- _____ . درآمدی بر جامعه‌شناسی اجماع و وفاق. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۶.
۴. _____ . گذار به دموکراسی. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۴.
۵. پای، لوسین. بحران‌ها و توالی‌ها در توسعه سیاسی. ترجمه غلام‌رضا خواجه‌سروی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰.
۶. _____ . «فرهنگ سیاسی و توسعه سیاسی». ترجمه مجید محمدی. نامه فرهنگ، (۵ و ۶)، ۱۳۸۶.
- گر، تد رابرت. چرا انسان‌ها شورش می‌کنند؟. ترجمه علی مرشدی‌زاد. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۶.
۷. جونز، ویلیام. خداوندان اندیشه سیاسی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
۸. چلبی، مسعود. تحلیل اجتماعی در فضای کنش. تهران: نشر نی، ۱۳۸۵.
۹. چیلکوت، رونالد. نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای. ترجمه وحید بزرگی و علی‌رضا طیب. تهران: رسا، ۱۳۸۴.
۱۰. راش، مایکل. جامعه و سیاست: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: سمت، ۱۳۷۷.
۱۱. ریتزر، جورج. نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: نشر علمی معاصر، ۱۳۷۹.
۱۲. زارعی، آرمان. تأثیر جهانی‌شدن بر فرهنگ سیاسی ایران. تهران: باز، ۱۳۸۸.
۱۳. کریب، ایان. نظریه‌های مدرن در جامعه‌شناسی. ترجمه محبوبه مهاجر. تهران: سروش، ۱۳۷۸.
۱۴. ساندرز، دیوید. الگوهای بی‌ثباتی سیاسی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰.
۱۵. سریع‌القلم، محمود. فرهنگ سیاسی ایران. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۷.
- عالم، عبدالرحمان. «فهم فرهنگ سیاسی». فصلنامه سیاست. ۱۳۷۴.
۱۶. غفاری، غلام‌رضا و محسن نیازی. جامعه‌شناسی مشارکت. تهران: نزدیک، ۱۳۸۶.
۱۷. قیصری، نورالله. نخبگان و تحول فرهنگ سیاسی در ایران دوره قاجاریه. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۸. قوام، عبدالعلی. چالش‌های توسعه سیاسی. تهران: قومس، ۱۳۸۲.



19. Stone, A & Prewitt, A (1973). The Ruling Elites: Elite Theory. power and American Democracy. New York: Harper and Row.
20. Alexander, J (1989). Durkheimian Sociology: cultural studies. Cambridge: Cambridge university press.
21. Higley, j & Burton, M (2006). Elite Foundations of Liberal Democracy. Lanham: Rowman & Littlefield. Karl, T. L (1990). Dilemmas of Democratization in Latin America. Comparative Politics.
22. Wade, E.C. S and Bradley, A.W. Constitutional and Administrative law, (London: Longman, 1993).



اصول حکمرانی در نظام سیاسی اسلام

سید عبدالقیوم سجادی^۱

تاریخ دریافت ۲۰-۱-۱۴۰۳

تاریخ تایید ۱۰-۲-۱۴۰۳

چکیده

چیستی و چرایی حکومت اسلامی از مباحث مهم زمانه ما است. برخلاف دیدگاه سکولاریستی، که حکمرانی را صرفاً امری بشری و عرفی می‌داند، این پدیده در اندیشه سیاسی اسلام ترکیبی از مقتضیات عقلانی بشر و بایسته‌های شرعی و وحیانی است. برخی از اصول کلی حکومت‌داری در اندیشه اسلامی به‌عنوان امر تأسیسی و شرعی مورد توجه قرار دارند که در کنار این اصول، از تجربیات انسانی و دستاوردهای علمی بشر درباره ساختار نظام سیاسی، رابطه نهادهای سیستم سیاسی و روش‌های حکمرانی استفاده می‌شود. این اصول نسبتاً ثابت هستند و ریشه در امور شرعی و فروع متحولی دارند که دارای خاستگاه بشری و انسانی هستند و هر دو به‌گونه‌ای هم‌زمان در حکمرانی اسلامی مطرح هستند. تفاوت نظرهای عمیق و گسترده‌ای درباره اصول شرعی حکمرانی اسلامی میان اندیشمندان مسلمان وجود دارد. در این نوشتار، حاکمیت الهی، مقبولیت مردمی، حاکمیت قانون، عدالت اجتماعی، آزادی‌های مدنی، سیاست خدمت، شورا و مصلحت امت اسلامی به‌عنوان اصول نسبتاً ثابت نظام سیاسی اسلام با استفاده از مجموع دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان مطرح و بررسی می‌شوند.

واژگان کلیدی: نظام سیاسی اسلامی، حکمرانی اسلامی، اصول حکومت اسلامی.

^۱. دکترای روابط بین‌الملل، عضو هیأت علمی دانشگاه خاتم‌النبین (ص)

۱. مقدمه

مسئله حکمرانی اسلامی از مسائل مهم زمانه ما است. این بحث در سال‌های اخیر، تحت تأثیر رشد و گسترش تفکر اسلامی‌گرایی سیاسی، به یکی از مهم‌ترین مباحث حوزه علوم سیاسی تبدیل شده است. گسترش جنبش‌های اسلامی در جهان اسلام، ظهور جریان‌های فکری و سیاسی متنوع و نیز گسترش داعیه حکمرانی اسلامی در سطح جهان، به‌ویژه جهان اسلام، این بحث را از مباحث مهم علوم سیاسی قرار داده است. علی‌رغم گسترش ادبیات بحث حکمرانی اسلامی، تاکنون دیدگاه منسجم و مورد توافق درباره چستی و چرایی، ساختار، کارگزاری، وظایف و کارویژه‌های حکومت اسلامی وجود ندارد. این بحث تحت تأثیر روش‌شناسی‌های متفاوت، به نتایج متفاوت و گاه متضاد انجامیده است. بحث از تأسیسی بودن مسائل حکمرانی اسلامی یا امضایی بودن آن از مباحث مهمی است که اصول ثابت و اجزای متحول نظام سیاسی اسلام را پیش می‌کشد. در واقع، این نوشتار باور دارد مسائل حکمرانی اسلامی، از نظر اصول کلی، امضایی است و از ماهیت نسبتاً ثابتی برخوردار است، اما از نظر ساختار، نهادها و دیگر جزئیات حکمرانی ماهیت تأسیسی دارد که توسط عقلا و خبرگان جامعه اسلامی در چهارچوب اصل عدم مخالفت با اصول کلی شریعت و با در نظر داشتن مصالح مقتضیات زمان، تعریف و بازنمایی می‌شود. اصول نسبتاً ثابت حکمرانی اسلامی در واقع ناظر به برخی آموزه‌های مهم اسلامی است که نقشی مهم و اساسی در صورت‌بندی محتوا و ماهیت نظام سیاسی اسلام دارد. هرچند اتفاق نظری در احصای دقیق این اصول وجود ندارد، اما درباره برخی از این اصول، به‌صورت کلی، توافق نظر نسبی وجود دارد. نوشتار حاضر تلاش می‌کند تا با استناد به دیدگاه فقها و مفسران اسلامی (شیعه و سنی) این بحث را توضیح دهد.

۲. روش‌شناسی

همچنان که تأسیس نظام سیاسی اسلام بر اساس مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی خاص استوار بوده و این نظام را از نظام سیاسی مادی‌گرایانه متمایز می‌سازد، اقدامات و برنامه‌های عملی این نظام سیاسی نیز مبتنی بر اصول مشخص و نسبتاً ثابتی است که به سیاست‌ها و برنامه‌های آن سمت‌وسویی خاص می‌بخشد. اهداف، برنامه‌های عملی و سیاست‌های نظام سیاسی بر اساس اصول مشخصی، که ناشی از نگاه الهی به مسائل سیاسی و مدیریت اجتماعی است، ناشی می‌شود؛ در این فصل، مهم‌ترین این اصول به‌اختصار بیان می‌شوند. بحث اصول حکومت اسلامی ناظر به این پرسش است که آیا نظام سیاسی اسلام

تأسیسی است یا امضایی یا هر دو. منظور از تأسیسی بودن، احکامی است که اسلام آن‌ها را ایجاد نموده است و منظور از امضایی بودن، اموری است که قبل از اسلام در جامعه رایج بوده و اسلام آن‌ها را امضا و تأیید کرده است. منظور از ترکیبی بودن این است که برخی از امور تأسیسی و برخی از آن‌ها امضایی هستند. طبق رویکرد تأسیسی، همه مسائل مربوط به نظام سیاسی اسلام بر اساس شریعت اسلامی ایجاد گردیده‌اند. در این تلقی، اصول و اهداف حکومت اسلامی ذیل امور ثابت و تغییرناپذیر قرار می‌گیرند؛ درحالی‌که بر اساس رویکرد امضایی، همه مسائل مربوط به نظام سیاسی اسلام امر عرفی و زمانمند بوده و اسلام بر اساس مبانی و قواعد خاصی آن‌ها را تأیید و امضا نموده است. رویکرد ترکیبی بر این باور است که امور مربوط به نظام سیاسی اسلام، ترکیبی از امور تأسیسی و امضایی است. مبانی و قواعد کلی، اهداف کلان و اساسی و اصول حاکم بر زمامداری، به‌عنوان چهارچوب اداره، رهبری جامعه و نظام‌سازی، از امور تأسیسی هستند که در منابع اسلامی بیان شده‌اند؛ درحالی‌که اولویت‌بندی اهداف، ساختار و تنظیم رابطه دولت و مردم از امور امضایی و زمانمند و عرفی هستند. بر اساس رویکرد ترکیبی، مبانی نظام سیاسی اسلام از امور ثابت هستند و توسط شریعت اسلامی بیان می‌شوند. اصول و قواعدی مانند عدالت، امانت، مصلحت، حریت، شورا و بیعت از قواعد نسبتاً ثابتی هستند که از نظر مصداق عینی، متغیرند. رویکرد ترکیبی، با جمع میان اصول ثابت و متغیر، از ظرفیت مناسب و استحکام منطقی نسبت به دو رویکرد پیشین برخوردار است که ما نیز بحث را در این چهارچوب دنبال می‌کنیم.

به باور بیشتر اندیشمندان مسلمان، اسلام اصول کلی حکومت‌داری و نظام‌سازی را، برای مدیریت سیاسی جامعه، به‌گونه‌ای خاص و برای اولین بار مطرح کرده که نظام سیاسی اسلام از این حیث تأسیسی است؛ اما با توجه به فروع و مسائل جزئی مانند ساختار سیاسی و اهداف کوتاه‌مدت حکومت و نوع رابطه قوای سه‌گانه دولت نسبت به یکدیگر در امور امضایی و عرفی قرار می‌گیرند که به شرط عدم مغایرت با اصول و قواعد شریعت، قابل استفاده خواهند بود. حکومت اسلامی می‌تواند، در چهارچوب عدم مغایرت این امور با ارزش‌های اسلامی، از روش‌ها و ابزارهای عصری و عرفی حکومت‌داری جهت ارائه خدمات در راستای اهداف نظام سیاسی اسلام بهره‌گیرد.

بنابراین، مباحث مربوط به سیاست و حکومت در نظریه سیاسی اسلام شامل امور ثابت و متحول است. از یک سو «اسلام مجموعه‌ای از اصول، معیارها و شاخصه‌ها را تعیین کرده است که در تمام زمان‌ها و جوامع، رعایت آن‌ها برای حکومت الزامی است و عدم توجه

به این قوانین و ملاک‌ها حکومت را نامشروع و غیرقابل پذیرش خواهد کرد.» (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۳۱) به عنوان مثال، حاکم اسلامی باید در چهارچوب خاصی اعمال حکومت کند و حق ندارد خواسته‌های خود را بر دیگران تحمیل کند و بر آن نام خدایی نهد، بلکه باید قوانین و احکامی را پیاده کند که از طرف خداوند بیان شده است - نه اینکه مثل حکومت تئوکراسی حتی حق داشته باشد حلال خدا را حرام یا حرام خدا را حلال کند. - حاکم اسلامی حق ندارد حتی یک قدم برطبق خواسته‌های خود بردارد و چنانچه از هوای نفس تبعیت کند، از عدالت ساقط می‌گردد، دیگر حق حکومت ندارد و مردم هم حق تبعیت از او را ندارند. از سوی دیگر، برخی از امور در حیطة اختیارات حاکم قرار گرفته‌اند و وی می‌تواند مطابق مصالح امت و متناسب با نیازهای زمان به وضع قوانینی در چهارچوب شریعت و در محدوده فراغ قانونی یا عفو شرعی اقدام نماید.

قرضاوی، با طبقه‌بندی تعالیم فقه اسلامی به دو دسته ثابت و متغیر، امور ثابت را در جایگاه اصول نظام سیاسی اسلام قرار می‌دهد؛ تعریف او از اصول ناظر به مجموعه‌ای از گزاره‌هایی است که در طول زمان، ثابت بوده و قابل تغییر نیستند و در مقابل، امور متغیر را به آن دسته از گزاره‌های شرعی اطلاق می‌کند که در اثر تحولات شرایط، تغییر زمان و مکان و تحول در عرف جامعه دچار تحول می‌شوند. به گفته وی، مرجعیت قرآن و سنت، حاکمیت الهی، تطبیق عدالت در میان مردم، قاعده شورا، بیعت، نصیحت ائمه مسلمین، ظلم‌ستیزی، تأمین امنیت مردم، اصل دعوت از طریق گفتگو، ترویج اخلاق و ارزش‌های اسلامی، نشر علم و توسعه فرهنگی، توسعه و رشد اقتصادی از طریق مشروع، عدم اطاعت از حاکم در معصیت خالق و... از امور ثابت در فقه سیاسی اسلامی هستند (یوسف قرضاوی، ۲۰۱۱: ۲۲۵). به گفته قرضاوی، فقه سیاسی اسلام به دنبال ایجاد توازن و تعادل میان امور ثابت و متغیر است که از طریق ارجاع فروع و جزئی به اصول کلی یادشده صورت می‌گیرد؛ وی در همین راستا روش‌شناسی خود، موسوم به روش اعتدالی، را در میانه دو روش ظاهرگرای نص‌گرا و نوگرای نص‌گریز (مدرسه تعطیل للنصوص) مطرح می‌کند.

۳. پیشینه بحث

دیدگاه‌های مختلفی در بیان اصول حکمرانی اسلامی ارائه شده‌اند؛ برخی، این اصول را در چند محور مشخص، مانند اصل عدالت، امانت، حریت، مساوات، شورا و بیعت، و عده‌ای دیگر آن‌ها را ذیل اصل حاکمیت الهی، اصل خلافت، اصل بیعت و شورا خلاصه نموده‌اند. در مجموع، دیدگاه‌های مختلفی درباره احصای دقیق اصول نظام سیاسی اسلام

مطرح شده‌اند که بخشی از این اختلاف نظرها در کاربرد مفهوم اصول است؛ به‌عنوان مثال، آنچه در کلام برخی از اندیشمندان ذیل عنوان اصل نظام سیاسی اسلام مطرح گردیده، در کلام دیگر ذیل عنوان مبانی یا مبادی مطرح می‌شود (ابو‌الاعلی مودودی، [بی‌تا]: ۳۸-۴۶). محمد رشیدرضا، ضمن بیان ضرورت تأسیس حکومت اسلامی در چهارچوب خلافت، اجماع امت بر لزوم خلافت، وجوب اصل شورا، ولایت اهل حل و عقد و اصل بیعت را از اصول نظام سیاسی اسلام عنوان می‌کند. وی ضمن آنکه تعدد خلافت اسلامی را در بلاد مسلمین می‌پذیرد، اصل بیعت را اصل مهمی در تأسیس خلافت اسلامی عنوان می‌کند (داوود فیرحی، ۱۳۷۵: ۱۲۱).

در تعبیر برخی از نویسندگان، اصول نظام سیاسی اسلام ذیل عنوان اصل کرامت انسانی، قانونمندی، شایسته‌سالاری، اصالت خدمت و اصل فراگیری (فرازمانی و فرامکانی بودن) مطرح گردیده است (علی‌اصغر نصرتی، ۱۳۹۲: ۱۶۶)؛ این در حالی است که اصل کرامت انسانی، همان‌گونه که در این نوشتار مطرح گردید، ذیل مبانی انسانی‌شناسی اسلام قرار دارد. به باور حسن البنا، هرچند قوانین موضوعه برای تنظیم رابطه مردم و دولت و شیوه اعمال سلطه تفذیه، قضاییه، تشریحیه و دیگر انواع سلطه، دارای اهمیت بوده و ضروری است؛ اما در نهایت، قرآن و سنت باید مبنای حکومت‌داری در نظام سیاسی اسلام باشند. وی در نهایت معتقد است که قرآن، قانون ما و حضرت محمد، رهبر دینی و سیاسی ما است (همان: ۵۲). در بیان حسن البنا نیز به جای اصول نظام سیاسی در معنای متعارف و رایج آن، از مفهوم مبانی حکومت‌داری اسلامی استفاده می‌شود؛ هرچند مصادیقی که وی به‌عنوان مبانی مطرح می‌کند، بیشتر نزدیک به مفهوم منابع است، زیرا قرآن و سنت در واقع از منابع نظام سیاسی اسلام هستند.

برخی از نویسندگان به‌جای اصول از ویژگی‌های اساسی نظام سیاسی اسلام بحث کرده‌اند که اوصاف و ویژگی‌های ذیل محتوا و ماهیت نظام سیاسی اسلام را بازگو می‌کنند. وجهه ربانی و الهی داشتن، جامعیت و فراگیری، جاودانگی و ماندگاری، میانه‌روی، واقع‌گرایی و اجتناب از خیال‌پردازی‌های ذهنی (همان: ۲۳) در میان اوصاف اندیشه اسلامی و ویژگی‌های نظام سیاسی اسلام این نگاه خلط شده‌اند، زیرا برخی از اوصاف مذکور، مانند جامعیت و جاودانگی، از ویژگی‌های تعالیم اسلامی هستند و نه نظام سیاسی اسلام است؛ هرچند سه ویژگی دیگر، مانند وجهه الهی داشتن، میانه‌روی و واقع‌گرایی، با اصول نظام سیاسی اسلام قرابت دارند.



به باور برخی دیگر، اصول نظام سیاسی اسلام عبارت‌اند از شورا، عدل، مساوات و حریت. در این تلقی، شورا به‌عنوان اصل تأسیس نظام سیاسی اسلام مطرح می‌شود، درحالی‌که تأمین و تضمین عدالت، مساوات و آزادی حقوق شهروندی به‌عنوان اصول ناظر به کارکرد و مسئولیت نظام سیاسی اسلام مطرح هستند (خالد بن منصور الدریس، [بی‌تا]: ۱۳۴). عدل و شورا از اصول اساسی و مهم نظام سیاسی اسلام هستند که در بیان بیشتر اندیشمندان مسلمان مطرح شده‌اند؛ اما قرار دادن مساوات در زمره اصول این نظام سیاسی با تأملات جدی روبرو است، زیرا اولاً مساوات مناقض با عدالت قابل قبول نیست پس بدون عدالت و به‌تنهایی نمی‌تواند اصل رفتاری باشد و دوماً روشن‌ترین مصداق مساوات، برابری در پیشگاه قانون است پس بدون حاکمیت قانون، اصل مساوات، مفهوم روشن و مصداق واضحی نخواهد داشت.

با نگاهی به دیدگاه برخی از فقهای مسلمان فهمیده می‌شود که اصل شورا مهم‌ترین اصل حکمروایی در نظام سیاسی اسلام است. در اندیشه سیاسی مودودی، کلیه امور نظام سیاسی اسلام، از تأسیس و تشکیل تا انتخاب رئیس کشور و اولی‌الامر و تا امور تشریحی (قانون‌گذاری) و انتظامی، بر اساس مشورت با اهل ایمان به اجرا گذاشته می‌شود؛ بدون ملاحظه اینکه این مشاوره‌ها مستقیم باشند یا به‌وسیله نمایندگان انتخاب‌شده (ابو الاعلی مودودی، ۱۴۰۵ ه.ق: ۲۹). البته بیان مودودی به معنای حصر اصول نظام سیاسی در مشورت نیست، بلکه منظور ایشان اهمیت مشورت در اسلام و اصل رضایت مردم در نظام سیاسی اسلام است.

به باور برخی نویسندگان حاکم اسلامی، علاوه بر شرط عدالت، امانت و تقوا، باید در علم دینی نیز اعلم و افقه باشد؛ به گفته ایشان «از مجموع آیات کریمه قرآن درباره این مطلب به‌خوبی می‌توان استفاده کرد که متصدی امر حکومت باید هم متقی، عادل و امین باشد، هم به قوانین مربوط به حوزه کار خود عالم باشد و هم اوضاع و احوال موجود و مصالح و مفاسد جزئی و خاص را بشناسد؛ حال فرقی نمی‌کند که زمامدار کل جامعه باشد یا تدبیر و اداره امور اقتصادی جامعه را به او سپرده باشند یا عهده‌دار قضاوت باشد، که یکی از شئون حکومت است، یا فرمانده سپاه یا متکفل یکی دیگر از شئون دستگاه حکومت.» (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۹۸) در بیان محمدتقی مصباح، اصول نظام سیاسی اسلام بر محوریت اوصاف حاکم اسلامی تبیین می‌شود؛ اما تفاوتی اساسی میان اوصاف حاکم و اصول نظام سیاسی اسلام وجود دارد که در این بحث باید مورد توجه

قرار گیرد، زیرا اوصاف حاکم تنها بخشی از نظام سیاسی است. نظام سیاسی اسلام، همانند دیگر نظام‌های سیاسی، متشکل از اجزا و عناصر متعدد و متنوع است. ماهیت دولت در نظام سیاسی اسلام، رابطه دولت و ملت، پروسه قانون‌گذاری، اجرا و قضاوت و بالأخره اوصاف حاکمان باید متصف به وصف اسلامی باشند، زیرا «سیاست شرعی قائم به قواعد، احکام و دلایل شرعی است و بنابراین، سیاست شرعی، سیاستی است که از نظر مبانی، غایات و روش، شرعی باشد.» (یوسف قرضاوی، همان: ۲۷)

به گفته برخی از نویسندگان، نظریه‌های نظام سیاسی اهل سنت اصولاً مشرب نقلی دارند و در توضیح اصول نظام سیاسی نیز چنین روشی را تعقیب می‌کنند. اندیشه سیاسی اهل سنت برای توضیح مشروعیت حوادث پس از رحلت حضرت رسول معمولاً به دو اصل اساسی اجماع و شورا استناد می‌کند؛ البته نظریات جدید، بیشتر روی شورا تمرکز دارند و نظریه‌های سنتی روی اجماع (داوود فیرحی، ۱۳۸۰: ۱۴۱). اما اصول نظام سیاسی در دیدگاه فقهای اهل تشیع گاه بر نصب شرعی تأکید می‌کنند و گاه بر انتخاب امت که ابتدای اصول نظام سیاسی اسلام بر نظریه ترکیبی انتصاب و انتخاب بیشتر از سایر دیدگاه‌ها مورد توجه قرار گرفته است.

۴. اصول حکمرانی اسلامی

همان‌گونه که در ادبیات بحث بیان شد، توافق نظری درباره احصای اصول حکمرانی اسلامی وجود ندارد؛ برخی از نویسندگان روی اصول خاص، مانند عدالت و شورا، تمرکز کرده‌اند و عده‌ای دیگر اصل حاکمیت قانون الهی، رضایت مردم و آزادی را نیز مطرح نموده‌اند. این نوشتار با استفاده از مجموع دیدگاه‌های مطرح شده در باب اصول نظام سیاسی اسلام، محورهایی چون حاکمیت الهی، حاکمیت قانون اسلامی، رضایت مردم (بیعت)، عدالت، آزادی، سیاست خدمت، شورا و مصلحت امت اسلامی را به‌عنوان اصول نسبتاً ثابت مطرح می‌کند و به توضیح این اصول می‌پردازد.

۱-۴. اصل حاکمیت الهی

حاکمیت، به معنای عالی‌ترین مرجع تصمیم‌گیری، از مفاهیم کلیدی در مباحث علوم سیاسی است. حاکمیت از مهم‌ترین عناصر چهارگانه دولت-ملت است. حاکمیت در اندیشه سیاسی سکولار، ناشی از مردم بوده و اراده مردم عالی‌ترین مرجع تصمیم‌گیری است. در اندیشه سیاسی اسلام خداوند، که خالق هستی و مدبر آفرینش و انسان است، عالی‌ترین مرجع تصمیم‌گیری در هدایت، سعادت و کمال است. اعمال حاکمیت حاکم بر افراد دیگر نیازمند





دلیل و مستندات قانونی است. در اندیشه غربی قانون بشری، قرارداد اجتماعی و انتخاب مردم از منابع حاکمیت سیاسی است؛ اما در اندیشه سیاسی اسلام، حاکمیت از خداوند است که توسط او به پیامبر و از وی به خلفای راشدین، صالحان و شایستگان امت تفویض گردیده و حاکمیت الهی جزئی از عقیده توحید اسلامی است. در نظریه سیاسی اسلام، «حاکمیت فقط مختص خداوند است، زیرا فقط حکم مالک نسبت به مملوک نافذ است و تنها مالک، خالق و خداوند است.» (یوسف قرضاوی، ۲۰۱۱ م: ۱۸) در نتیجه، فقط اطاعت از خداوند و کسانی که اطاعتشان از طرف خداوند واجب شده، لازم است.

اصل حاکمیت تکوینی و تشریحی خداوند از اصول مهم در اندیشه اسلامی است. حاکمیت تکوینی به معنای حاکمیت اراده خداوند بر سراسر نظام آفرینش است، اما حاکمیت تشریحی به معنای حاکمیت قوانین الهی و شریعت خداوند بر کلیه مناسبات فردی و اجتماعی زندگی انسان است. بین عالمان دینی و اندیشمندان مسلمان درباره حاکمیت تکوینی خداوند تفاوت نظر وجود ندارد و همه مسلمانان خداوند را خالق، آفریننده هستی و حاکم بر تمام هستی می‌دانند، اما دیدگاه‌ها درباره حاکمیت تشریحی خداوند متفاوت هستند. دیدگاه سکولاریستی معتقد است که حاکمیت خداوند صرفاً در بُعد تکوینی است و قانون شریعت نیز محدود به امور اخروی است؛ طبق این تفکر، عقل و خرد انسان معیار اصلی قضاوت و داوری در امور دنیوی و تنظیم روابط سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است و مرجع نهایی مشروعیت سیاسی، اراده و رضایت مردم است. دیدگاه سیاست شرعی بر این باور است که حاکمیت تشریحی خداوند به معنای این است که باید کلیه امور اجتماعی و سیاسی زندگی انسان در عرصه‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی بر اساس قانون شریعت و اراده تشریحی خداوند تنظیم گردد؛ بنابراین، حاکمیت الهی به معنای حاکمیت اراده تشریحی خداوند در تنظیم زندگی انسان است. براین اساس، مناسبات فردی و اجتماعی انسان، همچون رابطه انسان با خداوند (خالق) و با خودش (فردی و درونی)، باید در چهارچوب قوانین اسلامی تنظیم شود؛ مناسبات انسان با سایر انسان‌ها (جامعه) و با محیط (جهان) نیز باید در چهارچوب قوانین شریعت اسلامی تنظیم شوند.

در اندیشه اسلامی، حاکمیت الهی به افراد واجد شرایط خاص واگذار گردیده و آنان در چهارچوب اصل خلافت انسان به اعمال حاکمیت دنیا می‌پردازند. تفویض حاکمیت خداوند به افراد واجد شرایط خاص، به معنای حاکمیت طبقه‌ای خاص از اقویا و قدرتمندان نیست که جنبه معنوی دارند و این جنبه برای آنان حرفه‌ای است مانند سایر

حرفه‌ها؛ منظور، بروز و ظهور اراده‌ی خدا به وسیله‌ی پیامبران، عقول و وجدان‌های سلیم در جوامع بشری و اجرای آن به وسیله‌ی خود انسان‌ها است. معنای حاکمیت تشریحی خداوند بر مردم همان است که در قرآن (الحديد/۲۵) آمده است. «حکومت عادلانه، بر اساس قوانین عادلانه، برای وصول به رشد و عدالت، که خداوند آن را هدف رسالت پیامبران معرفی کرده است، در نهاد و عقول سلیم آدمی و وجدان‌های پاک آدمیان وجود دارد.» (محمدتقی جعفری، ۱۳۸۶: ۲۹۷) نتیجه‌ی اصل حاکمیت الهی در نظام سیاسی اسلام این است که قلمروی اعمال حاکمیت در دولت اسلامی در چهارچوب قانون اسلامی تعریف می‌شود؛ دولت اسلامی و حاکم اسلامی نمی‌توانند به گونه‌ای مطلق‌العنان و دل‌بخواهانه، مطابق علایق و سلیق فردی و شخصی خویش، اعمال حاکمیت نمایند.

۲-۴. اصل رضایت مردم

دومین اصل در نظام سیاسی اسلام، رضایت مردم است. اجتناب از تحمیل، زور و اکراه برای ترویج ارزش‌های اسلامی و انجام دعوت اسلامی در آیات متعدد قرآن کریم و احادیث نبوی تأکید شده است. با توجه به اصل حاکمیت الهی، این سؤال مطرح می‌شود که نقش و جایگاه مردم در نظام سیاسی اسلام چیست. پاسخ کوتاه به این مسئله با تأمل در معنای حاکمیت الهی روشن است؛ منظور از حاکمیت الهی، همان‌گونه که بیان شد، حاکمیت قوانین عادلانه‌ی خداوند بر زندگی انسان است که توسط خود انسان‌های تربیت‌یافته و کمال‌یافته تحقق می‌یابد پس «حاکمیت خداوند بر انسان‌ها مخالفت دخالت خود مردم در سرنوشت حیات معقول خود نیست، بلکه حیات معقول انسان‌ها با تکیه بر اصول الهی قابل تفسیر و توجیه و متکی بر هدف اعلا‌ی زندگی خواهد بود.» (همان: ۳۰۱) به بیان دیگر، در نظام سیاسی اسلام حاکمیت مردم در طول حاکمیت خداوند مطرح می‌شود؛ انسان، به‌عنوان جانشین خداوند در زمین، به تنظیم مناسبات اجتماعی بر اساس دستورات و قوانین الهی اقدام نموده و در چهارچوب قوانین شریعت از حق انتخاب و اراده برخوردار است. به عبارت دیگر، مشروعیت نظام سیاسی اسلام منوط به التزام به احکام و دستورات شرعی است و البته رضایت مردم نیز برای تحقق و فعلیت این نظام نقش مهمی دارد.

در تأسیس نظام سیاسی اسلام نیز اصل رضایت و پذیرش مردم، به‌عنوان اصلی اساسی، مورد توجه قرار گرفته است؛ اما درباره‌ی نقش و تأثیرگذاری این اصل در مشروعیت نظام سیاسی یا فعلیت و کارآمدی نظام سیاسی اسلام، دیدگاه‌های مختلفی

مطرح شده‌اند. برخی از نویسندگان با استناد به اصل حاکمیت الهی و تنفیذ این حق از سوی خداوند به پیامبر یا از طریق بیان اوصاف خاص به افراد خاص، جایگاه نظر مردم را در مشروعیت و عدم مشروعیت نظام سیاسی اسلام دخیل نمی‌دانند؛ در حالی که برخی دیگر، رضایت و پذیرش مردم را که در قالب بیعت مطرح گردیده، با استناد به آیات قرآنی و روایات نبوی، از منابع مشروعیت نظام سیاسی اسلام می‌دانند. دیدگاه سوم در حد وسط دو دیدگاه بیان شده قرار دارد؛ طبق نظر سوم در مواردی مانند پیامبر اسلام که به صورت صریح و روشن منصوص و منصوب خداوند است، رضایت و عدم رضایت مردم در مشروعیت آن دخیل نیست، زیرا پیامبر گرامی اسلام این مشروعیت را از منبع اصلی حاکمیت، یعنی خداوند، اخذ کرده و نیاز به مشروعیت‌سازی دوباره توسط رأی مردم وجود ندارد. از سوی دیگر، حکومت اسلامی برای تحقق عملی خود نیازمند رضایت و حمایت مردم است که حاکمیت الهی بدون آن تحقق و فعلیت نمی‌یابد؛ اما در مواردی که نصب الهی یا نص شرعی خاصی برای زعامت سیاسی فردی خاص وجود ندارد، با توجه به اوصافی که برای حاکم اسلامی بیان گردید، امت اسلامی و مردم می‌توانند رضایت و اطاعت خود را از حاکمیت، از طریق انتخاب یا بیعت، بیان نمایند.

در اندیشه سیاسی اسلام، آن‌گونه که حسن البنا مطرح نمود، دولت اسلامی بر سه پایه اساسی استوار است که شامل مسئولیت حاکم در برابر خدا و مردم، وحدت امت اسلامی بر اساس عقیده و ایمان، احترام به اراده امت از طریق دریافت نظرات آن‌ها، مشورت و قبول امر و نهی ایشان می‌شود (محمد عبدالقادر، ۱۹۹۹ م: ۵۲) به باور حسن البنا، نظام سیاسی اسلام با داشتن این سه اصل است، فارغ از اینکه اسم، شکل و ساختارش چگونه باشد، ماهیت اسلامی دارد. در واقع، مفهوم بیعت در نظام سیاسی اسلام سازوکاری معین و متناسب با زمانه جهت تأسیس نظام سیاسی برای کشف رضایت و جلب حمایت مردم بود. جایگاه مردم از منظر النبهانی نیز با دو اصل بیعت و شورا تبیین می‌شود (تقی‌الدین النبهانی، ۱۹۵۱ م: ۴)؛ به باور وی، شورا اصل اساسی نظام سیاسی اسلام است، زیرا هم پیامبر مجلس شورا داشت و هم خلفای او. البته مراد از شورا صرف اخذ رأی نیست، بلکه وجوب رجوع به مجلس شورا در همه امور و الزام به رأی آن است. به باور النبهانی، خلفای پیامبر به رأی شورا عمل می‌کردند و مخالفت آن‌ها در تشریح، حکم و قضا دیده نشده. النبهانی معتقد است که مردم، تنها منبع قدرت سیاسی، دومین عنصر مهم در نظام سیاسی اسلام هستند، حاکمیت و قدرت به مردم تعلق دارد، بدون انتخاب امت، سلطه حاکم مشروعیت ندارد و

مجلس شورا یا نواب، به نیابت از امت، همه انواع قدرت را در اختیار دارد. به گفته ایشان انواع سلطه در عرصه‌های تشریح، حکم و قضا به امت تعلق دارد و این مجلس باید اوصاف خاص داشته و متشکل از عالمان دینی باشد که به همین دلیل معتقد است مجلس اعیان و شیوخ مشروعیت ندارد (النبهانی، همان: ۹). مردم در اندیشهٔ النبّهانی، مبدأ عام نظام سیاسی اسلام هستند و مهم‌ترین وظیفهٔ مجلس شورا در عرصهٔ تشریح، وضع قوانین مورد نیاز امت مطابق با مصلحت عمومی جامعه است. او معتقد است قانون‌گذاری در نظام سیاسی اسلام به معنای تعدیل و تغییر قوانین شریعت مطابق با مصالح و نیازهای جامعهٔ اسلامی است که بر اساس اصل اجتهاد صورت می‌گیرد (همان: ۱۰).

در نظام سیاسی اسلام، انسان با قطع نظر از تفاوت‌های قومی، جنسیتی و... مورد توجه قرار دارد؛ بنابراین همهٔ انسان‌ها از نظر حقوق و وجایب با یکدیگر برابر و مساوی هستند. خلیفهٔ دوم همهٔ افراد، اعم از زن و مرد، را برای شنیدن نظرشان در امور دولت و قانون‌گذاری به مسجد دعوت می‌کرد؛ النبّهانی از این نکته به نحوهٔ انتخاب خلیفه و حاکم اسلامی در زمانهٔ ما اشاره می‌کند و معتقد است که انتخابات برای مجلس شورای اسلامی بر اساس عنصر انسانی و شهروندی استوار است و نه بر اساس عنصر قومی، از این رو کسی که تابعیت وطن را نداشته باشد، حق انتخاب ندارد؛ چه مسلمان باشد یا کافر و چه زن باشد یا مرد (همان: ۱۲).

به باور النبّهانی، حکومت در اسلام بر دو اصل اساسی استوار است؛ نخستین اصل، عدالت حاکم و اطاعت مردم است (العدل من الحکام و الاطاعة من المحکومین) که حاکم اسلامی باید بر اساس عدالت حکمرانی نماید و وظیفهٔ مردم نیز اطاعت از حاکم عادل و نظام سیاسی عادلانه است؛ دومین اصل، شورا است که به باور بیشتر اندیشمندان مسلمان از اصول اساسی در نظام سیاسی اسلام است (الشورا بین الحاکم و المحکوم). عدالت و شورا از شرایط اطاعت امت از حاکم اسلامی است که در صورت عدم التزام دولت اسلامی به این دو شرط و نقش قوانین حکومت اسلامی، اطاعت مردم از این‌گونه حکومت منتفی می‌شود.

