

شاپای چاپی: ۷۹۷۳-۲۴۲۳

شاپای الکترونیکی: ۴۹۹۹-۲۵۸۸

بررسی معنایی منظومه مفهومی اندیشه سیاسی در آثار سید جواد طباطبائی

■ غلامرضا بهداروندیانی، سید محمدناصر تقوی، احمد بخشایش اردستانی

جنگ ۱۲ روزه ایران و اسرائیل: عادلانه یا ناعادلانه

■ گیتی پورزکی

بازخوانی امکان‌سنجی الهیات سیاسی در اندیشه سیاسی اندیشمندان اسلامی

بر مبنای نظریه کارل اشمیت

■ سید مرتضی حافظی، سید مرتضی موسوی پاکزاد

رضایت مردم در اندیشه سیاسی اسلامی و غربی

(مطالعه تطبیقی محمدباقر صدر و جان لاک)

■ حسام‌الدین شهرابی فراهانی، حسن مهرنیا

بازاندیشی حدیث «الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي السَّيْفِ»

در چهارچوب نظریه قدرت در سیاست اسلامی

■ علی محمدیان

تحلیل راهبردهای امام علی^(ع) در بحران خوارج: الگویی برای رهبری بحران

■ حمیدرضا منیری

به نام خداوند بخشنده مهربان

اندیشه‌سیاسی و اسلام

سال دوازدهم / شماره ۴۷ / بهار ۱۴۰۵



پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

شاپا چاپی: ۷۹۷۳-۲۴۲۳، شاپا الکترونیکی: ۴۹۹۹-۲۵۸۸

صاحب امتیاز: پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
مدیر مسئول: دکتر منصور انصاری، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
سرمدیر: دکتر سیدصدرالدین موسوی جشی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

مدیر اجرایی: انسبه مرادی

ویراستار: اعظم سلیمانی

صفحه آرا و طراح جلد: زهرا شیرخانزاده

اعضای هیأت تحریریه:

دکتر سیدصادق حقیقت؛ استاد گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
دکتر میر فردین قریشی؛ استاد گروه روابط بین الملل دانشگاه تهران، تهران، ایران.
دکتر عبدالرحمان عالم؛ استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران.
دکتر عبدالامیر نبوی؛ دانشیار گروه مطالعات تطبیقی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران.
دکتر فرهاد درویشی سه تلانی؛ دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بین المللی امام خمینی (س)، قزوین، ایران.
دکتر محمدرضا طالبان؛ دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
دکتر سیدصدرالدین موسوی؛ دانشیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
دکتر یحیی فوزی؛ استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
دکتر منصور انصاری؛ استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
دکتر گیتی پورزکی؛ استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
دکتر طلال عتریسی؛ استاد جامعه‌شناسی، مرکز پژوهش‌های علوم انسانی و دینی، لبنان.

نشانی: تهران، آزادراه خلیج فارس، جنب عوارضی تهران - قم، آستان مقدس امام خمینی (س)، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام

لیتوگرافی، چاپ، صحافی: مؤسسه چاپ و نشر عروج (تهران، خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، شماره ۱۲۹۶، تلفن: ۶۶۴۰۴۸۷۳)

کدپستی: ۱۸۱۵۱۶۳۱۱۱ - صندوق پستی: ۱۸۱۵۵/۱۳۴ - دورنویس: ۵۵۲۳۵۶۶۱ - تلفن: ۵۱۰۸۵۰۰۰

وب سایت اینترنتی: andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir

پست الکترونیکی: andishehsiyasi@gmail.com

این فصلنامه همچنین از طریق پایگاه‌های اینترنتی ذیل نیز قابل دریافت می‌باشد:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

بانک اطلاعات نشریات کشور

پرتال جامع علوم انسانی

سامانه اطلاعات پژوهشی ایران

سیوبلیکا

پایگاه مجلات تخصصی نور

ضوابط نگارش مقاله

۱. موضوع مقالات می‌بایست مرتبط با حوزه فعالیت و محورهای موضوعی نشریه باشد.
۲. مقالات علمی، پژوهشی، تحقیقی و مستند باشد.
۳. مقاله قبلاً در نشریه یا مجموعه مقالات سمینارها چاپ نشده یا در دست بررسی و چاپ نباشد.
۴. مقاله در قالب حداکثر ۸ هزار کلمه در محیط WORD تنظیم شده باشد.
۵. چکیده فارسی حداکثر در ۱۸۰ کلمه و شامل موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج همراه با واژگان کلیدی (۱۰-۵) تنظیم گردد.
۶. معادل لاتین اسامی، مفاهیم و اصطلاحات مهم در پانویشت هر صفحه درج شود.
۷. در ارجاعات مربوط به حضرت امام خمینی حتماً از صحیفه امام به جای صحیفه نور و از کتاب‌های چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام استفاده گردد.
۸. برای ارجاع به منابع در داخل متن به صورت (نام مؤلف، سال انتشار، ص. شماره صفحه) عمل شود.
۹. منابع در پایان مقاله بدین صورت ارائه شود.
 - **کتاب:** نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). نام کتاب. نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ، تعداد مجلدات (همین ترتیب در مورد کتب لاتین نیز رعایت گردد).
 - **مقاله:** نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). عنوان مقاله. نام نشریه، دوره (شماره نشریه)، شماره صفحات. (همین ترتیب در مورد مقالات لاتین نیز رعایت گردد).
 - **پایان نامه:** نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). عنوان پایان‌نامه. مقطع پایان‌نامه و رشته تحصیلی، نام دانشگاه، نام دانشکده.
 - **منابع اینترنتی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ اخذ مطلب): نشانی کامل سایت.
 - **ارسال مقاله:** از طریق وب سایت اینترنتی نشریه امکان پذیر می‌باشد.

□ فصلنامه در ویرایش مطالب و تغییر عناوین مقالات آزاد است.
□ مطالب مندرج در فصلنامه، لزوماً بیانگر دیدگاه‌های پژوهشکده امام خمینی^(ع) و انقلاب اسلامی نیست.
□ پروانه انتشار این فصلنامه به شماره ۹۳/۱۵۵۰۱ مورخ ۱۳۹۳/۷/۱ از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر شده است.

اندیشه‌های اسلامی

سال دوازدهم / شماره ۴۷ / بهار ۱۴۰۵

فهرست مطالب

بررسی معنایی منظومه مفهومی اندیشه سیاسی در آثار سید جواد طباطبایی

غلامرضا بهداروندیانی، سید محمدناصر تقوی، احمد بخشایش اردستانی

جنگ ۱۲ روزه ایران و اسرائیل: عادلانه یا ناعادلانه

گیتی پورزکی

بازخوانی امکان‌سنجی الهیات سیاسی در اندیشه سیاسی اندیشمندان اسلامی

بر مبنای نظریه کارل اشمیت

سید مرتضی حافظی، سید مرتضی موسوی پاکزاد

رضایت مردم در اندیشه سیاسی اسلامی و غربی

(مطالعه تطبیقی محمدباقر صدر و جان لاک)

حسام‌الدین شهرابی فراهانی، حسن مهرنیا

بازاندیشی حدیث «الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي السَّيْفِ»

در چهارچوب نظریه قدرت در سیاست اسلامی

علی محمدیان

تحلیل راهبردهای امام علی^(ع) در بحران خوارج:

الگوی برای رهبری بحران

حمیدرضا منیری

۱

۲۷

۵۷

۸۳

۱۱۳

۱۳۷



Vol. 12 | Issue. 47 | 2026 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2026.562596.1473>

Semantic Analysis of the Conceptual System of Political Thought in the Works of Seyyed Javad Tabatabai

Gholamreza Behdarvand Yani 

PhD Graduate, Department of Political Science, Tehran Central Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

g.behdarvandyani@iau.ac.ir

Seyyed Mohammad Nasser Taghavi 

Assistant Professor, Department of Political Science, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding author). smn.taghavi@iau.ac.ir

Ahmad Bakhshayesh Ardestani 

Assistant Professor, Department of Political Science, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

a.b.ardestani@iau.ac.ir

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article Received: 2025 /11 /28 Revised: 2026 /3 /10 Accepted: 2026 /4 /14 Published Online: 2026 /4 /20	Although the concept of “political thought” constitutes one of the central notions in the works of Tabatabai and in his analysis of the history of political thought in Iran, a careful examination of his writings reveals that this concept is not employed in a single, static definition. Rather, it is used and referenced within a conceptual system and across multiple levels, acquiring diverse meanings and functions in relation to various components of his theoretical framework. This study, adopting an analytical-conceptual approach and focusing on a close reading of Tabatabai’s primary texts, aims to investigate the semantic structure of the conceptual system of political thought in his works and seeks to clarify the essence of this concept in connection with the overall architecture of his theoretical framework. The findings indicate that Tabatabai, on the one hand, employs the notion of political thought in a philosophically-centered and narrowly defined sense, aligned with political philosophy and rational practical wisdom; on the other hand, within a broader framework, he conceives it as an integrated system of reflection on power relations and the organization of political life. A semantic examination of this conceptual system demonstrates that the concept acquires distinct and differentiated meanings depending on its relation to the various layers of his theoretical apparatus. The diversity in the application and function of the concept of political thought in Tabatabai’s works results from its multiple roles within these different layers. This research thus provides the possibility of a more precise and nuanced understanding of the internal logic of Tabatabai’s works and of his method for theoretically structuring the history of political thought in Iran. Keywords: Political Thought, Conceptual System, History of Political Thought in Iran, Seyyed Javad Tabatabai, Political Philosophy.