۳-۴. اصل عدالت

عدالت از مفاهیم کلیدی در اندیشهٔ اسلامی است. در برخی از آیات قرآن کریم تأمین عدالت و تضمین قسط در میان مردم از مهم‌ترین اهداف رسالت پیامبر اسلام عنوان گردیده است (الحدید/۲۵). خداوند در آیات دیگری به مؤمنان، به‌ویژه حاکمان و متولیان امور امت، دستور می‌دهد تا عدالت را رعایت نمایند (النسا/۵۸)؛ همچنین، برخی از آیات



قرآن کریم عدالت را از نشانه‌های مهم تقوا و خداگرایی عنوان کرده‌اند (المائده/۸). در احادیث نبوی و سخنان پیشوایان دینی نیز بر اهمیت عدالت تأکید شده است و تطبیق و تضمین آن برای مردم از مهم‌ترین مسئولیت‌ها و وظایف حکومت اسلامی شمرده شده است. با توجه به اهمیت اصل عدالت است که «می‌بینیم ادیان، رسالت‌ها و پیامبران آسمانی، همه‌وهمه، تعالیم و دعوت خود را بر پایه‌ی اصل عدالت، سامان بخشیده‌اند.» (فضل‌الله، ۱۳۸۷: ۱۵۰)

از دیدگاه اندیشمندان مسلمان، عدالت و امانت دو اصل مهم در نظام سیاسی هستند. ابن تیمیه با استناد به آیات قرآن، عدالت و امانت را اصول اساسی نظام سیاسی مطرح می‌کند؛ استناد وی به آیات ۵۸ و ۵۹ سوره نسا است که بر رعایت عدالت و امانت تأکید می‌کند^۱ و به گفته‌ی او، این دو آیه درباره‌ی حکومت نازل شده است. آیات مذکور دو اصل اساسی حکم به عدل و وجوب ادای امانت به اهلش در سیاست عادلانه را مطرح می‌کنند (ابن تیمیه، بی‌تا: ۶). به باور ابن تیمیه منظور از ادای امانات دو چیز است؛ یکی ولایت که باید به اهلش سپرده شود^۲ و دیگری عدالت که باید حاکم از میان افراد عادل انتخاب شود و خود نیز به عدل رفتار نماید. او معتقد است «اگر از شخص احق اعدل، به دلیل قربات، هم‌وطنی، هم‌مذهبی، هم‌جنس بودن، عرب یا عجم بودن، ترکی یا رومی بودن، رشوه‌ی مالی، منفعت، سایر اسباب یا عداوت شخصی با احق، به کسی غیر از او عدول شود به خدا و رسولش خیانت شده و داخل در آیه‌ی شریفه‌ای است که می‌فرماید: ای اهل ایمان! به دلیل خیانت در امانت، به خدا و رسولش خیانت نکنید.» (همان، ۱۰)

اهمیت جایگاه عدالت در اندیشه‌ی سیاسی اسلام به گونه‌ای است که برخی نویسندگان، اسلام را مساوی و مترادف با عدالت معرفی نموده و می‌گویند: «عدل، از مهم‌ترین اصول نظام سیاسی اسلام است؛ به گونه‌ای که به تعبیر برخی از نویسندگان، اسلام مترادف با

۱. سوره‌ی النسا/۵۸: «ان الله یأمرکم ان تود الامانات الی اهلها و اذا حکتم بین الناس ان تحکموا بالعدل ان الله نعماً

بعظکم به ان الله کان سمیعاً بصیراً.»

سوره‌ی النسا/۵۹: «یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولوالامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و

الرسول ان کنتم تومنون بالله و بالیوم الاخر ذلک خیر و احسن تاویلاً.»

۲. وی احادیث متعددی در این مورد نقل می‌کند که سپردن امور به دلیل مناسبات شخصی، خانوادگی و قبیله‌ای،

حرام و خیانت به خدا و رسول است (المستدرک ۴: ۹۲-۹۳).

عدل است. اگر شدت از ممیزات یهودیت و محبت از ممیزات مسیحیت است، عدل از ممیزات اسلام است و با توجه به اینکه اسلام، دین خاتم و جامع همه فضایل است، عدل و عدالت در اسلام مبنای همه این فضایل است.» (انصاری اسماعیل عبدالحمید، ۱۴۰۵: ۳۹) به بیان دیگر، اصل عدالت و عدالت‌خواهی ریشه در طبیعت هستی و فطرت انسانی دارد. در واقع، عدالت، توجه به نظم حاکم بر عالم هستی است که منشأ انتزاع قانون است؛ بدیهی است همان‌گونه که شناخت و عمل مطابق نظم و قانون هستی، برای کسانی که در پی حیات مطلوب هستند، ضرورت است و هیچ‌گونه تخلفی از آن مجاز نیست، شناخت و عمل انسان در ارتباط با هم‌نوع خود و حتی با خویشان، ضرورتی است که نمی‌توان از آن انحرافی پیدا کرد. عدالت معنایی ندارد جز حرکت مطابق آن نظم و قانونی که در عالم هستی حاکم است. اگر در رابطه زمامدار و مردم جامعه درست دقت کنیم و همان رابطه شخصیت را با اعضا و استعدادهای انسانی بپذیریم، درک و لزوم پذیرش این اصل برای ما به‌خوبی اثبات می‌شود که عدالت زمامدار در جامعه، در حقیقت همان عمل شخصیت با اعضا و استعدادهای وجود انسانی است که هر اندازه قانونی‌تر باشد به همان اندازه معقول‌تر و سعادت‌مندتر خواهد بود. هیچ امتیازی از زمامدار جالب‌تر و محبوب‌تر از عدالت برای مردم جامعه نیست؛ اگرچه مطابق تمایلاتشان نباشد، زیرا همه آن انسان‌ها که دارای اعتدال مغزی و روانی هستند این اصل را از روی فطرت پاک و عقل سلیم خود درک می‌کنند (اصول حکمت سیاسی اسلام: ۳۹۷).

همچنان که تأمین و تطبیق عدالت از وظایف مهم حکومت اسلامی است، حکمرانی در چهارچوب عدالت نیز از بایسته‌های دولت اسلامی است. رعایت عدالت و التزام عملی بدان از اصول نظام سیاسی است؛ به‌گونه‌ای که نظام غیرعادلانه نمی‌تواند دارای ماهیت اسلامی باشد. در اندیشه اسلامی عدالت دارای دو بُعد سلبی و ایجابی است. بُعد ایجابی عدالت به برقراری شرایط زندگی و وضع قوانین عادلانه، تطبیق و اجرای عدالت در حیات فردی و اجتماعی انسان مربوط می‌شود؛ درحالی‌که بُعد سلبی عدالت به نفی مظاهر ظلم و ستم، که ضد عدالت است، ارتباط می‌گیرد. از این رو همچنان که عدالت ایجابی، به معنای حکمرانی، تنظیم مناسبات اجتماعی، وضع و اجرای قوانین عادلانه، از اصول اساسی نظام سیاسی اسلام است، مبارزه با هر نوع ظلم، بی‌عدالتی، تبعیض و نابرابری اجتماعی نیز از اصول اساسی این نظام سیاسی و از وجایب دولت اسلامی است. به‌طور خلاصه، اندیشه اسلامی، عدالت را ارزشی انسانی می‌داند که نبوت‌ها، در همه خطوط،



امتدادها و قوانین و اجرائیات خود، بر آن تمرکز کرده‌اند. اندیشهٔ اسلامی، دین را همان مسئلهٔ عدالت می‌داند، زیرا در مسائل و جهان‌بینی انسان‌ها دین بدون عدالت معنایی ندارد. عدالت در دایرهٔ انسان مسلمان محصور نیست و مسلمان و کافر را یک‌جا در بر می‌گیرد، زیرا روا نیست که مسلمان نسبت به کافر، با هر درجه‌ای از کفر، ستم روا دارد. حاکم مسلمان وظیفه دارد از کافر نیز در برابر ستم مسلمان حمایت کند (فضل‌الله، ۱۳۹۲: ۲۰).

۴-۴. اصل شورا

شورا از تعالیم مهم اسلامی است که به آن به‌گونه‌ای خاص و صریح در قرآن تأکید شده است. با قطع نظر از ابعاد و جنبه‌های مختلف بحث و گفتگو در این زمینه، در اصل وجوب شورا برای دولت اسلامی تردیدی وجود ندارد. هرچند شورا و مشورت، اصلی در نظام سیاسی اسلام است و دولت اسلامی، جهت مدیریت بهتر و مؤثرتر امور جامعه، مکلف به مشورت در همهٔ امور غیرمنصوص با صاحب‌نظران، اهل‌خبره و متخصصان امور است، اما میان اندیشمندان مسلمان دربارهٔ وجوب، استحباب، ملزومه یا معلنه بودن آن تفاوت نظر وجود دارد. اصل شورا در نظام سیاسی اسلام از جهات مختلف، از جمله تبادل نظر و دستیابی به بهترین نظر ممکن، جهت تصمیم‌گیری و ادارهٔ جامعه اهمیت دارد، اما بدون تردید، یکی از مهم‌ترین دلایل وجوب شورا، آن‌گونه که برخی از مفسرین مسلمان بیان نموده‌اند، مشارکت مردم در دولت اسلامی، اهتمام به رأی و نظر مردم و جلوگیری از استبداد و خودکامگی حکومت اسلامی است. از میان کارکردهای مختلفی که دربارهٔ شورا بیان شده‌اند، کارکرد تربیتی این دستور برای پیامبر گرامی اسلام بیش از موارد دیگر اهمیت دارد؛ به‌خصوص اینکه خداوند به پیامبرش دستور می‌دهد که نتیجه شورا هر چه باشد، وقتی تصمیم‌گرفتی با توکل به خداوند اقدام کن.^۱

آموزهٔ شورا در اندیشهٔ اسلامی دارای کارکردهای مختلفی است که این کارکردها اهمیت شورا در نظام سیاسی اسلام را به‌گونه‌ای جدی مطرح می‌کنند. شورا در نظام سیاسی اسلام نقش تعیین‌کننده برای قدرت و نقش‌نظارتی و مشورتی دارد. منظور از نقش تعیین‌کنندگی شورا، انتخاب زعیم و حاکم جامعهٔ اسلامی توسط شورا است؛ منظور از نقش‌نظارتی آن، کنترل قدرت سیاسی و جلوگیری از استبداد و خودکامگی است و

^۱. فاذا عزم فتوکل علی الله.

نقش مشورتی نیز بر ضرورت طرح و توجه به نظریات و دیدگاه‌های مختلف برای اداره مناسب و مؤثر جامعه اسلامی تأکید دارد.

۵-۴. اصل خدمت

سیاست خدمت از اصول مهم نظام سیاسی اسلام است. سیاست خدمت در مقابل سیاست قدرت، که گفتمان غالب نظام سیاسی سکولاریستی است، قابل فهم است. منظور از سیاست خدمت این است که در اندیشه سیاسی اسلام، سیاست ابزاری برای کسب، حفظ و افزایش قدرت سیاسی نیست، بلکه وسیله‌ای برای خدمت‌گذاری به انسان و امت اسلامی است. مفهوم امانت بودن سیاست و حکومت بیانگر ماهیت ابزاری سیاست برای خدمت به مردم و امت اسلامی است. در واقع، سیاست خدمت بیانگر این است که هدف اساسی در نظام سیاسی اسلام، ارائه خدمات اجتماعی و انجام کارویژه‌ها و وظایف دولت به‌گونه‌ای شایسته و بایسته است. قدرت، ارزش ذاتی نداشته و نمی‌تواند هدف باشد، بلکه برای تأمین عدالت، جلوگیری از ظلم و فساد، ترویج ارزش‌های اخلاقی و انسانی، تأمین امنیت مردم، اعمار بلاد و ارائه خدمات اقتصادی است. ماهیت ابزاری بودن سیاست برای ارائه خدمت به جامعه بشری این‌گونه در بیان امام علی (ع) بیان گردیده است: «خدایا! تو خود می‌دانی که فرزند ابوطالب سیاست را برای ارضای غریزه قدرت‌طلبی یا ثروت‌اندوزی نمی‌خواهد، بلکه برای احیای نشانه‌های دین تو، اصلاح در میان مردم، ایجاد امنیت و تطبیق احکام تو می‌خواهد.»^۱ ایشان در جای دیگری سیاست را ابزاری برای تأمین امنیت، دفاع از مرزهای مسلمان، جهاد با دشمنان، سامان‌دهی امور مالی جامعه و اعمار بلاد اسلامی مطرح می‌کنند.

۶-۴. اصل مسئولیت جمعی

همان‌گونه که در انسان‌شناسی اسلامی اشاره شد، انسان در اندیشه اسلامی میان حق و تکلیف قرار دارد. انسان از حقوق سیاسی، اجتماعی، فردی و جمعی برخوردار بوده و هم‌زمان با تکالیف و مسئولیت‌های دینی و اجتماعی در دو حوزه زندگی فردی و جمعی روبرو است. در واقع، رابطه معناداری بین حق و تکلیف وجود دارد. در اندیشه اسلامی، همان‌طور که انسان دارای حقوق مشخصی است، مسئولیت و تکالیف معینی نیز دارد. رابطه حق و تکلیف از مباحث مهم اندیشه اسلامی است. با توجه به معنایی که از

^۱. نهج البلاغه.

مشروعیت ارائه شد، میان «حق حاکمیت» و «تکلیف مردم در اطاعت» تلازم و، به اصطلاح منطقی، تضایف برقرار است؛ یعنی وقتی کسی «حق» داشت، دیگران «تکلیف» دارند آن حق را رعایت کنند. «وقتی می‌گوییم پدر حق دارد به فرزندش دستور بدهد، یعنی چه؟ یعنی فرزند باید اطاعت کند؛ این «حق» و آن «تکلیف به اطاعت» از هم جداشدنی نیستند، تقدم و تأخری میان این دو نیست. وقتی می‌گوییم حاکم «حق» دارد فرمان بدهد، یعنی مردم باید به دستورش عمل کنند و مکلف هستند از وی اطاعت کنند؛ پس می‌توان گفت مشروعیت یعنی حقانیت.» (محمدتقی مصباح، ۱۳۹۱: ۲۲)

رابطه حق و تکلیف در اندیشه اسلامی، آثار و تبعات ارزشمند و سازنده‌ای برای نظام سیاسی اسلام دارد. حق مردم نسبت به دولت اسلامی شامل کلیه اموری است که به‌عنوان کارویژه و وظایف دولت اسلامی در منابع اسلامی بیان شده‌اند. تأمین و تطبیق عدالت اجتماعی میان مردم و برخورداری برابر همه شهروندان از فرصت‌ها و امکانات ملی، تأمین امنیت مال و جان مردم، فراهم نمودن زمینه‌های زندگی مسالمت‌آمیز همراه با رفاه اجتماعی و گسترش ارزش‌های دینی و فرهنگی جامعه از وظایف دولت و از حقوق مسلم مردم نسبت به دولت اسلامی هستند؛ ازسوی دیگر، مردم نیز مسئولیت دارند تا از چنین دولتی حمایت و اطاعت نمایند و با اطاعت از قوانین اسلامی، زمینه‌های تحکیم پایه‌های نظام سیاسی را فراهم سازند. همچنین، مردم درکنار اطاعت و حمایت از دولت اسلامی مسئولیت دارند نسبت به اعمال و رفتار حاکمان اسلامی نظارت نمایند. بخشی از مسئولیت‌های نظارتی امت نسبت به دولت اسلامی همان دعوت در مسیر خدمت‌گذاری، رعایت قوانین الهی و نصیحت خیرخواهانه در انجام وظایف دینی هستند.

۷-۴. اصل اختیار و آزادی

همان‌گونه که در مباحث مبانی نظام سیاسی اسلام اشاره شد، اصل اختیار و آزادی انسان در مسئولیت‌پذیری او ریشه دارد. انسان مکلف تنها تا زمانی می‌تواند بار مسئولیت و تکلیف را به دوش گیرد که از اختیار و آزادی عمل برخوردار باشد. در واقع، اختیار و آزادی انسان از مفروضات و پیش‌فرض‌های مسئولیت‌پذیری او، به‌عنوان موجودی مکلف و مخاطب فرامین و دستورات الهی است، زیرا انجام آزادانه تکالیف و مسئولیت‌های دینی است که انسان را در مسیر تکامل و ترقی قرار می‌دهد. انسان مجبور نمی‌تواند انسان مسئول باشد، زیرا او حقی برای انتخاب مسئولانه مسیر زندگی خود ندارد. در واقع، تکلیف آدمی برای تکامل او است و تکامل در فرضی میسور است که به اراده، اختیار و

آزادی خود اطاعت و معصیت را انتخاب کند و چیزی بر او تحمیل نشود. به باور آیت الله محسنی، آزادی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی از اصول اساسی نظام سیاسی اسلام است و حدود این آزادی‌ها را قانون تنظیم و معین می‌کند. به گفته محسنی با توجه به اصل مختار بودن انسان، اصل اولی، عدم جواز محدودیت آزادی‌های فردی توسط حکومت اسلامی است؛ مگر اینکه آزادی افراد باعث اضرار به دیگران یا آسیب زدن به مصالح جمعی جامعه شود. «آزادی اقتصادی نوعی از آزادی اجتماعی است که به دلیل اهمیت آن عنوان گردیده. اصل، در مسائل سیاسی در نظام‌های موجوده، آزادی افراد است و آزادی دولت‌ها تابع قانون است که به وسیله خود مردم وضع می‌گردد. اصل اولی در حکومت‌های عصر ما، عدم نفوذ اوامر آنان است؛ مگر اینکه آزادی افراد، مضر به نظام زندگانی عمومی باشد، قوه مقننه در همین راستا می‌تواند آزادی مردم را محدود کند و بدون آن چنین حقی ندارد (محمدآصف محسنی، ۱/۱۳۸۷: ۴۰۱)

بنابراین، با توجه به اصالت اختیار و آزادی انسان، هیچ‌کس صلاحیت ندارد تا این حق را از انسان سلب کند و دولت نمی‌تواند آزادی‌های مردم را بیهوده محدود نماید یا آزادی‌های مضر را به رسمیت بشناسد. همچنین، برای دولت حرام است که مردم را برای راحتی رئیس دولت و سایر مسئولین بلندمرتبه و امثال آن در مضیقه و قیود قرار دهد.» (محمدآصف محسنی، همان/۱: ۶۸-۶۹) پس اختیار و آزادی انسان از اصول اساسی در نظام سیاسی اسلام که دولت اسلامی نمی‌تواند آن را محدود سازد، اما این آزادی نباید در تناقض با دیگر اصول نظام سیاسی اسلام، از جمله اصل عدالت، قرار گیرد؛ به همین جهت، آزادی، حد و مرز معینی دارد و افراد، در جامعه اسلامی، باید این حدود را رعایت کنند. «اسلام دینی است که آزادی را به همه افراد جامعه در همه مراحل زندگی، به صورت برابر و عادلانه، اعطا نموده است؛ به گونه‌ای که این آزادی موجب نمی‌شود تا عدالت اجتماعی و تساوی بین طبقات جامعه متزلزل گردد. در نظام اسلامی، مردم در همه فعالیت‌های اقتصادی خود به جز فعالیت‌های ممنوع در اسلام، آزاد هستند. در اسلام، مردم در فعالیت‌های فرهنگی، رفاهی و غیر آن در چهارچوب شرع آزاد هستند. همچنین، در اسلام مردم از آزادی بیان بهره‌منداند و می‌توانند آرای خود را آزادانه بیان نمایند؛ البته به شرط آنکه دروغ نباشد و موجب اذیت و تضييع حقوق دیگران نگردد. (محمداسحاق فیاض، ۱۳۹۲: ۸۴)

حدود آزادی در اندیشه غربی، صرفاً آزادی دیگران است و انسان تا جایی آزاد است که به آزادی دیگران صدمه وارد نسازد، اما مهم‌ترین مرزهای آزادی در اندیشه اسلامی،

قانون الهی و عدالت اجتماعی هستند؛ به همین دلیل گفته‌اند آزادی مطلق، غیرمعقول، ناممکن، موجب تزییع حقوق دیگران و نقض عدالت اجتماعی است. یکی از فقهای مسلمان، مهم‌ترین حدود آزادی را عدم مخالفت با آزادی دیگران، مضر نبودن به دیگران و عدم نقض قانون، عفت عمومی و باورهای دینی جامعه می‌داند (محمدآصف محسنی، مباحث علمی دینی/ ۱: ۳۹۹-۴۰۱)؛ ایشان تأکید می‌کند که «در یک جامعه دینی، که همه یا اکثر افراد آن متدین به یک دین هستند، نباید به بهانه آزادی، احساسات و باورهای دینی مردم را جریحه‌دار نمود. شخص متدین به یک دین حتی در زندگانی فردی نمی‌تواند از خط قرمز (واجبات و محرمات) تجاوز نماید و حکومت نیز می‌تواند از این تجاوز جلوگیری کند.» در تلقی ایشان آزادی مطلق به نفی اصل تساوی و برابری اجتماعی می‌انجامد (محمدآصف محسنی، ۱/۳۸۷: ۳۸۷).

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که گفته شد، نظام سیاسی و دولت در اسلام از دو دسته عناصر ثابت و متغیر متشکل شده است که در این نوشتار از عناصر ثابت ذیل اصول حاکم بر دولت اسلامی یاد گردید. عناصر متغیر دولت اسلامی نیز ناظر به اهداف، کارکردها، ساختار و مناسبات درونی اجزای حاکمیت سیاسی هستند. هرچند اختلاف نظر گسترده‌ای درباره‌ی عناوین و مصادیق اصول دولت اسلامی میان اندیشمندان مسلمان وجود دارد، اما در این نوشتار، با استفاده از دیدگاه اندیشمندان مسلمان، این اصول ذیل هفت عنوان مهم و کلی بیان گردید. اصل حاکمیت قانون الهی، اصل رضایت مردم، اصل عدالت، اصل شورا، اصل سیاست خدمت، اصل مسئولیت امت و اصل آزادی انسان در مناسبات اجتماعی از مهم‌ترین اصولی بود که در این نوشتار بررسی شدند. دولت اسلامی نمی‌تواند اصول یادشده را نقض کند یا نادیده گیرد. اعمال قدرت و حاکمیت در نظام سیاسی باید در چهارچوب اصول زمامداری مذکور انجام گیرد؛ در غیر این صورت، مشروعیت قانونی دولت با شک و تردید روبرو می‌شود و مردم نیز مسئولیت اطاعت و حمایت از چنین دولتی نخواهند داشت.

منابع

۱. مودودی، ابو الاعلی. الخلافة و الملک. کویت: دار القلم، [بی تا].
۲. فیرحی، داوود. «مبانی اندیشه سیاسی اهل سنت». فصلنامه حکومت اسلامی، (۱) (۲)، ۱۳۷۵.
۳. _____ . فصلنامه علوم سیاسی. دانشگاه باقرالعلوم، (۱۵)، ۱۳۸۰.
۴. نصرتی، علی اصغر. نظام سیاسی اسلام. قم: هاجر، ۱۳۹۲.
۵. فیاض، محمد اسحاق. الگوی حکومت اسلامی. افغانستان: دبیرخانه کنگره تجلیل از مقام علمی آیت الله العظمی فیاض، ۱۳۹۲.
۶. محسنی، محمد آصف. مباحث علمی دینی. ۲ جلد. افغانستان: حوزه علمی خاتم النبیین (ص)، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
۷. منصور الدریس، خالد. قواعد نظام سیاسی اسلام. بیروت: دار الفكر الاسلامی، [بی تا].
۸. مودودی، ابو الاعلی. خلافت و ملوکیت. ترجمه خلیل احمد حامدی. تهران: بیان، ۱۴۰۵ ه. ق.
۹. مصباح یزدی، محمد تقی. اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دهم، ۱۳۹۸.
۱۰. _____ . پاسخ به جوانان پرسشگر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴.
۱۱. _____ . پرسش‌ها و پاسخ‌ها. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
۱۲. قضاوی، محمد یوسف. السیاسة الشرعیة فی ضوء نصوص الشرعیة و مقاصدها. مصر: مكتبة وهبه، ۱۴۳۲ ه. ق.
۱۳. جعفری، محمد تقی. حکمت اصول سیاسی اسلام. تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۴. ابوفارس، محمد عبدالقادر. الفقه السیاسی عند الامام حسن البنا. عمان: دار البشیر، ۱۹۹۹ م.
۱۵. النبهانی، تقی الدین. نظام الحکم فی الاسلام، چاپ سنگی، ۱۹۵۱ م.
۱۶. ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام. السیاسة الشرعیة فی اصلاح الراعی و الرعیه. [بی جا]: دار علم الفوائد للنشر و التوزیع، [بی تا].
۱۷. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله. المستدرک علی الصحیحین فی الحدیث. لبنان: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ ه. ق.
۱۸. انصاری، عبدالحمید اسماعیل. قواعد النظام السیاسی فی الاسلام. [بی جا]: دار قطری بن الفجاء للنشر، ۱۴۰۵ ه. ق.
۱۹. فضل الله، محمد حسین. دریچه‌ای به دنیای جوانان. تهران: دادگستر، ۱۳۷۸.
۲۰. _____ . دشواره‌های فهم اجتهادی شریعت. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۹۲.



سال اول، شماره‌ی دوم، تابستان ۱۴۰۳



استبداد سیاسی و انحطاط جهان اسلام

از دیدگاه کواکبی و نائینی

سید آصف کاظمی^۱

تاریخ دریافت ۱۰-۳-۱۴۰۳

تاریخ تایید ۱۰-۴-۱۴۰۳

چکیده

در تاریخ معاصر، چالش‌ها و بحران‌های متعددی گریبان‌گیر جهان اسلام هستند؛ از مهم‌ترین بحران‌ها، بحران انحطاط جامعه اسلامی و عقب‌ماندگی است. در این تحقیق به نقش فرهنگ استبداد در انحطاط جهان اسلام از دیدگاه، دو متفکر برجسته اسلامی، عبدالرحمن کواکبی و محمدحسین نائینی بر اساس مدل مفهومی بحران اسپریگنز می‌پردازیم. هدف این تحقیق، پاسخ به چگونگی بررسی نقش فرهنگ استبداد در بحران انحطاط جوامع اسلامی از منظر کواکبی و نائینی است. از نظر آن دو اندیشمند بر اساس بحران اسپریگنز، که چهار مرحله دارد و هر مرحله بر مرحله قبلی بنیاد نهاده می‌شود، شرایط کنونی جهان اسلام دچار انحطاط و عقب‌ماندگی است که مهم‌ترین ریشه و عامل آن به فرهنگ استبداد برمی‌گردد. با نگاه به جامعه آرمانی، یعنی ام‌القری و ولایت فقها، می‌توان از استبداد و ظلم حکومت و حاکمیت با دخالت دادن مردم در امور سیاسی، تشکیل حکومت مشروطیت و مقید ساختن اختیارات آن جلوگیری کرد، آنان را در قبال مردم و وظایفشان مسئولیت‌پذیر ساخت و از سوی دیگر، از وضعیت انحطاط و عقب‌ماندگی به سمت جامعه مطلوب رهنمون شد.

واژگان کلیدی: فرهنگ استبداد، ام‌القری، ولایت فقها، مشروطیت، انحطاط، عقب‌ماندگی.

^۱. دکترای تاریخ معاصر جهان اسلام و استاد سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی (ص) العالمیه.

در تاریخ معاصر، جوامع اسلامی پس از یک دوره عزت و عظمت فروافتادند و به سمت ضعف و انحطاط رفتند؛ این مسئله در تاریخ معاصر به بحران سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی تبدیل شده است. روشن است که آینده مطلوب جوامع اسلامی در گرو رهایی از این وضعیت است. کشورهای اسلامی تنها در شرایطی می‌توانند به سمت برون‌رفت از انحطاط و عقب‌ماندگی بروند که علل و عوامل آن را شناسایی کنند و به دنبال اجرای طرح‌ها و راهکارهای عینی و مطابق با واقعیت‌های جهان اسلام باشند. در این مقاله، در پی بررسی فرهنگ استبداد و نقش آن در بحران انحطاط جوامع اسلامی از منظر سید عبدالرحمن کواکبی (۱۲۳۳-۱۲۸۱ ش / ۱۸۵۴-۱۹۰۲ م) و میرزا محمدحسین نائینی (۱۳۱۵-۱۲۴۰ ش / ۱۸۶۱-۱۹۳۶ م) - دو تن از بزرگانی که در دوران معاصر نقش عمده‌ای در حوزه اندیشه و عمل سیاسی کشورهای اسلامی بازی کرده‌اند - هستیم.

کواکبی و نائینی از اصلاح‌گرانی هستند که نام آن‌ها با واژه استبداد تداعی می‌شود؛ چراکه آن‌ها با انتشار رساله «طبایع الاستبداد و مصارع الاستعباد» و «تنبيه الامه و تنزیه المله» از نخستین اندیشه‌ورزان جهان اسلام هستند که فرهنگ استبداد، انواع و پیامدهای آن را در مرکز تأملات فرهنگی، اجتماعی و سیاسی خویش قرار داده‌اند. از اندیشه سیاسی کواکبی و نائینی برمی‌آید که مسئله اصلی جهان اسلام، استبداد با وجوه و ابعاد گوناگون آن بوده است؛ از این رو، آنان کوشیده‌اند در حد توان و دانش خویش، به کاوش در معضلی پردازند که فهم و راه‌های فائق آمدن بر آن از یک سو با اعتقادات مسلمانان ارتباط داشته و از سوی دیگر، با میراث اندیشه‌های سیاسی جدید، که مردم‌سالاری از جلوه‌های برجسته و کارآمد آن است، نزدیک‌تر شود.

۱. مفاهیم و روش تحقیق

قبل از پرداختن به فرهنگ استبداد و بحران انحطاط جامعه اسلامی، لازم است برخی از مفاهیم کلیدی و روش تحقیق بررسی و تبیین شود.

۱-۱. مفاهیم

استبداد: استبداد^۱ در لغت به معنی به‌خودی‌خود به کاری قیام کردن، خودکامگی و خودرأیی (حسینی دشتی، ۱۳۷۹/۲: ۱۴۷) یا به این معنی است که در کاری که شایسته

۱. Tyranny، autocracy، dictatorship

مشورت است بر رأی خویش اکتفا نماییم. بی‌گمان، تعریف اصطلاحی از استبداد، مانند دیگر مفاهیم انسانی، آسان نیست. در تعریفی می‌توان گفت: «استبداد عبارت است از تمرکز همه قدرت و همه تصمیم‌گیری‌ها در همه زمینه‌ها در دست یک نفر.» (ابوالحمد، ۱۳۷۰: ۲۱۳) اما اگر کلمه استبداد به‌طور مطلق ذکر شود، به معنای استبداد فرمانروایان است؛ چراکه فرمانروای مستبد، قوی‌ترین عاملی است که انسان‌ها را بدبخت‌ترین جانداران قرار داده است و در مواردی به‌طور مجاز فرمانروایی رؤسای بعضی مذاهب، طوایف یا اصناف را به استبداد متصف می‌کنند. همچنین، نوع حکومتی را که پادشاه و فرمانروایان در آن مقید به قانون نباشند و به میل و اراده خود عمل نمایند، استبداد گفته می‌شود (عمید، ۱/۱۳۶۴: ۱۳۴). کواکبی استبداد را تصرف کردن یک نفر یا جمعی در حقوق ملتی - بدون ترس از بازخواست - می‌داند (کواکبی، ۱۳۶۱: ۸۳). از نظر کواکبی، «استبداد، صفت حکمرانی است مطلق‌العنان که در امورات رعیت چنان‌که خود خواهد تصرف نماید، بدون ترس و بیم از حساب و عقاب.» (کواکبی، ۱۳۶۳: ۴۲)

محقق نائینی نیز در مورد استبداد می‌گوید که «حاکم با مردم خود چنان رفتار می‌کند که مالکان با اموال شخصی خود معامله می‌کنند؛ پس کشور و آنچه در آن است را ملک شخصی خود می‌داند؛ مردم را برده خود قرار می‌دهد، زیرا آن‌ها مانند گوسفندان و کنیزانی هستند که جز برای او آفریده نشده‌اند. او (حاکم) کشور را دارایی شخصی خود می‌پندارد و هرکسی را که با او مخالفت کند، دستور غارت اموالش را می‌دهد و ممکن است اعدام گردد. همه چیز در کشور، تابع خواسته‌ها و اختیارات اوست.» (نائینی، ۱۴۱۹ ه.ق: ۱۰۰-۱۰۱) از آنجایی که در این نوع اقتدار، هواوهوس و کنترل شخصی غالب است و به‌نوعی مالکیت شخصی ظاهر می‌شود، به آن کنترل، خودسری و استبداد می‌گویند. صاحب این نوع اختیار را حاکم مطلق و حاکم مستبد می‌گویند و امت مبتلا به این نوع حکومت را اسیر و ذلیل خوانند. (همان: ۱۰۱-۱۰۲)

از نظر علامه نائینی یکی از شاخه‌های مهم استبداد، استبداد دینی است که عبارت است از «ارادات خودسرانه که منسلکین در ذی سیاست روحانیه، به‌عنوان دیانت اظهار و ملت جهول را به‌وسیله فرط جهالت و عدم خیرت به مقتضیات کیش و آیین خود، به اطاعتش وامی‌دارند و این اطاعت و پیروی چون غیرمستند به حکم الهی (عز اسمه) است، لهذا از مراتب شرک است.» (نائینی، ۱۳۶۱: ۱۴۲-۱۴۳) نائینی معتقد است که شعبه استبداد دینی، دو اصل آزادی و مساوات را، که عین اسلام و عین سعادت امت هستند، زشت



جلوه می‌دهد و آزادی مظلوم و غضب‌شده را نه تنها موهوم که بلکه بدعت و باعث بی‌بندوباری فاسقان و ملحدان در ارتکاب بدعت‌ها و منکرات و بی‌حجابی زنان معرفی می‌کند (حسینی روحانی، ۱۳۷۹: ۴۰۷)؛ از این رو استبداد دینی پشتیبان نیرومندی برای استبداد سیاسی است و تا استبداد دینی ریشه‌کن نشود، استبداد زمامداران قابل علاج نیست (بهشتی، ۱۳۷۹: ۳۸۰).

انحطاط: انحطاط از ریشهٔ «حطط» یا «حط» به معنای فرود آمدن و فرود آوردن است (قرشی، ۱۳۷۱/۲: ۱۵۲). در فرهنگ فارسی، انحطاط به فرو افتادن، فرود آمدن، پست شدن و به پستی گراییدن تعریف شده است (معین، ۱۳۸۵/۱: ۳۷). انحطاط در معنای اصطلاحی آن عبارت است از افول از معیارهای شناخته‌شدهٔ کمال؛ شرایط جامعه که در آن ارزش‌ها، رسوم، اعتماد و اطمینان، به‌علت فرسودگی اخلاقی و روحی، در حال سقوط و زوال هستند (آقابخشی و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۶۴).

مشروطیت: نهضت مشروطه^۱ اصطلاحاً به‌عنوان حکومتی که بر شالودهٔ یک قانون اساسی و نظام پارلمانی بنیاد شده باشد، به‌کار برده شده است. حکومت دارای پارلمان، که نمایندگان ملت در کارهای دولت نظارت داشته باشند، دارای نظام مشروطیت است (معین، ۱۳۸۵/۴: ۴۱۴۳)؛ برخی آن را جنبش خاصی برای نظام‌های مشروطه در ایران، ترکیه و عراق، که رهبری آن را فقهای نجف برعهده داشتند، می‌دانند (الخیون، <https://almadapaper.net>). نائینی مشروطیت را حاکمیتی می‌داند که اقتدارش نه بر اساس مالکیت قهریه و نه حاکمیت خودخواهانه - که هرچه او می‌خواهد - بلکه حکومتی بر اساس مسئولیت و مقید و محدود به چهارچوب‌های قانون است که این حکومت را مشروطه، مقیده، محدوده و دارای قانون اساسی می‌خوانند. این نوع اختیارات، مبتنی بر ولایت و امانت است؛ بنابراین، مانند سایر امانت‌ها و ولایت‌ها، مشروط است بر عدم تجاوز و مقید است به عدم غفلت و عاملی که این نوع اختیارات را حفظ می‌کند و مانع تبدیل آن به مالکیت مطلق می‌شود که آنچه او را از تخطی باز می‌دارد، فقط نظارت، پاسخگویی و مسئولیت کامل است (نائینی، ۱۴۱۹ ه.ق: ۱۰۳-۱۰۴).

1. Constitutionalism

۱-۲. روش بحران اسپریگنز

روش تحقیق بحث بر اساس روش بحران اسپریگنز است که راه فهم اندیشه سیاسی را آموزش می‌دهد و قائل به بهره‌گیری از روش‌های تاریخی، فلسفی و انسان‌شناسی در مطالعه علوم سیاسی است (اسپریگنز، ۱۳۷۰: ۲۲-۳۰)؛ از دید وی، هدف نظریه‌های سیاسی، آماده کردن بینشی از جامعه سیاسی با نگاهی انتقادی به منظور درک و فهم‌پذیر شدن آن، رفع نارسایی‌ها و کاستی‌های آن و بازگرداندن سلامت به جامعه از طریق مواجهه باریشه‌های بی‌نظمی و غلبه بر آن‌ها است (همان: ۲۲-۳۰). نظریه بحران دارای چهار مرحله مشاهده و شناسایی مشکل، علل مشکل، جامعه آرمانی و ارائه راهکار است (همان: ۴۳، ۱۸۱ و ۲۳۵).

۲. فرهنگ استبداد و بحران انحطاط در جهان اسلام

همان‌طور که گذشت، روش جستاری بحران اسپریگنز در چهار مرحله مشاهده و تحلیل وضع موجود، شناسایی علل بی‌نظمی، جامعه تصویرشده و آرمانی و برنامه اقدام عملی و درمان تدوین می‌شود که در این تحقیق تلاش می‌گردد فرهنگ استبداد و چهار مرحله مذکور از دیدگاه نائینی و کواکبی بررسی شود.

۱-۲. انحطاط جوامع اسلامی، مشاهده بی‌نظمی و وضع موجود

اولین مرحله از مراحل چهارگانه روش جستاری اسپریگنز به بررسی وضع موجود و مشاهده بی‌نظمی اختصاص دارد. برای بررسی این مرحله و تأمل جدی باید به این پرسش پاسخ دهیم که هم‌اکنون چه اتفاقی در جریان است؛ از این رو باید وضعیت کنونی جهان اسلام بررسی شود که دنیای اسلام به چه وضعیتی دچار گردیده است و بحران کنونی ما چیست. بدون درک صحیح از وضعیت کنونی، امکان تأثیرگذاری و کنشگری فعال نه در زمان حال و نه در آینده وجود ندارد که حرکت اول برای حل مشکل، فهم آن است. ما باید درک کنیم که در چه شرایطی قرار داریم و مشکلات و چالش‌های ما چه هستند؛ از این رو به صورت اجمالی در پاسخ به پرسش اول اسپریگنز باید گفت یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های کنونی جهان اسلام، انحطاط و عقب‌ماندگی جوامع اسلامی است.

کواکبی در پاسخ به این پرسش مهم اسپریگنز معتقد است که جهان اسلام را در شرایط فعلی انحطاط و عقب‌ماندگی فراگرفته است. وی در جلسه اول کنفرانس «ام‌القری»، صحبت از عقب افتادن از قافله تمدن و پیشتازی غرب در پیشرفت می‌کند و در جلسه دوم، علت این سستی و عقب‌افتادگی سیاسی را بررسی می‌کند. کواکبی در جلسه آخر

کنفرانس، در یکی از نتایج، مذاکرات را سستی، عقب‌ماندگی و انحطاط عمیق می‌داند که باید آن را سریعاً معالجه کرد؛ در غیر این صورت غیرت دینی به کلی از جامعه رخت برمی‌بندد (کواکبی، ۱۹۸۲ م: ۳۸).

کواکبی در عصر شاهان مطلق‌العنانی می‌زیسته که حکومت خود را موهبتی الهی می‌دانستند و بر خود القابی چون «ظل الله الاکرم»، «خليفة الاعظم» و «وارث الانبیا» می‌گذاشتند. شکست های پی‌درپی دولت عثمانی از حکومت‌های غربی، وقوع انقلاب کبیر فرانسه، اشغال مصر توسط ناپلئون و... باعث آگاهی مسلمانان به ضعف خویش در برابر غرب گردید (نصر، ۱۳۷۷: ۱۲۲)؛ از همین رو کواکبی برنامه اصلاحی و آگاهی‌بخشی خود را آغاز می‌کند و کتاب‌های «أمراض المسلمین و الأدوية الشافية لها»، «ماذا أصابنا؟ و کیف السلامة؟» (الساعدی، ۱۳۹۱: ۱۰۹)، «ام القرى» و طبایع الاستبداد را در همین زمینه به نگارش درمی‌آورد.

کواکبی در کتاب طبایع، مسلمانان را خطاب قرار می‌دهد و می‌نویسد «هان ای رفیقان! سوگند به خدای که من خود ندانم آیا در میان گروه زندگان هستم تا ایشان را با سلام علیکم تحیت گویم یا اهل قبرستان را مخاطب دارم تا ایشان را به علیکم السلام تحیت گویم و از بهر ایشان طلب رحمت نمایم. ای رفیقان! شما نه زندگان کارکن هستید، نه مردگان آسوده، بلکه در برزخ میان این دو رتبه همی‌باشید که نام او زندگانی نباتی است و تشبیه آن به عالم خواب صحیح است. ای رفیقان! خدایتان راه نماید. این چه بدبختی طولانی‌ای است حال آنکه مردمان در نعمت‌های همیشگی و عزت گرامی همی‌گذرانند؟ آیا نمی‌نگرید این عقب ماندن چیست که هر قومی هزار منزل از شما پیش افتادند به حدی که دیگر بعد از شما عقب مانده نمانده؟ این چه فروتنی است که همه مردم در اوج رفعت اندرند؟ آیا غیرت نمی‌برید؟» (کواکبی، ۱۳۹۰: ۱۷۴)

وی در آثار خود از عقب‌ماندگی و انحطاط دنیای اسلامی فریاد برمی‌آورد و می‌نویسد: «ای رفیقان! خدایتان عافیت بخشد؛ این خواب گران تا کی و تا چند بر بستر سختی و بالش نومیدی همی‌گردید؟ اگرچه چشمان شما باز است ولی خود به خواب اندرید؛ همانا شما را دیدگان همی‌باشد ولی نابینا هستید و همچنین باشد، چه چشمان نابینا نشود، بلکه دل‌ها در سینه‌ها نابینا گردد؛ همچنان که شما را قوه شنوایی و بویدن و چشیدن و سؤدن است ولی خود خبر ندارید که لذت کدام است و درد کدام. همانا شما را سرهای بزرگ همی‌باشد ولی از خیالات، ترس‌انگیزتر گردیده و شما را نفس‌ها



باشد، ولیکن قدر و مقام آن شناسید. ای رفیقان! خدای نادانی را بکشد که دل‌ها را پر از هراس کند از ناچیز و بیمناک سازد از هرچیز و سرها را آکنده و پر سازد از نادانی و تشویش.» (کواکبی، ۱۳۹۰: ۱۷۵)

وی دنیای اسلام را خطاب قرار می‌دهد و وضعیت نابسامان آن را این‌گونه شرح می‌دهد: «و تو ای مشرق‌زمین با عظمت، خدایت پاس دارد؛ آیا تو را چه بر سر آمده؟ آیا تو را چه چیز از رفتار خودت باز نشانیده؟ مگر نه زمین تو باغستان و درختان پر بار و سرزمین علم و معرفت است؟ مگر نه آسمان تو همان آسمان است که نورها از آن صادر شود و حکمت‌ها و دین‌ها از آن فرود آید؟ مگر نه هوای تو همواره چون نسیم معتدل است نه ابر و مه؟ مگر نه آب تو شیرین و گوارنده است نه تیز و تلخ؟ خدایت پاس دارد ای مشرق؛ آیا تو را چه رسیده که نظمت را مختل ساخته؟ حال آنکه روزگارت همان است؛ وضع خویش درباره‌ی تو تغییر نداده و شرح خویش با تو بدل نکرده.» (کواکبی، ۱۳۹۰: ۱۸۵)

کواکبی ادامه می‌دهد که «خدایت پاس دارد ای مشرق؛ آیا تو را چه عارض گردیده که حرکتت را ساکن نموده؟ آیا همچنان سرزمین تو با وسعت و پر نعمت می‌باشد؟ و معدن‌های تو بسیار و بی‌نیاز است؟ و حیوانات تو افزون و نسل آورند؟ و آبادی تو بر پای و پیوسته است؟ و فرزندان به تربیت تو با خیر نزدیک‌تر از شرانند؟ آیا صفت حلم در فرزندان نیست که در نزد غیر ایشان، آن را ضعف قلب نامند؟ آیا شرم ایشان نیست که سایرین آن را جبن نام نهند؟ آیا کرم ایشان نیست که اتلاف مال نامیده شود؟ آیا قناعت ایشان نیست که عجز نام دارد؟ آیا پاکدامنی ایشان نیست که ملامتش گویند؟ آیا خوش‌رفتاری آن‌ها نیست که او را ذلت گویند؟ بلی ایشان از ظلم دور نیند، ولی در میان خودشان و از فریب خارج نباشند؛ اما بدان افتخار نمایند و از زیان رسانیدن دور نیستند اما با ترس از خدای. خدایت پاس دارد ای مشرق؛ همانا از تغییرات روزگار، چیزی که موجب این‌همه بدبختی از بهر زادگان تو باشد نبینیم که تا این اندازه در نزد زادگان برادرت مغرب فروتنی کنند. پس، از چه روی چنین شدی که اگر برادرت مغربی مَدَدِ خویش را با مصنوعات خود از تو قطع نماید، زادگان تو، سر و تن برهنه در تاریکی مانند؟» (کواکبی، ۱۳۹۰: ۱۸۶)

از دیدگاه نائینی نیز دنیای اسلام دچار آشفتگی و انحطاط شده است و دوره‌ای که وی می‌زیست، همانند دوره‌ی کواکبی، فرهنگ «استبداد، عامل انحطاط و عقب‌ماندگی» در



فضای فکری ایران و جهان اسلام، فرهنگ غالب بود. در همان حال، برخی متجددان، اسلام را دینی استبدادی، مخالف آزادی و دموکراسی و علت و عامل انحطاط و عقب‌ماندگی می‌پنداشتند و این چیزی بود که بر کسی چون نائینی گران می‌آمد. نائینی در وضعیت موجود، دنیای اسلام را این‌گونه شرح می‌دهد: «... این چنین تنزل مسلمین و تفوق ملل مسیحیه بر آنان هم که معظم ممالکشان را بردند و هیچ نمانده که این اقل قلیل باقی مانده را هم ببرند، همین اسارت و رقیت مسلمین در تحت حکومت استبدادیه موروثه از معاویه و فوز آنان است به حکومت مسئولۀ مأخوذه از شرع مسلمین و چنانچه باز هم مسلمانان از این سکوت و غفلت به خود نیابند و کمافی السابق در ذلت عبودیت فراعنه امت و چپاول چپان مملکت باقی بمانند، چندی نخواهد گذشت که العیاذبالله تعالی، مانند مسلمین معظم آفریقا و اغلب ممالک آسیا و غیر ذلک، نعمت شرف و استقلال قومیت و سلطنت اسلامیه را از دست داده و در تحت حکومت نصارا اسیر و دوره‌ای نخواهد گذشت که مانند اهالی آندلس و غیرها اسلامیشان به تنصر و مساجدشان، کنیسه و اذانشان به ناقوس و شعائر اسلامیه به زنار، بلکه اصل لسانشان هم مانند آنان مبدل و روضه منوره امام هشتمشان هم پایمال نصارا خواهد گشت. وقی الله المسلمین عنه و لارانا الله ذلک و گذشته از کمال بداهت و وضوح این امر و حصول تمام مبادی و مقدمات قریبه به مطلب، حتی پرداختن همسایگان جنوبی و شمالی به نقشه قسمت مملکت فیما بین خودشان و کثرت مشاهده نظائر و اشباه آن، فلا اقل من لزوم التحذر: علی هذا بدیهی است که تحویل سلطنت جائره غاصبه از نحوه اولی به نحوه عادلۀ ثانیه، علاوه بر تمام مذکورات، موجب حفظ بیضه اسلام و صیانت حوزه مسلمین است از استیلائی کفار، از این جهت از اهم فرایض خواهد بود.» (نائینی، ۱۳۶۱: ۴۹-۵۰)

نائینی نیز، همانند کواکبی، تلاش زیادی کرد تا دنیای اسلام را از وضعیت موجود نابسامان آن آگاه کند. ایشان در این زمینه، چه از نظر نظری و چه عملی، تلاش‌های زیادی کرد و کتاب گران‌سنگ «تنبيه الأمة و تنزیه الملة» در همین راستا به نگارش درآورد؛ وی در همین کتاب می‌نویسد: «با اینکه بحمدالله تعالی و حسن تأییده، از مثل یک کلمه مبارکه لاتنقص الیقین بالشک آن‌همه قواعد لطیفه استخراج نمودیم، از مقتضیات مبانی و اصول مذهب و مایه امتیازمان از سایر فرق، چنین غافل و ابتلای به اسارت و رقیت طواغیت امت را الی زمان الفرج (عجل الله تعالی ایامه) به کلی بی‌علاج پنداشته، اصلاً در این وادی داخل نشدیم و دیگران در پی بردن به مقتضیات آن مبانی و تخلیص رقابشان از این اسارت

منحوسه، گوی سبقت ربودند و مبدأ طبیعی آن چنان ترقی و نفوذ را از سیاسات اسلامیه اخذ و به وسیله جودت استنباط و حسن تفریع این چنین فروع صحیحه بر آن مترتب و به همان نتایج فائده نائل شدند و ما مسلمانان به قهقرا برگشتیم. حال هم که بعد اللتیا واللتی، اندک تنبهی حاصل و مقتضیات احکام دین و اصول مذهبمان راه، با کمال سربه‌زیری از دیگران اخذ و مصداق هذا بضاعتنا ردت الینا شدیم.» (همان: ۵۹-۶۰)

۲-۲. فرهنگ استبداد، علل انحطاط

مرحله دوم روش بحران اسپریگنز، شناسایی علل بی‌نظمی است و تلاش می‌کند به پاسخ این پرسش برسد که چه چیزی نابسامان است؛ چه چیز و عواملی باعث به وجود آمدن وضع موجود و بحران گردیده است؟ تشخیص علل نابسامانی و بی‌نظمی، یکی از مهم‌ترین مراحل روش جستاری اسپریگنز است. مرحله تشخیص علل تا حدودی از مشاهده بی‌نظمی نشئت می‌گیرد، زیرا مشاهده بی‌نظمی، علائم بیماری‌هایی را نشان می‌دهد که علل آن‌ها مطالعه می‌شود (اسپریگنز، ۱۳۷۰: ۴۱) البته ناگفته پیداست که مرحله تشخیص موضوع، مرحله مشکلی است و می‌تواند سرچشمه جدایی مکاتب مختلف باشد؛ زیرا اگر علل مسئله اساسی، عام و قراردادی نباشد، راه‌حل نیز نمی‌تواند به‌درستی طرح شود و منطقاً نمی‌تواند مسئله را از میان بردارد. اسپریگنز به‌درستی توضیح می‌دهد که اگر نظریه پرداز در این مرحله از جستار خطا کند به جای سبک کردن مشکلات به آن‌ها می‌افزاید؛ ازسوی دیگر، اگر به‌غلط بعضی مشکلات را که قابل حل نیستند، قابل حل تشخیص دهد، پیروان نظریه خود را به‌دنبال غیرممکن فرستاده است (همان: ۱۳۷۰: ۸۱ و ۹۱).

در پاسخ این مرحله اسپریگنز باید گفت اگرچه متفکران و مصلحان درباره راه‌های برانگیختن مردم علیه استبداد اختلاف نظر دارند، اما در اینکه استبداد از مهم‌ترین علل عقب‌افتادگی مسلمانان، بلکه در رأس، قرار دارد تقریباً اتفاق نظر دارند (السمره، ۱۹۶۸ م: ۱۳۸). کواکبی، مانع شدن استبداد از ترقی و پیشرفت مسلمانان را بزرگ‌ترین مفسده این پدیده می‌داند و در واقع عامل انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه اسلامی را پدیده استبداد می‌بیند (جدعان، ۱۹۹۷ م: ۴۸۳).

کواکبی در آغاز رساله دیگر خود، یعنی «طبایع الاستبداد»، از استبداد به‌عنوان حقیقت درد مشرق‌زمین یاد می‌کند و مهم‌ترین موضوع در این حیطة از جهان را استبداد می‌داند (کواکبی، ۱۳۶۳: ۳۷). در اندیشه کواکبی، ملتی که به‌سوی پیشرفت و ترقی گام برمی‌دارد، زنده است و ملتی که تمایلی به پیشرفت ندارد، محکوم به نابودی. کواکبی در جمله‌ای



می نویسد: «پس چون در ملتی بنگریم که آثار حرکت ترقی بر افراد آن غالب است، از بهر آن ملت حکم به حیات نماییم و هر زمان که عکس این می‌بینیم، حکم به موت آن ملت کنیم.» (کواکبی، ۱۳۹۰: ۱۷۰) از نظر او نظام استبدادی تمایل طبیعی به پیشرفت را به خوارطلبی و پستی ملت می‌کشاند؛ به‌گونه‌ای که مردم، آزادی را مایهٔ تیره‌بختی خویش می‌دانند. کواکبی، با یاد کردن از عقب‌ماندگی مردم، کارهایی مانند تقلید، خواب‌زدگی، نادانی، ترس، سپردن کارها به استبدادگران، غفلت و بی‌خبری و به‌بطالت گذراندن روزگار را نکوهش می‌کند و می‌افزاید که مشکل خود را باید در خانه، یعنی کشور، جست‌وجو کنیم و با نسبت دادن علل بی‌خبری، نادانی و بی‌کفایتی خود به بیگانگان، عذر بدتر از گناه به پیشگاه ملت نیاوریم؛ زیرا اگر بیگانگان «خفته و بی‌شعورتان بینند، اموال شما را برابیند و سرزمین‌تان را نیز از دست به‌در کنند و حیلت و ورزند تا شما را زبون ساخته ببرند و از بهر خویش چارپای گیرند.» (همان: ۱۶۶)

قطعاً انحطاط و عقب‌ماندگی دنیای اسلام عوامل و دلایل زیادی دارد و بی‌شک، فرهنگ استبداد، که در سده‌های اخیر بر جهان اسلام چیره شده است، از عوامل اصلی عقب‌ماندگی و انحطاط به‌شمار می‌آید. کواکبی معتقد است: «استبداد، سیر را از ترقی به انحطاط واژگون می‌کند و از پیش رفتن به واپس آمدن و از رستن به نیستی بدل می‌کند.» (کواکبی، ۱۳۹۰: ۱۷۱) «و خدای بگشاید استبداد را؛ بلکه لعنت کند استبداد را که در زندگی تو مانع از ترقی است و ملت‌ها به آسفل درک‌ها فرو برد. دور بادند ستمکاران، نابود بادند مستبدان.» (کواکبی، ۱۳۹۰: ۱۸۷)

کواکبی علت سستی و عقب‌افتادگی دنیای اسلام را در کتاب ام‌القرآ بررسی می‌کند و آن را مهم‌ترین عامل عقب‌افتادگی مسلمانان می‌داند (کواکبی، ۱۹۸۲ م: ۱۹-۳۰)؛ وی از قول سید بن طاووس فتوایی به این مضمون نقل می‌کند که «عادل کافر بهتر از مسلمان جائز است.» (همان: ۳۴) کواکبی استبداد را چنان ویروسی توصیف می‌کند که با ملل مسلمان همزیستی پیدا کرده است؛ «خو گرفته‌ایم که کوچکی را ادب بشماریم، فروتنی را لطف و چاپلوسی را فصاحت، لکنت زبان را سنگینی و ترک حقوق را بخشش، قبول اهانت را تواضع و رضا دادن به ظلم را اطاعت، دعوی استحقاق را غرور و جست‌وجوی امور عامه را فضولی، نگرستن به‌سوی فردا و تأمل در عاقبت امور را طول آرزو و امید طولانی و اقدام را تهور، حمیت را حماقت، جوانمردی را بدخوبی و آزادی سخن را بی‌حیایی و آزادی را کفر و حب وطن را دیوانگی.» (کواکبی، ۱۳۶۳: ۱۷۶-۱۷۷)

کواکبی مشرق‌زمین را در پایان کتاب طبایع الاستبداد چنین خطاب می‌کند: «خدایت پاس دارد ای شرق، آیا تو را چه عارض گردیده که حرکتت را ساکن نموده؟ آیا همچنان سرزمین تو با وسعت و پر نعمت است و معدن‌های تو بسیار و بی‌نیاز است و حیوانات تو افزون و نسل آورند و آبادی تو بر پای و پیوسته است و فرزندان تو به تربیت تو با خیر نزدیک‌تر از شر اند؟ آیا صفت حلم در فرزندان نیست که در نزد غیر ایشان آن را ضعف قلب نمایند... خدای بگشدد استبداد را؛ بلکه لعنت کند استبداد را که در زندگی تو مانع از ترقی است و ملت‌ها به اسفل درک‌ها فرود برد.» (کواکبی، ۱۳۲۵: ۱۸۶-۱۸۷)

در نگاه کواکبی، حتی اگر حکومت عادلانه مورد پرسش و مؤاخذه ملت قرار نگیرد و مردم، با غفلت و سستی خود، حکومت پاسخگورا به حال خود رها کنند، سرانجام جامعه استبداد بر طین این حکومت خواهد شد (کواکبی، ۱۳۶۳: ۴۳-۴۴). کواکبی می‌نویسد: «حکمران مستبد در امورات مردم به اراده خویش حکومت نماید، نه به اراده ایشان و با هوای نفس خود حکم کند در میان ایشان، نه به قانون شریعت؛ و چون خود، آگاهی دارد که غاصب و متعدی است، لاجرم پاشنه پای خویش بر دهان میلیون‌ها نفوس گذارد که دهان ایشان بسته ماند و سخن گفتن از روی حق یا مطالبه حق نتوانند.» (همان: ۴۵)

کواکبی درباره نسبت استبداد با دین تأکید دارد که «استبداد از ناحیه دین نمی‌آید، بلکه از سوءفهم و سوءاستفاده برخی از دین، ناشی می‌شود.» (همان: ۲۶) از نظر وی، مستبدان همیشه از دین برای استوار کردن پایه‌های فرمانروایی خود یاری جسته‌اند (کواکبی، ۱۳۲۵: ۲۰)؛ وی می‌گوید تاریخ نشان می‌دهد که «هیچ مستبدی نباشد؛ جز اینکه از بهر خویش صفت قدسی اخذ نماید تا با خداوند شریک شود.» (همان: ۲۲)

علامه نائینی نیز واژه‌های گوناگونی را به کار می‌گیرد تا استبداد و شیوه حکومت استبدادی را توصیف کند. نائینی در وصف حاکم مستبد چنین می‌نویسد: «مانند آحاد مالکین، نسبت به اموال شخصیه خود با مملکت و اهلیش معامله فرماید، مملکت را مافیهای مال خود انگارد و اهلیش را، مانند عبید و اماء بلکه اغنام و احشام برای مرادات و درک شهواتش مسخر و مخلوق پندارد.» (نائینی، ۱۳۸۵: ۳۱) نائینی ضمن پذیرش این باور، که استبداد عامل اصلی عقب‌ماندگی و انحطاط جهان اسلام بوده و هست، تلاش کرد تا بر این نظر که اسلام دین استبدادپذیر و مخالف آزادی و مشروطه است، خط بطلان بکشد؛ او حتی پا از این فراتر می‌نهد و می‌گوید که حکومت صدر اسلام نیز

مبتنی بر دو اصل «مصلحت مردم» و «آزادی مردم» بوده که اصول اساسی مشروطیت هستند (همان: ۵۵-۵۱).

مشکل دنیای اسلام از دیدگاه نائینی نیز سلطنت استبدادی است؛ منتها این استبداد، مشروعیت خود را از دین می‌گیرد، زیرا برخی علما ناآگاهانه دفاع دینی از استبداد می‌کنند و او آن‌ها را تحت عنوان استبداد دینی متذکر می‌شود. در نتیجه، ابتدا باید تفسیرهای غلط از دین را زدود تا جامعه اسلامی به چشمه زلال اسلام اصیل دسترسی بیابد (مقیم، ۱۳۷۹: ۴۴۴)؛ از همین رو نائینی، در مقدمه کتاب خویش، حکومت را به دو دسته کلی استبدادی و غیراستبدادی تقسیم می‌کند؛ او نوع اول را «تملکیه» و نوع دوم را «ولایتیه» می‌نامد. نائینی، حکومت استبدادی را «اعتسافیه»ی تصرف به قهر و غلبه، «تسلطیه»ی سلطه‌گر و «تحکیمیه»ی خودکامه و حکومت «ولایتیه» را «مقیده»، «عادله» و «مسئوله» ارزیابی می‌کند (همان: ۳۲-۳۵).

نائینی به‌طور کلی هفت علت و عامل را باعث پیدایش و پایداری استبداد می‌داند و معتقد است که دفع و علاج استبداد بر علاج این علل و قوا موقوف است؛ ایشان اولین علت را که «اصل و منشأ و روح تمام آن‌ها است، جهالت و بی‌علمی ملت به وظایف سلطنت و حقوق خود» می‌داند. وی جهل را به‌طور کلی منشأ و منبع همه شرور و بدی‌ها می‌داند و معتقد است که جهل ملت به حقوق خود و مسئولیت حکومت، پایه و بنیاد حقیقی استبداد است و «از ابتدا تا انقراض عالم هر بلایی که بر سر هر امت آمده و بیاید، از این مادر متولد و از این منشأ برپا می‌شود.» (همان: ۱۰۸) چنین جهلی، آفت هرگونه اندیشه و فرهنگ سیاسی است و تا رفع و دفع نشود، فرهنگ و اندیشه سیاسی استبدادپرور به فرهنگ و اندیشه سیاسی استبدادستیز ترقی‌آفرین مبدل نخواهد شد.

دومین علت استبداد، «شعبه استبداد دینی» است. این قوه «بعد از جهالت ملت، از همه اعظم و عاجزتر هم، به واسطه رسوخش در قلوب و از لوازم دیانت محسوب بودن، از همه اصعب و در حدود امتناع است.» پیدایش شعبه استبداد دینی از سیاست معاویه آغاز شد. شعبه استبداد دینی، خود دو نوع سکوت در برابر ظلم و استبداد و معاونت به استبداد است (همان: ۱۰۸-۱۰۹). سومین قوه ملعونه استبداد، «نفوذ دادن شاه‌پرستی» است که علامه نائینی معتقد است که نفوذ شاه‌پرستی ضد فضیلت‌سالاری است و باعث قرار گرفتن زمام امور مملکت در دست ناهلان و بی‌دانشان می‌شود و می‌نویسد: «نفوذ شاه‌پرستی در مملکت است که نادانی و جهالت عمومی را بی‌علاج و ریشه علم و دانش و سایر



موجبات سعادت و حیات ملی را، به واسطه عدم فایده [و] بلکه مضر به ترقی بودن، به کلی از مملکت برمی‌اندازد. تمام قوای ملیه را مضمحل و نابود و همه را در قبال غنیمان خارجی به منزله صعوه‌ای در چنگال شاهین و در تمام حوائج، شبانه‌روزی محتاجشان می‌سازد...» (همان: ۱۱۰)

القای خلاف میان امت و تفریق کلمه ملت، چهارمین قوه ملعونه استبداد است. نائینی با نقل آیات و احادیث تلاش دارد اثبات کند «ذلت، اسارت و اضمحلال قومیت هر قومی» ناشی از «تفرق کلمه» خود آن قوم بوده و هست؛ منتها این تفرق قوم را نتیجه قوای سه‌گانه سابق‌الذکر می‌داند. وی پنجمین قوه ملعونه استبداد را «قوه ارباب، تحویف و تعذیب» می‌داند که از این طریق، چیرگی استبداد بر مردم و جامعه را پایدار و گسترده می‌سازند و ششمین قوه ملعونه «ارتکاب رذیله استبداد و استعباد رقاب ضعفا و زیردستان» است. استبداد به خودی خود خُلق و خوی استبداد، ستمگری و چپاول‌گری را به همه اعیان، اشراف و بزرگان مملکت سرایت می‌دهد و در واقع، رابطه استبدادی و استثمار را در همه سلسله‌مراتب سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مملکت حاکم می‌گرداند. به همین سبب، توانمندان، توانگران و مملکان کشور با استبداد هم‌دست و همکار هستند و نسبت به شجره خبیثه استبداد «به منزله فروع و اغصانند». نائینی، مشروطه‌ستیزی طبقه اشراف مملک ایران را گواه صادق این ادعا می‌داند؛ او از «اغتصاب قوای حافظه ملیه من‌المالیه و العسکریه و غیرها و صرف آن‌ها در سرکوبی خودشان» به‌عنوان هفتمین قوه ملعونه استبداد یاد می‌کند (همان: ۱۱۱-۱۱۹).

۳-۲. ام‌القری و ولایت فقها، تصویر بازسازی شده جامعه

در مرحله سوم بحران اسپریگنز، نظریه‌پرداز به بازسازی ذهنی جامعه سیاسی می‌پردازد و آرمان‌شهری در ذهن تجسم کرده و افکارش را به صیقل علم، قابلیت‌ها، امکانات و واقعیت‌ها می‌آراید. معیارهایی که نظریه‌پرداز برای جامعه بازسازی شده آرمانی خود در نظر می‌گیرد، هنجارهایی برای زندگی سیاسی نیز هستند (اسپریگنز: ۱۴۷). با مطالعه آثار کواکبی و نائینی، درمی‌یابیم که جامعه مطلوب آنان ام‌القری و ولایت فقها است.

تصویر بازسازی شده و در واقع، جامعه آرمانی کواکبی «ام‌القری» است که این اندیشه و آرمان را در رساله‌ای به همین نام به نگارش در آورده است. کواکبی در این مؤتمر، به ریشه‌های ناتوانی‌ها و ناکامی‌های مسلمانان می‌پردازد. کواکبی، نخستین نویسنده عرب است که مفهوم مؤتمر، یعنی کنگره، را در قاموس سیاسی زبان عرب رواج داده است (عنایت، ۱۳۷۶: ۱۷۵) که نمایندگان از سراسر جهان اسلام در این کنگره شرکت کرده

بودند (امین، ۱۳۷۶: ۲۷۸). چنان‌که از رساله‌ام‌القری برمی‌آید، دستور کار کنگره شامل عوامل انحطاط مسلمانان و راه‌های رفع معضلات مسلمانان بوده است. هریک از نمایندگان کنگره در «ام‌القری»، مسائل جهان اسلامی را از دیدگاه خاص خود بررسی کرده‌اند (کواکبی، ۱۹۸۲ م: ۲۱-۲۲). او همچنین، با یادآوری ضرورت تأسیس انجمن‌های غیردولتی توسط مردم، از پیشنهاد بنیان نهادن «جمعیتی دائمی» به منظور اصلاح حال مسلمانان شامل صد عضو، که مرکز آن در شهر مکه باشد اما در پایتخت‌های مهم کشورهای اسلامی شعبه‌هایی برپا سازد، سخن می‌گوید. کواکبی تصریح می‌کند که «اعضای جمعیت نباید مطیع هیچ حکومتی باشند و از هیچ مذهب و فرقه دینی خاص پیروی نکنند.» (امین، ۱۳۷۶: ۱۸۲)

کواکبی طرح تجدید خلافت و عدم دخالت خلیفه در مسائل سیاسی و اجرایی را در ام‌القری مطرح می‌سازد. از نظر وی راه‌حل مشکل تاریخی استبداد در «ام‌القری»، بازگشت تاریخی به نظام اریستوکراسی به سبک خلفای راشدین است و معلوم نیست چرا در این مرحله، اداره عمومی را انتخاب نکرده است. شاید دلیل این انتخاب، ناممکن بودن أخذ آرای عمومی امت اسلامی و تفاوت نگرش‌های آنان باشد. ضدیت کواکبی با ترکان عثمانی و عملکرد آن‌ها، به وی اجازه آن را نداده است که مشروعیت خلافت آن‌ها را بپذیرد و نگرش قومی، او را بر آن داشته است که خلافت را حق عرب‌ها بداند؛ وی حتی در نام بردن از اعضای کنفرانس، نام اعراب را بر غیرعرب مقدم داشته و رئیس جلسه را استاد مکی و خود را دبیر جلسه قرار داده است. قریشی بودن خلیفه، باور سنتی دیگری از خلافت راشدین بود، که در طرح کواکبی رعایت شده است (نصر، ۱۳۷۷: ۱۲۷-۱۳۰).

از منظر نائینی، جامعه مطلوب اسلامی جامعه‌ای است که فقیهی عادل و جامع‌الشرایط در رأس آن قرار داشته باشد و تمام نهادهای مدنی، مشروعیت و اعتبار خویش را تنها از او بدانند. نائینی معتقد است جامعه‌ای مطلوب است که راهبران آن، امامان معصوم یا عالمان مأذون از سوی آن بزرگواران باشند. به عقیده ایشان، در عصر حضور، امامان معصوم (علیهم‌السلام) جانشینان پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله) در رأس جامعه بودند و در عصر غیبت، فقهای عادل و جامع، جانشینان امام معصوم (علیه‌السلام) و مأمور خدمت به مردم و رهبری جامعه شده‌اند؛ او از چنین فقهایی با عنوان «نواب عام» یاد کرده و سایر حکام را- مادامی‌که از سوی نایب عام نصب نشده باشند- غاصب می‌داند. از منظر ایشان، اساساً بحث از مشروطه و تشکیل مجلس نمایندگان مردم برای تحدید خودکامگی پادشاهان ظالم در ظرف عدم امکان سپردن قدرت به مجتهد



عادل و کاردان مطرح می‌شود؛ به عبارت دیگر، چون زمینه برقراری حکومت اسلامی واقعی در دوران مشروطیت میسر نبوده، از باب «دفع افسد به فاسد»، نظام سلطنتی مقید به آرای نمایندگان ملت بر نظام سلطنتی صرف ترجیح داده شده است. بدین ترتیب ایشان می‌نویسد: «دوم آنکه در این عصر غیبت که دست امت از دامان عصمت کوتاه و مقام ولایت و نیابت نواب عام در اقامه وظایف مذکوره هم مغضوب و انتزاعش غیر مقدور است، آیا ارجاعش از نحوه اولی [یعنی نظام پادشاهی استبدادی صرف] که ظلم زائد و غضب‌اندرغضب است، به نحوه ثانیه [یعنی نظام سلطنتی مقید به مصوبات مجلس] و تحدید استیلای جوری به قدر ممکن واجب است و یا آنکه مغضوبیت موجب سقوط این تکلیف است؟» (نائینی، ۱۳۶۱: ۶۵)

از این رو جامعه مطلوب نائینی، جامعه‌ای است که کارگزاران آن، حکومت را امانتی برای انجام وظایف الهی خویش در خدمت به مردم می‌دانند، خود را در برابر امت اسلامی مسئول می‌بینند، نسبت به مردم در بهره‌وری از درآمدها و عایدات عمومی از حقوق یکسانی برخوردار باشند و با اندک تخلفی، مؤاخذه شوند. ایشان در بیان ماهیت دولت در جامعه اسلامی چنین می‌نویسد: «اگر یکی از مجتهدان جامع‌الشرایط به والی اذن در حکومت دهد، ظلم به مقام امامت نیز برداشته می‌شود و حکومت، مشروعیت کامل خود را بازمی‌یابد.» (همان: ۴۷-۴۸)

از دیدگاه محقق نائینی، اساساً بحث از مشروطه در صورت عدم دسترسی به ولی معصوم یا فقیه جامع‌الشرایط مطرح می‌شود؛ یعنی وقتی دست مسلمانان از تشکیل حکومت اسلامی مطلوب کوتاه گردید، به‌ناچار نظام مشروطه بر نظام پادشاهی مطلق ترجیح خواهد یافت، زیرا در نظام مشروطه - نظامی که قدرت پادشاه به رأی نمایندگان ملت مسلمان مقید گردیده و مصوبات آن مورد تأیید شورای فقها قرار می‌گیرد - مردم از آزادی بیشتری برخوردار هستند و ظلم کمتری متحمل می‌شوند. در نتیجه، تأیید نائینی از مشروطه، تأیید اضطراری و به‌مقتضای خاص آن زمان است.

۴-۲. مشروطیت، به‌مثابه راه درمان

مرحله چهارم بحران اسپریگنز، فرایند مستقل و کامل برنامه‌ریزی راهبردی یا برنامه‌ریزی اجرایی و اقدام^۱ است که راهبردها و اقدامات لازم را جهت هدایت موضوع به سمت درمان و ارائه راهکار سوق می‌دهد. در گام آخر، نظریه‌پرداز با توجه به اقدامات

^۱ . Action planning



صورت گرفته در مراحل قبلی به ارائه درمان می پردازد. به طور خلاصه، باید اذعان کرد که دانشی که نظریه پردازان ارائه می کنند، تمایلات درمانی نیز دارند و ثمرهٔ بینش روشنگرانه، عقل عملی یا، به قول اسپریگنز، نوعی علم نجات است (اسپریگنز: ۲۳۵).

کواکبی معتقد است که اسلام و قرآن سرشار از آموزه‌هایی هستند که استبداد را از بین می‌برند و عدل و برابری را به وجود می‌آورند. از نظر وی، آیین اسلام دارای اصول دموکراسی، شورای اریستوکراسی و شورای بزرگان است (کواکبی، ۱۳۶۳: ۵۹-۶۰). او می‌افزاید که قواعد آزادی سیاسی در اسلام، میانهٔ قانون «دموکراسی» و «اریستوکراسی» است (همان: ۵۴-۵۵).

کواکبی معتقد بود برای پیشرفت و توسعهٔ کشورهای اسلامی ابتدا باید استبداد را از بین برد؛ از نظر او، این کار باید دور از هرگونه زور و شدت عمل، به تدریج، با تکیه بر اتحاد مردم آگاه و آماده کردن افکار عمومی برای مشارکت در تغییر مورد توقع و پایه‌ریزی هدف و دستیابی به آن صورت گیرد؛ زیرا هر چیزی با نیرو و در زمان مناسب تحقق می‌یابد. از سوی دیگر، کواکبی انقلاب را بسیار دور می‌داند؛ زیرا تنها کسانی خواهان انقلاب هستند که از وضعیت کنونی کشور در سختی و اذیت باشند. بدین‌قرار بود که کواکبی توانست انقلاب حقیقی را، که دستیابی به ثمرات آن جز پس از آگاهی از امکانات و اهداف آن و بسیج ابزار لازم برای پیروزی آن ممکن نیست، بفهمد. کواکبی یک انقلابی متفکر به نظر می‌رسد که به دلیل اصلاح اندیشه و یکپارچه کردن افکار عمومی، ابتدا به اصلاح مفاهیم رایج دینی پرداخت؛ او از نقطه‌نظراتی که دربارهٔ تأثیر اصلاح دینی در اندیشهٔ غربی داشت در این کار کمک جست. وی با این انگیزه که پرچم‌دار این انقلاب، دین است، نزدیک‌ترین راه برای اصلاح سیاسی، اصلاح دینی است و همهٔ انواع اصلاحات با یکدیگر مرتبط و کامل‌کنندهٔ یکدیگر هستند، به انجام اصلاح همت گمارد (طحان، ۱۹۹۲ م: ۵۳۲).