دوره ۱۲ | شماره ۴۷ | بهار ۱۴۰۵

<https://doi.org/10.22034/jpti.2026.562596.1473>

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

بررسی معنایی منظومه مفهومی اندیشه سیاسی در آثار سید جواد طباطبایی

غلامرضا بهداروندیانی ^{id}

دانش آموخته دکتری گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

g.behdarvandayani@iau.ac.ir

سید محمدناصر تقوی ^{id}

استادیار گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول).

smn.taghavi@iau.ac.ir

احمد بخشایش اردستانی ^{id}

استاد گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

a.b.ardestani@iau.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
هر چند، مفهوم «اندیشه سیاسی» یکی از مفاهیم محوری در آثار طباطبایی و در تحلیل وی از تاریخ اندیشه سیاسی در ایران است؛ اما این پرسش مطرح است که آیا بررسی آثار او بر تعریفی واحد و ایستا از اندیشه سیاسی دلالت دارد، یا اینکه به کارگیری چهارچوبی منظومه‌ای - مفهومی و در چند سطح را نشان می‌دهد؟ این پژوهش با اتخاذ روش کیفی، ضمن تمرکز بر مطالعه متون اصلی طباطبایی و کدگذاری در قالب مراحل سه‌گانه تجزیه و توصیف، تشریح و تحلیل و در نهایت ترکیب و ادغام، به بررسی مفهوم اندیشه سیاسی در آثار او می‌پردازد و می‌کوشد چستی این مفهوم را در پیوند با ساختار کلی دستگاه نظری وی روشن سازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که طباطبایی از یک‌سو اندیشه سیاسی را در معنایی فلسفه محور و محدود، هم‌سنخ با فلسفه سیاسی و حکمت عملی عقلانی، به کار می‌گیرد و از سوی دیگر، در چهارچوبی عام‌تر، آن را به‌مثابه نظامی منسجم از تأمل در مناسبات قدرت و سامان‌دهی حیات سیاسی فهم می‌کند؛ بنابراین بررسی معنایی این منظومه مفهومی نشان می‌دهد که این مفهوم در نسبت با لایه‌های مختلف دستگاه نظری او معانی متفاوت و متمایزی می‌یابد. کلیدواژه‌ها: اندیشه سیاسی، منظومه مفهومی، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، سید جواد طباطبایی، فلسفه سیاسی.	نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۹/۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۱/۲۵ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۱/۳۱ صفحات: ۱-۲۶

مقدمه

«اندیشه سیاسی» از جمله مفاهیم بنیادین در مطالعات فلسفه و تاریخ اندیشه سیاسی است که تعریف و حدود آن، بسته به سنت‌های فکری و رویکردهای نظری مختلف، دچار تنوع و تحول شده است. در آثار سید جواد طباطبایی، این مفهوم جایگاهی محوری دارد و نقش اساسی در تحلیل وی از تاریخ اندیشه سیاسی ایران ایفا می‌کند. بخش قابل توجهی از دستگاه نظری طباطبایی، اعم از تحلیل‌های تاریخی، فلسفی و مفهومی، بر پایه تلقی خاص او از چپستی و کارکرد اندیشه سیاسی سامان یافته است. با این حال، مطالعه دقیق آثار طباطبایی نشان می‌دهد که مفهوم اندیشه سیاسی در نوشته‌های او همواره به یک معنا و در یک سطح به کار نرفته است. این مفهوم در نسبت با مباحثی چون فلسفه سیاسی، حکمت عملی، قدرت سیاسی، روایت تاریخی و صورت‌های مختلف اندیشیدن سیاسی، معانی و دلالت‌های متفاوتی می‌یابد. از این رو، فهم اندیشه سیاسی در آثار طباطبایی، مستلزم فراتر رفتن از جستجوی یک تعریف واحد و پرداختن به بازسازی منظومه‌ای مفهومی است که این مفهوم در درون آن صورت‌بندی شده باشد.

مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که اندیشه سیاسی در آثار طباطبایی چگونه در قالب یک منظومه مفهومی سامان یافته و بررسی معنایی این منظومه چه نسبتی با دستگاه نظری او برقرار می‌کند. بر این اساس، پرسش پژوهش چنین صورت‌بندی شده است: بررسی معنایی منظومه مفهومی اندیشه سیاسی در آثار طباطبایی چگونه امکان فهم دقیق‌تری از دستگاه نظری او فراهم می‌کند؟

فرضیه پژوهش آن است که «مفهوم اندیشه سیاسی در آثار طباطبایی، در قالب منظومه‌ای مفهومی صورت‌بندی شده است که در نسبت با لایه‌های مختلف دستگاه نظری او معنایی متمایزی می‌یابد».

متغیرها، در فرضیه‌های توصیفی-تحلیلی، «مفهومی» هستند و به همین سبب، در این فرضیه‌ها که به دنبال توصیفی عمیق از موضوع هستند، عمدتاً از واژه «مفهوم» یا «مفاهیم» استفاده می‌گردد. در تحقیقات مبتنی بر این گونه فرضیه‌ها به‌ویژه در حوزه اندیشه سیاسی، هر کدام از ایده‌ها و گزاره‌ها دارای یک «مفهوم» مشخص و قابل بررسی در منظومه و

ساختاری مفهومی هستند. پژوهش حاضر با تمرکز بر تحلیل مفهومی و متنی آثار طباطبایی می‌کوشد به بازسازی این منظومه و تبیین چیستی اندیشه سیاسی در اندیشه و آثار او بپردازد.

۱. پیشینه تحقیق

در منابع و متون مختلفی به تعریف و تبیین مفهوم اندیشه سیاسی پرداخته شده است. چنانچه لئو اشتراوس در اثر فلسفه سیاسی چیست؟ یادآور شده است: «منظور ما از اندیشه سیاسی تأمل درباره آرای سیاسی یا ارائه تفسیری از آنهاست» و منظور از رأی سیاسی «خیال، مفهوم، یا هر امر دیگری است که برای تفکر درباره آن ذهن به خدمت گرفته می‌شود و با اصول اساسی سیاست نیز مرتبط باشد» (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص. ۵).

جان پلامناتز در کتاب انسان و جامعه، نظریات و فلسفه سیاسی را فلسفه زندگی دانسته (Plamenatz, 1963, p.14) و ویلیام تی. بلوم در کتاب نظریه‌های نظام سیاسی با استفاده از مفهوم - نظریه سیاسی - به بررسی فلسفه سیاسی پرداخته و این نکته را مطرح کرده است که نظریه پرداز پیش از پی بردن به شرایط منجر به پیدایش اشکال خاص حکومت، بایستی نظم عقلایی برتر یا درست غایت‌ها و ارزش‌های انسانی را تعیین نماید (بلوم، ۱۳۷۳، ص. ۳۳). در اثر دیگری، تعریف ریمون آرون از اندیشه سیاسی مطرح گردیده و نوشته شده است: اندیشه سیاسی عبارت است از تلاش برای مشخص نمودن اهدافی که در حد معقولی احتمال تحقق دارند و همچنین تعیین ابزارهایی که به میزان معقولی انتظار می‌رود که موجب دستیابی به آن اهداف شود (Pierce, 1966, p.252).

در کتاب سیاست در پراتز در این باره آمده است:

اندیشه سیاسی، به‌طور کلی هر گونه تفکر و تأمل درباره سیاست را شامل می‌شود. آنچه پژوهشگران سیاسی، به‌طور مشخص بر آن تأکید داشته‌اند، وجهه شمول و اعم بودن اندیشه سیاسی از فلسفه سیاست است... در بسیاری از موارد، اندیشه سیاسی، برخلاف فلسفه سیاست که انتزاعی محض است، به واقعیات هم نظر دارد و یک اندیشمند سیاسی، در تأمل و اندیشیدن خود، به مشکلات پیرامونی و رخدادهای سیاسی - اجتماعی محیط و عصر خویش نیز توجه دارد (تقوی، ۱۳۸۴، ص. ۱۲).

افزون بر آن، توماس ای. اسپریگنز با ارائه یک الگو برای فهم نظریه‌های سیاسی، برخلاف لئو اشتراوس، ضمن ترجیح استفاده از مفهوم «نظریه» به جای «فلسفه»، این دیدگاه را مطرح کرده است که هر گونه تأمل سیاسی به‌ناچار بایستی از چهار مرحله گذر نماید: مشاهده مشکل، تشخیص مشکل و علت آن، بازسازی خیالی جامعه مطلوب، نسخه‌ها یا تجویز راه‌حل درمان.