کواکبی، حکومت و نظام سیاسی را از مردم و در خدمت مردم می‌داند و آرمان او این است که جامعه، خود حاکم خویش باشد (کواکبی، ۱۳۶۳: ۲۰۱). وی گونه‌های مختلف حکومت را این‌گونه به شکل سؤال مطرح می‌سازد که: «آیا شایسته‌تر، پادشاهی مطلق از هر قید و زمانی است یا سلطنت مقیده؟ و قیود کدام است؟ آیا ریاست انتخابیهٔ دائمهٔ مادام‌الحویه یا انتخابیهٔ موقت؟» (همان: ۱۹۰) او، در کتاب «طبایع الاستبداد»، چارهٔ همهٔ دردهای مطرح‌شده در ام‌القری (انحطاط و وضع موجود) را دفع استبداد و ایجاد حکومت قانون و دموکراتیک می‌داند و به ابعاد آن می‌پردازد (نصر، ۱۳۷۷: ۱۲۷). وی معتقد است

حیات اسلام در ابتدا دموکراتیک بوده و سپس به اریستوکراسی تبدیل گردیده است؛ بنابراین، منشأ حاکمیت اسلامی را به دو اصل «ارادهٔ عمومی» و «شورای بزرگان» برمی-گرداند که به مرور ماهیت خویش را از دست داده و به استبداد سلطنتی تبدیل شده است. همان‌گونه که تورات را یهودیان تحریف کردند و حتی تورات تحریف‌شده را رها کردند و به کتاب «تلمود» تمسک نمودند، مسلمانان نیز مردم را از دخالت در مسائل سیاسی به‌مرور کنار زدند و در امر حکومت از مشورت با بزرگان خودداری کردند، امر به معروف و نهی از منکر را کنار گذاشتند و همان راه ادیان دیگر را اقتباس نمودند. «مسلمانان، مقام پاپ و تصویر او را اقتباس نمودند و رؤسای خود را کورکورانه اطاعت ورزیدند.» کواکبی می‌افزاید: «چون کسی در این تقلید و اقتباس‌ها تأمل نماید، اکثر آن‌ها را مایه و اصل استبداد یابد یا زنجیر بنده گرفتن ببیند و خود، بدین‌سان آیین‌ها فاسد گردد و آدمیان بدبخت شوند.» (کواکبی، ۱۳۶۳: ۵۴-۶۲)

همان‌طور که گذشت، در نگاه نائینی آن‌گاه که دسترسی به حاکمان معصوم و عادل، که صاحبان اصلی حکومت‌اند، امکان‌پذیر نبود، باید چاره‌ای اندیشید تا اختیارات فرمانروایان مستبد را به اندازهٔ توان و امکان محدود کرد و از استبداد و ظلم آنان جلوگیری کرد. دخالت دادن مردم در امور سیاسی از جمله راه‌هایی است که می‌تواند از استبداد فرمانروایان جلوگیری کند. پیش از هر توضیحی، این مسئله باید در نظر گرفته شود که تلاش‌های رهبران مذهبی، که در قالب حکومت مشروطه انجام می‌گرفت، هدفی جز محدود کردن سلطنت استبدادی قاجار، جلوگیری از ظلم و بیداد درباریان و صاحب‌منصبان و دفاع از حقوق مردم ستمدیدهٔ کشور نداشت. نائینی، محدود کردن قدرت و اختیارات غاصب منصب ولایت فقها را شأن مشروطه می‌شمارد و ورود فقها را به این عرصه، به‌منظور «استنفاذ حریت و حقوق مغضوبهٔ مسلمین و تخلیص رقابشان از ذل رقیب و اسارت جائزین» می‌داند که آنان «طبق دستور مقرر در شریعت مطهره (ما لا یدرک کله لا یتدرک کله) در تحویل سلطنت جائزهٔ غاصبه، از نحوهٔ اولی (استبدادیه) به نحوهٔ ثانیه (ولایتیه) ... بذل مهجه و مجاهدت لازمه در حفظ بیضهٔ اسلام را مصروف فرموده و می‌فرمایند.» (نائینی، ۱۳۸۵: ۶۳)

در نگاه نائینی، حکومت مشروطه، حکومت مقید، مسئول و شورایی است که استبداد و مالکیت بی‌حدومرز در چنین نظامی راه ندارد، بلکه اساس حکومت بر وظایف، مصالح نوعی و مسئولیت‌پذیری پایه‌ریزی شده است و قدرت حاکم، محدود به انجام کارهایی



است که به‌عهده دارد؛ حقیقت چنین نظامی عبارت است از ولایت بر اقامه نظم و پاسداری از کشور، نه مالکیت. در چنین نظامی، همه مردم، از جمله حاکم، در امور مالی و دیگر امور کشور حقوق مساوی دارند، با شخص حاکم در اداره امور شرکت دارند و به اندک دست‌اندازی، حق بازخواست دارند؛ به عبارت دیگر، این‌گونه حکومت از مقوله ولایت و امانت است و مانند دیگر اقسام ولایت‌ها و امانت‌ها به عدم درازدستی و زیاده‌روی نکردن محدود است (همان: ۱۱-۱۲).

نائینی تأکید می‌کند که تنها راه نجات جهان اسلام، اصلاح نظام سیاسی و تبدل استبداد به مشروطه است. این تنها راه برون‌رفت از انحطاط و عقب‌ماندگی به حساب می‌آید (همان: ۶). حکومت مشروطه، از باب ضرورت و به‌عنوان ثانوی، مشروع است؛ زیرا حکومت در مرحله نخست، حق امام معصوم^(ع) و در دوره غیبت، از باب ولایت فقیه یا حسب از آن فقیهانی است که شرایط لازم را داشته باشند؛ اما اینک که استبداد، حاکم است و حکومت معصوم و فقیه امکان‌پذیر نیست، مهار ستم و استبداد به‌قدر امکان از ضروریات دین اسلام است (همان: ۴۵-۴۶، ۵۶).

نائینی دلیل‌هایی نیز بر مشروع بودن و بایستگی تشکیل حکومت مشروطه اقامه می‌کند که بر اساس آیات قرآن و به‌اتفاق همه مسلمانان، که اصل همه خردمندان است (همان: ۴۴-۴۳) اصل شورا در اسلام (همان: ۵۳)، اصل سیره پیامبر و ائمه (علیهم السلام) (همان)، اصل عزت و استقلال مسلمانان (همان: ۴۹)، اصل امر به معروف و نهی از منکر (همان: ۷۹) واجب است.

نتیجه‌گیری

بحران انحطاط جامعه اسلامی و نقش فرهنگ استبداد در آن را از دیدگاه دو اندیشمند صاحب‌نام در این زمینه، یعنی عبدالرحمن کواکبی و میرزای نائینی، با روش جستاری اسپریگنز در این مقاله بحث شد. از منظر روش جستاری اسپریگنز، آینده دنیای اسلام مستلزم آن است که مسلمانان ابتدا وضعیت موجود را فهم نمایند، سپس علل آن را شناسایی و با ارائه برنامه راهبردی و درمانی از وضعیت بحرانی کنونی عبور کنند. با توجه به مدل مفهومی ارائه‌شده، وضعیت کنونی امت و جهان اسلام، عقب‌ماندگی و انحطاط است که دشمنان نیز از همه جوانب به جهان اسلام هجوم آورده و پیوسته با وسایل مختلف در پی توسعه اختلافات کهن و وابستگی بیشتر دنیای اسلام با حکومت‌های استبدادی هستند.

مرحله دوم روش جستاری اسپریگنز، علل‌شناسی بی‌نظمی است. از مطالعه و ریشه‌یابی وضع موجود جهان اسلام، که مهم‌ترین مشخصه آن انحطاط و عقب‌ماندگی است، با تأمل در مطالب طبایع‌الاستبداد، ام‌القری و تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملکه درمی‌یابیم که کواکبی و نائینی مهم‌ترین علل و عوامل نابسامانی و بی‌نظمی را به فرهنگ استبداد حاکم در جهان اسلام برمی‌گردانند که حاکمیت زمامداران مستبد در دنیای اسلام موجب شکل‌گیری و تقویت عوامل دیگر انحطاط دنیای اسلام گردیده است.

مرحله سوم روش اسپریگنز به بازسازی ذهنی جامعه سیاسی می‌پردازد که محقق، آرمان‌شهری در ذهن خویش تجسم کرده و افکارش را با قابلیت‌ها، امکانات و واقعیت‌ها می‌آراید. جامعه مطلوب و آرمانی کواکبی، ام‌القری است. در کنگره ام‌القری نمایندگانی از سراسر جهان اسلام حضور دارند که همگی بر علل انحطاط امت اسلامی تمرکز دارند و در پایان بر راه‌های رهایی از این وضعیت به جمع‌بندی می‌رسند؛ چراکه جامعه اسلامی آن زمان می‌تواند از ناتوانی‌ها و ناکامی‌های رهایی یافته و خود سرنوشت خویش را تعیین کند. جامعه مطلوب نائینی نیز جامعه‌ای است که فقهی عادل و جامع‌الشرایط در رأس آن قرار داشته باشد و تمام نهادهای مدنی، مشروعیت و اعتبار خویش را تنها از او بدانند. از نظر نائینی، فقه‌های عادل و جامع‌الشرایط، در عصر غیبت، جانشینان امام معصوم (علیه‌السلام) و مأمور خدمت به مردم شده‌اند.

مرحله چهارم بحران اسپریگنز، فرایند برنامه‌ریزی راهبردی است که راهبردها و اقدامات لازم را جهت هدایت موضوع به سمت درمان و ارائه راهکار سوق می‌دهد. در این گام، کواکبی معتقد است که اسلام سرشار از آموزه‌های ضد‌استبدادی و دارای اصول دموکراسی و شورای اریستوکراسی است. حکومت و نظام سیاسی از نگاه کواکبی از مردم، در خدمت مردم و مقیده است؛ نه مطلق. در نگاه نائینی نیز آن‌گاه که دسترسی به حاکمان معصوم، که صاحبان اصلی حکومت‌اند، امکان‌پذیر نباشد، باید اختیارات فرمانروایان مستبد را به‌اندازه توان و امکان با راهکاری محدود و از استبداد و ظلم آنان جلوگیری کرد. دخالت دادن مردم در امور سیاسی و تشکیل حکومت مشروطیت از راه‌هایی است که می‌تواند از استبداد فرمانروایان جلوگیری کند. شأن مشروطه از منظر نائینی، محدود کردن قدرت و اختیارات غاصب منصب ولایت فقه‌ها است که حکومت مشروطه، حکومت مقید، مسئول و شورایی است و در چنین نظامی، استبداد و مالکیت بی‌حدومرز راه ندارد، بلکه اساس حکومت بر وظایف و مصالح نوعی پایه‌ریزی شده است و قدرت حاکم، محدود به انجام کارهایی است که به‌عهده او گذاشته شده‌اند.

منابع

۱. ابوالحمد، عبدالحمید. مبانی علم سیاست. تهران: توس، ۱۳۷۰.
۲. اسپریگنز، توماس. فهم نظریه‌های سیاسی. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: آگاه، ۱۳۷۰.
۳. امین، احمد. پیشگامان مسلمان تجددگرایی در عصر جدید. ترجمه حسن یوسفی اشکوری. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
۴. آقابخش، علی و دیگران. فرهنگ علوم سیاسی. تهران: چاپار، ۱۳۸۴.
۵. بهشتی، احمد. اندیشه سیاسی نائینی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۶. جدعان، فهمی. الماضي فی الحاضر. بیروت: دراسات فی تشکلات و سالک التجربة الفكرية العربية، بیروت، ۱۹۹۷ م.
۷. حسینی دشتی، سید مصطفی. معارف و معاریف. تهران: آرایه، ۱۳۷۹.
۸. حسینی روحانی، امیرحسن و سید محسن هاشمی. مجموعه مقالات سیری در آرا و اندیشه‌های میرزای نائینی. اصفهان: کانون پژوهش، ۱۳۷۹.
۹. الخیون، رشید. المشروطة والمستبدة. تاریخ الحركة الدستورية والخلاف بين الفقهاء بالنجف. موقع المدی الثقافی: <https://almadapaper.net/sub/08-755/p13.htm>
۱۰. الساعدي، محمدجاسم. عبدالرحمن کواکبی؛ مرد مبارزه و اصلاح. ترجمه زهرا آقاجانی. تهران: معاونت فرهنگی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۹۱.
۱۱. السمرة، محمود. «تعريف بكتاب طبائع الاستبداد». مجلة العربي، (۱۱۸)، ۱۹۶۸ م.
۱۲. طحان، محمدجمال. الاستبداد و بدائله فی فکر الكواکبی. دمشق: [بی‌نا]، ۱۹۹۲ م.
۱۳. عمید، حسن. فرهنگ عمید. چاپ ششم. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.
۱۴. عنایت، حمید. سیری در اندیشه سیاسی عرب: از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۱۵. قرشی، علی‌اکبر. قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۱۶. کواکبی، سید عبدالرحمن. طبیعت استبداد. ترجمه عبدالحسین میرزای قاجار. نقد و تصحیح محمدجواد صاحبی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳.
۱۷. _____ . طبیعت استبداد. ترجمه غلام‌رضا امامی. با مقدمه آیت الله طالقانی و حمید عنایت. تهران: علم، ۱۳۹۰.
۱۸. _____ . ام‌القری. بیروت: دار الرائد العربی، ۱۹۸۲ م.
۱۹. _____ . طبایع الاستبداد. ترجمه عبدالحسین قاجار. تهران: [بی‌نا]، ۱۳۲۵ ق.
۲۰. _____ . طبایع الاستبداد یا سرشت‌های استبداد. ترجمه عبدالحسین میرزای قاجار. نقد و تصحیح محمدجواد صاحبی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۲۱. معین، محمد. فرهنگ فارسی. تهران: راه رشد، ۱۳۸۵.
۲۲. مقیمی، غلام‌حسن. مقاله ولایت و نقش سیاسی مردم از دیدگاه نائینی. مجموعه مقالات سیری در آرا و اندیشه‌های میرزای نائینی. اصفهان: کانون پژوهش، ۱۳۷۹.



۲۳. نصر، محمد. «سیری در اندیشه سیاسی عبدالرحمان کواکبی». حکومت اسلامی. (۱۰)، زمستان ۱۳۷۷.

۲۴. نائینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله یا حکومت از نظر اسلام. به‌ضمیمه، مقدمه، پاصفحه و توضیحات سید محمود طالقانی. تهران شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱.

۲۵. _____ . تنبیه الامه و تنزیه المله. تحقیق عبدالکریم آل نجف. قم: مؤسسه احسن الحدیث، ۱۴۱۹ ه.ق .

۲۶. _____ . تنبیه الامه و تنزیه المله. تعلیق روح‌الله حسینیان. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۵.





سال اول، شماره‌ی دوم، تابستان ۱۴۰۳



باورهای مشترک و هم‌گرایی در سیاست خارجی افغانستان و ایران

سید عبدالقیوم سجادی^۱، محمد رضا سیرت^۲

تاریخ دریافت: ۱۵-۲-۱۴۰۳

تاریخ تایید: ۲۵-۳-۱۴۰۳

چکیده

مناسبات سیاسی افغانستان و ایران از جهات مختلفی مهم است. این روابط در بُعدهای منطقه‌ای، اسلامی و بین‌المللی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم بر یکدیگر اثر می‌گذارند و در گذر زمان، تحت تأثیر عوامل متعددی شکل گرفته است. نمی‌توان عوامل بیرونی و نقش قدرت‌های بزرگ را در روابط سیاسی افغانستان و ایران انکار کرد، اما اساس روابط این دو کشور همسایه را اشتراکات عمیق جغرافیایی، دینی، اعتقادی، زبانی، فرهنگی و تمدنی تشکیل می‌دهد. بازنمایی ارزش‌های سیاسی مشترک برای تعریف هویت سیاسی و منافع ملی مشترک دو کشور در ایجاد هم‌گرایی سیاسی از اهمیت جدی برخوردار است. نوشتار حاضر تلاش می‌کند تا با استفاده از روش کتابخانه‌ای در چهارچوب نظریه سازه‌انگاری، ضمن بررسی نقاط اشتراک در اهداف سیاست خارجی افغانستان و ایران، راهکارهای مناسب را برای تقویت اشتراکات و هم‌گرایی بررسی کند (مسئله تحقیق). امنیت منطقه‌ای، مبارزه با تروریسم و مواد مخدر، توسعه تجارت بین‌المللی و گسترش روابط از مهم‌ترین اهداف مشترک در سیاست خارجی دو کشور محسوب می‌شوند (فرضیه). گفتگو برای دستیابی به فهم مشترک درباره تهدید و امنیت منطقه‌ای، توسعه مناسبات اجتماعی و اقتصادی و انکشاف روابط علمی میان دو کشور از سازوکارهای مهم برای تقویت اشتراکات و هم‌گرایی هستند (یافته‌ها).

واژگان کلیدی: سیاست خارجی، اهداف مشترک افغانستان و ایران، هم‌گرایی منطقه‌ای.

^۱. دکترای روابط بین‌الملل، عضو هیأت علمی دانشگاه خاتم‌النبین (ص)

^۲. دانشجوی دکترای روابط بین‌الملل، همکار دانشگاه خاتم‌النبین (ص)

یکی از مباحث مطرح در حوزه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، تحلیل سیاست خارجی یا رفتار دولت‌ها در عرصه بین‌المللی است. صاحب‌نظران و کارشناسان این رشته در تلاش هستند تا علت و عوامل تشکیل‌دهنده این رفتارها را درک نمایند. باید توجه داشت که سیاست خارجی در عرصه بین‌المللی به صورت پویا و فعال عمل می‌کند و انعطاف‌پذیری دارد. پویایی سیاست خارجی به این معنا است که سیاست خارجی تأثیر جدی بر زندگی متحول اجتماعی در سه سطح داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی دارد. هر چند سیاست خارجی پدیده‌ای نیست که در خلأ و به‌گونه تجریدی صورت پذیرد، اما ماهیت سیاست‌گذاری و اجرای تصمیم‌ها در حوزه سیاست خارجی با توجه به شرایط اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و گستره جغرافیایی هر کشور متفاوت است. سیاست خارجی، اهداف سیاست‌مداران یک کشور را در عرصه بین‌المللی با تأثیرپذیری از امکانات و ظرفیت‌های ملی و استفاده از استراتژی‌های مشخص توضیح می‌دهد. به عبارت دیگر، سیاست خارجی کشورها نشان‌دهنده اهدافی هستند که دولت‌ها جهت دستیابی به آن‌ها در عرصه بین‌المللی تلاش می‌کنند. اهداف و منافع ملی بر اساس درک تصمیم‌گیرندگان از ارزش‌ها و باورهای ملی و با توجه به ابزارها و امکانات ملی تعریف و تعیین می‌شوند؛ بنابراین، باید در بررسی سیاست خارجی به نقش هر دو محیط داخلی و خارجی توجه شود.

موقعیت استراتژیک افغانستان، این کشور را در طول زمان مورد توجه قطب‌های قدرت جهانی و کشورهای منطقه قرار داده است. حادثه یازدهم سپتامبر سال ۲۰۰۱ میلادی، صفحه جدیدی در روابط افغانستان با کشورهای منطقه و جهان رقم زد و برقراری مناسبات تازه‌ای را با کشورهای جهان و همسایگان این کشور در پی داشت. این برهه از تاریخ سیاسی افغانستان شاهد به قدرت رسیدن حامد کرزی، حضور نیروهای بیش از چهل کشور خارجی در این کشور، گشایش نمایندگی افغانستان در کشورهای جهان و برعکس، مساعدت‌های بین‌المللی برای بازسازی کشور و تلاش کشورها برای نفوذ و تأثیرگذاری در افغانستان بود که مستلزم رویکرد متفاوتی در سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری کارگزاران سیاست خارجی افغانستان بوده است. جمهوری اسلامی ایران، همسایه افغانستان و یکی از قدرت‌های فعال منطقه‌ای، همواره در سیاست خارجی افغانستان از جایگاه خاصی برخوردار بوده و روابط با ایران از مسائل بسیار مهم در سیاست خارجی افغانستان بوده است. سرفصل‌های همکاری‌های دو کشور را روابط



سیاسی، امنیتی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و تعاملات تجاری و ترانزیتی تشکیل می‌دهند. این علایق ریشه در دین، فرهنگ، تاریخ و همسایگی دو کشور دارد. همچنین روابط دو کشور از نگاه مناسبات منطقه‌ای نیز جایگاه و اهمیت ویژه‌ای دارد. ایران، همسایه غربی افغانستان، به دلیل وجود مرز طولانی و اشتراک‌های فراوان، روابط نیک و حسنه‌ای با افغانستان دارد و می‌تواند جایگزین خوبی برای راه‌های سنتی ترانزیتی و ترانسپورتی افغانستان و نقطه وصل به آب‌های آزاد باشد؛ بنابراین، ایران ظرفیت دارد تا افغانستان را به ترکیه، اروپا، خلیج فارس و سایر مناطق استراتژیک جهان متصل کند.

افغانستان نیز در سیاست خارجی ایران جایگاهی خاص و استراتژیک دارد. درجه‌بندی جایگاه کشورها در سیاست خارجی کشورها را می‌توان به کشورهای استراتژیک و غیراستراتژیک دسته‌بندی کرد. شاخصه‌های سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را معیارهایی چون مسلمان بودن، همسایگی، اهمیت روابط در بخش‌های مختلف سیاسی، امنیتی، اقتصادی، فرهنگی، ترانسپورتی، تکنولوژی و پیشرفت کشورها، بحران کشورها و تأثیر آن بر ایران، تحولات کشورها و اهمیت آن برای ایران تشکیل می‌دهند. همچنین، تاریخ روابط سیاسی افغانستان و ایران، مناسبات مردم با مردم و حضور مهاجران افغانستان در ایران موضوعاتی هستند که در بررسی سیاست خارجی افغانستان و ایران ضرورت دارند. افغانستان می‌تواند حلقه وصل ایران با آسیای میانه و شرق آسیا قرار گیرد. با توجه به آنچه بیان شد، تلاش می‌شود نقاط اشتراک و افتراق در اهداف سیاست خارجی افغانستان و ایران بررسی شوند.

۱. پیشینه تاریخی

روابط سیاسی دو کشور افغانستان و ایران، با وجود اشتراک‌ها و پیوندهای عمیق فرهنگی، تاریخی و اعتقادی، فراز و فرودهای زیادی را در گذر زمان تجربه کرده است. جایگاه پیرامونی دو کشور در نظام بین‌الملل، روابط هر دو کشور را از نقش قدرت‌های بزرگ متأثر ساخته است. «آریانا» و پس از آن «خراسان»، نام‌های مشترکی هستند که پیش از جدایی دو کشور به این جغرافیا اطلاق می‌شد، اما با تصرف سرزمین امروزی افغانستان، در سال ۱۷۴۷ میلادی توسط احمدشاه ابدالی، گام مؤثری برای تشکیل کشور افغانستان برداشته شد (تمنا و همکاران، ۱۳۹۳، ۱: ۹۱). نتیجه این اقدام، به وجود آمدن دو کشور جدید با علقه‌های عمیق فرهنگی، نژادی، زبانی، دینی و تاریخی بود. پس از گذشت یک قرن، در سال ۱۸۵۷ میلادی با انعقاد قرارداد پاریس، افغانستان به استقلال رسید که سرآغاز روابط رسمی دیپلماتیک دو کشور به حساب می‌آید.



امضای معاهده «مودت» در تاریخ ۱۳۰۰/۴/۱ ه.ش. در تهران به واسطه عبدالعزیزخان، نماینده افغانستان و مجدالملک، نماینده دولت ایران، موجب گشایش نمایندگی‌های دو کشور در کابل و تهران شد (تمنا و همکاران، ۱۳۹۳، ۱: ۹۲). عملکرد ایران در سال ۱۳۴۲ ه.ش. به عنوان میانجی میان افغانستان و پاکستان برای رفع اختلاف و مناقشه پشتونستان و نیز انعقاد قرارداد آب هلمند در ۱۳۵۱/۱۱/۲۳ ه.ش. توسط موسی شفیق، صدراعظم وقت افغانستان، و امیرعباس هویدا، نخست وزیر وقت ایران، موارد دیگری از روابط سیاسی دو کشور به شمار می‌روند (هدایتی امام‌چای، بی‌بی‌سی، ۱۳۹۱).

با به قدرت رسیدن محمد داوودخان در افغانستان، وی در ماه ثور ۱۳۵۴ ه.ش. طی سفری به تهران با محمدرضا پهلوی، شاه ایران، دیدار نمود؛ پس از آن، مناسبات دو کشور بهبود یافت و در همان سال کمیسیون همکاری‌های اقتصادی افغانستان و ایران در تهران شکل گرفت. این کمیسیون جهت ساخت و ساز در افغانستان برنامه‌ریزی می‌نمود که ایران عهده‌دار تأمین هزینه‌های تکمیلی این برنامه‌ها گردید (هدایتی امام‌چای، بی‌بی‌سی، ۱۳۹۱).

با سقوط حکومت محمد داوودخان و روی کار آمدن حکومت کمونیستی در افغانستان از ۱۳۵۷ تا ۱۳۷۱ ه.ش. روابط خاص و تعامل قابل توجهی میان افغانستان و ایران برقرار نبود. پس از آن نیز تنش‌های داخلی در افغانستان تا سال ۱۳۷۵ ه.ش. مجالی برای هیچ‌نوع توجه به سیاست‌گذاری و برقراری ارتباط رسمی در امور خارجی این کشور باقی نگذاشت. سیاست خارجی افغانستان در زمان مجاهدین و دوره حکومت قبلی طالبان، به دلیل درگیری‌ها و هرج و مرج داخلی، غیرفعال بود و بر این اساس، افغانستان در انزوای سیاسی در طی این دوره به سر می‌برد که به جز سه کشور پاکستان، عربستان و ایالات متحده عربی هیچ دولتی رژیم طالبان را به رسمیت نشناخت. عربستان نیز، به دلیل مسائلی که بر سر اسامه بن‌لادن پیش آمد، سفیر خود را از کابل فراخواند و به ریاض برگرداند (سپینا، کابل پریس، ۲۰۰۷).

با به وجود آمدن عصر سازندگی در افغانستان در اوایل قرن بیست و یکم، باب جدیدی در افق سیاست و نوع حکومت در این کشور گشوده شد. با توجه به فرصت‌ها و زمینه‌های موجود در این عصر، نیازها و ضرورت‌های خاصی جهت تدوین اصول، هدف‌گذاری و اجرای سیاست خارجی کشور احساس شد. سیاست خارجی افغانستان و ایران در قبال یکدیگر، در پی تأمین منافع است که از سوی مسئولین و کارگزاران سیاست خارجی دو کشور هدف‌گذاری و تعقیب شده است. این اهداف دارای اشتراکات و افتراقاتی است که در نوشتار کنونی بحث و بررسی می‌شوند.

۲. نظریه سازه‌انگاری

سازه‌انگاری از جمله نظریاتی است که اخیراً برای تحلیل مسائل سیاست بین‌الملل و خارجی بیشتر رواج یافته است. این نظریه، که عمدتاً به نام الکساندر ونت شناخته می‌شود، روی برساخته بودن منافع ملی و اهداف سیاست خارجی در تحلیل سیاست خارجی تأکید دارد (سجادی، ۱۳۹۹: ۲۶۰). بر اساس این نظریه، تعریف باورها، ارزش‌ها و هنجارهای مشترک به تعریف هویت سیاسی مشترک می‌انجامد. هویت سیاسی، فرایند تعریف خود و بیگانه است که منافع سیاسی بر اساس آن تعریف می‌شوند. به گفته الکساندر ونت «سازه‌انگاری دارای دو اصل بنیادین است که یکی به تعیین‌کنندگی انگاره‌های مشترک نسبت به ساختارهای اجتماع انسانی مربوط می‌شود و دیگر اینکه هویت‌ها و منافع کنش‌گران هدف‌مند توسط این انگاره‌های مشترک ساخته می‌شوند و هویت‌ها و منافع امور طبیعی و ازپیش‌داده‌شده نیستند.» (الکساندر ونت، ۱۹۹۹: ۱) به صورت طبیعی، بازیگرانی که دارای باورها، ارزش‌ها و هنجارهای مشترک هستند، به درک مشترک از هویت سیاسی و مرزهای خودی و بیگانه دست می‌یابند؛ این امر به ساخت اجتماعی منافع مشترک و تهدیدات مشترک می‌انجامد. روابط سیاسی دولت‌ها و بازیگرانی که دارای فهم و درک مشترک از ارزش‌های سیاسی هستند، در محیط کانتی و دوستانه شکل می‌گیرد؛ در این حالت، منافع و اهداف مشترک به عنوان عامل هم‌گرایی ایفای نقش می‌کنند. اما بازیگرانی که دارای فهم متفاوت از ارزش‌های سیاسی و باورهای بین‌المللی هستند، محیط بین‌المللی‌ها بزی را می‌سازند که روابط خصمانه و مبتنی بر بی‌اعتمادی در میان‌شان ایجاد می‌شود. در چنین وضعیتی، به دلیل برداشتهای متفاوت و گاه متعارض از منافع ملی و اهداف سیاست خارجی، مناسبات خارجی دو کشور در محیط انارشیک قرار گرفته و در نهایت، واگرایی را ایجاد می‌کند. در چهارچوب این نظریه، اشتراکات تاریخی، فرهنگی و دینی میان کشورها می‌تواند منبع مهمی برای ارزش‌های سیاسی مشترک تلقی گردند. این ارزش‌های مشترک به نوبه خود می‌توانند نقش مهمی در ایجاد فهم و درک مشترک از مسائل سیاست خارجی و بین‌الملل ایجاد نمایند. ارزش‌ها و باورهای سیاسی مشترک به خلق هویت سیاسی مشترک (رابطه دوستانه) می‌انجامند. از این روی، هویت برای سازه‌انگاران بسیار مهم و حیاتی است. یک سلاح در دست دوست بسیار متفاوت‌تر از وجود سلاح در دست دشمن است (الکساندر ونت، همان: ۵۰). تعریف رابطه دوستانه بر اساس اشتراکات مذکور، خود عامل مهمی



برای هم‌گرایی در سیاست خارجی کشورها است. البته با توجه به ماهیت سیال ارزش‌های سیاسی، درک مشترک از هویت سیاسی و منافع و اهداف مشترک در سیاست خارجی کشورها نیز دچار تحول دائمی است. زمانی که بازیگری برای بازیگر دیگر با مفهوم دوست و طرف قابل اعتماد بازنمایی می‌شود، قدرت بازیگر اول تهدیدی برای جانب مقابل نخواهد بود؛ اما بازنمایی هویت دیگر بازیگران با مفهوم دشمن یا طرف غیرقابل اعتماد به‌طور طبیعی آن دولت را در زمره تهدید برای دیگران قرار خواهد داد. اشتراکات تاریخی، فرهنگی و دینی ایران و افغانستان، ظرفیت و زمینه‌ای مساعد و مناسب برای بازنمایی ارزش‌های سیاسی مشترک و تعریف هویت سیاسی مشترک است که از طریق آن می‌توان هم‌گرایی و همکاری دوجانبه را افزایش بخشید. در ادامه این نوشتار، محورهای مهم این اشتراکات بررسی می‌شوند.

۳. محورهای مشترک

جستجوی منافع ملی کشوری در قبال سایر کشورها مبتنی بر اصول و محورهای خاصی است که توسط دستگاه دیپلماسی آن کشور دنبال می‌گردد. جهت‌گیری سیاست خارجی افغانستان نیز باید با توجه به امکانات ملی به‌منظور کاهش تهدیدات و محذورات خارجی و استفاده بهتر از فرصت‌های موجود صورت گیرد. سیاست خارجی افغانستان، بیش از هر عامل دیگر، متأثر از نقش قدرت‌های بزرگ و رقابت میان آنان بوده است؛ زمانی رقابت روس و انگلیس، زمان دیگر رقابت امریکا و شوروی و بالاخره امروزه نیز رقابت‌های منطقه‌ای و جهانی از عوامل مؤثر بر سیاست خارجی کشور ما است (سجادی، ۱۳۹۷: ۶۵). نه‌اینکه افغانستان در میانه رقابت‌های بزرگ، خود هدف باشد، بلکه به‌عنوان وسیله‌ای برای به هدف رسیدن استعمارگران به سرزمین سوخته‌ای تبدیل شده است که عدم ثبات و امنیت بیش از هر عامل دیگر، این کشور را از قافله روزگار عقب انداخته است. در رقابت‌های منطقه‌ای نیز از افغانستان برای رسیدن به اهداف بزرگ‌تر استفاده شده است. مدعیان رهبری منطقه‌ای در رقابت‌های شان از افغانستان به‌عنوان میدان زورآزمایی استفاده کرده‌اند که تبعات منفی این زورآزمایی‌ها موجبات عقب‌ماندگی و ویرانی این کشور را فراهم آورده است.

۳-۱. فرهنگ و تاریخ مشترک

بر اساس نظریه سازه‌انگاری، ارزش‌های مشترک نقش مهمی در ایجاد هم‌گرایی میان کشورها دارند. در واقع ارزش‌های مشترک به فهم مشترک از فرصت‌ها و تهدیدها، منافع و

امنیت مشترک منجر می‌گردند. وجود ارزش‌های دینی، فرهنگی و تاریخی میان دو کشور ایران و افغانستان، بستر مساعدی برای درک مشترک از منافع، اهداف، فرصت‌ها و تهدیدات ملی دو کشور است که این درک مشترک باعث هم‌گرایی و گسترش همکاری میان دو کشور است. اشتراکات عمیق فرهنگی و تاریخی، فرصت ارزشمندی را برای همکاری دو کشور مهیا می‌سازد. گسترش روابط دو کشور بر مبنای باورهای دینی و اعتقادی، زبان و تاریخ تمدنی مشترک و توسعه همکاری‌های علمی-فرهنگی به‌منظور استفاده از ظرفیت‌ها و فرصت‌های موجود در راستای توسعه و انکشاف جامعه اسلامی افغانستان است که ایران تأمین‌کننده منافع دو کشور است. این روابط طی دو دهه گذشته بر اثر علایق و نشست‌های مشترک مقامات دو طرف رو به بهبود بوده است. در نگاه کلی، ایران از ثبات و امنیت افغانستان حمایت کرده و افغانستان نیز تلاش کرده است تهدیدی از خاک این کشور متوجه ایران نشود (خبرگزاری خاورمیانه، ۱۳۹۴). امروزه، امنیت صرفاً در حوزه نظامی خلاصه نمی‌شود، بلکه جنبه‌ها و ابعاد مختلفی دارد. همان‌گونه که مرز مشترک طولانی دو کشور برای گسترش همکاری متقابل فرصت‌ساز است، به همان پیمانانه می‌تواند تهدیدزا باشد؛ بنابراین، نقش ساکنان دو طرف مرز در توسعه همکاری و برعکس مؤثر است و باید مورد توجه جدی قرار گیرد. طبعاً بی‌توجهی به این امر هزینه تأمین امنیت مرزی و روابط مسالمت‌آمیز را بیشتر خواهد کرد (حمیدی، بی‌تا).

اشتراکات فراوان فرهنگی، سیاسی و اقتصادی افغانستان و ایران در عرصه‌های مختلف، بستر همکاری و هم‌سویی هر دو کشور را فراهم می‌آورد. جمهوری اسلامی ایران، به‌عنوان همسایه افغانستان، همواره از ثبات و امنیت در تحولات این کشور حمایت کرده و این حمایت در سیاست رسمی و اعلانی ایران قرار داشته است (سجادی، ۱۳۹۷: ۳۳۸). توجه و اهتمام دولت مردان و سیاست‌گذاران دو کشور مبنی بر استفاده و تقویت این اشتراکات، فرصت‌های همکاری بیشتری را ایجاد می‌کند. ارزش‌های مشترک فرهنگی، دینی و تاریخی زیربنای ارزشمندی برای دستیابی به درک مشترک در زمینه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی و اقتصادی هستند؛ به‌طور مثال با توجه به ارزش دینی نفی سبیل، هر دو کشور اصل استقلال و عدم وابستگی به قدرت‌های خارجی را در سیاست خارجی خود دنبال می‌کنند؛ از سوی دیگر، هر دو کشور به ارتقای منزلت و قدرت ملی برای تأمین استقلال خود نیازمند هستند که می‌توانند مسیر هم‌گرایی بیشتر را در چهارچوب ارزش دینی اصل اخوت اسلامی و اصل امت اسلامی دنبال نمایند.

۲-۳. گسترش روابط اقتصادی

افغانستان، به‌عنوان گذرگاه و حلقه وصل ترانزیت و تجارت کشورهای آسیایی، دارای ظرفیت بالقوه‌ای برای تبدیل شدن به بازار فروش کالاهای ایرانی است. مرز جغرافیایی مشترک و همسایگی دو کشور به تسهیل و کاهش هزینه انتقال کالا کمک می‌کند. روابط اقتصادی دو کشور در گذر زمان با فراز و فرودهایی مواجه بوده است، اما با به میان آمدن ثبات و امنیت نسبی در افغانستان، روابط اقتصادی دو کشور نیز بهبود یافت. در گذشته، مناسبات اقتصادی افغانستان و ایران محدود بود، اما از سال ۱۳۵۰ ه.ش. گسترش یافته است؛ در سال ۱۳۵۰ ه.ش. مبادلات اقتصادی دو کشور حدود یک‌صد هزار دالر بود و با روی کار آمدن جمهوریت محمد داوودخان و گسترش مناسبات دو کشور در سال ۱۳۵۵ ه.ش. به ۶ میلیون دالر رسید. این روابط در ۹ ماه اول سال ۱۳۵۶ ه.ش. حدود یک میلیون دالر بود و از سال ۱۳۵۷ تا سال ۱۳۷۱ ه.ش. به دلیل اشغال افغانستان توسط ارتش سرخ شوروی سابق و نبود روابط دیپلماتیک رسمی میان دو کشور هیچ مبادله اقتصادی رسمی‌ای میان دو کشور صورت نگرفت. از سال ۱۳۷۱ تا ۱۳۷۵ ه.ش. مبادلات اقتصادی وجود داشت، اما این رابطه، به دلیل جنگ‌های داخلی افغانستان، از گستردگی کافی برخوردار نبود. از سال ۱۳۷۵ تا ۱۳۸۰ ه.ش. مبادلات و روابط اقتصادی دو کشور در حالت توقف قرار گرفته بود و پس از آن، این روابط رونق جدیدی به خود گرفت که با نشست وزرای مربوطه دو کشور، تفاهم‌نامه‌های همکاری متعددی به امضا رسید (علی آبادی، ۱۳۸۲/۴: ۲۳۵ و ۲۳۶). دوره جمهوریت، علی‌رغم ناخرسندی ایران از حضور قوت‌های ناتو و امریکا در افغانستان، دوره اوج شکوفایی روابط اقتصادی و تجاری دو کشور محسوب می‌شود. توسعه تجارت و مبادلات اقتصادی در منطقه، گسترش راه‌های مواصلاتی و مسیرهای تجاری میان کشورهای آسیای میانه از طریق افغانستان، انتقال کالاهای تجاری از ایران به افغانستان و فراهم‌سازی مسیر ترانزیتی افغانستان به آب‌های خلیج فارس و دریای بین‌المللی و همچنین توسعه همکاری‌های متقابل از طریق سازمان اقتصادی منطقه‌ای اکو از حلقه‌های وصل منافع مشترک افغانستان و ایران به‌شمار می‌روند (سجادی، ۱۳۹۷: ۳۴۵).

۳-۳. بازسازی افغانستان

یکی از اهداف مهم سیاست خارجی افغانستان از دوره جمهوریت تاکنون، جلب کمک‌های بین‌المللی و سرمایه‌گذاری خارجی برای بازسازی کشور محسوب می‌شود.