دو وجه متمایزکننده اسپریگنز از سایر اندیشمندان و متفکران سیاسی، یکی توجه وی به عمل به جای نظر (شاگری، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۵) و دیگری، توجه به «منطق در حال استفاده» آثار سیاسی است (Hoffman, 2013, p.1).

همچنین در مقاله «رهیافت‌های مختلف پیرامون اندیشه سیاسی در اسلام»، تعیین اهداف، تعیین ابزارها، احتمال معقول تحقق اهداف توسط ابزارها، بحث و بررسی کلیات به شکل رابطه‌ی اندامواری و نه جزئیات و اجزاء، دارا بودن خصلتی عمل‌گرایانه و به دنبال تغییر واقعیت همراه با سرزنش یا تأیید اخلاقی، مستدل بودن به شیوه منطقی و عقلانی، ناظر بودن به حل مشکلات سیاسی جامعه و تماس با واقعیات و ارائه الگوی کارآمدی حکومت و اداره بهتر جامعه، به‌عنوان برخی از شاخصه‌ها و ویژگی‌های اندیشه سیاسی مطرح گردیده است (بهداروندیانی، ۱۳۸۹، ص. ۱۶۰). بدین ترتیب، پژوهش‌های متعددی به تبیین مفهوم اندیشه سیاسی، تمایز آن از فلسفه سیاسی و نسبت آن با نظریه و عمل سیاسی پرداخته‌اند. طباطبائی نیز از جمله اندیشمندان شناخته شده‌ای است که در آثار خود پیرامون ایران، به تأمل در این مفهوم، آن‌هم در قالب دستگاه نظری خاص خود اهتمام نموده، آن‌چنان‌که در یکی از آثار وی آمده است: «پیدایش اندیشه فلسفی در دوره یونانی... به دنبال نوعی عرفی شدن حیات سیاسی یونانی انجام شد که جدایی اسطوره و اندیشه عقلی، از سویی و پایان یافتن فرمانروایی پادشاهانی که قدرت آنان از اندیشه اساطیری منبعث بود و ظهور شهرهای یونانی، از سوی دیگر، از ویژگی‌های آن به شمار می‌آید» (طباطبائی، ۱۳۹۸، ص. ۲۶۲). این جملات، بیانگر یک منظومه مفهومی خاص طباطبائی در خصوص اندیشه سیاسی در اسلام و ایران است. باین‌وصف، به‌صراحت بایستی عنوان نمود که در خصوص طباطبائی، هرچند پژوهش‌هایی در تحلیل نظریات، نقد مبانی تاریخی و بررسی کلی دستگاه فکری وی به سرانجام رسیده است، اما باین‌حال، بازشناسی مستقل و نظام‌مند مفهوم اندیشه سیاسی در آثار طباطبائی و

تحلیل نحوه صورت‌بندی مفهومی آن، کمتر به‌عنوان مسئله‌ای مستقل مورد توجه قرار گرفته است. از این رو، خلأ اصلی در پیشینه پژوهش، فقدان مطالعه‌ای است که به‌طور خاص به بررسی معنایی منظومه مفهومی اندیشه سیاسی در آثار طباطبایی بپردازد و نسبت این مفهوم را با ساختار کلی دستگاه نظری او روشن سازد. پژوهش حاضر با درک اهمیت این موضوع، تمام تلاش خود را به کار گرفته است تا در فهم دقیق‌تر اندیشه و روش نظری طباطبایی، نقشی ایفا نماید.

۲. اهمیت و اهداف پژوهش

با توجه به اینکه اندیشه سیاسی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین شاخه‌ها یا گرایش‌های رشته علوم سیاسی در دانشگاه‌های علوم انسانی کشور شناخته شده، بدیهی است که تأمل در خصوص مفهوم اندیشه سیاسی و درک عمیق و نظام‌مند این مفهوم به‌ویژه در آثار شناخته شده طباطبایی، از اهمیت قابل توجهی برخوردار است. از این رو، هدف محوری و اساسی این تحقیق، تأمل گسترده و عمیق برای بازشناسی این مفهوم در تأملات و تحریرات طباطبایی و نیز بررسی برداشت‌های مختلف و متفاوت وی از این مفهوم در آثار متعدد اوست. با توجه به طرح و تدوین «نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران» از سوی طباطبایی و پیگیری این ایده در آثار مختلف این اندیشمند، اهمیت و ضرورت این تحقیق دوچندان نیز می‌گردد؛ زیرا نظریه زوال، مورد نقد و بررسی بسیاری از محققان و نویسندگان این رشته قرار گرفته است و بدون شناخت ژرف مفهوم «اندیشه سیاسی» از منظر طباطبایی، درک و بررسی زوایای مختلف نظریه زوال نیز ممکن و میسر نخواهد بود.

۳. روش تحقیق

پژوهش حاضر از نوع کیفی و تحلیلی است و با رویکرد تاریخی - متنی به مطالعه آثار مکتوب طباطبایی می‌پردازد. داده‌های پژوهش شامل متون اصلی او در حوزه فلسفه سیاسی و تاریخ اندیشه سیاسی در ایران است. روش تحلیل، تحلیل مفهومی و محتوای کیفی است که با تمرکز بر استخراج معانی، کارکردها و نسبت‌های مفهومی، به بازسازی منظومه مفهومی اندیشه سیاسی در آثار وی می‌انجامد. روند انجام پژوهش، عمدتاً مبتنی بر سه

مرحله گردآوری داده‌ها، تفکیک داده‌ها و سپس تحلیل داده‌هاست. تحلیل در پژوهش‌های کیفی، در نهایت نوعی تفسیر است که به شکل یک روایت خاص بیان می‌شود. یافتن مضامین و مقوله‌های اصلی در داده‌های کیفی موجود، یکی از مهم‌ترین نکات قابل تأمل در روند انجام پژوهش کیفی است. یادداشت‌های تحلیلی و تفسیری نقش مهمی در روند انجام پژوهش ایفا می‌کنند. این یادداشت‌ها شامل برداشت‌ها و ایده‌هایی است که پژوهشگر در طول عملیات تحلیل به ذهنش خطور می‌کند. در این یادداشت‌ها نکات برجسته، روابطی که حدس زده می‌شود میان پدیده‌های مورد بررسی وجود دارد و نیز مضمون‌ها و مقوله‌هایی که به نظر می‌رسد، داده‌ها بیان می‌کنند، درج می‌شوند و برداشت نهایی پژوهشگر را شکل می‌دهند.

۴. چهارچوب مفهومی

توسعه علوم سیاسی تنها با بازاندیشی و نقد مداوم نظریات و اندیشه‌های سیاسی امکان‌پذیر است. از سوی دیگر، نقد و بررسی نظریات و اندیشه‌های سیاسی نیز مستلزم ارائه چهارچوب نظری مناسب و منطقی است. دلیل تأکید بر چهارچوب نظری این است که نظریه‌ای ناظر به حل مشکلات جامعه است که به بررسی و نقد گسترده موضوع تحقیق با استفاده از چهارچوب نظری منسجمی پرداخته باشد. چهارچوب مفهومی این پژوهش بر این فرض استوار است که مفاهیم بنیادین در آثار نظری، نه به صورت منفرد و ایستا، بلکه در قالب منظومه‌ای مفهومی و در نسبت با یکدیگر معنا می‌یابند. براین اساس، مفهوم اندیشه سیاسی در آثار طباطبائی، تنها با بررسی پیوند آن با مفاهیمی چون فلسفه سیاسی، حکمت عملی، قدرت سیاسی، تاریخ اندیشه و صورت‌های اندیشیدن سیاسی قابل فهم است.

در این چهارچوب، بررسی معنایی منظومه مفهومی اندیشه سیاسی در سه سطح قابل تحلیل است:

- سطح مفهومی - فلسفی: نسبت اندیشه سیاسی با فلسفه سیاسی و حکمت عملی؛
- سطح تاریخی - تحلیلی: کاربرد مفهوم اندیشه سیاسی در روایت تاریخ اندیشه سیاسی در ایران؛
- سطح نظری: جایگاه اندیشه سیاسی در سامان‌دهی کلی دستگاه نظری طباطبائی.

۵. بررسی معنایی تمایز مفهومی سیاست، فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی

بررسی چستی اندیشه سیاسی در آثار طباطبایی، مستلزم بازسازی منظومه‌ای مفهومی است که این مفهوم در نسبت با مفاهیم سیاست، علم سیاست و فلسفه سیاسی، در آن معنا می‌یابد. طباطبایی این مفاهیم را نه به صورت مترادف، بلکه در سطوح و با کارکردهای متمایز به کار می‌گیرد و از خلال این تمایزگذاری‌ها، تلقی خاص خود از اندیشه سیاسی را صورت‌بندی می‌کند. در همین زمینه، طباطبایی در تعریف «سیاست» نوشته است: «سیاست قلمرو واقعیت‌های مناسبات شهروندی و رابطه نیروهاست و این رابطه نیروها در چهارچوبی جریان پیدا می‌کند که دانش سیاست آن را «دولت» در معنای دقیق کلمه می‌نامد» (طباطبایی، ۱۴۰۱، ص. ۳۲)؛ بنابراین در این دیدگاه، سیاست به مثابه واقعیت عینی، از تأمل نظری درباره آن متمایز است و همین تمایز، مبنای تفکیک میان ساحت‌های مختلف اندیشیدن درباره امر سیاسی در آثار وی قرار می‌گیرد.

وی درباره معنا و مفهوم «سیاست» از منظر ارسطو معتقد است:

ارسطو سیاست را دانش برین و سامان‌بخش و موضوع آن دانش را خیر برین می‌داند که موضوع علم اخلاق نیز هست. غایت هر شناخت و انتخاب آزاد، از دیدگاه ارسطو، ناظر بر خیری است و خیر، یعنی موضوع سیاست، خیر برین است که فارابی آن را «سعادت» می‌نامد که به معنای زندگی خوب (to eu zén) و توأم با موفقیت است. اگرچه سعادت، در نخستین نگاه، در زندگی فردی تحقق پیدا می‌کند، زیرا زندگی سعادت‌مندانه جز با عمل به فضیلت امکان‌پذیر نیست، اما جایگاه راستین آن، در شهر و مناسبات شهروندی- یا مدنی، در عرف فیلسوفان دوره اسلامی- است... سیاست... همچون اخلاق، به بررسی فضیلت‌هایی می‌پردازد که عمل به آن‌ها سعادت فرد انسانی را به دنبال می‌آورد... ارسطو اخلاق را که موضوع آن فضیلت و خیر فردی است، چونان دیباچه‌ای بر سیاست مورد بررسی قرار می‌دهد... سیاست دانش برین و سامان‌بخش اخلاق است (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۹۸-۹۶).

این فهم فلسفی از سیاست، ناظر بر زیست هماهنگ با طبیعت و نیل به سعادت از مجرای فضیلت است و با تلقی‌های جدید از سیاست تفاوتی بنیادین دارد.

در مقابل، طباطبائی در تبیین شکل‌گیری علم سیاست جدید گفته است: «علم سیاست جدید، در آغاز در درون نظام‌های اندیشه سیاسی، در معنای عام آن، اعم از فلسفه سیاسی در معنای یونانی، الهیات سیاسی در سده‌های میانه، اندیشه سیاسی در معنای محدود آن، از ماکیاوولی تا مارکس، نظریه‌های حقوق طبیعی از گروتیوس و پوفندورف تا نظریه‌پردازان حقوق عام ملل و روابط بین‌الملل، مانند امریک دُو وِتل و نظریه‌پردازان حقوق عمومی، تدوین شد و در دو سده گذشته، نخست، به عنوان ترکیبی از علوم اجتماعی نوین، مانند جامعه‌شناسی و شاخه‌های آن، علوم سیاسی نامیده شد و از آن پس نیز در دهه پنجم سده بیستم، پس از دوره‌ای رکود به سبب سلطه نظام‌های توتالیتار، با توجه به اینکه علم سیاست بیشتر از آنکه ترکیبی از علوم اجتماعی باشد به یک علم خاص تبدیل شده، به عنوان یک علم جدید، علم «سیاست» نامیده شد. این دیدگاه جدید نسبت به علمیت سیاست، در معنای علوم تحصیلی، علم سیاست را از اندیشه سیاسی که گمان می‌شد فاقد علمیت تحصیلی لازم است و نسبتی با واقعیت مناسبات سیاسی ندارد، دور کرد. تردیدهایی که پس از جنگ دوم جهانی در مبانی علم سیاست و توانایی این علم برای تبیین مناسبات قدرت پیدا شده بود و پیامدهای بحران در مبانی علوم تحصیلی، پس از سال‌های دهه شصت میلادی، اقبال دوباره‌ای به اندیشه سیاسی را به دنبال آورد» (طباطبائی، ج ۱۴۰۰، ص. ۳۵۶). این تحلیل نشان می‌دهد که در منظومه مفهومی طباطبائی، علم سیاست ناظر به تبیین تجربی مناسبات قدرت است، درحالی‌که اندیشه سیاسی، در سطحی متفاوت و غیر تحصیلی قرار می‌گیرد. وی همچنین برای تحلیل «چیستی سرشت اندیشه سیاسی در حوزه تمدن ایرانی در دوره اسلامی» - که آن را «پرسشی به ضرورت فلسفی» قلمداد و پاسخ به آن را مبتنی بر «تحلیل منطق گفتاری» دانسته - نوشته است:

بی‌آنکه بخواهیم بحث را به ملاحظات تاریخی با دیدگاه سیاست عملی محدود کنیم، باید تحلیل منطق گفتاری را لحاظ کنیم که موضوع آن مناسبات سیاسی در شهر و مدینه (polis = city) است. بدین سان، گفتار سیاسی یا political discourse را به مثابه ساحت یا حوزه‌ای از گفتار به معنای عام لحاظ خواهیم کرد که در درون آن، حیثیتی از شهر و مدینه، موضوعیت پیدا می‌کند که ناظر بر مناسبات شهروندی است و در تداول جدید، قدرت سیاسی خوانده می‌شود. از دیدگاه اندیشه سیاسی، این مناسبات شهروندی از لوازم وجودی

شهر و مناسبات حیات مدنی است که فلسفه سیاسی آن را قدرت سیاسی می‌نامد (طباطبایی، الف ۱۴۰۰، ص. ۵۲).

هرچند این تحلیل، ترکیبی از جامعه‌شناسی سیاسی، اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی به نظر می‌رسد، اما خود طباطبایی آن را در نهایت ذیل فلسفه سیاسی قرار می‌دهد و از زبان فلسفه سیاسی، به تبیین قدرت سیاسی می‌پردازد. این امر نشان می‌دهد که مرز میان فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی در آثار وی همواره صلب و ایستا نیست، بلکه در قالب منظومه‌ای مفهومی و لایه مند سامان می‌یابد. باین حال، طباطبایی در مواضع دیگر، تمایز روشنی میان فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی قائل می‌شود. چنانچه نوشته است: «فلسفه قدیم و به طریق اولی سیاست مدنی فارابی و فلسفه سیاسی افلاطون را نمی‌توان با اندیشه سیاسی دوران جدید مقایسه کرد. مبنای اندیشه در دوران جدید تصرف در عالم و آدم است، درحالی که مبنای فلسفه‌های قدیم ناظر بر زیستن هماهنگ با طبیعت برای نیل به سعادت از مجرای عمل به فضیلت است... در سیاست‌نامه‌ها و اندیشه سیاسی، به‌طور کلی، به خلاف فلسفه سیاسی، بحث درباره قدرت، به‌عنوان موضوعی مستقل مطرح شده است و امری فرعی و تابع مقدمات اخلاق فلسفی نیست» (طباطبایی، الف ۱۴۰۰، صص. ۷۰، ۶۸).

طباطبایی در مطلبی دیگر، فراگیر بودن اندیشه سیاسی در ایران، از دوران باستان تا دوره اسلامی را مطرح کرده و در این خصوص نوشته است:

در دوره باستانی ایران، تأمل در امور سیاسی و فرمانروایی با هر اندیشه‌ای درباره کشورداری به معنای بسیار گسترده آن پیوندی ناگسستنی می‌یافته و این امور در درون اندیشه‌ای فراگیر که می‌توان آن را «سیاسی» توصیف کرد، فهمیده می‌شده است. به دیگر سخن، در دوره باستان و نیز در عصر زرین فرهنگ ایران، اندیشه فراگیر، اندیشه سیاسی می‌بوده... حتی در دوره اسلامی ایران زمین، اندیشه سیاسی، اندیشه‌ای فراگیر می‌بوده و به‌استثنای نوشته‌های فلسفی که اندیشه فراگیر آن‌ها، به‌طور عمده، الهیات بود، در قلمروهای دیگر، به‌ویژه در آنچه به حکمت عملی مربوط می‌شد، مبنای گفتاری، اندیشه سیاسی بوده است. از این حیث، اندیشه سیاسی نوشته‌های تاریخی قابل تأمل است (طباطبایی، ۱۳۹۹، صص. ۸۴-۸۵).

بنابراین طباطبائی، اندیشه سیاسی را به دو نوع: «اندیشه سیاسی کهن» و «اندیشه سیاسی جدید»، تقسیم کرده و در مورد ویژگی‌های «اندیشه سیاسی کهن» نوشته است: «در اندیشه سیاسی کهن از آغاز نظام اجتماعی و ضرورت آن سخنی به میان نمی‌آمد: اصل بر آن بود که اجتماع انسانی امری طبیعی است و نابرابری‌ها و اختلاف‌های میان افراد و گروه‌های اجتماعی پیوسته وجود داشته و مطابق نظم طبیعی عالم است» (طباطبائی، الف ۱۴۰۱، ص. ۱۱۹). از این رو به‌زعم طباطبائی، اندیشه سیاسی در دوره‌های مختلف تاریخی، بر مبنای متفاوتی استوار بوده است، چنانچه درباره ویژگی‌های «اندیشه سیاسی جدید»، اظهار داشته است: اندیشه سیاسی جدید بحث اجتماعی بودن انسان را از دیدگاه تاریخی باز کرد و این نتیجه اساسی از آن گرفته شد که اجتماع انسانی امری طبیعی یا الهی نیست، بلکه ناشی از قرارداد میان کسانی است که اجتماع را به وجود می‌آورند. این بحث که در نوع خود انقلابی در اندیشه سیاسی سده‌های هفدهم و هیجدهم ایجاد کرد، یکسره با باورهای کهن ایرانیان که سلطنت را ودیعه‌ای الهی و اجتماع را ناشی از مشیت خداوند می‌دانستند، در تضاد قرار داشت (طباطبائی، الف ۱۴۰۱، ص. ۱۲۲).