حضور مؤثر ایران در عرصهٔ بازسازی و سهم‌گیری در کمک‌های انکشافی افغانستان از محورهای مشترک دیگر در سیاست خارجی دو کشور محسوب است. حضور نیروهای فنی و مهندسی ایران در افغانستان و توجه آن کشور برای سرمایه‌گذاری در افغانستان، حاکی از گستردگی روابط اقتصادی دو کشور بود. یکی از محورهای سیاست خارجی افغانستان جلب کمک‌های مالی ایران برای بازسازی این کشور به حساب می‌آید. ایران از جمله کشورهایی است که در بازسازی افغانستان نقش مهمی ایفا کرده است. ایران در نشست‌های مختلف بین‌المللی همچون نشست‌های توکیو، برلین و لندن، که با هدف کمک به بازسازی افغانستان برگزار گردیدند، با تأکید بر تثبیت امنیت و توسعهٔ اقتصادی این کشور، تعهد خود را برای کمک به بازسازی افغانستان، در راستای تقویت دولت جدید این کشور، اعلام نمود. در نشست توکیو، ایران متعهد شد ۵۶۰ میلیون دلار را به صورت کمک بلاعوض، وام کم‌بهره و مساعدت‌های بشردوستانه طی مدت پنج سال برای افغانستان اعطا نماید. اختصاص مبلغ چهار میلیون دلار برای احداث یک مرکز صحتی بزرگ در شهر کابل از کمک‌های دیگر ایران به افغانستان به‌شمار می‌رود. کمک‌های ایران به افغانستان بیشتر در زمینه‌های تأمین انرژی برق و احداث جاده و پل صورت گرفته است که در بخش انتقال برق نیز طرح برق‌رسانی به ولایت‌های هرات و نیمروز به بهره‌برداری سپرده شد (خبرگزاری جمهوری اسلامی، ۱۳۸۶).

از مهم‌ترین کمک‌های ایران در بازسازی افغانستان می‌توان به احداث جادهٔ ۱۲۲ کیلومتری دوغارون به هرات با ۶۸ میلیون دلار، پل ۳۲۰ متری میلک با ۳ میلیون دلار و جادهٔ ۴ کیلومتری میلک به زرنج با ۱.۵ میلیون دلار اشاره کرد (خبرگزاری جمهوری اسلامی، ۱۳۸۶). بر اساس گزارش وزارت مالیهٔ جمهوری اسلامی افغانستان، از مجموع کمک‌های تعهدشدهٔ ایران، ۲۵۴ میلیون دلار به صورت کمک بلاعوض در چهارچوب پروژه‌های مختلف در افغانستان انجام شده است (تمنا و همکاران، ۱/۱۳۹۳: ۹۸ و ۹۹).

۳-۴. تأمین امنیت ملی

همکاری دوجانبهٔ افغانستان و ایران برای تأمین امنیت مرز مشترک و مبارزه با مواد مخدر و افراطیت از اولویت‌های اساسی و حوزه‌های مهم مناسبات دو کشور به‌شمار می‌رود. بدون تردید، گسترش ناامنی در یکی از این کشورها تهدید جدی برای کشور دیگر نیز به حساب آمده و زیان‌بار خواهد بود. از این رو، ایران همواره برای ایجاد ثبات و امنیت در افغانستان تلاش نموده است؛ زیرا افغانستان مقتدر و برخوردار از ثبات و امنیت به



نفع همهٔ همسایه‌های این کشور و جمهوری اسلامی ایران است، اما افغانستان ناامن و فقیر، تهدید مشترک همسایگان و کشورهای منطقه به حساب می‌آید. در نتیجه، ایجاب می‌نماید با گسترش همکاری‌های منطقه‌ای، دو جانبه و چندجانبه برای رسیدن به افغانستان مقتدر و برخوردار از صلح، آرامش، رفاه و آسایش تلاش صورت گیرد. بر همین اساس بود که ایران برای استقرار نظم و حکومت در افغانستان از پروسهٔ «بن» و پس از آن از ثبات و امنیت افغانستان به صورت همه‌جانبه حمایت کرد (سجادی، ۱۳۹۷: ۴۰). تروریزم و مواد مخدر از تهدیدات مشترک منطقه‌ای هستند؛ این تهدید مشترک، دو کشور افغانستان و ایران را بیش از دیگران متأثر و متضرر می‌سازد. مقابله با این تهدید مشترک به تدبیر و اقدام مشترک و دوجانبه نیاز دارد؛ بنابراین، امنیت در افغانستان از محورهای مشترک در اهداف سیاست خارجی هر دو کشور است. امنیت پایدار در افغانستان، تأمین‌کنندهٔ منافع ملی ایران نیز خواهد بود؛ زیرا ناامنی در افغانستان، به‌خصوص در نواحی مرزی، سبب انتقال ناامنی به داخل خاک ایران می‌گردد و باعث می‌شود که مخالفان دولت ایران به تأمین سلاح‌های مورد نیاز خود از طریق مرز افغانستان اقدام نمایند (تمنا و همکاران، ۱/۱۳۹۳: ۱۱۲).

در گذر زمان مشخص شد که قدرت‌های غربی و ناتو در تأمین امنیت افغانستان ناموفق بوده‌اند. افزایش ناامنی در افغانستان، امیدواری شهروندان این کشور را به یأس و ناامیدی تبدیل کرد و آنان را نسبت به صداقت هم‌پیمانان غربی در اجرای تعهدات‌شان بی‌باور ساخت. این وضعیت، ضرورت همکاری‌های بیشتر منطقه‌ای را ایجاب می‌نماید که ایران می‌تواند، به‌عنوان بازیگر فعال منطقه‌ای، برای تأمین امنیت و ثبات افغانستان نقش برجسته‌ای را ایفا نماید. مرز مشترک افغانستان و ایران، با طول بیش از ۹۰۰ کیلومتر، گاهی به‌عنوان معبر قاچاق مواد مخدر و اسلحه توسط باندهای مافیایی استفاده می‌شد و در این مرز ناامنی ایجاد می‌نمود؛ تأمین امنیت این مرز، که نیازمند مشارکت، تلاش مشترک، هماهنگی و همکاری نیروهای نظامی و مسئولین سرحدی طرفین دو کشور است، موجب تحکیم مناسبات دوستانه میان دو طرف می‌گردد که گاهی نشست‌هایی را کمیسیون مشترک امنیتی دو کشور در این خصوص در کابل و تهران برگزار می‌نمود. از این‌رو همکاری‌های امنیتی و دفاعی دو کشور خوب توصیف شده است؛ دو طرف، نشست‌های متعددی را برگزار و اسناد مختلف همکاری را امضا نمودند که همکاری‌های متقابل به‌موجب آن‌ها گسترش یافت. هرچند ایران از حضور نیروهای خارجی در

افغانستان طی این سال‌ها رضایت نداشت، اما همکاری‌های امنیتی میان دو کشور رونق خوبی داشته است. کمیته‌های مشترک امنیتی، دفاعی، سرحدی و کمیسیون مختلط عالی مدرنیزاسیون علائم مرزی از برنامه‌های مشترک دفاعی و امنیتی دو کشور بوده است و در اثر طرح و اجرای برنامه‌های مشترک کمیته‌ها، مرز دو کشور در سال ۱۳۸۳ ه.ش. به نام مرز دوستی و صلح اعلام گردید (نجم‌پور، ۱۳۹۴). حمایت تجهیزاتی ایران از نیروهای نظامی افغانستان و تبادل اطلاعات استخباراتی طرفین می‌تواند اثرات مثبتی بر منافع امنیتی دو کشور بگذارد.

۳-۵. مقابله با تروریسم و مواد مخدر

مبارزه علیه جنایات سازمان‌یافته، نظیر شبکه‌های افراطی مانند داعش، قاچاق مواد مخدر و قاچاق انسان از عمده‌ترین مسائل و نگرانی‌های مشترک افغانستان و ایران است؛ اظهارات مقام‌های ایرانی، نگرانی این کشور را در این خصوص نشان می‌دهد. به گفته غلام‌رضا بهرامی، سفیر پیشین ایران در کابل، تولید مواد مخدر در افغانستان باعث آسیب‌پذیری ایران می‌شود؛ «ما می‌خواهیم کشت و تولید مواد مخدر در افغانستان متوقف شود، زیرا ایران از این موضوع بیشتر آسیب می‌بیند...» (ناجی، بی‌بی‌سی فارسی، ۱۳۸۵) بر این اساس بود که نشست‌های مشترک شورای امنیت ملی دو کشور در سطوح و زمینه‌های مختلف برگزار گردید. اسناد زیادی در بخش همکاری‌های امنیتی میان افغانستان و ایران به امضا رسیده است که از میان آن‌ها می‌توان از موافقت‌نامه همکاری مبارزه با مواد مخدر و جرائم سازمان‌یافته در سال ۱۳۸۶ ه.ش. و یادداشت تفاهم‌نامه همکاری‌های استراتژیک میان شورای امنیت ملی دو کشور در سال ۱۳۹۲ ه.ش. به عنوان مهم‌ترین اسناد یاد کرد. منافع و نگرانی‌های امنیتی افغانستان و ایران در بیشتر موارد مشترک بوده و مشکل تروریسم، به‌ویژه پدیده‌ای به نام داعش، عمده‌ترین نگرانی دو کشور به حساب می‌آید (نجم‌پور، ۱۳۹۴)؛ از این رو، مقابله با آن دارای اهمیتی جدی برای رفع و کاهش تهدیدات مشترک است.

بر اساس گزارش برخی از منابع، ایران، با داشتن بیش از دو میلیون معتاد، بیشترین مصرف تریاک در جهان را داشته است. قاچاق مواد مخدر با ورود از مرز شرقی ایران و عبور از ترکیه به کشورهای اروپایی، با مصرف در داخل ایران نیز همراه است (تمنا و همکاران، ۱/۱۳۹۳: ۱۰۷). ۷۲۰ افسر ایرانی در درگیری با قاچاقچیان مواد مخدر طی سال‌های ۱۹۹۶ تا ۲۰۰۰ م. از دست رفته‌اند که این تلفات سیر صعودی داشته است





(حافظ‌نیا، ۱۳۸۳: ۷۵). قاچاق مواد مخدر و گرفتار شدن جوانان مسلمان به مرض اعتیاد از تهدیدات مشترک علیه منافع ملی افغانستان و ایران به‌شمار می‌رود. روند روبه‌رشد این وضعیت تهدیدی برای کشورهای منطقه خواهد بود. تلاش مشترک برای مبارزه با قاچاق مواد مخدر از محورهای اساسی و مشترک در سیاست خارجی دو کشور است (سجادی، ۱۳۹۷: ۳۴۶). چهره‌ی دیگر و جریان افراطی وحشتناک داعش از تهدیدات جدی کشورهای منطقه به‌شمار می‌رود و مقابله با این گروه تروریستی، ضرورت جدی همکاری مشترک کشورهای منطقه و جهان را می‌طلبد؛ بنابراین، ضروری و مهم است که دو کشور اسلامی افغانستان و ایران برای مبارزه با این پدیده و دور ماندن از خطرات آن، راهکارهای مشترک و همکاری متقابل داشته باشند.

۴. راهکارهای تقویت هم‌گرایی

بهبود روابط در بخش‌های مختلف میان افغانستان و ایران به نفع هر دو کشور است. هرچند گسترش این مناسبات با موانع و مشکلاتی روبرو بوده است، اما وجود برخی از موانع و چالش‌ها هرگز به این معنا نیست که دو طرف نتوانند مناسبات خویش را بیش از این گسترش دهند. براین اساس، دو طرف می‌توانند با در نظر داشت راهکارهای مناسب جهت تقویت و گسترش مناسبات خویش اقدام نمایند. در ادامه به ارائه راهکارهایی در این زمینه می‌پردازیم.

۴-۱. تقویت نقاط اشتراک

با توجه به اهمیت مناسبات افغانستان و ایران و با عنایت به جایگاه هر دو کشور در سیاست خارجی دیگری، ایجاب می‌نماید مسئولین و کارگزاران سیاست خارجی افغانستان و ایران نسبت به تقویت نقاط اشتراک در اهداف سیاست خارجی خویش اقدام نمایند. دو کشور می‌توانند با انعقاد تفاهم‌نامه‌ها و قراردادهای همکاری در راستای گسترش مبادلات اقتصادی و تجاری همت گمارند؛ تمرکز بر استفاده از بندر چابهار، یکی از گزینه‌های مطلوب برای گسترش مبادلات تجاری دو کشور است. از دید برخی مسئولین افغانستان، این کشور می‌تواند محور ترانزیت منطقه‌ای قرار گیرد و با وصل شدن سرک حلقوی، تجارت میان ایران و چین از طریق افغانستان امکان‌پذیر است (سخنرانی اشرف غنی احمدزی، رئیس‌جمهور افغانستان، ۱/۱۳۹۳: ۹۷). تقویت و تحکیم نقاط مشترک، تلاش برای شفاف‌سازی امور مورد تفاهم، اتخاذ تدابیر مشترک برای رفع تهدیدات، تعریف محورهای تازه همکاری، احترام به منافع ملی و توجه به مصالح مردم

مسلمان افغانستان و ایران می‌تواند موجبات تقویت و گسترش مناسبات دو کشور را فراهم سازد (سجادی، ۱۳۹۷: ۳۴۷). ترویج ارزش‌های اسلامی در چهارچوب گفت‌وگوهای اعتدالی و گسترش ارزش‌های مشترک فرهنگی و دینی از طریق برگزاری سمینارهای علمی، جشنواره‌های فرهنگی و مبادلات فرهنگی می‌تواند برای تقویت نقاط اشتراک در سیاست خارجی دو کشور مفید و سازنده باشند.

۲-۴. گفتگو برای مدیریت تفاوت‌ها

امروزه، مذاکره و گفتگو از مجاری دیپلماتیک به‌منظور برقراری مناسبات و توسعه روابط میان کشورها از اهمیت زیادی برخوردار است؛ این امر می‌تواند در مدیریت تفاوت‌ها و افتراقات اهداف سیاست خارجی کشورها نیز مفید واقع شود. همان‌گونه که ذکر شد، افغانستان و ایران در برخی اهداف سیاست خارجی خویش نقاط افتراق و تفاوت‌هایی دارند که منجر می‌شود روابط دو کشور آن‌گونه که باید، گسترش پیدا نکند؛ بنابراین، جهت توسعه و بهبود روابط میان دو کشور افغانستان و ایران، دو طرف می‌توانند زمینه اعتماد بیشتری را با ایجاد همبستگی بیشتر و گسترش هم‌گرایی منطقه‌ای ایجاد نمایند. دستگاه سیاست خارجی دو کشور می‌تواند با تکیه بر اشتراکات در مورد نقاط افتراق وارد گفتگوی سازنده و مستمر شوند و برای رسیدن به درک مشترک از ماهیت مشکل به راهکار برای مقابله با مشکلات موجود دست یابند. مسئله مهاجران، مسئله حقایق هیرمند و مسئله امنیت مرزی مواردی هستند که می‌تواند به مناسبات نیک و هم‌گرایی دوجانبه صدمه وارد کنند؛ مدیریت این موارد نیازمند گفتگوی دوام‌دار میان طرفین است. نگاه دینی و انسانی به مسئله مهاجرت و رویکرد همکاری در مورد مهاجران افغانستان در کشور ایران می‌تواند این پدیده را تبدیل به فرصت سازد؛ زیرا بیشتر مهاجران افغانستان، که در ایران به سر می‌برند، مشغول انجام کارهای شاقه هستند که سبب شده است ایران بتواند از نیروی کاری ارزان استفاده نماید. به‌لحاظ اقتصادی، تأمین نیروی کاری ارزان به نفع ایران است و باعث رشد بیشتر اقتصاد ایران می‌شود. این وضعیت برای افغانستان نیز مفید است؛ زیرا از یک سو در حال حاضر افغانستان نمی‌تواند امکانات لازم برای بازگشت مهاجران خود را تدارک ببیند و از سوی دیگر، اشتغال مهاجران در ایران باعث انتقال سرمایه به داخل افغانستان می‌شود. در نتیجه، بهتر است دو کشور همسایه برای قانونمندسازی حضور مهاجران افغانستان در ایران، در چهارچوب تفاهم‌نامه مشترک، اقدام نمایند تا علاوه بر جلوگیری از اخراج اجباری مهاجران، مدیریت اوضاع

برای ایران نیز تسهیل شود و با رفع برخی از سوء تفاهم‌ها در این زمینه، روابط دو کشور بهبود یابد. اما نگاه سیاسی به این پدیده طبعاً علاوه بر پیامدهای منفی اجتماعی و انسانی، مناسبات سیاسی دو کشور را نیز متأثر می‌سازد.

موضوع آب هلمند از دیرباز با اظهار نظرهای متفاوتی از سوی افغانستان و ایران همراه بوده است، اما دو طرف می‌توانند با عمل نمون به مفاد قرارداد سال ۱۳۵۱ ه.ش. این مشکل را حل کنند؛ طبعاً حصول اطمینان برای طرفین، نیازمند نظارت کمیسیون مشترک آب است که اعضای آن باید با توافق طرفین تعیین و وظیفه نظارت از تطبیق مفاد قرارداد مذکور به آن‌ها سپرده شود. کسب اطمینان از ناحیه مصرف آب رودخانه هلمند و تطبیق مفاد قرارداد آن باعث رفع نارضایتی‌های طرفین شده و به بهبود روابط دو کشور کمک می‌کند.

افغانستان برخوردار از ثبات و امنیت به نفع همه کشورهای منطقه، همسایگان و جمهوری اسلامی ایران است. با وقوف بر این امر و درک شرایط و احترام به حاکمیت ملی افغانستان، ایران باید درخصوص برقراری و توسعه روابط افغانستان با سایر کشورهای همسایه و منطقه با دید وسیع‌تری برخورد نماید. همان‌گونه که افغانستان در پی تأمین منافع ملی خویش به وسیله رابطه با ایران است، در قبال سایر کشورها نیز همین‌گونه است و همان‌گونه که ایران می‌خواهد منافع خود را از روابط با افغانستان به دست آورد، سایر کشورهای همسایه و منطقه نیز انتظار دارند منافع‌شان از برقراری روابط با افغانستان تأمین گردند. در نتیجه، لازم است دو طرف در روابط خود موضعی را دنبال و تقویت نمایند که در تعارض با سایر کشورها نباشد. اصلاً چرا افغانستان میدان رقابت کشورهای منطقه و قطب‌های قدرت جهانی باشد؟ چرا باید افغانستان غرامت تعارض منافع کشورها را بپردازد؟ واقعیت این است که همان‌گونه که افغانستان تاکنون قربانی این رقابت‌ها و تعارضات بوده، کشورهای منطقه و همسایه نیز متناسب با توانایی رقابت و وضعیت متعارض‌شان در این زمینه هزینه‌هایی را صرف نموده‌اند؛ بنابراین، منطقی است که این کشورها اقدام به انعقاد تفاهم‌نامه‌های چندجانبه همکاری منطقه‌ای نمایند تا از این طریق بتوانند برای ایجاد ثبات و امنیت در افغانستان کمک کنند، منافع ملی خود را از گسترش روابط با افغانستان تأمین نمایند و از هزینه‌هایی که در قبال رقابت بر سر مسائل افغانستان صرف می‌نمایند، جلوگیری کنند. در نتیجه ضرورت است که افغانستان و ایران برای ایجاد زمینه هم‌گرایی منطقه‌ای تلاش کنند و منافع خود را در آیین هم‌گرایی منطقه‌ای جستجو نمایند.



نتیجه‌گیری

کشور ایران، به‌عنوان بازیگر فعال منطقه‌ای و دارای اشتراکات فراوان و عمیق جغرافیایی، دینی، اعتقادی، زبانی، فرهنگی و تمدنی با افغانستان از جایگاه مهمی در سیاست خارجی این کشور برخوردار است. هرچند مناسبات دو کشور در گذر زمان، تحت تأثیر عوامل مختلف، فراز و فرودهایی را تجربه کرده است، اما دو کشور همواره رویکرد همکاری را نسبت به یکدیگر دنبال نموده‌اند. ارزش‌های فرهنگی و تاریخی مشترک، گسترش تجارت و روابط اقتصادی، تأمین امنیت ملی، مقابله با تروریسم و مواد مخدر و سرمایه‌گذاری در انکشاف ملی افغانستان از مهم‌ترین نقاط اشتراک در اهداف سیاست خارجی افغانستان و ایران به‌شمار می‌روند. ناکامی ایالات متحده آمریکا و ناتو در تأمین امنیت افغانستان، ضرورت هم‌گرایی منطقه‌ای و اهمیت همکاری منطقه‌ای میان دو کشور مذکور را بیشتر و برجسته‌تر ساخت. دو کشور افغانستان و ایران می‌توانند برای بهره‌گیری بیشتر از اشتراکات و گسترش هم‌گرایی و همکاری، موارد افتراق در سیاست خارجی خود، نظیر مسئله مهاجران، حقیقه هلمند و چالش‌های امنیتی در مرزهای مشترک، را به‌وسیله گفتگوی مستمر و دوام‌دار مدیریت کنند و بر اساس اشتراکات موجود به گسترش همکاری‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مبادرت نمایند.

منابع

۱. بیانات رئیس‌جمهور محمد اشرف غنی احمدزی. «مجموعه سخنرانی‌های رئیس‌جمهور محمد اشرف غنی». ریاست مطبوعات. دفتر ریاست جمهوری. کابل، ۱۳۹۳.
۲. بی بی سی فارسی. «تأثیرات سیاست‌های جهانی بر روابط افغانستان و ایران». ۱۵ اسفند ۱۳۸۵. در: http://www.bbc.com/persian/afghanistan/story/2007/03/070304_ram-iran-afghan.shtml
۳. «روابط افغانستان و ایران زیر سایه آمریکا». ۲۵ خرداد ۱۳۹۱. در: http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2012/06/120614_109_afghan_iran_relationsheep
۴. «رابطه ایران و افغانستان در دوران حامد کرزی و احمدی نژاد». ۱۳ مرداد ۱۳۹۲. در: http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2013/08/130804_109_afghan_iran_karzai_ahmadi_nezhad
۵. «اشرف غنی احمدزی خطوط اساسی سیاست دولتش را تشریح کرد». ۷ مهر ۱۳۹۳. در: <https://www.bbc.com/persian/afghanistan/>
۶. «افغانستان و ایران بررسی طرح قانونمند شدن اقامت مهاجران افغان را آغاز کردند». ۱۴ شهریور ۱۳۹۴. در: http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2015/09/150905_k05_afghan_refugee_iran_afghanistan
۷. «تظاهرات در هلمند علیه سخنان رئیس‌جمهوری ایران». ۱۶ تیر ۱۳۹۶. در: <http://www.bbc.com/persian/afghanistan-40531361>
۸. تمنا، فرامرز و همکاران. «سیاست خارجی افغانستان در سپهر همکاری‌های منطقه‌ای». تهران: نشر مرکز مطالعات استراتژیک وزارت امور خارجه ایران، ۱۳۹۳.
۹. حافظ‌نیا، محمدرضا و همکاران. «هیدروپلیتیک هیرمند و تأثیر آن بر روابط سیاسی ایران و افغانستان». فصلنامه مدرس علوم انسانی. ۱۰ (۲)، تابستان ۱۳۸۵.
۱۰. «تحلیل کارکردی مرز بین‌المللی: مرز ایران و افغانستان». فصلنامه مدرس علوم انسانی. ۸ (۴) (پیاپی ۳۵)، ۱۳۸۳، صص ۶۹-۷۸. در: <http://www.tisri.org/default-654.aspx>
۱۱. حمیدی، محمد محسن. «بررسی وضعیت مرز ایران و افغانستان». تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر. در: <http://www.asriran.com/fa/news>
۱۲. خبرگزاری جمهوری اسلامی. «مروری بر مشارکت ایران در بازسازی افغانستان». ۷ مرداد ۱۳۸۶. در: <https://www.iribnews.ir/0003Df>
۱۳. خبرگزاری خاورمیانه، «افغانستان و ایران، روابط با اشتراکات فراوان». ۱۶ جدی ۱۳۹۴. در: <http://middleeastpress.com>
۱۴. خبرگزاری عصر ایران. «حقیقه ایران از هیرمند، پشت سد بی‌عدالتی افغان‌ها». ۲۳ مرداد ۱۳۹۰. در: <http://www.asriran.com/fa/news>
۱۵. خبرگزاری فارس. «بررسی تاریخچه روابط ایران و افغانستان». ۲۱ بهمن ۱۳۹۶. در:



<http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=13911117000882>

۱۶. سپینا، رنگین دادفر. «خطوط کلی سیاست خارجی افغانستان». کابل پرس. ۷ می ۲۰۰۷. در:

<https://www.kabulpress.tv/article1587.html>

۱۷. _____ . سیاست افغانستان؛ روایتی از درون. ج ۲. [بی‌جا]: عازم، ۱۳۹۶.

۱۸. سجادی، سید عبدالقیوم. سیاست خارجی افغانستان. کابل: دانشگاه خاتم النبیین (ص)، ۱۳۹۷.

۱۹. _____ . گفتمان‌های امنیتی در روابط بین‌الملل. کابل: دانشگاه خاتم النبیین (ص)، ۱۳۹۹.

۲۰. عالمی، سید حسن و همکاران. نگاهی به دستاوردهای سه‌ساله حکومت. کابل: ریاست مطبوعات

دفتر ریاست جمهوری افغانستان، ۱۳۹۶.

۲۱. عطنا (رسانه تحلیلی دانشگاه علامه طباطبایی). «رویکرد ضدایرانی ترکیه در افغانستان». ۱۰ آبان

۱۴۰۱. در:

<https://atna.atu.ac.ir/001HAY>

۲۲. علی‌آبادی، علی‌رضا. افغانستان. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه

ایران، چاپ چهارم، ۱۳۸۲.

۲۳. منتظری، آرمین. «رقابت ترکیه و ایران بر سر افغانستان». مؤسسه مطالعات ایران و اوراسیا، ۹ شهریور

۱۴۰۰. در:

<https://www.iras.ir/?p=2507>

۲۴. نجم‌پور، هارون. «جایگاه ایران در سیاست خارجی افغانستان». شورای راهبردی روابط خارجی،

۱۳۹۴. در:

<https://www.scfr.ir>

۲۵. ونت، الکساندر. نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل. ترجمه حمیرا مشیرزاده. تهران: دفتر مطالعات

سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه ایران، ۱۳۸۴.

۲۶. هدایتی امام‌چای، صمد. «بررسی تاریخیچه روابط ایران و افغانستان». خبرگزاری فارس، ۱۳۹۱. در:

<https://www.farsnews.com/news>





سال اول، شماره‌ی دوم، تابستان ۱۴۰۳



عناصر و شاخص‌های سیاست اسلامی از دیدگاه قرآن

عزیزالله کاظمی^۱

تاریخ دریافت: ۱۰-۲-۱۴۰۳

تاریخ تایید: ۳۰-۳-۱۴۰۳

چکیده

«سیاست» از اصطلاحاتی است که در علوم انسانی و به صورت خاص در علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، همواره مورد مناقشه بوده و به صورت‌های گوناگون و گاه متعارض تعریف و بررسی شده است. ظهور احزاب، گروه‌های اسلامی و بنیادگرایان دینی در دوران معاصر، که درصدد قرائت‌های اسلامی نظام‌های سیاسی‌اند، توجه پژوهشگران را به خصوص در پژوهش‌های میان‌رشته‌ای به سیاست اسلامی جلب کرده است. تحقیق حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و به شیوه اسنادی و کتابخانه‌ای انجام شده به «چیستی عناصر و شاخص‌های سیاست اسلامی از منظر قرآن» پاسخ دهد. فرضیه تحقیق در حوزه باورها، گرایش‌ها و رفتارها به ترتیب بسط عقلانیت و خداباوری، کرامت‌مداری و انسان‌محوری است. نتایج به دست آمده نشان می‌دهند که منظور اسلام از «سیاست اسلامی»، سیاست متبادر در اذهان عمومی نیست، که مبارزه در آن تنها برای قدرت است و هدف، وسیله را توجیه می‌کند، بلکه منظور از سیاست، تنظیم عاقلانه روابط میان نیروهای انسانی در عرصه‌های داخلی و خارجی است. از منظر اسلام، سیاست با شاخص‌های توحیدمحوری، آخرت‌گرایی و آزادی عقیده در حوزه باورها، با عناصر کرامت انسانی، رفتار کریمانه و شایسته‌سالاری در حوزه گرایش‌ها و با ویژگی‌های عدالت‌مداری، تدبیر اقتصادی، نفی نژادگرایی، نظارت اجتماعی، اصلاح‌طلبی، حمایت از ستم‌دیدگان، برپایی فرایض الهی و سمت‌گیری جهانی در راستای گسترش حاکمیت دینی شناخته می‌شود و تحقق می‌یابد.

واژگان کلیدی: اسلام، قرآن، سیاست، عناصر سیاست اسلامی، شاخص‌های سیاست اسلامی، عدالت، کرامت.

^۱. ماستر علوم سیاسی و دکترای فقه و معارف اسلامی

۱. مقدمه

از مسائل مورد مناقشه در علوم انسانی به صورت عام و در علوم سیاسی و روابط بین‌الملل به صورت خاص، مباحث مربوط به «مفهوم‌شناسی» و تعریف‌های مرتبط به اصطلاحات کلیدی رشته‌های مربوطه است. در این میان، مفهوم و اصطلاح «سیاست»، بیش از همه، مورد بحث و مناقشه قرار گرفته و به صورت‌های گوناگون و متعارضی با توجه به نگرش‌های فکری و مکاتب الهی و بشری تعریف شده است (ابوالحمد، ۱۳۸۴: ۱۲). از سوی دیگر، تحولات دوران معاصر، به خصوص چند دهه اخیر، ظهور احزاب و گروه‌های اسلامی و بنیادگرایان دینی - که در راستای برپایی نظام‌های سیاسی منتسب به اسلام تلاش می‌کنند - سبب شده‌اند که امروزه، دیدگاه اسلام در مورد سیاست و مفاهیم سیاسی به یکی از مباحث جدی و پرطرفدار در حوزه تحقیقات و مباحث میان‌رشته‌ای عرض اندام کند.

هرچند در جوامع و کشورهای اسلامی، مباحث میان‌رشته‌ای، به صورت عام و مباحث مرتبط با قرآن و سنت و علوم سیاسی، به صورت خاص از مباحث و پژوهش‌های پرطرفدار در میان پژوهشگران عرصه علوم انسانی به حساب می‌آیند، از آنجاکه عرصه قرآن، در عین گستردگی بسیار، کمتر با دیدگاه‌ها و گرایش‌های جدید، مورد نیاز و به‌روز کنکاش شده‌اند، بکر بوده و افق‌های ناگشوده بسیاری دارد.

از آنجایی که تحقیق حاضر با گرایش سیاسی و اجتماعی به آیات قرآن پرداخته است، می‌تواند در راستای مهجوریت‌زدایی قرآن کریم گام بردارد و با معرفی عناصر و شاخص‌های سیاست اسلامی مستند به آیات قرآن، سبب تمایز سیاست‌های اعلامی و اعمالی نظام‌های سیاسی موجود در کشورهای اسلامی شود. همچنین، می‌تواند به‌عنوان گامی کوچک، پژوهشگران و نظام‌های به‌ظاهر دینی را در در اسلام‌سازی علوم سیاسی عرصه یاری نماید. این تحقیق می‌تواند راهنمایی برای تصمیمات حاکمان و حکومت‌های دینی قرار گیرد و چهارچوب رفتاری لازم را به کارگزاران مدعی برپایی نظام اسلامی ارائه نماید.

ارائه مدلی مطلوب از سیاست اسلامی مبتنی بر آیات قرآن، کاربردی نمودن آموزه‌های قرآنی در زندگی سیاسی و ارائه راهکارهای قرآنی جهت توسعه سیاست اسلامی، کسب مشروعیت داخلی و احترام حکومت‌های اسلامی در عرصه بین‌المللی از اهداف اصلی این تحقیق است.

تحقیق حاضر، که با روش تحلیلی-توصیفی و به‌شیوه کتابخانه‌ای انجام شده، درصدد است عناصر و شاخص‌های سیاست اسلامی را با تکیه بر آیات قرآن کریم پژوهش و



ارزیابی کند تا بتوان سیاست اسلامی و غیراسلامی را با شناخت و معرفی آن عناصر و شاخص‌ها از یکدیگر تفکیک نمود. این تحقیق در تلاش است با استفاده از الغای خصوصیت و قاعده جری و طبیق در تفسیر آیات قرآن به «چیستی عناصر ۱ و شاخص - های ۲ سیاست اسلامی از منظر قرآن» پاسخ دهد.

۱-۱. پیشینه تحقیق

تحولات سیاسی و اجتماعی دوران معاصر و ظهور جنبش‌های اسلامی باعث شده تحقیقاتی پیرامون سیاست اسلامی از منظر قرآن کریم در سال‌های اخیر انجام شود که کتاب‌های «حقوق و سیاست در قرآن» نوشته محمدتقی مصباح‌یزدی، «سیاست و حکومت در قرآن (پیام قرآن ۱۰)» نوشته ناصر مکارم شیرازی و «سیاست و حکومت در قرآن» نوشته کاظم قاضی‌زاده از نمونه‌های آن هستند. همچنین، برخی از عالمان معاصر پژوهش‌های دیگری در حوزه «فقه سیاسی» داشته‌اند که «دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه» نوشته حسین‌علی منتظری و «فقه سیاسی» نوشته عباس‌علی عمید زنجانی از نمونه‌های آن هستند. هرچند تحقیقات نام‌برده، تلاش‌های ارزشمندی جهت توضیح و تبیین برخی از آموزه‌های سیاسی قرآن کریم بوده‌اند، اما از آنجاکه حوزه مسائل سیاسی بسیار گسترده است، این‌گونه پژوهش‌ها نمی‌توانند تمام مسائل و موضوعات را پوشش دهند؛ علاوه بر این، در پژوهش‌های مذکور تنها به کلیات اکتفا شده و جنبه کاربردی آنان در برخی موارد یا بسیار کم است یا با دشواری‌هایی همراه است که تطبیق و پیاده نمودن آن‌ها در عرصه تصمیم و عمل سیاسی دشوار است.

بدین ترتیب، با جستجوی رایانه‌ای در نمایه‌ها، اینترنت، بانک‌های اطلاعاتی و کتابخانه‌ای، پژوهش مستقلی درخصوص موضوع و عنوان این مقاله (عناصر و شاخص‌های سیاست اسلامی از دیدگاه قرآن) یافت نشد.

۱. واژه «عناصر»، جمع «عُنْصُر» و به معنای اجزا است که به صورت مجازی به افراد و اشخاص و همچنین به اصل و بنیاد یا طبیعت و سرشت چیزی یا کسی نیز گفته می‌شود (انوری و دیگران، ۱۳۸۱: ۵۱۰۰).

۲. واژه «شاخص» در لغت به معنای برجسته، ممتاز، نمونه، الگو، نشانه، خط‌کش (انوری و دیگران، ۱۳۸۱: ۴۳۹۷) و به علامتی که در آفتاب برای تعیین و تشخیص وقت ظهر نصب کنند، گفته می‌شود (عمید، ۱۳۶۹: ۲/۱۲۷۳). منظور ما از واژه‌های «شاخص و عناصر» در تحقیق حاضر اجزا و نشانه‌های برجسته‌ای است که توسط آن‌ها می‌توانیم سیاست اسلامی را از سیاست غیراسلامی تفکیک نماییم.



۲. بحث و بررسی

۲-۱. مفهوم سیاست

واژه «سیاست» (politics)، مترادف کلمه فرانسوی «پولیتیک» (Politique)، دارای معانی بسیار و مفهوم پیچیده و دشواری است (دهخدا، ۱۳۳۹/۲۹: ۷۴۱؛ معین، ۱۳۷۱/۲: ۱۹۶۶؛ طلوعی، ۱۳۸۵: ۴۶۱). سیاست در معنی عام، هر نوع روش اداره یا بهبود امور شخصی یا اجتماعی یا اعمال هنر و علم هدایت و اداره دولت‌ها یا سایر واحدهای سیاسی است (ایان مک‌لین، ۲۰۰۲، ترجمه احمدی، ۱۳۸۱: ۶۳۵) و در معنی خاص، علم و هنر راهبری دولت است. به گفته برخی، «سیاست» عموماً به مفهوم عمل تصمیم گرفتن و اجرای آن برای کل جامعه است (بشیری، ۱۳۸۲: ۲۹) و به تعبیر هارولد لاسول، «سیاست یعنی دانستن اینکه چه کسی چه چیزی به دست می‌آورد.» (آلن بال-ب. گای پیترز، ۲۰۰۵، ترجمه عالم، ۱۳۸۴: ۴)

با توجه به مفهوم سیاست، به صورت کلی دو رویکرد در تعریف اصطلاحی وجود دارد: الف. دیدگاه یک‌جانبه و صرفاً مادی-دنیوی، بدون توجه به زندگی معنوی و اخروی (مکتب قدرت و دنیا محور): «سیاست یعنی] علم و هنر حکومت، علم بررسی شکل، سازمان و مدیریت دولت یا بخشی از دولت و تنظیم روابط آن با دولت‌های دیگر» (همان). ب. دیدگاه دوجانبه با توجه به مدیریت زندگی مادی و معنوی (مکتب هدایت و محور): «سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد، تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و این‌ها را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاح‌شان است، صلاح ملت هست، صلاح افراد هست و این مختص به انبیاست. دیگران این سیاست را نمی‌توانند اداره کنند. این مختص انبیا و اولیاست و به تبع آن‌ها به علمای بیدار اسلام.» (خمینی، ۱۳۸۸: ۲۴۶)

برخی دیگر از طرفداران مکتب هدایت نیز سیاست را این‌گونه تعریف می‌کنند که سیاست، «مدیریت و توجیه انسان‌ها با نظر به واقعیت‌های «انسان آن‌چنان که هست» و «انسان آن‌چنان که باید» از دیدگاه هدف‌های عالی مادی و معنوی، سیاست نامیده می‌شود. [به عبارت دیگر] سیاست به معنای حقیقی آن عبارت است از مدیریت، توجیه و تنظیم زندگی اجتماعی انسان‌ها در مسیر حیات معقول.» (جعفری، ۱۳۸۶: ۴۷)



نکته اساسی که در تعریف اصطلاحی سیاست از سوی طرفداران مکتب هدایت و توحیدمحور مورد توجه قرار گرفته، این است که در تعریف و مفهوم سیاست، همواره یک عنصر اصلی لحاظ می‌شود و آن ایمان به خدای سبحان (اعتقاد به توحید) و «تحصیل رضایت» او است؛ به همین دلیل، هدف از رسیدن به قدرت، حفظ قدرت، توسعه‌ی قدرت و استفاده از قدرت، صرفاً برای اهداف مادی نیست، بلکه علاوه بر ساماندهی و مدیریت سالم زندگی دنیایی، تأمین اهداف الهی، ترویج آموزه‌های دینی، احقاق حق مردم و اجرای عدالت و حدود الهی نیز مورد نظر هستند. در نتیجه، صاحب قدرت هرگز در مقام زمامداری نیست که اراده خود را بر دیگران تحمیل کند و او فرمانده باشد و دیگران فرمانبردار.

پس، با توجه به رویکردهای متفاوت در معنا و مفهوم واژه سیاست و با در نظر داشت نقش و جایگاه کلیدی این کلمه در تحقیق حاضر و دانش سیاسی، ضرورت دارد عناصر تشکیل دهنده و شاخص‌های «سیاست اسلامی» در پرتوی آیات قرآن کریم بررسی شوند تا با رویکردی اسلامی با توضیح و تبیین آیات عناصر و شاخص‌های سیاست اسلامی معرفی شوند.

۲-۲. عناصر و شاخص‌های سیاست اسلامی در حوزه باورها از دیدگاه قرآن

مهم‌ترین عناصر تشکیل دهنده «سیاست اسلامی» و شاخص‌های اصیل آن در حوزه باورها، گرایش‌ها و رفتارها با تکیه بر آیات قرآن مجید در ادامه بیان می‌شوند.

۱-۲-۲. توحیدمحوری

مطابق بینش اصیل اسلامی، بنیاد و شالوده همه عرصه‌های زندگی، از جمله سیاست اسلامی، بر اصل توحید استوار هستند و محور همه چیز توحید است؛ چنانچه در قرآن کریم آمده است: «وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ؛ و او خدایی است که معبودی جز او نیست، ستایش برای اوست در این جهان و در جهان دیگر، حاکمیت [نیز] از آن اوست و همه شما به سوی او بازگردانده می‌شوید.» (القصص/۷۰) این آیه شریفه، پس از طرح توحید ذاتی و انحصار پرستش به ذات اقدس الهی، به توحید در فرمانروایی می‌پردازد و اینکه تنها حاکم مطلق، الله است و در نهایت نیز بازگشت همه به سوی او خواهد بود؛ بنابراین، هم در مرحله تشریح و اعتبار و هم در مرحله تکوین و حقیقت، فقط الله مالک و حاکم است و او محور همه چیز است. چنانچه در آیه دیگری نیز آمده است: «لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يُحْيِي وَ يَمِيتُ وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ؛ مالکیت [و



حاکمیت] آسمان‌ها و زمین از اوست، زنده می‌کند و می‌میراند و او بر هر چیز توانا است! اول و آخر و پیدا و پنهان اوست و او به هر چیز داناست.» (الحدید/۱-۲)

با توجه به آیات نام‌برده، «توحید در حاکمیت و فرمانروایی» ایجاب می‌کند که «توحیدمحوری» در سیاست اسلامی از عناصر و شاخص‌های اصلی آن شمرده شود. فراتر از آیه‌های یادشده، مقام و جایگاه «خَلِيفَةُ اللَّهِ» انسان در بینش اسلامی است که به دلیل ضرورت و بدهت عقلی جانشینی انسان از آفریدگار هستی در اداره و مدیریت کلان سیاسی نمی‌تواند خارج از توحید و بر اساس میل و اراده شخصی و نفسانی فرد یا افراد شکل گیرد. مطابق اندیشه مبتنی بر مبانی و حیانی، انسان به‌عنوان موجود برتر حیثیت خَلِيفَةُ اللَّهِ دارد و از این حیث، آزاد و رها نیست (القیامه/۳۶)؛ بلکه امانت‌دار، مسئولیت‌پذیر و پاسخگو است، چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً؛ و هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت من بر آنم که در زمین جانشینی قرار دهم.» (البقره/۲۰)

واژه «خلیفه» به معنای جانشین است (فراهیدی، ۱۴۱۰ ه.ق/۴: ۲۶۷)؛ هرچند اقوال دیگری نیز در مورد این آیه مطرح شده‌اند (طبرسی ۱۳۷۲ ه.ق/۱: ۱۷)، اما بسیاری از مفسران معاصر (سید قطب، ۱۴۱۲ ه.ق/۱: ۵۶؛ وهبه زحیلی، ۱۴۱۸ ه.ق/۱: ۱۲) بر این عقیده‌اند که منظور از خَلِيفَةُ اللَّهِ همان نمایندگی خدا در زمین است. طبرسی، احتمال و معنای «خَلِيفَةُ اللَّهِ» را به دلیل آیه شریفه «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» (ص/۲۶) ترجیح می‌دهد؛ بنابراین، معتقد است که منظور آیه همان خلافت و نمایندگی خدا در زمین است، زیرا آدم (ع) جانشین خدا در زمین بود (طبرسی، ۱۳۷۷ ه.ق/۱: ۳۶)

بدین ترتیب، قابل یادآوری است که مطابق بینش قرآنی و با تکیه بر مقام «خَلِيفَةُ اللَّهِ» انسان هرچند که زمین، قرارگاه موقت این خلیفه است، اما ظرفیت و شایستگی او فراتر از تصور مادی و تا «قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (النجم/۹) است؛ بنابراین، انسان می‌تواند جانشین خداوند در زمین شود و اطاعت او همچون اطاعت از خداوند باشد (مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اطَاعَ اللَّهَ؛ نساء/۸۰)، پیمان بستن با او نیز به منزله بیعت و پیمان با خداوند (إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ؛ الفتح/۱۰) و در نهایت، پیمان فرمانبرداری از او سبب خوشنودی خدا را فراهم کند (لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَبَايَعُونَكَ؛ الفتح/۱۸).

پس انسان جانشین دائمی خداوند در زمین است و به‌عنوان اشرف مخلوقات شایستگی مقام خلافت الهی را دارد، اما به بدهت عقلی، نکته اساسی این است که باید

صفات مُستخلف (انسان)، همانند مُستخلف منه (خداوند)، پرتویی از صفات او باشد و رفتارهایش عادلانه و مدبرانه، نه فسادانگیز که سبب محرومیت و سقوط از این جایگاه والا می‌شود (بقره/۱۲۴)؛ زیرا مقام خلافت به انجام نمی‌رسد، مگر اینکه خلیفه و مُستخلف نمایشگر مُستخلف باشد و تمامی شئون وجودی، آثار، احکام و تدابیر او را- که به دلیل تأمین آن‌ها جانشین برای خود معین کرده- حکایت کند. برخی از عالمان معاصر در این زمینه می‌گویند: «خلافت انسان از سوی خداوند، به آن معناست که انسان نمونه صفات و اسمای الهی شود و از این جهت که خلیفه اوست، حاکی از قدرت، علم، حکمت، رحمانیت، عفو، لطف، قهر، غضب و صفات دیگر خداوندی به اندازه ظرفیت وجود امکانی خود باشد.» (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۸۹: ۱۰۷)

بنابراین، چون انسان خلیفه خدا است و تدبیر امور دنیوی به او سپرده شده است، مسئولیت او نیز دقیق و سنگین است؛ بنابراین، درباره حضرت داوود (ع)- از باب: به در می‌گویم، دیوار تو بشنو- ۱ می‌فرماید: «یا داوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (ص/۲۶) اگر حکمرانی بر حق و عادلانه نباشد، از مسیر خدایی و توحیدمحوری که در واقع «شاهبیت» سیاست اسلامی است، خارج شده است. همچنین در آیه دیگری نیز می‌فرماید: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ» (الأنعام/۱۶۵) مطابق این آیه، تفاوت‌ها و برتری بعضی بر بعضی دیگر در نعمت‌های خداوند، وسیله آزمایش است. بر این اساس، معیار و مقدار آزمایش هرکس به میزان داده‌ها و امکانات اوست؛ همچنان که خلافت و مسئولیت او نیز چنین است، یعنی همه آدمیان نسبت به موقعیت و منزلت اجتماعی و سیاسی خود، به صورت امری تشکیکی، به نحوی در مسئولیت و خلافت الهی شریک هستند اما انسان کامل، مصداق برجسته و کامل آن است. در نتیجه، بر اساس بینش قرآنی، «توحید» محور همه رفتارهای آدمی (اعم از سیاسی و غیرسیاسی) است و حاکمیت انسان‌ها نیز مبتنی بر وحی و در طول حاکمیت خداوند و به‌عنوان خلیفه خدا در زمین قابل شناسایی است.

۲-۲-۲. آخرت‌گرایی

۱. «ایاک اَعْنَى وَ اَسْمَعَى یا جَارَةً» [به‌ظاهر] تو مقصود منی و ای همجوار، آن تو بشنو. در مورد قرآن نیز در روایات آمده که آنچه خدا با آن پیامبرش را عتاب کرده است، غیر آن حضرت را اراده کرده است [زیرا پیامبر معصوم است]. [نَزَلَ الْقُرْآنُ بِإِيَاكِ اَعْنَى وَ اَسْمَعَى یا جَارَةً] (کلینی، ۱۴۰۷ ه. ق/۲: ۶۳۱)

توجه به آخرت و معادگرایی از مبانی و بنیادهای اصیل دیگر آموزه‌های اسلامی است؛ زیرا از منظر باور و اعتقاد اسلامی، دنیا مزرعه آخرت بوده و مقصد اصلی و زندگی جاوید و پایدار آدمیان در سرای دیگر (آخرت) است (العنکبوت/۶۴) که بر شالوده‌ی دستاوردهای این دنیا رقم خورده و استوار می‌گردد. به همین دلیل، در هر کاری- به‌خصوص در مدیریت جامعه انسانی که با سرنوشت اجتماعی و جمعی جامعه و مردم پیوند دارد- توجه به آخرت از ارکان اصلی اندیشه و عمل سیاست اسلامی شمرده می‌شود. چنان‌که در قرآن کریم به مؤمنان هشدار داده می‌شود و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ لْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید از (مخالفت) خدا بپرهیزید و هرکس باید بنگرد تا برای فردایش چه چیز از پیش فرستاده!» (الحشر/۱۸) روشن است که در سایه عمل به دستورات الهی و عاقبت‌نگری است که انسان به آخرین هدف خویش، یعنی بازگشت به سوی پروردگار خویش و تحصیل رضایت او و ورود به بهشت برین، نایل می‌شود. (الفجر/۲۷-۳۰) بدین‌سان، آخرت‌گرایی و توجه به معاد نه تنها بخشی از سیاست و مدیریت کلان سیاسی و جمعی مسلمانان به حساب می‌آید، بلکه از اهداف بنیادی و محوری آنان محسوب شده و به‌هیچ‌عنصر و شاخص اصلی سیاست اسلامی شناسایی و تعریف می‌گردد.

۳-۲-۲. نفی گرایش‌های اجباری و آزادی عقیده

با وجود اینکه خداوند انسان را با فطرت توحیدی آفریده و با هدایت انبیا و جانشینان ایشان و عقل، حجت را بر مردم تمام کرده و راه خیر و شر و فرجام نیک و بد را بیان نموده است، اما در عین حال در اصل خلقت، انسان را مختار و آزاد آفریده و برای هدایت او دست تکوین را به کار نبرده است؛ بلکه تنها به هدایت تشریحی و ارائه راه از چاه اکتفا کرده است. چنان‌که در این زمینه آمده است: «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ؛ بگو دلیل رسا (و قاطع) تنها برای خداوند است، پس اگر می‌خواست همه شما را (به اجبار) هدایت می‌کرد.» (الأنعام/۱۴۹)

مطابق فراز دوم آیه «فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» مشیت خدای سبحان بر هدایت آزادانه و ارادی انسان و آزادی و اختیار او قرار گرفته است؛ بنابراین در بخش اول آیه از حجت بالغه و دلیل رسا سخن به میان می‌آورد تا به آزادی عقیده و اختیار انسان اشاره کرده باشد. این کار خدای رحیم به دلیل این است که اگر انسان در باورهای قلبی و اطاعت‌های عملی (بینش و کنش) از سوی پروردگارش مجبور باشد، اقامه دلیل و فرستادن پیامبران



و دعوت و تبلیغ آنان بیهوده خواهد بود. پس اقامه دلیل، دلیل بر آزادی اراده و آزادی عقیده است؛ بر این اساس، فشار و اجبار بر دیگران، به دلیل تغییر باورهای دینی و مذهبی آنان، ممنوع است. در آیه دیگری می‌گوید: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلِّهِمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؟» و اگر پروردگارت می‌خواست، (به اجبار) همه مردم روی زمین یک‌جا ایمان می‌آوردند. (اکنون که سنت خدا بر ایمان اختیاری مردم است) پس آیا تو مردم را مجبور می‌کنی تا ایمان آورند؟!» (یونس/۹۹)

در واقع، موضوع آزمون انسان، ایمان و باور است؛ چنان‌که در قرآن آمده است: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ؛ و اگر خداوند می‌خواست، همه شما را یک امت قرار می‌داد (و همه یک قانون و آیین می‌داشتید) اما (خداوند می‌خواهد) تا شما را در آنچه به شما داده بیازماید. (المائدة/۴۸)

بنابراین، فلسفه آزمایش و مصلحت‌بندگی اقتضا دارد که ایمان و اطاعت مردم، بدون اجبار و با اختیار خودشان باشد. بدین‌سان، سیاست‌های اجباری، که آزادی‌های دینی و مذهبی دیگران را نفی می‌کند، با آیات قرآنی و سیره نبوی سازگار نیست. سیره عملی پیامبر اسلام (ص) نیز نشان می‌دهد که پس از ورود به مدینه، در نخستین اقدام، «منشور مدینه» را با پیروان ادیان ابراهیمی منعقد کرد که در یکی از ماده‌های این منشور آورده‌اند: «یهود بنی عوف با مؤمنان مانند یک ملت و امت هستند؛ [با این تفاوت] که یهودیان پیرو دین خود و مسلمانان هم تابع دین خود باشند. در این حکم، تفاوتی میان خودشان و بندگانشان نیست، مگر آن‌که ستم کند و مرتکب جرم و گناهی شود، که در این صورت خود و خانواده‌اش را به هلاکت انداخته است.» (ابن هشام، ۱۴۱۹ ه.ق/۲: ۱۲۶)

در نهایت، مطابق آیات قرآن و سیره گفتاری و رفتاری پیامبر اکرم (ص)، مسئولیت پذیرفتن یا نپذیرفتن باور و دستورات توحیدی توسط مردم با پیامبر نیست. همان‌طور که خالق هستی، بر اساس حکمت و مشیت خویش، انسان‌ها را مجبور به ایمان نکرده است، دیگران نیز حقّ تحمیل عقیده بر دیگران را ندارند؛ هرچند از پیامبران الوالعزم باشند. در نتیجه، تغییر باورهای اشتباه، تنها از راه منطق، استدلال و گسترش عقلانیت است.

علاوه بر آیات پیشین، آیات دیگری نیز وجود دارند، با دلالت مطابقی یا مفهومی و التزامی یا از طریق کشف استلزامات عقلی، سیاست‌های اجباری و اکراه در عقیده و باورهای دینی را بر نمی‌تابند. طبق این آیات، از یک‌سو، خداوند عوامل ایجادکننده باورهای الهی را در انسان‌ها پدید آورده است که عبارت‌اند از عقل (البقره/۷۳)، فطرت



(الروم/۳۰) و هدایت تشریحی (الانسان/۳) و ازسوی دیگر، وظیفه پیامبر را تنها ابلاغ (آل عمران/۲۰؛ المائده/۹۲ و ۹۹؛ العنکبوت/۱۸)، تذکر (الغایشه/۲۱-۲۲؛ ق/۴۵) و بشارت و انذار بیان می کند (الإسراء/۱۰۵؛ الفرقان/۵۶)؛ بنابراین، براینده قطعی این دو دسته از آیات، پذیرش اختیاری و آزادانه دین و آموزه های دینی ازسوی مردم است که از طریق ابلاغ شایسته، برهان استوار، بالا بردن آگاهی و برانگیختن تفکر و خردورزی صورت می گیرد.

۲-۳. عناصر و شاخص های سیاست اسلامی در حوزه گرایش ها

۱-۳-۲. کرامت مداری

انسان ازسوی خود عامل و مجری سیاست است و هدایت و کنترل رفتارهایش از مسائل و موضوعات سیاست محسوب می شوند. ازسوی دیگر، انسان، از جانب آفریدگار جهان هستی، به حیث گل سرسبد عالم خلقت (التین/۴)، خلیفه خداوند در زمین، دلیل هر آنچه در زمین وجود دارد (البقره/۲۹) و دارای کرامت ذاتی ازسوی خداوند (الإسراء/۷۰) است و خداوند پیامبران و جانشینان آنان را برای هدایت و سعادت او فرستاده است تا، در پرتوی پیام های الهی، به کرامت و تکریم دیگران توجه داشته باشد، کرامت خود را فدای شهوت های نفسانی نکند، جسم پربها و جان پایدار خود را به زخارف کم بها و زودگذر نفروشد (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ ه.ق/۴: ۴۸۸) و از طریق نفع رسانی به دیگران، خود را محبوب پروردگار قرار دهد (الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالٌ لِلَّهِ فَأَحْبَبُهُمْ إِلَيَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْفَعَهُمْ لِعِيَالِهِ) (حر عاملی، ۱۴۰۹ ه.ق/۱۶: ۳۴۵؛ الطبرانی، ۱۴۰۴ ه.ق/۱۰: ۸۶؛ الهیثمی، ۱۴۱۳ ه.ق/۲: ۸۵۷؛ بیهقی، ۱۴۱۰ ه.ق/۶: ۴۳). در نتیجه، به دلایلی که بیان شد، یکی از عناصر «سیاست اسلامی»، «کرامت مداری» است و کرامت انسان از ارکان اصلی آن شمرده می شود؛ چنان که در آیه تکریم آمده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...؛ ما بنی آدم را گرامی داشتیم.» (الإسراء/۷۰)

«کرامت» به معنای شرافت، بزرگواری، بخشندگی، ارزشمند بودن و مانند آن است (فراهیدی، ۱۴۱۰ ه.ق/۵: ۳۶۸؛ قرشی، ۱۳۷۱/۶: ۱۰۳) و هر صفتی شایسته «کرم» محسوب می شود. کلمه «کرم» را به ضد دنائت و پستی معنا کرده اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ ه.ق/۱۲: ۵۱۰؛ طریحی، ۱۳۷۵ ه.ق/۶: ۱۵۳)؛ از این رو، در تفسیر اسم «کریم»، آن را به شرافت ذاتی و بخشش بی عوض تفسیر کرده اند (خرمشاهی، ۱۳۷۷/۲: ۱۸۷۲) و گفته اند: «کرامت به معنای شرافت، عزت و حیثیت ارزشی است که منشأ احترام موجودی است.» (جعفری، ۱۳۸۶: ۳۴۹)



آیه مبارکه تکریم، صرف نظر از کرامت‌های خاص و فضائل روحی و معنوی که به افراد خاصی اختصاص دارد، در سیاق منت و درصدد بیان حال جنس بشر است؛ بنابراین، شامل مشرکین، کفار و فاسقین نیز می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ه. ق/۱۳: ۱۵۵). کرامت انسان، با توجه به مفهوم کرامت و سیاق آیه تکریم، شأنی والا و مرتبت برجسته‌ای است که خداوند، به‌طور ذاتی، در وجود آدمیان به ودیعت نهاده است و انسان می‌تواند از یک‌سو، با توجه به استعداد و توان خود، فضیلت‌های بزرگانه را کسب کند و از سوی دیگر، فارغ از هرگونه تفاوت‌های نژادی، جنسیتی، دینی و زبانی، از برخی حقوق اولیه (حق حیات فکری و فیزیکی، استحقاق احسان، رفتار نیکو و عادلانه) برخوردار گردد. در نتیجه، هرگونه سیاست و رفتاری که خارج از چهارچوب کرامت انسانی باشد، نمی‌تواند از عیار سیاست اسلامی برخوردار گردد.

۲-۳-۲. مدارا و رفتار کریمانه

مدارا و رفتار کریمانه از عناصر و شاخصه‌های دیگر سیاست اسلامی است. هرچند بحث و تردیدی در مدارای حاکمان اسلامی با مؤمنان و مسلمانان نیست؛ زیرا مطابق دیدگاه قرآن رسول اکرم (ص)، پیشوای نخستین مسلمانان، که نسبت به مؤمنان رثوف و مهربان (...بِالْمُؤْمِنِينَ رَثُوفٌ رَحِيمٌ؛ التوبه/۱۲۸) و قلب ایشان نسبت به مردم مهربان گشته بود (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ...؛ آل عمران/۱۵۹)، مسلمانان نیز با الگوگیری از ایشان (الأحزاب/۲۱) نسبت به یکدیگر دلسوز و مهربان هستند (رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ؛ الفتح/۲۹)؛ اما آنچه اهمیت دارد، انعطاف‌پذیری و مدارا با تمام افراد (مسلمان و غیرمسلمان) است. چنان‌که خداوند در قرآن به رسول اسلام (ص) دستور می‌دهد در برابر نادانی‌های مشرکان به زیبایی از آنان روی گرداند: (فَاصْفَحَ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ؛ الحجر/۸۵)؛ همچنین در آیه دیگری ضمن دستور به مدارا با مردم به فلسفه و نتیجه مثبت آن، که سبب دوستی و از بین رفتن کینه باشد، اشاره نموده و می‌فرماید: «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت/۳۴)

بر همین اساس است که در حدیثی از رسول گرامی اسلام نقل شده است: «أَمَرَنِي رَبِّي بِمُدَارَاةِ النَّاسِ كَمَا أَمَرَنِي بِإِدَاءِ الْفَرَائِضِ؛ پروردگارم، همان‌گونه که مرا به انجام واجبات و فرایض فرمان داده، به مدارا کردن با مردم نیز فرمان داده است.» (کلینی، ۱۴۰۷ ه. ق/۲: ۱۱۷) در حدیث دیگری مدارا با مردم را نصف ایمان بیان می‌کنند: «مُدَارَاةُ النَّاسِ نِصْفُ الْإِيْمَانِ» (همو، همان) همچنین، از امام علی (ع) نقل شده است: «نِعْمَ السِّيَاسَةُ



الرِّفْقُ؛ بهترین [والا ترین] سیاست، مدارا [با مردم] است» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۳۱) و «رَأْسُ السِّيَاسَةِ اسْتِعْمَالُ الرِّفْقِ؛ اساس سیاست، به کارگیری رفق و مدارا است.» (همان، ۱۴۱۰ ه.ق: ۳۷۸) ایشان در فرمان (نامه) معروف خود [که مالک اشتر نخعی را به حیث والی مصر گماشت] می نویسد: «وَأَشْعُرُ قَلْبِكَ الرَّحْمَةَ بِالرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ؛ مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده و با همه دوست و مهربان باش. مبادا هرگز چونان حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی؛ زیرا مردم دو دسته اند، دسته ای برادر دینی تو هستند و دسته دیگر همانند تو در آفرینش.» (شریف رضی، ۱۴۱۴ ه.ق: نامه ۵۳ یا ۵۶۷)

بدین ترتیب، یکی از عناصر مبنایی و شاخص های راهبردی سیاست اسلامی، اخلاق سیاسی و مدیریتی و نحوه رفتار هیئت حاکم با شهروندان است، که در صورت تعامل شایسته، سبب گسترش اقتدار و نفوذ نظام سیاسی می شود و زمینه توسعه فرهنگ والای اسلامی، بسط فضایل انسانی، اجتماعی کردن سیاست اسلامی و جامعه پذیری مثبت سیاسی مردم را فراهم می کند.

۳-۳-۲. امانت داری و شایسته سالاری

نبود شایسته سالاری، عدم تعهد و تخصص و واگذاری سِمَت های رسمی، بر اساس روابط، باندبازی، تبارگماری و قبیله گرایی، منشأ بسیاری از رنج ها و عقب ماندگی های امروز کشورهای اسلامی است. قرآن کریم، به گونه های متفاوت، تأکید فراوانی به حفظ امانت و ادای آن به صاحبان اصلی دارد که فقط به یک آیه اشاره می شود؛ «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا...؛ همانا خداوند به شما فرمان می دهد که امانت ها را به صاحبانش بدهید.» (النساء/ ۵۸)

بدون تردید، دلالت مطابقی و مفهوم این آیه، عام بوده و شامل همه مردم (اعم از نیکوکار و فاجر) و انواع امانت ها (اعم از مادی و معنوی) می شود (شوکانی، ۱۴۱۴ ه.ق: ۱/ ۵۵۵)؛ به خصوص نسبت به حاکمان و زمامداران حکومتی (طبری، ۱۳۱۲ ه.ق: ۵/ ۹۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴ ه.ق: ۲۵۶)، مسائل سیاسی و تعامل با مردم تأکید بیشتری وجود دارد (سید قطب، ۱۴۱۲ ه.ق: ۲/ ۶۸۹). در نتیجه، گماشتن افراد متعهد و متخصص در سِمَت های سیاسی از عناصر و شاخص های سیاست اسلامی محسوب می شود.

۴-۲. عناصر و شاخص‌های سیاست اسلامی در حوزه رفتار

۴-۲-۱. عدالت‌مداری

مطابق بینش اسلامی، اساس عالم خلقت بر «عدالت» استوار شده است. پروردگار عالم به عدالت دستور داده، پیامبرانش را برای برپایی قسط و عدالت فرستاده و آحاد مردم و جامعه را، به صورت فراگیر و در تمام امورات زندگی و بدون قید و شرط، به اقامه قسط و داد فراخوانده است؛ در قرآن کریم آمده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ؛ خداوند به عدل و احسان فرمان می‌دهد» (النحل/۹۰) و «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آن‌ها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند» (الحديد/۲۵) و «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! کاملاً قیام به عدالت کنید؛ برای خدا شهادت دهید.» (النساء/۱۳۵) آیات سه‌گانه‌ای که بیان شدند از آیات محکم قرآن شمرده شده‌اند و به روشنی و صراحت به برپایی عدالت در تمام عرصه‌های زندگی (اعم از سیاسی و غیرسیاسی) دستور می‌دهند.

همچنین، برپایی عدالت و اقامه دادگری در میان مردم از شاخصه‌های سیاست اسلامی در احادیث علوی به شمار آمده است؛ امام علی (ع) می‌فرماید: «جَمَالُ السِّيَاسَةِ الْعَدْلُ فِي الْإِمْرَةِ وَالْعَفْوُ مَعَ الْقُدْرَةِ؛ زیبایی سیاست، اجرای عدالت در حکومت (فرمانروایی) و عفو به هنگام قدرت است.» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶ ه.ق: ۲۲۳) و «مَلَاكُ السِّيَاسَةِ الْعَدْلُ؛ معیار سیاست، عدالت است. (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ ه.ق: ۳۳۱) و «لَا رِيَاسَةَ كَالْعَدْلِ فِي السِّيَاسَةِ؛ هیچ ریاست و تدبیری در سیاست مانند [اجرای] عدالت نیست.» (تمیمی آمدی، همان) بدین ترتیب، «سیاست اسلامی» بر مبنای «عدالت» استوار است و برپایی قسط و عدل و حرکت در راستای عدالت و دادگری از عناصر و شاخص‌های اصلی آن شمرده می‌شوند.

۴-۲-۲. تدبیر اقتصادی

اعتدال و میانه‌روی در مسائل اقتصادی و جلوگیری از ریخت‌وپاش‌های مالی و پولی از شاخصه‌های برجسته سیاست اسلامی شمرده می‌شوند که مدیریت سالم اقتصاد فردی، خانوادگی و کشوری را در پی دارد. قرآن کریم نه تنها در انفاق، که عملی پسندیده و انسانی است، خواستار اعتدال و میانه‌روی است (الإسراء/۲۹)، بلکه هرگونه ریخت‌وپاش‌های مالی و پولی را در ادای واجبات اقتصادی به شدیدترین عبارت منع می‌کند

(الإسراء/۲۶) و اسراف‌کننده را در زمره برادران و همکاران شیاطین معرفی می‌کند (الإسراء/۲۷). همچنین، در سخن زیبایی از امام علی (ع) آمده است: «حُسْنُ التَّدْبِيرِ وَ تَجَنُّبُ التَّبْدِيرِ مِنْ حُسْنِ السِّيَاسَةِ؛ تدبیر نیکو و دوری گزیدن از اسراف از نیکویی سیاست است.» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ ه.ق: ۳۳۱)

در نتیجه، یکی دیگر از شاخص‌های سیاست اسلامی، مدیریت سالم اقتصادی، اعتدال در مصرف و پرهیز از اسراف و ریخت‌وپاش‌های مالی و پولی است.

۳-۴-۲. پرهیز از تبعیض و نفی نژادگرایی

زمان بسیار زیادی است که بشر از تبعیض‌های ناروا رنج می‌برد. «راسیزم» (Racism) و «آپارتاید» (apartheid) از واژه‌های آشنا اما دردآور تاریخ بشر هستند. عده زیادی از انسان‌ها به جرم رنگ، نژاد، عقیده و زبان متفاوت قربانی شده و می‌شوند؛ اما دین اسلام به این موضوع نگاهی متفاوت دارد. پیامبر اکرم (ص)، از همان آغاز بعثت، خود را بنده‌ای از بندگان خدا شمرد و به صراحت اعلام کرد که کوچک‌ترین امتیازی میان سیاه‌پوشی و سفیدپوشی وجود ندارد؛ قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ؛ ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ (اینها ملاک امتیاز نیست) گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شما است، خداوند دانا و آگاه است.» (الحجرات/۱۳)

مطابق آیه فوق، تفاوت‌هایی در رنگ، پوست و انتساب داشتن به فلان تیره و نژاد یا تعلق داشتن به سرزمین و جغرافیای خاص، ملاک برتری نیست؛ بلکه همه انسان‌ها از یک پدر و مادر خلق شده‌اند، هیچ تفاوت و تبعیضی وجود ندارد و از این ناحیه همه برادر و برابرند. علت اصلی تنوع قبیله‌ها و تیره‌ها شناختن و تفکیک یکدیگر است و نه تبعیض و تضاد، تا کسی خود را نسبت به دیگری برتر و بهتر بداند یا به ملیت و قبیله خود افتخار نماید. رسول خدا (ص) نیز ضمن یکی از خطابه‌های خود می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لَأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدٍ وَلَا لَأَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَىٰ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ؛ ای مردم! پروردگارتان یکی و پدرتان یکی است. هیچ عرب و عجم یا سیاه و سرخی بر یکدیگر برتری ندارند، مگر به تقوا. خدای تعالی فرمود: گرامی‌ترین شما نزد خداوند، با تقواترین شما است.» (کراچکی، ۱۳۹۴: ۲۱)



بنابراین، تنها تمایز انسان‌ها و جوامع، در اعتقاد به یگانگی خداوند و پایبندی به اوامر و نواهی اوست؛ البته این تمایز و اعتبار تنها نزد خداوند است. تفاوتی میان انسان‌ها نزد حاکمیت و حکومت اسلامی در برابر قوانین اجتماعی و حقوقی وجود ندارد و همگی، بدون تفاوت، در الزامات حقوقی و امتیازات اجتماعی برابر هستند. در نتیجه، نظام سیاسی‌ای که خود را منتسب به اسلام می‌داند اما برخورد تبعیض‌آمیز در سیاست‌های اعلامی و اعمالی خود نسبت به شهروندان دارد، با آموزه‌های قرآنی سازگاری نیست.

۴-۲. معروف‌گستری و نظارت جمعی

مطابق بینش قرآنی، هدایت‌گری و نظارت اجتماعی از فروع آموزه‌های اسلامی و از وظایف و جویی و عمده مسلمانان و دولت اسلامی هستند که از آن برای رشد و توسعه زندگی مادی و ارتقا و تکامل حیات معنوی افراد و جوامع بشری استفاده می‌شود. این امر به حیث وظیفه و تکلیف متقابل شهروندان و حکومت محسوب می‌گردد؛ بدین معنا که بر حاکمان و حکومت اسلامی لازم است تا نهادها و امکانات ویژه‌ای در این راستا در نظر بگیرند و مردم و شهروندان نیز وظیفه دارند که بر یکدیگر و کارگزاران حکومتی - به‌ویژه نسبت به رفتارها و کارکردهای سیاسی، فرهنگی و اقتصادی دولت‌مردان و نظام سیاسی - نظارت اجتماعی مداوم، همه‌جانبه و فراگیر داشته باشند.

آیات زیادی در این زمینه وجود دارند که در اینجا به برخی پرداخته می‌شود؛ «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ؛ شما بهترین امتی بودید که به سود انسان‌ها آفریده شده‌اند؛ (چه اینکه) امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا ایمان دارید.» (آل عمران/۱۱۰) این آیه مبارکه، با دلالت روشن و صریح، هدایت‌گری، آگاهی‌بخشی و نظارت اجتماعی را از اصول اساسی و بنیادین زندگی اجتماعی و سیاسی مسلمانان و جامعه اسلامی می‌داند که به‌عنوان مسئولیت همگانی امت اسلامی تلقی شده، به سود همه انسان‌ها و در جهت سفارش به خیرات و جلوگیری از منکرات اجرا می‌شود تا زمینه و بستر مناسب امنیت مادی و معنوی، رفاه جسمی - معیشتی و آرامش را برای همگان و آحاد شهروندان فراهم گردد.

بدین ترتیب، مطابق متن محکم قرآن، یکی از صفات و تمایزهای عمده و اساسی «امت اسلامی» از سایر امت‌ها، شاخصه آگاهی‌بخشی و نظارت اجتماعی است؛ از این رو، «سیاست اسلامی»، که در راستای هدایت و مدیریت درست و معقول مسائل و امور



همگانی و اجتماعی امت اسلامی طراحی و اجرا می‌گردد، نیز با الویت قطعی نسبت به این خصیصه و شاخصه، لازم و ملزوم بوده و پیوند ناگسستنی و گریزناپذیر دارد.

۵-۴-۲. اصلاح طلبی و اصلاحات فراگیر

بهینه‌سازی، ساماندهی امور اجتماعی، جلوگیری از فساد و انحراف و اصلاحات فراگیر و همه‌جانبه (اعم از اخلاقی، اقتصادی، امنیتی، حقوقی، سیاسی، فرهنگی و...) از شاخص‌ها و عناصر دیگر سیاست اسلامی شمرده می‌شوند؛ بدین معنا که اصلاحات فراگیر مانع هرگونه فساد سیاسی و سوءاستفاده از موقعیت یا قدرت اجتماعی از سوی کارگزاران حکومتی و مانع فساد اقتصادی در زمینه‌های ارتشاء، اختلاس، احتکار و تقلب در اموال عمومی می‌شود. اصلاحات گسترده در تمام ابعاد زندگی بشری با زمینه‌ها، بسترها و خاستگاه‌های بروز و تکثیر فساد و انحراف مبارزه می‌کند. قرآن کریم، رسالت بزرگ پیامبران را اصلاح در زندگی مادی و معنوی انسان‌ها معرفی نموده و پیامبران را مصلح می‌نامد؛ به‌طور نمونه در قرآن از زبان حضرت شُعَیب (ع) آمده است که فرمود: «إِن أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ؛ من قصدی جز اصلاح [جامعه] تا آنجا که بتوانم، ندارم.» (هود/۸۸)

علامه طباطبایی، در تفسیر المیزان، در این زمینه می‌نویسد: «حقیقت دعوت انبیا همان اصلاح حیات زمینی انسانیت است که خدای تعالی از زبان حضرت شعیب حکایت کرده است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ه. ق/۱۵: ۳۳۴)

همچنین، هنگامی که حضرت موسی (ع) به کوه طور می‌رفت به برادرش هارون گفت: «جانشین من در میان قومم باش و [کار آنان را] اصلاح کن، و راه فسادگران را پیروی مکن؛ وَاصْلِحْ وَ لَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» (اعراف/۱۴۲)

اصلاح طلبی، مبارزه با فساد سیاسی و انحراف اجتماعی در بسیاری از منابع و متون دینی و سیره گفتاری و رفتاری پیشوایان دینی صدر اسلام، به‌صورت مکرر، توصیه و سفارش شده است؛ به‌طور نمونه، یکی از موارد آشکار و برجسته این امر نهضت بزرگ و ماندگار امام حسین (ع) در کربلا و عاشورا است. امام حسین (ع) مهم‌ترین هدف و فلسفه اصلی قیامش را جلوگیری از فساد و تباهی و اصلاح در امت جدش رسول الله (ص) را چنین معرفی می‌کند که «أَنْتِي لَمْ أُخْرَجْ أَشْرًا وَ لَا بَطْرًا وَ لَا مُفْسِدًا وَ لَا ظَالِمًا وَ إِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلْبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِّي (ص) أُرِيدُ أَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أَسِيرَ بِسِيرَةِ جَدِّي وَ أَبِي؛ از روی سبک‌سری و گردن‌کشی و نیز برای فساد و ستمگری قیام نکردم، بلکه برای اصلاح اوضاع امت جدم قیام نمودم و می‌خواهم «امر به معروف»



و «نهی از منکر» و به روش جدم [پیامبر اکرم] و پدرم [علی بن ابی طالب] عمل کنم.»
(مجلسی، ۱۴۰۳ ه.ق/۴۴: ۳۲۹)

در نتیجه، با توجه به اینکه از یک سو، جوامع انسانی همواره در معرض فساد و انحراف قرار دارند و از سوی دیگر، هدایت و مدیریت جامعه نیز به عهده رهبران و حاکمان سیاسی است، تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری درست و نجات‌بخش نیز بدون توجه به اصلاحات و مبارزه با افساد امکان ندارد. بدین ترتیب، یکی از عناصر و شاخص‌های اصلی سیاست اسلامی، با تکیه بر آیات قرآنی و سیره پیشوایان، اصلاح‌طلبی و اصلاحات فراگیر است.