همچنین در توضیح وجه افتراق «اندیشه سیاسی» و «فلسفه سیاسی» نوشته است: فلسفه سیاسی تأملی نظری درباره مناسبات قدرت بر مبنای نظامی فلسفی است، درحالی‌که اندیشه سیاسی نظریه‌پردازی درباره مناسبات قدرت بدون لحاظ مقدمات فلسفی است؛ بنابراین تاریخ عقاید سیاسی (history of political ideas) به دو وجه لحاظ امر سیاسی، یعنی فلسفه سیاسی (political philosophy) و اندیشه سیاسی (political thought) به معنای خاص کلمه، نظر دارد (طباطبائی، الف ۱۴۰۰، ص. ۲۱).

مجموع این تمایز گذاری‌ها نشان می‌دهد که اندیشه سیاسی در آثار طباطبائی نه یک مفهوم ساده و تک‌معنا، بلکه عنصری کلیدی در یک منظومه مفهومی پیچیده است که در نسبت با مفاهیم سیاست، فلسفه سیاسی و علم سیاست معنا می‌یابد. از این رو، فهم چیستی اندیشه سیاسی در دستگاه نظری او، تنها از طریق بررسی معنایی این منظومه مفهومی ممکن است؛ بررسی‌ای که زمینه را برای تبیین دو تلقی عام و خاص از اندیشه سیاسی در آثار وی فراهم می‌کند.

۶. تعریف خاص اندیشه سیاسی در منظومه مفهومی طباطبایی

در منظومه مفهومی طباطبایی، اندیشه سیاسی در یکی از معانی بنیادین و محدود خود، در پیوندی تنگاتنگ با فلسفه سیاسی فهم می‌شود. این تعریف خاص، با تأسی از سنت فلسفه یونان باستان، اندیشه سیاسی را نه هر گونه تأمل درباره امر سیاسی، بلکه تأملی عقلانی، فلسفه محور و نظام‌مند درباره حیات مدنی و مناسبات قدرت تلقی می‌کند. از این منظر، اندیشه سیاسی در معنای دقیق کلمه، تنها در صورتی تحقق می‌یابد که در چهارچوب فلسفه سیاسی و در امتداد سنت عقلانی قابل فهم باشد. آن‌چنان که یادآور شده است:

در دوره اسلامی، موضوع حکمت نظری تحقیق در حقیقت اعیان موجودات موافق نفس‌الامر و موضوع حکمت عملی - یعنی، به‌طور عمده، تهذیب اخلاق که به تدریج بر مجموعه حکمت عملی سیطره پیدا کرد - تأمل در حیات درونی فرد و تهذیب اخلاق او بود، درحالی که حکمت عملی یونانی، حتی اخلاق آن به‌گونه‌ای که ارسطو در اخلاق نیکوماخسی و رساله سیاست به آن اشاره کرده است، ناظر بر قلمروی بود که میان حوزه اخلاق فردی و اعیان موجودات قرار داشت. به عبارت دیگر، خاستگاه راستین فلسفه یونانی، در عالم نظر و اخلاق فردی، همانا عالم عمل در فضای هندسی شهر یونانی بود... بنابراین فلسفه در یونان - اعم از حکمت نظری و علم اخلاق - در بنیان خود فلسفه‌ای سیاسی است. از این‌رو، معنای دقیق سیاست در نزد یونانیان با توجه به واژگان polis و Politicos قابل درک است و واژه عربی تبار «سیاست» و مشتقات آن به هیچ‌وجه معادل درستی بر آن نیست (طباطبایی، الف ۱۳۹۸، صص. ۱۹۵-۱۹۴).

بنابراین طباطبایی با توجه به این دیدگاه خود درباره فلسفه سیاسی یونان باستان، به ارزیابی فلسفه سیاسی فارابی پرداخته و در این باره نوشته است:

در نوشته‌های فارابی نیز قدرت سیاسی - یا به تعبیر دقیق‌تر، اجتماع انسانی از این حیث که «مدینه» است - در استقلال آن به عنوان موضوع بحث علم مدنی در نظام فلسفی او مطرح شده است. اگرچه علم مدنی فارابی در درون فلسفه او مطرح شده است، اما این طرح فلسفه مدنی در محدوده فلسفه به معنای تقلیل موضوع فلسفه مدنی به موضوع فلسفه نیست. علم مدنی فارابی را از این حیث

فلسفه سیاسی می‌خوانیم که او دستگاهی منظم از مفاهیم منسجم عرضه کرد و مضمون آن مفاهیم، شئون و اطوار قدرت سیاسی و مناسبات مدنی را توضیح داد (طباطبائی، الف، ۱۴۰۰، ص. ۱۹).

طباطبائی هر چند با تقلیل اندیشه سیاسی به فلسفه سیاسی، در واقع تعریف خاص خود از اندیشه سیاسی را ارائه می‌نماید؛ اما وی به همین میزان هم بسنده نمی‌کند و با تغییر و تقلیل دوباره در معنای «اندیشه سیاسی»، آن هم به تأسی از فلاسفه یونان باستان، «حکمت عملی» موجود در «فلسفه سیاسی» را نیز برجسته می‌کند و بدان نقش محوری می‌دهد: «حکمت عملی یونانی تأملی در اخلاق و سیاست زندگی شهروندی بود و بنیادگذاران حکمت عملی خود نیز شهروندانی بودند که می‌کوشیدند اصول زندگی در شهرهای یونانی را توضیح دهند. در شهرهای یونانی، دست‌کم تا پایان نظام شهرها که با اسکندر آغاز شد، هنوز شکاف میان نظر و عمل ایجاد نشده بود» (طباطبائی، الف، ۱۳۹۸، ص. ۱۹۱).

در نتیجه، «حکمت عملی»، به‌عنوان معیار سنجش اندیشه سیاسی در ایران، بدین نحو مطرح می‌گردد:

حکمت عملی تأملی خردگرای در حیات مدنی بود و با سقوط آن در سیاست نامه‌نویسی شرعی در سده‌های متأخر، به‌گونه‌ای که پایین‌تر توضیح خواهیم داد، بخش خردگرای نظام سنت قدمایی تعطیل شد. اثرات این تعطیل عقل در تأملات نظری درباره حیات مدنی که موجب شد سیاست نامه‌نویسی شرعی یگانه جریان اندیشه سیاسی تا اصلاحات عباس میرزا در دارالسلطنه تبریز باشد، هنوز مورد بررسی قرار نگرفته است. در واقع، در صورتی امکان داشت راهی بیرون تقلید مضاعف طرفداران سنت قدمایی و هواداران مقلد اندیشه تجدد باز شود که حکمت عملی تحولی در جهت درک الزامات دگرگونی‌های دوره‌های تاریخی پیدا می‌کرد و به فلسفه سیاسی جدیدی تبدیل می‌شد که بتواند با الزامات هر دوره‌ای از تحول تاریخی سازگار باشد. در ایران، حکمت عملی، از فارابی تا نصیرالدین طوسی و از قطب شیرازی تا جلال‌الدین دوانی، با جریان‌های اندیشه باطنی و دریافت قشری از شریعت ترکیب شد و دوانی نیز التقاطی از همه عناصر متنوع و متعارض جریان‌های فکری تدوین کرد. منحنی دگرگونی‌های حکمت عملی در ایران تابعی از منحنی تحول اندیشه از

خردگرایی به التقاط عناصر ناهمگن است و در واقع تحولات حکمت عملی، در مقیاس محدودتری، دگرگونی‌های اندیشه سیاسی در ایران از خردگرایی به ترکیب باطنی-شرعی را بازتاب می‌دهد. در این میان باید نظری به جایگاه خواجه نصیر طوسی داشته باشیم که با ترکیبی که از اندیشه باطنی و حکمت عملی ایجاد کرد، پیوندهای میان اخلاق عملی و تأمل در بنیادهای اخلاق، حکمت عملی و مناسبات مدنی را گسست و زمینه را برای تبدیل حکمت عملی به سیاست‌نامه شرعی فراهم آورد. بدین‌سان، با خواجه نصیر طوسی، حکمت عملی به حکمتی فراتاریخی تبدیل شد که در بی‌اعتنایی به پرسش‌های زمانه از معنا تهی شده بود (طباطبایی، الف ۱۳۹۸، صص. ۱۷۸-۱۷۷).

در این روایت، افول حکمت عملی، به معنای زوال اندیشه سیاسی در معنای خاص و فلسفی آن است.

بر مبنای این تعریف خاص، سنت فلسفه سیاسی در جهان اسلام و ایران نیز تنها در صورتی واجد اندیشه سیاسی به معنای دقیق کلمه تلقی می‌شود که بتوان آن را در امتداد سنت یونانی و در پیوند با فلسفه عقلانی فهم کرد. به همین سبب، طباطبایی جایگاهی ممتاز برای فیلسوفانی چون فارابی قائل می‌شود و فلسفه سیاسی او را اوج اندیشه سیاسی در تمدن اسلامی می‌داند. در مقابل، اشکالی از تفکر سیاسی که فاقد پیوند استوار با فلسفه عقلانی باشند، در این چهارچوب، از دایره اندیشه سیاسی به معنای خاص بیرون قرار می‌گیرند یا به حاشیه رانده می‌شوند.

در نتیجه، تعریف خاص اندیشه سیاسی در آثار طباطبایی، تعریفی محدود، فلسفه محور و نخبه‌گرایانه است که فلسفه سیاسی و حکمت عملی عقلانی را یگانه صورت معتبر اندیشه سیاسی تلقی می‌کند. با این حال، این تعریف خاص، در چهارچوب منظومه مفهومی گسترده‌تری قرار دارد که در ادامه آثار طباطبایی، لایه‌ها و سطوح دیگری از معنای اندیشه سیاسی را نیز دربر می‌گیرد. از این‌رو، فهم جایگاه این تعریف خاص، تنها در نسبت آن با سایر معانی و کارکردهای مفهوم اندیشه سیاسی در دستگاه نظری طباطبایی امکان‌پذیر است؛ امری که زمینه را برای بررسی تعریف عام اندیشه سیاسی فراهم می‌کند.

۷. تعریف عام اندیشه سیاسی در منظومه مفهومی طباطبایی

در کنار تعریف خاص و فلسفه محور از اندیشه سیاسی، طباطبایی در آثار خود از تعریفی عام‌تر و گسترده‌تر از این مفهوم نیز بهره می‌گیرد؛ تعریفی که کارکردی اساسی در سامان‌دهی پژوهش‌های تاریخی و نظری او دارد. این تعریف عام، به‌ویژه در کتاب تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ملاحظات در مبانی نظری، به‌صراحت صورت‌بندی شده و مبنای تحلیل تاریخ اندیشیدن سیاسی در ایران قرار گرفته است. در ابتدا مفهوم «اندیشه» مورد تأمل قرار گرفته و در تعریف آن نوشته شده است: «اندیشه (thought) را در این فصل به معنای عام به‌کاربرده‌ایم که شامل فلسفه و آرا و عقاید (ideas) می‌شود» (طباطبایی، الف، ۱۴۰۰، ص. ۲۱)؛ سپس طباطبایی به تعریف «اندیشه سیاسی» در معنای عام پرداخته و اظهار داشته است: «اندیشه سیاسی، در معنای دقیق آن، به نظامی از اندیشیدن درباره مناسبات قدرت اطلاق می‌شود. آنگاه که از اندیشه سیاسی خواجه نظام‌الملک سخن می‌گوییم، منظور نظام منسجم اندیشه خواجه درباره مناسبات قدرت است و این نظام را از این حیث منسجم می‌خوانیم که پیوندی منطقی میان مجموعه مفاهیم آن وجود دارد» (طباطبایی، الف، ۱۴۰۰، ص. ۲۱).

طباطبایی همچنین ضمن به‌کارگیری صریح عبارت «اندیشه سیاسی در معنای عام»، از این تعریف عام نیز در نظریه‌پردازی خود بهره‌برداری نموده و در این باره نوشته است: «نگارنده این دفترها تاریخ‌نویس در معنای رایج کلمه نیست، بلکه کوشش می‌کند از دیدگاه تاریخ اندیشه، به‌ویژه اندیشه سیاسی در معنای عام آن و نیز تحول مفاهیم، پرتوی بر برخی زوایای تاریخ ایران بیفکند و نظریه‌ای برای تحول تاریخی تدوین کند» (طباطبایی، ب، ۱۴۰۰، ج ۱، ص. ۸۸).

وی تعریف عام خود از «اندیشه سیاسی» را در ترسیم «سه جریان اندیشه سیاسی در دوره اسلامی» مطرح و دنبال کرده و نوشته است:

دو شیوه بحث درباره مناسبات سیاسی - سیاست‌نامه‌نویسی، از یک‌سو و شریعت‌نامه‌نویسی، از سوی دیگر، در تعارض با فلسفه سیاسی به معنای دقیق کلمه که تأملی عقلی در حیات اجتماعی و مدنی بود - به دو جریان در اندیشه سیاسی در ایران دوره اسلامی تبدیل شد و ترکیبی از آن دو، به‌تدریج، عرصه را بر فلسفه سیاسی تنگ کرد... شریعت‌نامه‌نویسی، حتی در دوره آغازین آن، نسبت به سیاست‌نامه‌نویسی که عمده‌ترین جریان اندیشه سیاسی در ایران بود، وضعی مبهم داشت (طباطبایی، پ، ۱۳۹۸، ص. ۲۹۷).

طباطبایی همچنین عنوان فصل دوم کتاب *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، ملاحظاتی در مبنای نظری که در نسخه قبلی این کتاب - منتشره در سال ۱۳۹۸، از سوی نشر کویر - «سه جریان اندیشه سیاسی در دوره اسلامی» بود را به عنوان «صورت‌های اندیشیدن سیاسی در دوره اسلامی» تغییر داد و در این باره نوشت:

اهل نظر، بر پایه این منابع سه گانه، سه نوع از تأمل در اندیشه سیاسی و اخلاق بسط دادند که به ترتیب می‌توان آن‌ها را شریعت نامه، سیاست نامه و فلسفه سیاسی خواند. عنوان شریعت نامه را ما پیش‌تر به قیاس سیاست نامه برای این نخستین صورت از اندیشه سیاسی پیشنهاد کرده‌ایم. نوشته‌های شرعی درباره سیاست را از این حیث شریعت نامه خوانده‌ایم که در آن‌ها هر بحثی با توجه به ضرورت‌های اجرای شریعت صورت می‌گیرد و از این حیث، در این رساله‌ها نوعی نظریه «حکومت قانون شرع» می‌توان پیدا کرد، اما نظریه سیاسی در معنای دقیق از آن‌ها غایب است (طباطبایی، الف، ۱۴۰۰، صص. ۵۰-۴۹).

وی ضمن تحلیل کلیله و دمنه، در تعریف «سیاست نامه‌نویسی» نوشته است: «سیاست نامه‌نویسی تأملی در سرشت مناسبات سیاسی با تکیه بر جایگاه بنیادین در کشور و حتی عالم است. او برگزیده خداوند، سایه او بر روی زمین و در عین حال، معیار همه امور است. او هم چون «خدایی بر روی زمین» و خاستگاه هر بلندی و پستی است» (طباطبایی، الف، ۱۴۰۰، ص. ۱۲۵). همچنین به دنبال اشاره به جریان شریعت نامه‌نویسی، آن را مبنایی برای «تدوین اندیشه سیاسی» دانسته و توضیح داده است:

در نخستین دهه‌های فرمانروایی صفویان که رهبری سیاسی و معنوی تمایزی پیدا نکرده بود، در قلمرو اندیشه سیاسی، می‌بایست نظریه‌ای پرداخته می‌شد، اما تدوین چنین نظریه‌ای تا تثبیت شالوده نظری جریان‌های فکری جدیدی که با آغاز فرمانروایی صفویان پدیدار شدند، امکان‌پذیر نشد. به تدریج، دو جریان تنومند فلسفی و کلامی - فقهی در درون اندیشه شیعی پدیدار شد که به‌ویژه جریان کلامی - فقهی مبنایی برای تدوین اندیشه سیاسی عرضه می‌کرد... نظریه حکومت شیعی در بیرون نهاد حکومت و در میان نمایندگان جریان کلامی - فقهی تدوین شد (طباطبایی، الف، ۱۴۰۰، صص. ۳۷۳-۳۷۲).

بنابراین در معنای عام، اندیشه سیاسی صرفاً به فلسفه سیاسی محدود نمی‌شود، بلکه هر صورت‌بندی منسجم از تأمل درباره قدرت، نظم سیاسی و شیوه‌های سامان‌دهی حیات جمعی را در برمی‌گیرد. این تعریف عام، به طباطبائی امکان می‌دهد تا طیف متنوع‌تری از متون و سنت‌های فکری را ذیل عنوان اندیشه سیاسی مورد بررسی قرار دهد.