۶-۴-۲. حمایت از ستم‌دیدگان

در طول تاریخ همواره گروه‌های کوچک و اقلیت‌های قومی، دینی، مذهبی، فرهنگی و زبانی توسط گروه‌های بزرگتر، حاکمان جابر و نظام‌های سیاسی استبدادی مورد ستم و استثمار قرار گرفته‌اند؛ دین اسلام از آغاز پیدایش در مقابل گروه‌های ستمگر و نظام‌های سیاسی ستم‌پیشه و سلطه‌گر، موضع تقابلی گرفته و از ستم‌دیدگان و مستضعفان حمایت نموده و دفاع از آنان را از وظایف و تکالیف مسلمانان شمرده است. در یکی از آیات قرآن کریم چنین آمده است: «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَوْلَاهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا؛ و چرا شما در راه خدا [و در راه نجات و آزادی] مردان و زنان و کودکان مستضعف نمی‌جنگید؟ همانان که می‌گویند: پروردگارا! ما را از این شهری که مردمش ستم‌پیشه‌اند بیرون ببر و از جانب خود برای ما سرپرستی قرار ده و از نزد خویش یآوری برای ما تعیین فرما.» (النساء/۷۵) آیه مبارکه‌ای که بیان شد، کسانی را که برای آزادی و نجات ستم‌دیدگان مبارزه و تلاش نمی‌کنند، سرزنش و نکوهش کرده و از آنان می‌خواهد برای رهایی مستضعفان از سلطه ستمگران مبارزه و پیکار نمایند.

همچنین، در احادیث فراوانی از پیامبر اسلام نقل شده است که یاری و کمک به مظلوم و ستم‌دیده از وظایف و تکالیف مسلمانان و حکومت اسلامی هستند؛ به‌طور نمونه در صحیح بخاری چنین آمده است: «أمرنا النبي (ص) بسبع... و نصر المظلوم؛ نبی اکرم (ص) ما را به هفت چیز فرمان داد، از جمله یاری نمودن ستم‌دیده (بخاری، ۱۴۲۲ ه.ق، ح ۲۴۴۵: ۴۳۰)

امام علی (ع) نیز در یکی از خطبه‌های خود «احیا و اجرای احکام الهی»، «اصلاحات فراگیر» و «تأمین امنیت افراد ستم‌دیده» را از اهداف اصلی در گرفتن حکومت و برپایی



نظام سیاسی اسلامی بیان می‌کند؛ ایشان می‌فرماید: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعَلَّمَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُتَأَسِّسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التَّمَّاسَ شَيْءٌ مِنْ فُضُولِ الْحَطَّامِ وَ لَكِنْ لِنَرْدِ الْمَعَالِمِ مِنْ دِينِكَ وَ نُظْهِرِ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ يَا مَنْ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تُقَامُ الْمَعْظَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ؛ خدایا! تو خود می‌دانی که هدف ما (از آنچه کردیم)، نه رقابت و اشتیاق برای به دست گرفتن قدرت و حکومت بود و نه برای خواستاری فزونی متاع فانی دنیا؛ بلکه چنان می‌خواستیم که نشانه‌های دینت را بازگردانیم و در سرزمین‌های تو آشکارا دست به اصلاحات زنیم، تا بندگان ستم‌دیده‌ات ایمن شوند و حدود و اوامر تعطیل شده‌ تو بار دیگر اجرا گردند.» (شریف رضی، ۱۴۱۴ ه.ق، خ، ۱۳۱: ۱۸۹)

در نتیجه، «احیا و اجرای قوانین الهی»، «اصلاح طلبی و اصلاحات گسترده» و «تأمین امنیت مردم و نجات افراد ستم‌دیده» از عناصر تشکیل‌دهنده و از شاخص‌های سیاست اسلامی به حساب می‌آیند.

۷-۴-۲. رعایت حق‌الله و حق‌الناس

توجه به دستورات الهی، دوری از گناهان و در نظر گرفتن حقوق بندگان خدا (اعم از زنده‌ها و مرده‌ها) از عناصر و شاخص‌های دیگر سیاست اسلامی هستند. خدای سبحان، نگهداری و پاسداشت مؤمنان از حدود و احکام الهی را یکی از عملکردها و خصلت‌های پسندیده مؤمنان راستین می‌داند: «وَ الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ؛ و حافظان مرزهای (حدود احکام) الهی.» (التوبه/۱۱۲)

امام حسن مجتبی (ع) نیز سیاست را رعایت حقوق خدا و حقوق مردم دانسته است؛ چنان‌که وقتی کسی دربارهٔ سیاست از ایشان سؤال کرد، حضرت در پاسخ فرمودند: «سیاست عبارت از آن است که حقوق خدا و زندگان و مردگان را مراعات کنی. حقوق خدا، عمل کردن به هر چیزی است که به آن فرمان داده و دوری گزیدن است از آنچه نهی کرده است. حقوق زندگان، انجام دادن کارهای واجبی است که نسبت به برادران برعهده داری و اینکه در خدمت کردن به مردم خود تأخیر روا مداری و نسبت به ولی امر، تا وقتی که خالصانه به کار مردم می‌رسد، اخلاص کامل داشته باشی و هر گاه از راه راست منحرف شد، به رویش فریاد بکشی! و اما حقوق مردگان عبارت از این است که از کارهای نیک ایشان را یاد کنی و از بدی‌های ایشان چشم‌پوشی، که آنان را پروردگاری است که به حسابشان رسیدگی می‌کند.» (حکیمی و دیگران، ۶/۱۳۸۰: ۶۲۰؛ علی دخیل،

۱۴۲۹ ه.ق/۱: ۱۳۳)



بنابراین، توجه به حق خدا، رعایت حقوق بندگان خدا و پاسداری از احکام و دستورات الهی را می‌توان به‌عنوان شاخص‌ها و عناصر سیاست اسلامی دانست.

۸-۴-۲. برپایی احکام و فرایض الهی

امروزه، بسیاری از کسانی که به قدرت اجتماعی و سیاسی دست می‌یابند، تنها پی تأمین مصالح فردی و گروهی خود هستند و غالباً از یاد خدا و خلق خدا غافل می‌شوند؛ درحالی‌که مطابق بینش قرآنی، یکی از ویژگی‌های حکومت و سیاست افراد صالح، تلاش در جهت برپایی احکام و فرایض الهی است که در پرتوی آن عبادت خدای سبحان انجام می‌شود، افراد از نظر اخلاقی و تربیتی رشد می‌کنند، نسبت به نیازمندان و تهی‌دستان جامعه توجه، تعاون و همکاری صورت می‌گیرد و از طبقاتی شدن جامعه و گسترش فقر جلوگیری می‌شود. در قرآن کریم چنین اشاره شده است: «الَّذِينَ إِذَا مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أُقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ؛ همان کسانی که هرگاه در زمین به آن‌ها قدرت بخشیدیم، نماز را برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و پایان همه کارها از آن خداست!» (الحج/۴۱)

خدای متعال در آیه فوق، مؤمنان را ستایش نموده و از علائم و نشانه‌های حاکمیت و حکومت آنان خبر داده است که اگر آن‌ها را در روی زمین قدرت و توانایی دهد، یعنی اگر اقتدار نظام سیاسی را به دست گیرند، جامعه صالحی به وجود می‌آورند که نماز در آن برپا می‌گردد، زکات پرداخت می‌شود و امر به معروف و نهی از منکر انجام می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، هم به واجبات و فرایض فردی و هم به واجبات و فرایض اجتماعی پرداخته می‌شود.

در نتیجه، با توجه به آیه مبارکه، برپایی احکام و فرایض الهی (در هر دو قسم از احکام فردی و اجتماعی) از عناصر و شاخصه‌های اصیل «سیاست اسلامی» و از ویژگی‌ها و خصوصیات حکومت و حاکمیت سیاسی برآمده از اراده مؤمنان و جامعه توحیدی است.

۹-۴-۲. سمت‌گیری جهانی در جهت برپایی حاکمیت اسلامی

یکی از مفروضات پایدار بینش کلامی و نگرش فقهی اسلامی این است که انسان، به‌عنوان خلیفه خداوند روی زمین، وظیفه دارد در جهت تحقق و برپایی اهداف و آموزه‌های الهی تلاش نماید و تمام نیرو و قدرت خود را در راستا و جهت سنت‌های خالص پروردگار

خویش به کار گیرد تا آموزه‌های ناب توحیدی و حاکمیت دینی در جهان گسترش یافته و فراگیر شود و در نهایت، بشر را به آرمان دیرینه‌اش (آسایش و آرامش دنیوی و سعادت و رستگاری آخرتی) برساند. در قرآن مجید در این زمینه چنین اشاره شده است: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ؛ او کسی است که رسولش را با هدایت و آیین حق فرستاد تا آن را بر همه آیین‌ها غالب گرداند؛ هر چند مشرکان کراهت داشته باشند.» (التوبه/۳۳)

مطابق دلالت روشن آیه مبارکه فوق، خواست و اراده قطعی و تخلف‌ناپذیر پروردگار عالم بر این تعلق گرفته است که دین الهی و مکتب توحیدی اسلام بر تمام اراده‌ها و خواست‌های غیرمعقول و نفسانی بشری، مکاتب و ادیان انحرافی غلبه و سیطره یابد. از یک سو، نتیجه و لازمه روشن مفهوم آیه بیان‌شده و از سوی دیگر، جایگاه «خليفة اللهی» انسان، با اولویت قطعی، ایجاب می‌کند که «سیاست اسلامی» هماهنگ و هم‌جهت با اراده و خواست خدای سبحان باشد و، در راستای تحقق اراده تخلف‌ناپذیر خداوند (استقرار حکومت جهانی دین خدا در زمین)، به حیث آرمانی بلندمدت تدوین و اجرا گردد.

نتیجه‌گیری

از مطالعه آیات قرآن کریم و سخنان پیشوایان دینی، در خصوص سیاست، به این نتیجه می‌رسیم که منظور اسلام از «سیاست»، سیاست متبادر در اذهان عمومی نیست - که هدف وسیله را توجیه کند و جوهره اصلی آن بر محور منافع، قدرت و نیرنگ بچرخد و اخلاق و آموزه‌های دینی - انسانی جزء ابزار آن باشند - بلکه مراد از سیاست، تنظیم عاقلانه روابط میان نیروهای اجتماعی در داخل یک کشور و روابط میان دولتی با دولت‌های دیگر در عرصه جهانی و بین‌المللی است. این نوع سیاست در حوزه باورها با شاخص‌های توحیدمحوری، آخرت‌گرایی و آزادی عقید، در حوزه‌گرایش‌ها با عناصر کرامت انسانی، مدارا با مردم، رفتار کریمانه و شایسته‌سالاری در سمتهای سیاسی و در عرصه رفتارها با ویژگی‌های عدالت‌مداری، تدبیر اقتصادی، نفی نژادگرایی، پرهیز از تبعیض، هدایت‌گری، نظارت اجتماعی، اصلاح‌طلبی، اصلاحات فراگیر، حمایت از ستمدیدگان، برپایی احکام و فرایض الهی و سمتهای جهانی در راستای گسترش حاکمیت دینی شناخته شده و تحقق می‌یابد. در نتیجه، در صورت نبودن یکی از شاخص‌ها و عناصر نام‌برده، سیاست از ویژگی و پسوند «اسلامی» (خدا محور) خارج شده و در حیطه سیاست فردمحور یا قدرت‌محور منفعت‌گرای بشری و دنیایی قرار می‌گیرد.



طبق آنچه بیان شد، مهم‌ترین عناصر و شاخص‌های سیاست اسلامی مبتنی بر آیات قرآن کریم عبارت‌اند از توحیدمحوری، آزادی عقیده و نفی گرایش‌های اجباری، آخرت-گرایی، کرامت‌مداری، تساهل و مدارا و رفتار کریمانه با شهروندان، امانت‌داری و شایسته-سالاری، عدالت‌مداری، تدبیر اقتصادی و اجتناب از اسراف و ریخت‌وپاش‌های پولی و مالی، پرهیز از تبعیض و نفی نژادگرایی، معروف‌گستری و نظارت اجتماعی، اصلاح‌طلبی و اصلاحات فراگیر، حمایت از ستمدیدگان، رعایت حق‌الله و حق‌الناس، برپایی احکام و فرایض الهی و سمت‌گیری جهانی در راستای برپایی حاکمیت الهی.



الف. منابع فارسی

۱. آقابخش، علی اکبر و مینو افشاری راد. فرهنگ علوم سیاسی. تهران: چاپار، ۱۳۸۳.
۲. بال، آلن و گای پیترز. سیاست و حکومت جدید. ترجمه عبدالرحمان عالم. تهران: قومس، ۱۳۸۴.
۳. ابوالحمد، عبدالحمید. مبانی سیاست (جامعه‌شناسی سیاسی). تهران: توس، چاپ دهم، ۱۳۸۴.
۴. انوری، حسن. فرهنگ بزرگ سخن. ۸ جلد. تهران: سخن، ۱۳۸۱.
۵. مک لین، ایان. فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد. ترجمه حمید احمدی. تهران: میزان، ۱۳۸۱.
۶. بشیریه، حسین. آموزش دانش سیاسی: مبانی علم سیاست نظری و تأسیسی. تهران: مؤسسه نگاه معاصر، چاپ سوم، ۱۳۸۲.
۷. جعفری، محمدتقی. حکمت اصول سیاسی در اسلام. تهران: به‌نشر، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۶.
۸. حکیمی، محمدرضا، حکیمی، محمد و علی حکیمی. الحیاء. ترجمه احمد آرام. ۶ جلد. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰.
۹. خرمشاهی، بهاء‌الدین. دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی. ۲ جلد. تهران: دوستان و ناهید، ۱۳۷۷.
۱۰. خمینی، سید روح‌الله. تفسیر سوره حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ یازدهم، ۱۳۸۸.
۱۱. دوورژه، موريس. اصول علم سیاست. ترجمه ابوالفضل قاضی شریعت‌پناهی. تهران: نشر دادگستر، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر. لغت‌نامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.
۱۳. طاهری خرم‌آبادی، سید حسین. ولایت و رهبری در اسلام. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن. تفسیر جوامع الجامع. ۴ جلد. تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
۱۵. طلوعی، محمود. فرهنگ جامع سیاسی. تهران: علم، چاپ سوم، ۱۳۸۵.
۱۶. عمید، حسن. فرهنگ فارسی عمید. ۲ جلد. تهران: امیرکبیر، چاپ هفتم، ۱۳۶۹.
۱۷. قرشی، سید علی‌اکبر. قاموس قرآن. ۷ جلد. تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ ششم، ۱۳۷۱.
۱۸. معین، محمد. فرهنگ فارسی. ۶ جلد. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ هشتم، ۱۳۷۱.
۱. ب. منابع عربی
۱۹. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۲۰. ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. ۱۵ جلد. بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ه.ق.



۲۱. ابن هشام، السيرة النبوية. بيروت: المكتبة المصرية، ۱۴۱۹ هـ. ق.
۲۲. احمدى ميانجى، على. مكاتيب الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم). ۳ جلد. قم: دار الحديث، ۱۴۱۹ هـ. ق.
۲۳. بخارى، محمد بن اسماعيل. صحيح بخارى. بيروت: دار احياء التراث العربى، ۱۴۲۲ هـ. ق.
۲۴. بيهقى، ابوبكر احمد بن الحسين. شعب الإيمان. ۷ جلد. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۰ هـ. ق.
۲۵. تميمى آمدى، عبدالواحد بن محمد. غرر الحكم و درر الكلم (مجموعه من كلمات و حكم الإمام على - عليه السلام). قم: دار الكتاب الإسلامى، چاپ دوم، ۱۴۱۰ هـ. ق.
۲۶. _____ . تصنيف غرر الحكم و درر الكلم. قم: دفتر تبليغات، ۱۳۶۶.
۲۷. زحیلی، وهبه بن مصطفى. التفسير المنير. ۳۰ جلد. بيروت-دمشق: دارالفكر معاصر، چاپ دوم، ۱۴۱۸ هـ. ق.
۲۸. شاذلى، سيد بن قطب بن ابراهيم. فى ظلال القرآن. ۶ جلد. بيروت-قاهره: دار الشروق، چاپ هفدهم، ۱۴۱۲ هـ. ق.
۲۹. شريف الرضى، محمد بن حسين. نهج البلاغه (للصحيح صالح). قم: هجرت، ۱۴۱۴ هـ. ق.
۳۰. شوکانى، محمد بن على. فتح القدير. دمشق-بيروت: دار ابن كثير و دار الكلم الطيب، ۱۴۱۴ هـ. ق.
۳۱. شيخ حر عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشيعه. ۳۰ جلد. قم: مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ۱۴۰۹ هـ. ق.
۳۲. شيخ صدوق. من لا يحضره الفقيه. ۴ جلد. قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ هـ. ق.
۳۳. طباطبایى، سيد محمدحسين. الميزان فى تفسير القرآن. ۲۰ جلد. قم: دفتر انتشارات اسلامى جامعه مدرسین، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ هـ. ق.
۳۴. طبرانى، سليمان بن احمد بن ايوب. المعجم الكبير. ۲۰ جلد. موصل: مكتبة العلوم و الحكم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ هـ. ق.
۳۵. طبرسى، فضل بن حسن. مجمع البيان فى تفسير القرآن. ۱۰ جلد. تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۳۶. طبرى، ابو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان فى تفسير القرآن. ۳۰ جلد. بيروت: دار المعرفه، ۱۳۱۲ هـ. ق.
۳۷. طريحي، فخرالدين. مجمع البحرين. ۶ جلد. تهران: كتاب فروشى مرتضوى، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
۳۸. على محمد، على دخيل. سيرة الأئمة الإثنى عشر. قم: دار الكتاب الاسلامى، چاپ سوم، ۱۴۲۹ هـ. ق.

۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد. العین. ۸ جلد. قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ه.ق.
۴۰. قرطبی، محمد بن احمد. الجامع لأحكام القرآن. ۲۱ جلد. تهران: ناصرخسرو، ۱۳۶۴.
۴۱. کراچکی، محمد بن علی. معدن الجواهر و ریاضة الخواطر. تهران: المكتبة المرتضوية، چاپ دوم، ۱۳۹۴ ه.ق.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. ۸ جلد. تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ه.ق.
۴۳. لیثی واسطی، علی بن محمد. عیون الحکم و المواعظ (للیثی). قم: دار الحدیث، ۱۳۷۶.
۴۴. مجلسی، محمدباقر. بحار الأنوار، ۱۱۱ جلد. بیروت: الوفا، ۱۴۰۳ ه.ق.
۴۵. هیثمی، نورالدین. بغیة الباحث عن زوائد مسند الحارث بی أبی أئامه. ۲ جلد. مدینه: مرکز خدمة السنه و السیره النبویه، ۱۴۱۳ ه.ق.



گونه‌شناسی طبقه‌بندی اندیشکده‌ها در مطالعات سیاسی و بین‌المللی

محمد قاسم عرفانی^۱

تاریخ دریافت ۲۰-۱-۱۴۰۳

تاریخ تایید ۲۰-۲-۱۴۰۳

چکیده

اندیشکده‌ها از پدیده‌های انکارناپذیر و تأثیرگذار در عرصه سیاست‌گذاری است. یکی از مسائل مطرح در حوزه اندیشکده‌شناسی امکان‌گونه‌شناسی و طبقه‌بندی این پدیده توجه به تنوع و گستردگی آن‌ها است. پژوهشگران از منظرهای گوناگون و بر اساس شاخص‌های مختلفی به طبقه‌بندی اندیشکده‌ها پرداخته‌اند. در این مقاله سه طبقه‌بندی، که از دقت و جامعیت بیشتری برخوردار هستند، مورد توجه قرار گرفته‌اند. طبقه‌بندی نخست بر اساس میزان و نحوه وابستگی یا استقلال اندیشکده‌ها، آن‌ها را به شش گونه تقسیم کرده است. از سوی دیگر بر اساس حوزه‌های مطالعاتی، چهارده حوزه پژوهشی متمایز شده است که اندیشکده‌ها می‌توانند در یک یا چند حوزه دارای دستاوردهای برجسته باشند. در طبقه‌بندی سوم اندیشکده‌ها بر اساس شاخص نوع دانش تولیدی به چهار نوع دسته‌بندی شده‌اند.

واژگان کلیدی: اندیشکده، موضوع، دانش، طبقه‌بندی، منابع مالی.

^۱ دانشجوی دکترای روابط بین‌الملل

در عصر دیجیتال، اندیشکده‌ها جایگاه منحصر به فردی در سیاست‌گذاری داخلی، خارجی و امور بین‌الملل دارند؛ آن‌ها این جایگاه را با خلق ایده، مشروعیت‌بخشی به سیاست‌ها، اندیشه‌ها و رفتارها، بسترسازی برای بحث و گفت‌وگوی کارشناسان، سیاست‌گذاران و رهبران، فراهم‌سازی منابع مالی برای احزاب سیاسی و دیگر گروه‌های ذی‌نفع، تأثیرگذاری بر فرایندهای سیاسی و تأمین کادرهای متخصص و سیاست‌گذار برای دولت‌ها، رهبران، احزاب سیاسی و گروه‌های ذی‌نفع به دست آورده‌اند. علاوه بر این، اندیشکده‌ها به‌عنوان ناوبر قابل اعتماد صدای عمومی، بازوی تحقیقاتی جوامع مدنی، پلی بین دانش و سیاست، پل ارتباطی بین بازیگران متخاصم بین‌المللی و همچنین پلی بین بحران‌های درهم‌تنیده جهانی ایفای نقش می‌کنند. با توجه به کارکرد و تأثیرگذاری این پدیده، شاهد ظهور و گسترش خیره‌کننده آن در نقاط مختلف جهان در سه تا چهار دهه اخیر هستیم. اندیشکده‌ها به‌صورت سالیانه رتبه‌بندی و ارزیابی می‌شوند و یکی از جلوه‌های اساسی قدرت نرم به‌شمار می‌روند. اکنون بیش از ۱۲ هزار اندیشکده شناخته‌شده در سراسر جهان فعالیت دارند که کمیت و کیفیت آن‌ها از عرصه‌های مهم رقابت قدرت‌ها در سطوح جهانی، منطقه‌ای و ملی است. افغانستان نیز در دو دهه گذشته شاهد ظهور و فعالیت بی‌سابقه اندیشکده‌ها بوده است. بر اساس گزارش ۲۰۲۰ «برنامه اتاق فکر و جوامع مدنی» دانشگاه پنسیلوانیا، هفت اندیشکده از افغانستان در فهرست ۵۹ اندیشکده برتر آسیای میانه قرار داشتند و از این میان، «واحد تحقیق و ارزیابی افغانستان» در جایگاه سوم قرار داشت (McGann, 2020, p. 97).

با وجود این، ادبیات اندیشکده‌ای و دانش مرتبط با اندیشکده‌ها در کشور ما فقیر است؛ از این‌رو تلاش برای ترویج ادبیات و دانش اندیشکده‌ای، وظیفه متخصصان و کارشناسان دانشگاهی و علمی است. طبیعی است که افزایش دامنه آگاهی تخصصی از ماهیت و کارکرد اندیشکده‌ها مشوق متخصصان، سرمایه‌گذاران، رهبران دولتی و نیکوکاران برای ایجاد و فعالیت آن‌ها خواهد بود و فعالیت اندیشکده‌های باکیفیت منجر به سیاست‌گذاری دانش‌محور و بهبود شرایط کشور خواهد شد. طبقه‌بندی اندیشکده‌ها از مباحث تأثیرگذار در فهم نسبتاً جامع از آن‌ها است. در این مقاله سعی شده است این پدیده از منظرهای مختلف طبقه‌بندی شود؛ متغیرهای مختلف از قبیل ساختار سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کشورها، گرایش سیاسی و ایدئولوژیکی اندیشکده‌ها، نحوه استخدام



نیرو و پژوهشگر، ساختار سازمانی اندیشکده، منابع مالی و جزء آن در چگونگی تحقیق، تولید محتوا، تهیه گزارش، تجزیه و تحلیل مسائل و جایگاه و پرستیژ اندیشکده‌ها در طبقه‌بندی تأثیرگذارند. از این رو پژوهشگران حوزه اندیشکده‌ها از منظرهای مختلفی به طبقه‌بندی آن‌ها پرداخته‌اند. آنچه در این مقاله ملاحظه می‌شود سه طبقه‌بندی است که از سه منظر میزان استقلال و وابستگی، حوزه‌های تحقیقی و ماهیت دانش محتوای تولیدی توسط محققان پیش‌گام و شناخته شده‌ای چون کنت ویور، جمیز مکگان، دیان استون و کمپبل و پدرسین انجام شده‌اند و مرجع بسیاری از تحقیقات و گونه‌شناسی‌های بعدی بوده‌اند. با این همه، نمی‌توان ادعا کرد که این طبقه‌بندی‌ها جامع و مانع هستند و اندیشکده‌ها همه عالم را می‌توان ذیل یکی از این دسته‌بندی‌ها قرار داد.

مفهوم‌شناسی

اندیشکده از رایج‌ترین معادل‌های فارسی اصطلاح انگلیسی (Think Tank) است؛ علاوه بر آن از اتاق فکر، پژوهشکده، مرکز مطالعات و جزء آن نیز استفاده می‌شود. اصطلاح اتاق فکر ریشه در فعالیت شرکت رند¹ دارد که پس از جنگ جهانی دوم به‌عنوان محیطی امن و بسته برای تفکرات استراتژیک امریکا عمل می‌کرد (Stone, 2005, p. 2). مفهوم اندیشکده از مفاهیم پیچیده و چندبعدی است و پژوهشگران از ابعاد و زوایای گوناگون به تعریف آن پرداخته‌اند؛ بنابراین، دستیابی به اتفاق نظر در بحث مفهوم‌شناسی اندیشکده‌ها، همانند اغلب اصطلاحات علوم انسانی، ناممکن است. جمیز مکگان، از پژوهشگران پیش‌گام عرصه اندیشکده‌شناسی، این پدیده را چنین تعریف کرده است: «اندیشکده‌ها مؤسسات تحقیق، تحلیل و مشارکتی هستند که با ارائه توصیه‌های سیاست‌گذارانه در مسائل داخلی و بین‌المللی هم‌سیاست‌گذاران و هم‌افکار عمومی را قادر می‌سازند که سیاست‌های آگاهانه اتخاذ کنند.» (McGann, 2011, p. 9) اندیشکده‌ها در برنامه توسعه سازمان ملل به‌عنوان پلی بین دانش و قدرت تعریف شده‌اند (McGann, 2011, p. 9). دیان استون در تعریف مشابهی می‌نویسد: «اندیشکده‌ها تابلوهایی هستند که از طریق آن‌ها ارتباطها برقرار می‌شوند.» (Ruser, 2018, p. 54) در همین راستا اندیشکده‌ها به‌عنوان حلقه وصل دولت‌ها و افکار عمومی نیز شناخته می‌شوند. از این منظر، هنگامی که سیاست‌گذاران با مشکل جدی در تعیین خط‌مشی

1. RAND Corporation

مواجه می‌شوند، از فقدان اطلاعات نیست که رنج می‌برند بلکه انبوه اطلاعات است؛ اندیشکده‌ها در چنین شرایطی با در اختیار گذاشتن اطلاعات کارشناسی شده مقتضی، سیاست‌گذاران را در اتخاذ تصمیم‌های لازم کمک می‌کنند. اندیشکده‌ها از انواع نهادهای مدنی‌ای محسوب می‌شوند که پیش‌گامان اصلاحات سیاسی و جنبش‌های توسعه اقتصادی را جهت می‌دهند (McGann, 2011, p. 9).

توماس مدوتز، از محققان شناخته‌شده عرصه اندیشکده‌شناسی، معتقد است که اندیشکده‌ها در ادبیات دانشگاهی از سه منظر فهم می‌شوند:

۱. منظر اول: نظریهٔ نخبگان

براین اساس، اندیشکده‌ها به‌عنوان ماشین فکری شبکهٔ نخبگانی شرکتی، مالی و سیاسی بسته بیان می‌شوند. از این چشم‌انداز نباید اندیشکده‌ها را به‌عنوان مراکز مطالعاتی بی‌طرف تلقی کرد، بلکه ابزارهایی هستند که به‌طور استراتژیک در خدمت برنامه‌های طبقهٔ حاکم قرار دارند (Savage, 2015, p. 4).

۲. منظر دوم: دیدگاه پلورالیستی

از این منظر، سیاست‌گذاری عمومی به‌عنوان محصول تعامل پویا میان گروه‌های ذی‌نفع در نظر گرفته می‌شود که هرکدام منابع، راهبردها و اهداف خود را دارند. براین اساس اندیشکده‌ها اسلحه‌ای در اختیار گروه حاکم نیستند، بلکه سازمان‌هایی در میان طیف گسترده‌ای از سازمان‌های اجتماعی هستند که برای شکل دادن سیاست با یکدیگر رقابت می‌کنند (Savage, 2015, p. 4). بر اساس این رهیافت، اندیشکده‌ها با نهادهای کارگری، بازرگانی و دیگر مؤسسات غیردولتی برای اعمال نفوذ بر سیاست‌گذاری رقابت می‌کنند (Porras & Murray, 2017, p. 24).

۳. منظر سوم: دیدگاه نهادی

دیدگاه نهادی بر ساختارهای محیطی‌ای که اندیشکده‌ها در آن قرار دارند، قواعد و هنجارهای که به رفتار اندیشکده‌ها شکل می‌دهند، ترتیبات سازمانی و روندهایی که اندیشکده‌ها باید به آن‌ها پاسخگو باشند تمرکز دارد (Savage, 2015, p. 4).

از نظر مدوتز همهٔ این چشم‌اندازها از کاستی‌هایی رنج می‌برند و در احاطه بر دسیسه‌های اندیشکده‌ها ناکام هستند. به اعتقاد مدوتز، هر سه منظر دارای یک فرض دلخواه و همراه‌کننده هستند و آن مستقل پنداشته شدن از حوزه‌های علمی، سیاسی،



اقتصادی و تولیدات رسانه‌ای است. مدوترز استقلال اندیشکده‌ها را در توانایی آن‌ها در استقرار در فضایی می‌داند که بتواند به‌طور هم‌زمان فاصله خود از این چهار "حوزه مادر" را حفظ کند. دشواری کار در این است که اندیشکده‌ها ترکیب پیچیده از منابع نهادینه شده یا آشکالی از سرمایه را از این نهادهای مادر جذب می‌کنند. با وجود این اندیشکده باید بتواند از وابستگی کامل به هریک از این‌ها جلوگیری کند (Savage, 2015, p. 4).

طبقه‌بندی اندیشکده‌ها

محققان اندیشکده‌ها را از منظرهای مختلف طبقه‌بندی کرده‌اند. اینجا به سه طبقه‌بندی شناخته شده، که از جامعیت بیشتری نیز برخوردار هستند، می‌پردازیم.

الف. طبقه‌بندی بر اساس میزان استقلال و وابستگی

جیمز مگان با توجه به میزان استقلال یا وابستگی اندیشکده‌ها به طبقه‌بندی آن‌ها پرداخته است. بر اساس طبقه‌بندی مگان، ۷ نوع اندیشکده را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد (McGann, 2020, p. 14).

شماره	نوع	تعریف
۱	خودمختار یا مستقل	استقلال قابل توجه از دولت، هر نوع گروه ذی‌نفع و کننده منابع مالی و خودمختاری در انجام امور. تأمین
۲	شبه‌مستقل	کننده مستقل از دولت اما تحت نظارت یک گروه ذی‌نفع، تأمین فردی یا آژانس قراردادی که بخش عمده از منابع مالی آن را تأمین می‌کند و بر اقدامات آن نفوذ قابل ملاحظه دارد.
۳	دولتی	بخشی از ساختار رسمی دولت.
۴	شبه‌دولتی	تمام منابع مالی آن از طریق کمک‌ها یا قراردادهای دولتی تأمین می‌شود؛ اما بخشی از ساختار رسمی دولت نیست.
۵	دانشگاهی	مرکز تحقیقات مرتبط با سیاست‌گذاری فعال در یک دانشگاه.
۶	حزبی	مرکز تحقیقی مربوط به یک حزب سیاسی.
۷	شرکتی یا انتفاعی	مرکز تحقیقات عمومی که بخشی از یک شرکت است یا صرفاً بر مبنای سود عمل می‌کند.

دیان استون پنج نوع اندیشکده را در تعریفی شبیه به تعریف مک‌گان شمرده است:
(Stone, 2005, p. 4)

۱. اندیشکده‌های مستقل جامعه مدنی که به‌عنوان سازمان‌های غیرانتفاعی تأسیس شده‌اند؛
۲. مؤسسات تحقیقاتی سیاست مستقر یا وابسته به یک دانشگاه؛
۳. اندیشکده‌های تأسیس شده یا تمویل شده توسط دولت‌ها؛
۴. اندیشکده‌های تأسیس شده توسط شرکت‌ها یا وابسته به بنگاهی تجاری؛
۵. اندیشکده‌های وابسته به احزاب سیاسی.

ب. طبقه‌بندی موضوعی

یکی از طبقه‌بندی‌ها، طبقه‌بندی بر اساس حوزه مطالعاتی است؛ در همین راستا در گزارش ۲۰۲۰ «برنامه اندیشکده و جوامع مدنی» دانشگاه پنسیلوانیا، اندیشکده‌ها در ۱۴ حوزه مطالعاتی که بیشترین دستاورد را در این حوزه‌ها داشته‌اند رتبه‌بندی شده‌اند. دو نکته لازم به یادآوری است: اول اینکه برخی از اندیشکده‌ها ممکن است همزمان در چندین حوزه مطالعاتی از اعتبار و جایگاه خاصی برخوردار باشند؛ دوم اینکه حوزه‌های مطالعاتی‌ای که اندیشکده‌ها فعالیت دارند بسیار بیشتر از این تعداد است. در نتیجه، می‌توان دسته‌بندی موضوعی را فراتر از حوزه‌های پژوهشی فهرست شده در اینجا توسعه داد. حوزه‌های ذکر شده، مهمترین حوزه‌های مطالعاتی‌ای هستند که تاکنون اندیشکده‌ها درگیر انجام تحقیق و تهیه گزارش در یک یا چند مورد آن بوده‌اند.

۱. دفاعی و امنیت ملی

اندیشکده‌های معتبر این حوزه، تحقیقات نوآورانه و تحلیل‌های استراتژیک برتر را در عرصه‌های امنیت ملی، نظامی و دفاعی با هدف ارتقای مناظرات تخصصی، بسترسازی برای همکاری بازیگران ذی‌ربط، تقویت حمایت عمومی و مالی از سیاست‌های دفاعی و امنیتی یک کشور ارائه می‌کنند (McGann, 2020, p. 33). مرکز بین‌المللی مطالعات استراتژیک^۱ ایالات متحده آمریکا، شرکت رند^۲، مؤسسه خدمات‌رسانی متحد سلطنتی^۳ انگلیس، مؤسسه

1 . Center for Strategic and International Studies

2 . RAND Corporation

3 . Royal United Services Institute

بروکنیگز^۱، مؤسسه بین‌المللی مطالعات استراتژیک^۲ انگلیس، مرکز علوم و امور بین‌الملل بالفرد^۳ آمریکا و مؤسسه مطالعات امنیتی اتحادیه اروپا^۴ از برترین اندیشکده‌های شناخته‌شده در این زمینه هستند. بر اساس گزارش ۲۰۲۰ دانشگاه پنسیلوانیا، ۱۱۰ اندیشکده برتر در سطح جهانی در این حوزه شناسایی شده‌اند (McGann, 2020, p. 136). از کشورهای منطقه، پنج مؤسسه تحقیقاتی هند از جمله مرکز مطالعات قدرت هوایی این کشور، دو نهاد چین از جمله مؤسسه بین‌المللی مطالعات استراتژیک، مرکز مطالعات استراتژیک پاکستان، مرکز مطالعات استراتژیک قزاقستان، چهار اندیشکده از ترکیه از جمله مرکز بین‌المللی تحقیق و تحلیل استراتژیک، مؤسسه مطالعات امنیتی عرب و مرکز مطالعات استراتژیک اردن و مرکز توسعه اقتصادی و اجتماعی آذربایجان در جمع مهمترین مراکز مطالعاتی حوزه دفاع و امنیت ملی قرار دارند (McGann, 2020, p. 136-140).

۲. اقتصاد داخلی

اندیشکده‌های پیشرو در عرصه سیاست‌های اقتصاد داخلی در این بخش قرار می‌گیرند. اندیشکده‌های متعبر این بخش به مباحثی از قبیل عرضه پول، نرخ بهره، اقتصاد خرد و کلان، تجارت و سرمایه‌گذاری و جزء آن اهتمام به خرج می‌دهند (McGann, 2020, p. 33). از میان ۱۴۳ اندیشکده برتر در این حوزه، اندیشکده‌های بروکنیگز، دفتر ملی تحقیقات اقتصادی^۵، مؤسسه اقتصاد بین‌الملل پیترسون^۶ از آمریکا، مؤسسه تحقیقات اقتصادی آلمان^۷ و مؤسسه آدام اسمیت^۸ بریتانیا پنج اندیشکده نخست هستند (McGann, 2020, p. 143). مرکز ارزیابی اصلاحات اقتصادی و ارتباطات آذربایجان، مؤسسه سیاست‌های توسعه پایدار پاکستان، بنیاد سعادت نیپال، انجمن تفکر لیبرال ترکیه، مؤسسه تحقیقات اقتصادی قزاقستان، شش اندیشکده چین از جمله آکادمی علوم اجتماعی شانگهای و شش اندیشکده از هند از جمله مؤسسه تحقیقات توسعه ایندیرا گاندی نیز در لیست مهمترین اندیشکده‌های این حوزه مطالعاتی قرار دارند (McGann, 2020, p. 143-151).

1. Brookings Institution.

2. International Institute for Strategic Studies

3. Belfer Center for Science and International Affairs

4. European Union Institute for Security Studies

5. National Bureau of Economic Research

6. Peterson Institute for International Economics

7. German Institute for Economic Research

8. Adam Smith Institute

۳. آموزش

اندیشکده‌های فعال شناخته‌شده در این حوزه به انجام و ارائه تحلیل‌ها و مطالعات راهبردی مرتبط با مباحث آموزشی می‌پردازند و از این طریق، سیاست‌گذاران و تصمیم‌گیرندگان حوزه آموزش را وادار به اتخاذ راهبردی‌های بهتر می‌کنند (McGann, 2020, p. 33). مؤسسه ملی تحقیقات سیاست‌های آموزش^۱ جاپان، مؤسسات شهری^۲، بروکنیگز و رند از امریکا و مؤسسه آموزش^۳ از انگلیس در صدر فهرست ۷۵ اندیشکده برتر در حوزه آموزش قرار دارند (McGann, 2020, p. 152). ابتکار اصلاحات آموزشی و مرکز سیاست استانبول ترکیه، مرکز توسعه اقتصادی و اجتماعی آذربایجان، بنیاد حمایت از ابتکارهای آموزشی قرقیزستان، مرکز تحقیقات توسعه مربوط به شورای دولتی چین و بنیاد تحقیقات ناظر هند از جمله مراکز معتبر منطقه در این فهرست هستند (McGann, 2020, p. 152-156).