بر اساس این تلقی، آثاری چون سیاست‌نامه‌ها، شریعت‌نامه‌ها و نوشته‌های فقهی سیاسی نیز می‌توانند واجد اندیشه سیاسی تلقی شوند، مشروط بر آن‌که واجد نوعی انسجام درونی و فهمی معنادار از سیاست باشند. در این چهارچوب، اندیشه سیاسی لزوماً به سطح فلسفه انتزاعی محدود نمی‌ماند و می‌تواند در پیوند با مسائل عینی قدرت، دولت و اداره جامعه شکل گیرد. از این رو، طباطبائی در برخی آثار خود، از «اندیشه سیاسی ایران‌شهری»، «اندیشه سیاسی اسلامی» یا «اندیشه سیاسی دوره‌های تاریخی خاص» سخن می‌گوید، بی آن‌که همواره آن‌ها را به فلسفه سیاسی تقلیل دهد. باین‌حال، این تعریف عام، جایگاه فلسفه سیاسی را به کلی نفی نمی‌کند. فلسفه سیاسی همچنان نزد طباطبائی، معیار سنجش و نقطه ثقل اندیشه سیاسی تلقی می‌شود، اما نه یگانه صورت آن. بدین معنا، فلسفه سیاسی در رأس سلسله‌مراتب اندیشیدن سیاسی قرار می‌گیرد و سایر اشکال اندیشه سیاسی، در نسبت با آن ارزیابی می‌شوند. این سلسله‌مراتب مفهومی، امکان مقایسه، درجه‌بندی و داوری درباره قوت و ضعف سنت‌های مختلف اندیشیدن سیاسی را برای طباطبائی فراهم می‌آورد.

کاربرد تعریف عام اندیشه سیاسی، به‌ویژه در تحلیل تاریخ اندیشه سیاسی ایران، کارکردی روش‌شناختی برای طباطبائی دارد. وی از طریق گسترش دامنه مفهوم اندیشه سیاسی، می‌تواند به بررسی متونی بپردازد که هرچند واجد فلسفه سیاسی به معنای دقیق کلمه نیستند، اما در سامان‌دهی حیات سیاسی و شکل‌دهی به فهم ایرانیان از قدرت و دولت نقش داشته‌اند. بدین ترتیب، مفهوم اندیشه سیاسی در این معنا، به ابزاری برای روایت تاریخی و تحلیل تطور اندیشیدن سیاسی در ایران تبدیل می‌شود.

در نتیجه، تعریف عام اندیشه سیاسی نزد طباطبائی، مفهومی فراخ و انعطاف‌پذیر است که در کنار تعریف خاص و محدود فلسفه محور قرار می‌گیرد. هم‌نشینی این دو تعریف، یکی محدود و نخبه‌گرایانه و دیگری گسترده و تاریخی، زمینه‌ساز نوعی نوسان مفهومی در کاربرد اصطلاح «اندیشه سیاسی» در آثار طباطبائی می‌شود؛ بنابراین مفهوم اندیشه سیاسی

در آثار طباطبایی، در قالب منظومه‌ای مفهومی سامان یافته است که در آن، هم تعریف خاص و فلسفه محور و هم تعریف عام و تاریخی از این مفهوم جای می‌گیرند. تعریف عام، کارکردی روش‌شناختی در تحلیل و روایت تاریخ اندیشیدن سیاسی در ایران دارد و در کنار تعریف خاص، امکان فهم جامع‌تری از دستگاه نظری طباطبایی و شیوه او در تحلیل سنت‌های فکری ایران فراهم می‌آورد.

۸. سیر تاریخی اندیشه سیاسی ایران در منظومه مفهومی طباطبایی

طباطبایی سیر اندیشه سیاسی ایران را نه صرفاً به‌مثابه توالی رویدادهای تاریخی، بلکه در چهارچوب دستگاهی مفهومی و نظری بازسازی می‌کند که در آن، تحول صورت‌های اندیشیدن درباره قدرت، دولت و نظم سیاسی در کانون توجه قرار دارد. از این منظر، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران نزد او، تاریخ دگرگونی یک منظومه مفهومی است که از دوران باستان تا آستانه دوران جدید، دستخوش استمرار، گسست و دگرگونی شده است. به همین سبب، در آثار خود، بحث و بررسی اندیشه سیاسی در ایران را از کوروش هخامنشی، آغاز می‌کند و در این باره می‌نویسد: «اگر آغاز تاریخ مَدَوَن ایران را شاهنشاهی هخامنشی بدانیم که کوروش بزرگ بنیادگذار و سامان‌بخش آن بود، آنچه از همان آغاز جلب توجه می‌کند تنوع قومی در عین وحدت فراگیر و البته شهود کوروش بزرگ از تنوع و وحدت ناشی از آن، است» (طباطبایی، ۱۴۰۱، ص. ۱۲۷). همچنین تداوم سنت اندیشه ایرانی سلطنت و نهادهای آن، پس از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی را مطرح کرده و در این مورد اظهار داشته است:

دگرگونی‌های تاریخ و تاریخ اندیشه، از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی تا سقوط ایران‌زمین به دنبال یورش مغولان، دوره‌ای پراهمیت در تاریخ عمومی ایران است... دستگاه خلافت، با پایان دوره آرمانی خلفای راشدین، با تقلید از سرمشق ایران دوره ساسانی از خلافت به سلطنت تبدیل می‌شد... دهه‌ها پیش از فروپاشی راستین امپراتوری اسلامی... بحرانی که... با برآمدن و قدرت گرفتن فرمانروایان ایرانی تبار که به تدریج به پیکاری بی‌سابقه با خلافت برخاستند، آغاز شده بود... سنت اندیشه ایرانی سلطنت و نهادهای آن، در عمل و نظر، به صورت مدون در دسترس بود... پادشاهان بویه‌ای توانستند ضربه‌هایی کارآ بر پیکر مشروعیت خلافت وارد آورند (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۱۳۲، ۱۲۲-۱۱۷).

اما به نظر طباطبایی، تداوم سنت یاد شده، با دو چالش چیرگی ترکان و یورش مغولان مواجه و دستخوش از هم گسیختگی گردید؛ بنابراین به زعم طباطبایی، اندیشه سیاسی، به نحو ذیل دچار تحول تاریخی گردیده است:

در تحول تاریخی اندیشه سیاسی، سیاست نامه نویسی که خاستگاه آن اندیشه سیاسی ایرانشهری و نظریه شاهی آرمانی ایران باستان بود، به جریان عمده و غالب تبدیل شد و دو جریان دیگر به سیاست نامه نویسی میل کردند و در آن حل شدند... از سویی، در سده های میانه متأخر ایران زمین، فلسفه سیاسی که کوششی خردورزانه برای عرضه کردن دریافتی از سیاست بود، در برابر جاذبه جریان سیاست نامه نویسی نتوانست پایداری کند (طباطبایی، ۱۴۰۰، ج ۱، صص. ۳۹۹-۴۰۰).

این تحول به معنای غلبه صورتی از اندیشیدن سیاسی است که بیش از آنکه متکی بر تأمل عقلانی و فلسفی باشد، بر حفظ نظم سلطانی و توجیه مناسبات قدرت تمرکز دارد. از این رو، فلسفه سیاسی به عنوان کوششی خردورزانه برای فهم سیاست، در برابر جاذبه سیاست نامه نویسی تاب نیاورد و جایگاه خود را در منظومه اندیشه سیاسی ایران از دست داد. این وضعیت، به زعم او، در دوره صفوی نه تنها اصلاح نشد، بلکه تثبیت گردید: «با توجه به ارزش های دوران جدید که هم زمان با ظهور صفویان، در مغرب زمین استقرار می یافت، دوره صفویان نه تنها از نظر سیاسی، بلکه، حتی در قلمرو فرهنگ و تمدن ایران دوره اسلامی، دوره ای است که انحطاط تاریخی ایران که با یورش مغولان آغاز شده بود، برای سده های آینده و تا آماده شدن مقدمات نهضت مشروطه خواهی تثبیت شد» (طباطبایی، ۱۴۰۰، الف، ص. ۳۶۷). بدین ترتیب، به زعم طباطبایی، وضعیت زوال و انحطاط ایران تا شکست ایران در جنگ های ایران و روس در دوره قاجاریه، ادامه یافت؛ اما به دنبال شکست ایران، آگاهی نوآئینی شکل گرفت؛ طیف منورالفکری و روشنفکری پدیدار شد؛ ایران در آستانه دوران جدید خود قرار گرفت و اصلاحات آغاز گردید:

با شکست ایران در جنگ های ایران و روس و کوشش های عباس میرزا برای اصلاحات در دارالسلطنه تبریز... ایران در «آستانه» دوران جدید تاریخ خود قرار گرفت که از پیامدهای مهم آن پدیدار شدن شکاف هایی در نظام سنت قدمایی و سستی گرفتن ارکان سلطنت مستقل بود... با بسط این «فضای عمومی»، نظام

سنت قدمایی، به ویژه در قلمرو نظریه پردازی سیاسی، بیش از پیش، اعتبار خود را از دست می داد... اگرچه با کوشش های دو قائم مقام و میرزا تقی خان امیرکبیر برای انجام اصلاحات نظام نوآیین پایداری استقرار پیدا نکرد، اما... با پدیدار شدن روشنفکران خدش های در اعتبار نظام سنت قدمایی که پشتوانه استوار نظام خودکامه بود، ایجاد کرد... وجهی از مناسبات قدرت از درون دربار به بیرون آن انتقال پیدا کرد (طباطبایی، الف ۱۴۰۱، ج ۲، صص. ۷۶، ۲۲-۲۱).