۴. انرژی و منابع

اندیشکده‌های فعال در این عرصه با انجام مطالعات و ارائه تحقیق و تحلیل استراتژیک مرتبط با انرژی از قبیل تولید، توزیع و توسعه انرژی به سیاست‌گذاران این بخش مشورت می‌دهند (McGann, 2020, p. 33). در میان ۶۰ اندیشکده برتر در این حوزه مطالعاتی، مؤسسه سیاست‌های عمومی بیکر^۴ از امریکا، مؤسسه مطالعات انرژی اکسفورد^۵ انگلیس، مؤسسه اقتصاد انرژی جاپان^۶، مؤسسه اقتصاد انرژی کره جنوبی^۷، مرکز علوم محیط‌زیست، منابع و انرژی جاپان در صدر قرار دارند (McGann, 2020, p. 157). دو اندیشکده مرکز سیاست محیط‌زیست، منابع و انرژی از چین، چهار اندیشکده هند از جمله شورای آب، انرژی و محیط‌زیست این کشور، مرکز مطالعات استراتژیک قزاقستان، مرکز مطالعات و تحقیقات استراتژیک امارات متحده عربی، مؤسسه مطالعات امنیتی عرب از اردن و مؤسسه سیاست، حمایت و حکومت‌داری بنگلادش نیز در این فهرست قرار دارند (McGann, 2020, p. 157-160).

1. National Institute for Educational Policy Research

2. Urban Institute

3. Institute of Education

4. Baker Institute for Public Policy

5. Oxford Institute for Energy Studies

6. Institute of Energy Economics, Japan

7. Korea Energy Economics Institute



۵. محیط‌زیست

در این حوزه به مهمترین مباحث مرتبط با تغییرات اقلیمی، خطرات زیست‌محیطی و راهکارهای حفاظت از محیط‌زیست پرداخته می‌شود (McGann, 2020, p. 34). ۹۹ اندیشکده برتر در این حوزه شناسایی و رتبه‌بندی شده‌اند که مؤسسه اکولوژیک^۱ آلمان، مؤسسه محیط‌زیست استکهلم^۲ سویدن، مؤسسه تحقیقات تأثیرات آب‌وهوای پوتسدام^۳ از آلمان، منابع آینده^۴ و مرکز راه‌حل‌های آب‌وهوا و انرژی^۵ از امریکا در جایگاه‌های نخست این فهرست قرار دارند (McGann, 2020, p. 161). هشت اندیشکده از هند از جمله مؤسسه منابع و انرژی هند، سه مؤسسه چینی از جمله آکادمی برنامه‌ریزی محیط‌زیست چین، دو مؤسسه پاکستانی از جمله کمپنی مشورتی لیدز و مرکز توسعه پایدار ایران نیز در این فهرست قرار دارند (McGann, 2020, p. 161-166).

۶. سیاست خارجی و مسائل بین‌الملل

مهمترین مباحث این حوزه که اندیشکده‌ها به آن‌ها می‌پردازند عبارت‌اند از سیاست بین‌الملل، دیپلماسی، موضوعات مهم جهانی، اقتصاد بین‌الملل، جنگ و صلح در سطح بین‌المللی و جزء آن (McGann, 2020, p. 34). مؤسسه بروکنیگز، موقوفه کارنگی برای صلح بین‌الملل^۶ و مرکز بین‌المللی مطالعات استراتژیک از امریکا، مؤسسات روابط بین‌الملل معاصر چین^۷ و مؤسسه امور بین‌الملل جاپان^۸ در صدر فهرست ۱۵۶ اندیشکده برتر این حوزه مطالعاتی قرار دارند (McGann, 2020, p. 167). دو اندیشکده اردنی از جمله مرکز مطالعات استراتژیک اردن، پنج اندیشکده چین از جمله مؤسسه مطالعات بین‌الملل این کشور، دو اندیشکده از قزاقستان از جمله مؤسسه تحقیقات اوراسیایی، شورای روابط خارجی پاکستان، چهار نهاد ترکی از جمله انجمن روابط جهانی ترکیه، هفت اندیشکده هندی از جمله گروه سیاست دهلی و دو نهاد عربستان سعودی از جمله

1. Ecologic Institute

2. Stockholm Environment Institute

3. Potsdam Institute for Climate Impact Research

4. Resources for the Future

5. Center for Climate and Energy Solutions

6. Carnegie Endowment for International Peace

7. China Institutes of Contemporary International Relations

8. Japan Institute of International Affairs

مرکز تحقیقات خلیج این کشور نیز جزء اندیشکده‌های معتبر در حوزه سیاست خارجی هستند (McGann, 2020, p. 167-175).

۷. بهداشت داخلی

اندیشکده‌های فعال در حوزه بهداشت داخلی به تحقیق، تجزیه و تحلیل و ارائه گزارش و مشورت در مسائل مرتبط با بهداشت، سیاست‌گذاری بهداشتی و ارتقای خدمات بهداشتی می‌پردازند (McGann, 2020, p. 34). در حوزه مطالعاتی بهداشت داخلی، ۵۸ اندیشکده برتر شناسایی شده‌اند که مرکز تحقیقات خدمات بهداشتی کمبریج، مؤسسه بهداشت و سیاست جهانی جاپان و مراکز تحقیقاتی دانشکده بهداشت عمومی بلومبرگ، مؤسسه بروکنینگز و شرکت رند از امریکا در جایگاه‌های برتر این فهرست قرار دارند (McGann, 2020, p. 176). شش اندیشکده هندی از جمله مرکز مدیریت مراقبت‌های بهداشتی این کشور و پنج اندیشکده چینی از جمله مرکز تحقیقات توسعه شورای دولتی چین نیز در جمع بهترین اندیشکده‌های مرتبط با حوزه بهداشت داخلی قرار دارند (McGann, 2020, p. 176-179).

۸. حوزه بهداشت بین‌المللی

تعدادی از اندیشکده‌ها در حوزه بهداشت بین‌المللی فعالیت دارند و به چالش‌ها و مشکلات صحتی در سطح جهان از قبیل همه‌گیری کرونا می‌پردازند (McGann, 2020, p. 34). در این عرصه مطالعاتی ۳۲ اندیشکده برتر در سطح جهانی وجود دارند که مرکز تحقیقات خدمات بهداشتی کمبریج، مؤسسه بهداشت و سیاست جهانی جاپان، مراکز تحقیقاتی دانشکده بهداشت عمومی بلومبرگ، مرکز بین‌المللی مطالعات استراتژیک امریکا و مؤسسه بروکنینگز امریکا در صدر این فهرست قرار دارند (McGann, 2020, p. 180). مرکز سیاست و مدیریت بهداشت چین، مرکز توسعه اقتصادی و اجتماعی آذربایجان و مؤسسه توسعه اقتصادی هند از مهمترین مراکز مطالعاتی کشورهای منطقه در این حوزه هستند (McGann, 2020, p. 180-182).

۹. توسعه بین‌الملل

طیفی از اندیشکده‌ها به مباحث توسعه در سطح بین‌المللی توجه نشان داده و چالش‌ها و مسائلی را که جامعه جهانی با آن مواجه هستند، از قبیل گسترش فقر، مباحث مرتبط با کشاورزی، رشد جمعیت، نابرابری و دیگر مباحث مرتبط با سرنوشت جمعی بشریت، مورد توجه قرار داده و در این عرصه‌ها به ارائه تحلیل‌های راهبردی می‌پردازند



(McGann, 2020, p. 34). در زمینه مطالعات توسعه در سطح بین‌المللی، ۱۲۸ اندیشکده مطرح و معتبر شناسایی شده‌اند که مؤسسه توسعه کره جنوبی^۱، مؤسسه مطالعات توسعه^۲ و چتم هاوس^۳ انگلیس، بروکینگز و مرکز ویلسون^۴ آمریکا و مؤسسه توسعه آلمان^۵ از بهترین‌های این عرصه هستند (McGann, 2020, p. 183). مؤسسه مطالعات توسعه بنگلادش و پنج اندیشکده هندی از جمله مرکز توسعه بدیل‌ها نیز جزء بهترین اندیشکده‌های منطقه در حوزه توسعه بین‌الملل هستند (McGann, 2020, p. 183-190).

۱۰. اقتصاد بین‌الملل

حوزه اقتصاد بین‌الملل از حوزه‌های مطالعاتی مجزا است که بخشی یا کل فعالیت تعدادی از اندیشکده‌های متعبر در این زمینه متمرکز است؛ مباحثی از قبیل جهانی شدن، امور مالی بین‌المللی، تجارت، سرمایه‌گذاری، توسعه و جزء آن مورد توجه این دسته از اندیشکده‌ها هستند (McGann, 2020, p. 34). از میان ۸۵ اندیشکده برتر حوزه اقتصاد بین‌الملل، مؤسسه اقتصاد بین‌الملل پیترسون آمریکا، بروگل^۶ بلژیک، مؤسسه مطالعات اقتصاد بین‌الملل وین^۷ اتریش و مؤسسه سیاست اقتصاد بین‌المللی کره جنوبی^۸، پنج اندیشکده نخست معرفی شده‌اند (McGann, 2020, p. 191). چهار اندیشکده هندی از جمله مؤسسه توسعه اقتصادی این کشور و مرکز مطالعات اقتصادی و سیاست خارجی ترکیه از کشورهای منطقه نیز در فهرست بهترین مراکز مطالعاتی حوزه اقتصاد بین‌الملل قرار دارند (McGann, 2020, p. 191-196).

۱۱. علم و تکنالوژی

آب‌وهوا، مخابرات و ارتباطات، انرژی، علوم زیستی و نوآوری‌های مرتبط با تکنالوژی و علوم از مباحث مورد علاقه اندیشکده‌های فعال این زمینه هستند (McGann, 2020, p. 34). ۷۰ اندیشکده دارای اعتبار بین‌المللی در این زمینه وجود دارد که در میان آن‌ها، بنیاد فناوری اطلاعات و نوآوری آمریکا، مؤسسه ماکس پلانک آلمان، مؤسسه مطالعات

1. Korea Development Institute

2. Institute of Development Studies

3. Chatham House

4. Wilson Center, FKA Woodrow Wilson International Center for Scholars

5. German Development Institute

6. Bruegel

7. Vienna Institute for International Economic Studies

8. Korea Institute for International Economic Policy

پیشرفته علم و فناوری ساموئل نیمان اسرائیل، مؤسسه تکنالوژی آینده جاپان و شرکت رند از بهترین مراکز مطالعاتی این حوزه هستند (McGann, 2020, p. 197). از کشورهای همسایه و منطقه نیز هفت اندیشکده از هند از جمله مرکز مطالعات سیاست‌های علمی این کشور، بنیاد مطالعات اقتصادی و اجتماعی ترکیه و مرکز توسعه اقتصادی و اجتماعی آذربایجان در فهرست بهترین اندیشکده‌های علم و تکنالوژی قرار گرفته‌اند (McGann, 2020, p. 197-201).

۱۲. سیاست‌های اجتماعی

مسائل و چالش‌های اجتماعی مثل مراقبت‌های بهداشتی، خدمات انسانی، عدالت قضایی، نابرابری، آموزش، عدالت و جرائم مرتبط با کار، مهاجرت، فقر و مسائلی از این سنخ نیز حوزه مطالعاتی طیفی از اندیشکده‌ها هستند (McGann, 2020, p. 34). ۱۲۰ اندیشکده برتر در این عرصه مطالعاتی فهرست شده‌اند که مؤسسه شهری، بروکنیگز و مرکز مطالعات پیشرفت امریکا^۱، مؤسسه فریزر^۲ کانادا و بنیاد گتولیو و ارگاس^۳ برزیل رتبه‌های صدر جدول را از آن خود کرده‌اند (McGann, 2020, p. 202). هشت اندیشکده هندی از جمله مرکز جامعه مدنی این کشور، واحد تحقیق و ارزیابی افغانستان، مرکز توسعه اقتصادی و اجتماعی آذربایجان، مؤسسه توسعه جوانان قیرقزستان، مرکز تحقیق و مشورت قزاقستان، دو اندیشکده بنگلادشی از جمله مؤسسه مطالعات توسعه بنگلادش و مؤسسه سیاست‌های توسعه پایدار پاکستان نیز در این فهرست قرار دارند (McGann, 2020, p. 202-208).

۱۳. امنیت آب

برخی اندیشکده‌ها مطالعات راهبردی را در حوزه مرتبط با امنیت آبی از قبیل دسترسی مطمئن به آب کافی و مناسب برای سلامتی، تولید، معیشت و خطرات آن برای سلامت جامعه و افراد انجام می‌دهند (McGann, 2020, p. 35). مؤسسه رودخانه‌های استرالیا در دانشگاه گریفیث^۴، مؤسسه تحقیقات منابع آب و انرژی آبی چین^۵، مؤسسه بین‌المللی

1 . Center for American Progress

2 . Fraser Institute

3 . Fundação Getúlio Vargas

4 . Australian Rivers Institute, Griffith University

5 . China Institute of Water Resources and Hydropower Research



آب استکهلم^۱، مرکز بهره‌وری انرژی آبی^۲ و مؤسسه آب جان هاپکینگز^۳ آمریکا جایگاه‌های نخست را در میان ۷۵ اندیشکده برتر این حوزه مطالعاتی از آن خود کرده‌اند (McGann, 2020, p. 222). چهار اندیشکده هندی از جمله مؤسسه آب، فاضلاب و بهداشت این کشور نیز در فهرست بهترین مراکز مطالعاتی مرتبط با امنیت آبی قرار دارند (McGann, 2020, p 222-226).

۱۴. امنیت غذایی

مباحثی از قبیل دسترسی به غذای کافی، سالم و مغذی، که تضمین‌کننده سلامت و کیفیت زندگی افراد هستند و از عناصر اصلی توسعه اجتماعی و اقتصادی محسوب می‌شوند، حوزه مطالعاتی مستقلی هستند که تعدادی از اندیشکده‌ها کل یا بخشی از تحقیقات خود را به آن اختصاص می‌دهند (McGann, 2020, p. 35). ۱۳۶ اندیشکده معتبر در این زمینه شناسایی شده‌اند که تحقیقات کشاورزی برای توسعه ی^۴ فرانسه، بنیاد بیل و ملیندا گیتس^۵، آگروپولیس بین‌المللی^۶ فرانسه، برنامه جهانی غذا^۷ از ایتالیا و مؤسسه تحقیقات بین‌المللی سیاست غذایی^۸ ایالات متحده آمریکا از بهترین اندیشکده‌های این فهرست هستند (McGann, 2020, p. 214). از کشورهای منطقه نیز مؤسسه سیاست‌های توسعه پایدار پاکستان، شورای تحقیقات کشاورزی نیپال، دو نهاد ایرانی از جمله پژوهشکده بیوتکنولوژی کشاورزی ایران، مؤسسه تحقیقات کشاورزی تراکیا از ترکیه و چهار نهاد هندی از جمله مؤسسه تحقیقات مرکزی صنایع غذایی هند در این فهرست دیده می‌شوند (McGann, 2020, p. 214-221).

ج. طبقه‌بندی بر اساس نوع دانش تولیدی

برای اولین بار کنت و یور در سال ۱۹۸۹ میلادی، با توجه به الگوهای استخدام، تأمین منابع مالی، خروجی‌ها و مخاطبان اندیشکده‌ها در ایالات متحده، طبقه‌بندی دیگری از

1. Stockholm International Water Institute
2. Center for Water-Energy Efficiency
3. John Hopkins Water Institute
4. Agricultural Research for Development
5. Bill & Melinda Gates Foundation
6. Agropolis International
7. World Food Programme
8. International Food Policy Research Institute

اندیشکده‌ها ارائه داد که بعدها توسط جان کمپبل^۱ و او پدرسین^۲ توسعه یافت و به یکی از مهمترین شکل‌های طبقه‌بندی اندیشکده‌ها تبدیل شد. بر اساس دیدگاه ویور، اندیشکده‌ها به سه گونه دانشگاهی، قراردادی و حمایتی تقسیم می‌شوند (Weaver, 1989, p. 564)؛ اما کمپبل و پدرسین در مطالعه تطبیقی‌ای، که برای اولین بار در سال ۲۰۰۸ میلادی منتشر گردید، چهار نوع واحد تولید دانش را تفکیک کرده‌اند و مصادیق هریک را با نگاهی مقایسه‌ای به چهار کشور ایالات متحده آمریکا، بریتانیا، آلمان و فرانسه مشخص کرده‌اند. در این مقاله، برای تعیین مصادیق در هریک از کشورهای یادشده، به تحقیقاتی فراتر از کار مشترک کمپبل و پدرسین نیز مراجعه و استناد شده است.

۱. واحدهای پژوهشی-علمی دانشگاهی مسلک

از این نوع اندیشکده‌ها به «دانشگاه‌های بدون دانشجو» نیز تعبیر می‌شود. اغلب، منابع مالی این طیف از اندیشکده‌ها از طریق بودجه عمومی تأمین می‌شود و نیروی آن‌ها را دانشمندان، محققان و تحلیل‌گران حرفه‌ای تشکیل می‌دهند. این نوع اندیشکده‌ها محتوای‌های تخصصی و مقالات علمی شبیه دانشگاه‌ها تولید می‌کنند. در عین حال، واحدهای علمی به عدم جانب‌داری سیاسی و ایدئولوژیکی گرایش دارند (Campbell & Pedersen, 2008, p. 6). **بیشترین** اتکای سیاست‌گذاران به محتوای تولید شده این دسته از اندیشکده‌ها است. از نظر کمپبل و پدرسین، دو نسل از اندیشکده‌های دانشگاهی مسلک در آمریکا وجود دارند که بنیاد راسل سیج^۳، مؤسسه هورن^۴ و مؤسسه بروکینگز را مصداق واحدهای تحقیقاتی نسل اول و شرکت رند را نمونه برجسته نسل دوم معرفی می‌کنند (Campbell & Pedersen, 2008, p. 7). مؤسسه سلطنتی امور بین‌الملل و مؤسسه ملی مطالعات اقتصادی و اجتماعی از انگلستان (Campbell & Pedersen, 2008, p. 10)، «مؤسسه ماکس پلانگ» و «مرکز علوم اجتماعی برلین» از آلمان نیز جزء این دسته از اندیشکده‌ها محسوب می‌شوند (Campbell & Pedersen, 2008, p. 12). مارتین تونرت^۵، که تحقیقی درباره توسعه و اهمیت اندیشکده‌ها در آلمان انجام داده است، معتقد است که ۷۵ درصد اندیشکده‌های آلمان از نوع علمی-دانشگاهی هستند

1 . John L. Campbell

2 . Ove K. Pedersen

3 . Russell Sage Foundation

4 . Hoover Institution

5 . Martin W. Thunert



که به انواع مختلف تقسیم می‌شوند (Thunert, 2006, p. 188). مؤسسات لایپتس بزرگ‌ترین گروه از اندیشکده‌های علمی به‌شمار می‌رود و مؤسسه امور بین‌الملل و امنیت آلمان نیز از بزرگترین مؤسسات این نوع است که توسط دولت فدرال ایجاد شده است اما مستقلانه عمل می‌کند (Thunert, 2006, p. 189). اغلب واحدهای تحقیقاتی از نوع علمی-دانشگاهی در فرانسه زیر چتر دو نهاد بزرگ «مرکز ملی تحقیقات علمی»^۱ و «مؤسسه ملی آمار و مطالعات اقتصادی»^۲ فعالیت دارند. با اینکه بیش از ۱۵۰۰ واحد تحقیقاتی توسط مرکز ملی تحقیقات علمی مدیریت می‌شود، اما تعداد کمی از آنها تحقیقات مرتبط با سیاست‌گذاری را انجام می‌دهند. مؤسسه ملی آمار و مطالعات اقتصادی بیشتر اطلاعات و تجزیه و تحلیل‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی ارائه می‌کند (Campbell & Pedersen, 2008, p.16). با اینکه مرکز افغانستان در دانشگاه کابل (ACKU) موقعیت دارد، اما به‌لحاظ محتوای تولیدی و از نظر وابستگی سازمانی جزء اندیشکده‌های دانشگاهی به‌شمار نمی‌رود.

۲. واحدهای پژوهشی-حمایتی

بودجه این دسته از اندیشکده‌ها از بخش خصوصی تأمین می‌شود و دارای گرایش سیاسی و ایدئولوژیکی هستند. این طیف از اندیشکده‌ها به تولید محتوا به سبک و سیاق دانشگاهی اهمیت نمی‌دهند، بلکه از طریق بسته‌بندی و انتشار آثار دیگران در صدد تهیه و انتشار متن‌های فشرده سیاسی در رسانه‌ها هستند تا بر فضای ایدئولوژیکی، مناظرات عمومی و سیاست‌های عمومی تأثیر بگذارند (Campbell & Pedersen, 2008, p. 6). کمپبل و پدرسین «بنیاد هریتج»، «مؤسسه کاتو»^۳، «مؤسسه منهن»^۴ با گرایش محافظه‌کارانه و «مؤسسه مطالعات سیاسی»^۵ با گرایش لیبرال از امریکا را در زمره اندیشکده‌های حمایتی قرار می‌دهند (Campbell & Pedersen, 2008, p. 7). در انگلستان نیز «مرکز مطالعات سیاسی»^۶ و «مؤسسه آدام اسمیت»^۷ که هر دو گرایش قوی محافظه‌کارانه دارند و مربوط به دهه هفتاد

1 . The Center National de la Recherche Scientifique

2 . The Institut National de Statistiques et d'Études Economiques

3 . Cato Institute

4 . Manhattan Institute

5 . Institute for Policy Studies

6 . The Center for Policy Studies

7 . The Adam Smith Institute

هستند و همینطور «مؤسسه تحقیقات سیاست عمومی»^۱ از اندیشکده‌های حمایتی محسوب می‌شوند. به نظر این نویسندگان، اندیشکده‌های حمایتی در انگلستان پیوند نزدیک با یکی از دو حزب محافظه‌کار یا کارگر دارند؛ هرچند به صورت مستقیم توسط آنان تأسیس نشده باشند (Campbell & Pedersen, 2008, p. 12). به نظر تونرت، ۲۰ درصد از اندیشکده‌های آلمان را اندیشکده‌های حمایتی تشکیل می‌دهند و در دسته‌بندی کلانی به سه نوع تقسیم می‌شوند که عبارت‌اند از اندیشکده‌های گروه‌های ذی‌نفع مثل مؤسسه تحقیقات اجتماعی و اقتصادی در بنیاد هانس بوکلر^۲؛ مراکز تحقیقاتی مرتبط با احزاب مثل بنیاد هانس سیدل و مؤسسات مستقل از احزاب و گروه‌های سازمان‌یافته (Thunert, 2006, p. 188-192). بنیاد آسیا، بنیاد آغاخان و مرکز مطالعات استراتژیک افغانستان با توجه به نوع دانش تولیدی در زمره اندیشکده‌های حمایتی قرار می‌گیرند.

۳. واحدهای پژوهشی حزبی

این طیف از اندیشکده‌ها پیوند نزدیکی با احزاب دارند و تجزیه و تحلیل، منابع و توصیه‌های کارشناسانه برای رهبری و اعضای احزاب فراهم می‌کنند؛ در مواردی حتی چنین اندیشکده‌هایی درون ساختار و مجموعه حزبی نیز موقعیت دارند (Campbell & Pedersen, 2008, p. 6). کمپیل و پدرسین معتقدند که در امریکا هیچ واحد تحقیقاتی کاملاً حزبی وجود ندارد (Campbell & Pedersen, 2008, p. 8). از نظر جیمز مک‌گان، اغلب اندیشکده‌های امریکا دارای یکی از گرایش‌های سیاسی و فلسفی محافظه‌کار، آزادی‌خواه، ترقی‌خواه و مرکز‌گرا هستند (McGann, 2005, p. 11-13). به نظر کمپیل و پدرسین، در انگلیس، همانند امریکا، اندیشکده‌های کاملاً حزبی، که توسط احزاب تأسیس شده باشند، وجود ندارند؛ با وجود این، تمام اندیشکده‌های حمایتی پیوند نزدیکی با یکی از دو حزب محافظه‌کار یا کارگر دارند (Campbell & Pedersen, 2008, p. 10). در آلمان «بنیاد فردریش ایبرت»^۳ وابسته به حزب سوسیال دموکرات، «بنیاد کنراد آدناور»^۴ وابسته به حزب دموکرات مسیحی، «بنیاد هانس سیدل»^۵ وابسته به اتحادیه سوسیال مسیحی، «بنیاد فردریش ناومان»^۶ وابسته به حزب دموکراتیک آزاد، «بنیاد هاینریش بل»^۶ وابسته به

1. The Institute for Public Policy Research

2. Hans-Böckler

3. Friedrich-Ebert Foundation

4. Konrad-Adenauer Foundation

5. Hanns-Seidel-Foundation

6. Friedrich-Naumann Foundation

سبزه‌ها و «بنیاد روزا لوکزامبورگ» مربوط به حزب دموکراتیک سوسیالیسم هستند (Thunert, 2006, p. 194). در فرانسه از «بنیاد ژان ژورس»^۱ وابسته به حزب سوسیالیست و «بنیاد گابریل پری»^۲ مربوط به حزب کمونیست به‌عنوان اندیشکده‌های حزبی یاد می‌شود (Orrico, Correa, LaFrance, Sutton, 2022).

۴. واحدهای پژوهشی دولتی

این دسته از اندیشکده‌ها یا وابسته به بخش خاصی از دولت، مثل وزارت‌خانه‌ها، هستند یا اینکه به‌صورت موردی توسط دولت‌ها ایجاد می‌شوند تا در موضوع خاصی مشورت دهند. برخلاف سه دسته فوق، که بخشی از جامعه مدنی محسوب می‌شوند، اندیشکده‌های دولتی سختی با جامعه مدنی ندارند (Campbell & Pedersen, 2008, p. 7). در مطالعه کمپبل و پدرسین از «دفتر حسابداری عمومی»، «دفتر بودجه کنگره»، «خدمات تحقیقاتی کنگره» و «دفتر مدیریت و بودجه» به‌عنوان اندیشکده‌های دولتی در آمریکا یاد شده است (Campbell & Pedersen, 2008, p. 8). در انگلستان «ستاد بررسی سیاست مرکزی»، «واحد سیاسی نخست‌وزیر» و «کمیته مشورتی امنیت اجتماعی» جزء مراکز تحقیقاتی دولتی محسوب می‌شوند. اندیشکده‌های دولتی قابل توجهی در انگلیس وجود دارند که به‌صورت زیرمجموعه ادارت مختلف، فعالیت دائمی دارند یا به‌صورت موردی ایجاد شده‌اند (Campbell & Pedersen, 2008, p. 10). در فرانسه، «کمیسیون برنامه‌ریزی» مهمترین واحد تحقیقاتی دولتی است؛ علاوه بر آن، اغلب وزارتخانه‌ها نیز واحدهای پژوهشی دارند و گروهی از متخصصان به وزرا مشورت‌های تخصصی می‌دهند (Campbell & Pedersen, 2008, p. 16). بر اساس یک ارزیابی ۷۵ درصد از واحدهای تحقیقاتی آلمان از بودجه عمومی استفاده می‌کنند که اغلب، پس از جنگ جهانی دوم تأسیس شده‌اند و نیمی از بودجه آن‌ها را حکومت فدرال و نیم دیگر را حکومت‌های ایالتی پرداخت می‌کنند؛ مؤسسات موسوم به «شش مؤسسه بزرگ تحقیقات اجتماعی و اقتصادی غیرحزبی»^۳، که پس از جنگ جهانی دوم ایجاد شدند و توسط حکومت‌های فدرال و ایالتی تأمین می‌شوند، برجسته‌ترین مثال‌های این نوع از اندیشکده‌ها هستند (Campbell & Pedersen, 2008, p. 12). می‌توان از آکادمی علوم و

1 . The Fondation Jean-Jaurès

2 . Fondation Gabriel Péri

3 . Big Six non-partisan economic and social research institutes

مرکز مطالعات استراتژیک و وزارت خارجه افغانستان به عنوان واحدهای پژوهشی دولتی این کشور یاد کرد؛ هرچند هیچ‌یک از اندیشکده‌های دولتی در زمره اندیشکده‌های شناخته‌شده و دارای رتبه منطقه‌ای یا موضوعی نیستند.

نتیجه‌گیری

سه طبقه‌بندی ارائه‌شده در این مقاله، رایج‌ترین طبقه‌بندی‌هایی هستند که توسط پژوهشگران پیشگام حوزه اندیشکده‌شناسی ارائه شده‌اند. بر اساس طبقه‌بندی مک‌گان، که بر اساس شاخص وابستگی و استقلال انجام شده است، اندیشکده‌ها ذیل یکی از عناوین شش‌گانه مستقل، شبه‌مستقل، دولتی، شبه‌دولتی، حزبی و انتفاعی قرار می‌گیرند. دیان استون، در طبقه‌بندی مشابهی، پنج نوع اندیشکده را از یکدیگر تفکیک کرده است. طبقه‌بندی دیگری که در گزارش سالانه «برنامه اندیشکده‌ها و جوامع مدنی» دانشگاه پنسیلوانیا زیر نظر جیمز مک‌گان مورد توجه قرار گرفته است، دسته‌بندی بر اساس موضوع است که بر اساس آن، چهارده حوزه پژوهشی برجسته شده است و اندیشکده‌ها می‌توانند در یک یا چند موضوع دستاوردهای قابل توجه داشته باشند. از سوی دیگر، جان کمپیل و او پدرسین با توسعه دسته‌بندی کنت و یور با توجه به نوع دانش تولیدشده توسط اندیشکده‌ها، آن‌ها را به چهار نوع دانشگاهی، حمایتی، حزبی و دولتی دسته‌بندی کرده‌اند. با اینکه این دسته‌بندی‌ها تا حد زیادی جامع به نظر می‌رسند اما از آنجایی که اغلب آن‌ها ناظر به خاستگاه غربی اندیشکده‌ها هستند، ممکن است که در سایر قلمروها کاملاً صادق نباشند.



- Campbell, John L. & Pedersen, Ove K. (2008) Knowledge regimes and comparative political economy, Copenhagen for Business School.
- McGann, James G. (2005) Think Tanks and Policy Advice in the US, Foreign Policy Research Institute, Philadelphia.
- McGann, James G. (2011) Think Tanks: the global, regional and national dimensions, Briefing paper Shanghai, Special Issue, September.
- McGann, James G. (2020) Global Go to Think Tanks Index Report, University of Pennsylvania.
- Orrico, Alina, Correa, Jessica, LaFrance, Julie, Sutton, Shannon (2022) Think tank landscape scan 2022: France, OTT.
- Orrico, Alina, Correa, Jessica, LaFrance, Julie, Sutton, Shannon (2022) Think tank landscape scan 2022: Germany, OTT.
- Porrás, Alejandra Salas and Murray, Georgina (2017) Think Tanks and Global Politics, Palgrave Macmillan, New York.
- Ruser, A. (2018). What Think Tanks Do: Towards a Conceptual Framework. In: Climate Politics and the Impact of Think Tanks, Palgrave Macmillan, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-75750-6_3.
- Savage, Glenn C. (2015) Think tanks, education, and elite policy actors, The Australian Association for Research in Education, 22 July.
- Stone, Diane (2005) Think Tanks and Policy Advice in Countries in Transition, Asian Development Bank Institute Symposium: —How to Strengthen Policy-Oriented Research and Training in Vietnam, Hanoi.
- Thunert, Martin W. (2006) The Development and Significance of Think Tanks in Germany, German Policy Studies, Volume Three, Number 2.
- Weaver, R. Kent (1989) The Changing World of Think Tanks, PS: Political Science & Politics, Vol. 22, No. 3.





سال اول، شماره‌ی دوم، تابستان ۱۴۰۳



۳۴

Typology of Classification of Think Tanks in Political and International Studies

Mohammad Qasem Erfani¹

Abstract

Think tanks are one of the undeniable and influential phenomena in the field of policy making. One of the issues raised in the field of think tankology is the possibility of typology and classification of this phenomenon, paying attention to their diversity and extent. Researchers have classified think tanks from different perspectives and based on different indicators. In this article, three classifications, which are more accurate and comprehensive, have been considered. The first classification has divided them into six types based on the degree and manner of dependence or independence of think tanks. On the other hand, based on the fields of study, fourteen research fields have been distinguished in which think tanks can have outstanding achievements in one or more fields. In the third classification, think tanks are classified into four types based on the index of the type of knowledge produced.

Key words: think tank, topic, knowledge, classification, financial resources



¹ -PhD Student in International Relations.

Elements and Indicators of Islamic Politics from the Perspective of the Qur'an

Azizullah Kazemi¹

Abstract

"Politics" is one of the terms that has always been disputed in the human sciences, especially in political sciences and international relations, and has been defined and analyzed in various and sometimes conflicting ways. The present research with a descriptive-analytical method and in a documentary and library way is going to answer this question: "what are the elements and indicators of Islamic politics from the perspective of the Qur'an". From the point of view of Quran, human dignity, generous behavior and meritocracy in the field of trends are the main elements of Islam and justice orientation, economic prudence, negation Racism, social surveillance, reformism, support for the oppressed and global orientation towards the expansion of religious sovereignty are the main characteristics of politics. **Key words:** Islam, Qur'an, politics, elements of Islamic politics, indicators of Islamic politics, justice, dignity



¹- Master's in Political Science and PhD in Islamic Jurisprudence and Knowledge.

Common Beliefs and Convergence in the Foreign Policy of Afghanistan and Iran

Sayed Abdul Qaium Sajjadi¹
Mohammad Reza Sirat²

Abstract

Political relations between Afghanistan and Iran are important in many ways. These relations in the regional, Islamic and international dimensions directly or indirectly affect each other and have been formed over time under the influence of several factors. External factors and the role of great powers in the political relations between Afghanistan and Iran cannot be denied, but the basis of the relations between these two neighboring countries is based on deep geographical, religious, linguistic, cultural and civilizational commonalities. Representation of common political values is of serious importance for defining the political identity and common national interests of two countries in creating political convergence. The present article tries to use the library method in the framework of the constructivist theory, while examining the points of commonality in the foreign policy goals of Afghanistan and Iran, to examine the appropriate solutions to strengthen the commonalities and convergence (research problem). Regional security, the fight against terrorism and drugs, the development of international trade and the expansion of relations are among the most important common goals that lead to the strengthening of convergence (Hypothesis). Scientific relations between two countries are important mechanisms to strengthen commonalities and convergence (findings).

Key words: foreign policy, common goals of Afghanistan and Iran, regional convergence

¹- PhD in International Relations, faculty member at Khatam Al-Nabieen University.
²- PhD candidate in International Relations and associate at Khatam Al-Nabieen University.

Political Tyranny and the Decline of the Islamic World from the Perspective of Kwakbi and Naini

Sayed Asef Kazemi¹

Abstract

In contemporary history, many challenges and crises are plaguing the Islamic world; One of the most important crises is the crisis of Islamic society's decline and backwardness. In this research, we discuss the role of authoritarian culture in the decline of the Islamic world from the perspective of two prominent Islamic thinkers, Abdul Rahman al Kawakebi and Mohammad Hossein Naini. based on Spriggans conceptual model of crisis. The purpose of this research is to answer how to investigate the role of authoritarian culture in the crisis of decline of Islamic societies from the perspective of Kawakbi and Naini. According to those two thinkers, based on the Spriggans crisis, which has four stages and each stage is based on the previous stage, the current condition of the Islamic world is in decline and backwardness, the most important root of which is the culture of tyranny. By looking at the ideal society, i.e., Umm al-Qura and Wilayat Foqaha, it is possible to prevent the tyranny and oppression of the government by involving the people in political affairs, forming a constitutional government and limiting its powers, making them responsible for the people and their duties.

Key words: culture of tyranny, Umm al-Qura, jurisprudence, constitutionalism, degeneration, backwardness



¹ -PhD in Contemporary History of the Islamic World and Professor of Islamic Civilization and Biography at Al-Mustafa International University.

Principles of Governance in Islamic Political System

Sayed Abdul Qaium Sajjadi¹

Abstract

What and why Islamic government is one of the important topics of our time. Contrary to the secularist view, which sees governance as merely a human and customary matter, the principles of governance in Islamic political thought are a combination of human rational requirements and Shari'a and revelation requirements. Islamic governance, like other Islamic teachings, has relatively fixed principles and changing branches. There is a wide and deep difference of opinion about the principles of Islamic governance among Muslim thinkers. In this article, divine sovereignty, popular acceptance, rule of law, social justice, civil liberties, service policy, council, and expediency of the Islamic Ummah are presented and analyzed as relatively stable principles of the Islamic political system using the total views of Muslim thinkers.

Key words: Islamic political system, Islamic governance, principles of Islamic governance



Abstract



۱۴۷

¹ -PhD in International Relations, faculty member at Khatam Al-Nabieen University

Components of Political Stability in Underdeveloped Societies

Mohammad Wahid Binesh¹

Abstract

Maintaining and protection of social stability is one of the preoccupations of social science thinkers and political rulers. The authority and legitimacy of the political system is the result of a stable society. It provides stability, security, paves the path of development and makes the society flourish. It seems that despite rapid scientific and technological advances, less developed countries are still struggling with instability; So one can ask what is a stable political system and what are the components and elements of its maintenance and continuity? Social science scientists have identified and proposed many conditions for the maintenance and continuation of stability, but it seems that the rule of law, fight against corruption, participatory and active political culture, and capable elites play a positive and supportive role in maintaining and continuing political stability. The result of this research shows that the more the law prevails in the society, the more serious the fight against corruption is, the more people's participation is widespread, and the country's elites are understanding and sympathetic, the people will experience a more stable political system. The above four components are discussed in this article.

Key words: stability, political stability, rule of law, fight against corruption, political culture and elites



¹- PhD in Political Science, faculty member at Khatam Al-Nabieen University