به نظر طباطبایی، فکر اصلاحات در ایران برای نخستین بار در میان رجال سیاسی پیدا شده بود، برخی از کارگزاران حکومتی به تدوین اندیشه اصلاحات و طرح دیدگاه های نو در سیاست پرداختند. در رساله های جدید سیاسی، به جای دعوت از شاه به اجرای عدالت، اندیشه آزادی و پیشرفت مطرح می شد. وی کتاب / احمد نوشته طالبوف در اندیشه سیاسی را در همین راستا مورد بررسی قرار داده و نوشته است:

آنچه طالبوف را از دیگران متمایز می کند، عناصری از اندیشه سیاسی کمابیش منسجمی است که در زیر به برخی از وجوه آن اشاره می کنیم. طالبوف به نکته های بدیعی درباره مفهوم آزادی توجه کرد و در کتاب احمد آورده است... [به نظر طالبوف] آزادی تنها برای «آزادی است»... تنها آزادی را که «در حیات و ممات یکسان است»، مفهومی مجرد می داند و آن را به سه منبع اصلی تقسیم می کند که عبارت اند از آزادی هویت، آزادی عقاید و آزادی قول و همه منابع فرعی آزادی نیز از همین سه منبع ناشی می شوند (طباطبایی، الف ۱۴۰۱، ج ۲، ص. ۲۹۱).

بدین ترتیب، سیر تاریخی اندیشه سیاسی در ایران در تأملات طباطبایی، نه روایتی صرفاً توصیفی، بلکه بازسازی تحولات یک منظومه مفهومی است که در آن، صورت های مختلف اندیشیدن سیاسی - از اندیشه ایرانشهری و سیاست نامه نویسی تا تلاش های نوپدید اصلاح طلبانه - در نسبت با یکدیگر فهم می شوند. این بازسازی تاریخی، مبنای نظری تحلیل طباطبایی از وضعیت اندیشه سیاسی ایران و نسبت آن با ورود به دوران جدید را شکل می دهد.

۹. تحول معنای اندیشه سیاسی در ایران: بازخوانی تحلیلی نزد طباطبائی

به‌رغم اینکه اندیشه سیاسی فارابی در دستگاه فکری طباطبائی، نقطه اوج منحنی سیر اندیشه سیاسی در ایران را نشان می‌دهد، اما وی جایگاه برتر را به اندیشه سیاسی یونانی اختصاص داده و ضمن قیاس اندیشه فارابی با آن، به این نتیجه رسیده است که «فلسفه مدنی فارابی نمی‌تواند وجوه «واقع‌گرایی» اندیشه سیاسی یونانی را نیز بازتاب دهد» (طباطبائی، ۱۳۹۸، ص. ۱۶۳). باین حال، از نظر طباطبائی هر چند فارابی قادر به بازتاب اندیشه سیاسی یونانی نبوده است، اما اهمیت فلسفه و تأمل در سیاست، در دوره اسلامی منحصر به فارابی است: «اندیشه سیاسی بخشی مهم از علم سیاست است... به خلاف فلسفه در دوره اسلامی که اگر از ابونصر فارابی صرف‌نظر کنیم، تأمل در سیاست در آن از اهمیت خاصی برخوردار نبود، فلسفه اروپایی از آغاز سیاسی بود... افلاطون فلسفه را به‌عنوان تأملی نظری در بنیان مناسبات سیاسی و بحران نظام شورایی آتن تأسیس کرد» (طباطبائی، ۱۴۰۰، ص. ۳۵۵).

اما در نهایت طباطبائی، اندیشه مدنی یا سیاسی فارابی را هم در حیات مدنی و سیاسی مؤثر ندانسته و نوشته است:

از افلاطون و ارسطو تا فارابی، پیوندهای حکمت عملی با دوره یونانی و شهرهایی که در خاستگاه حکمت عملی بود، گسسته بود، اما اندیشه مدنی فارابی نظامی یکپارچه و دارای انسجام درونی بود و به‌ویژه با الزامات و لوازم نظری حکمت عملی در تعارض نبود. حکمت عملی فارابی، در نهایت به «مدینه فاضله» به‌عنوان افقی غیرقابل دسترس، می‌انجامید و از این رو، در عمل، در حیات مدنی و سیاسی مؤثر نبود (طباطبائی، ۱۳۹۸، ص. ۱۹۲).

طباطبائی در مطلبی دیگر، با ستایش نقش سهروردی در تاریخ اندیشه فلسفی و نقش آفرینی وی در تداوم و استواری شالوده اندیشه ایرانشهری، عنوان «مُجَدِّد حکمت خسروانی فرزنانگان ایران باستان» را برای وی مطرح کرده است:

شیخ شهاب‌الدین سهروردی با تأسیس حکمت اشراق، در قلمرو فلسفه در دوره اسلامی، به مفهوم «فرکیانی» چنان بسطی داد که پیش از او فردوسی با تدوین حماسه «ملی» داده بود. هم او با حکمت اشراق، چنان‌که هانری گربن توضیح داده است، از تداوم اندیشه ایرانشهری تفسیری مبتنی بر «حماسه عرفانی» عرضه کرد. از این حیث، می‌توان مقام سهروردی در تاریخ اندیشه فلسفی را

با جایگاه خواجه نظام الملک طوسی در تاریخ اندیشه سیاسی سنجیده و گفت که آن دو، هر یک به نوعی، با تدوین نظام فکری خود، گامی بلند در تداوم و استواری شالوده اندیشه ایرانشهری برداشته‌اند، اگرچه از برخی جهات بنیادگذار حکمت اشراق، به عنوان مُجَدِّد حکمت خسروانی فرزندگان ایران باستان، بیشتر با سراینده حماسه ملی ایرانیان قابل مقایسه است، زیرا این هر دو، به خلاف خواجه نظام الملک، کوشیده‌اند تا بازپرداخت آنان از اندیشه ایرانشهری تجدید این اندیشه باشد و نه مانند مورد نویسنده سیاست‌نامه، تفسیر اندیشه ایرانشهری با عناصری از اندیشه سیاسی اهل سنت و جماعت که در نهایت اندیشه سیاسی ایرانشهری را از جنبه آرمانی آن جدا و به نظریه مطلقه موجود دوره اسلامی تبدیل کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۹، صص. ۱۵۵-۱۵۴).

اما در مطلب دیگری، به نقد اندیشه سهروردی پرداخته و آن را ناسازگار با اندیشه سیاسی دانسته است:

حکمت اشراقی شیخ شهاب الدین پیوندهای سیاست و تاریخ ایران دوره اسلامی را از سرزمین واقعیت‌های تاریخی گسیخت و آن را به قلمرو زمان و مکان لطیف عرفانی و عالم مثال اشراقی انتقال داد. این اندیشه عرفانی ناتوانی و ناسازگاری خود را با اندیشه سیاسی آشکار کرده است و چنین می‌نماید که حتی آنجا که به بحث در اندیشه سیاسی می‌پردازد، با اندیشه سیاسی و «مصلحت‌بینی» ناگزیر آن یگانه است (طباطبایی، الف، ۱۴۰۰، ص. ۲۹۶).

طباطبایی همچنین در ارزیابی اندیشه سیاسی ابن سینا نوشته است:

اندیشه سیاسی ابن سینا - به معنای رایج اندیشه سیاسی - نمی‌تواند وجود داشته باشد. به سخن دیگر، اندیشه سیاسی ابن سینا، اندیشه‌ای عدمی و مبین امتناع تدوین اندیشه سیاسی بر شالوده الهیاتی است که خود او بسط داده بود. ابن سینا، سیاست را به بحثی فرعی از نبوت تبدیل و بحث نبوت را به عنوان یکی از مباحث الهیات مطرح کرد... به همین سبب حکمت عملی را در بن‌بست الهیات دوره اسلامی و بیشتر از آن در سرایش هبوط راند. با ابن سینا، استقلال بحث سیاسی از میان رفت و اندیشه فلسفی در ایران نتوانست خود را از سیطره الهیات، به گونه‌ای که با ابن سینا تدوین شد، رها کند و قلمروهایی غیر از وجود مطلق را مورد توجه و تأمل قرار دهد. از این دیدگاه، به نظر ما، دوره شکوفایی فلسفه سیاسی در ایران، با مرگ ابن سینا به پایان رسید (طباطبایی، ب، ۱۳۹۸، ص. ۲۴۸).

طباطبایی به بررسی اندیشه مشروطه در ایران نیز پرداخته و به رغم طرح فقدان فلسفه سیاسی مشروطه در ایران، رساله تنبیه‌الامة میرزای نائینی را رساله‌ای مهم در اندیشه سیاسی دانسته و در توصیف نائینی گفته است: «در میان مشروطه‌خواهان کمتر کسی را می‌شناسیم که به لحاظ وسعت دانش، قوه استنباط اصولی و شجاعت تن در دادن به الزامات استنباط‌های اصولی بتواند با کسانی مانند میرزای نائینی کوس برابری زند» (طباطبایی، الف ۱۴۰۱، ج ۲، صص. ۵۸۴-۵۸۳)؛ اما وی سرانجام، به رغم تأکید بر برجستگی‌های اندیشه سیاسی میرزای نائینی، اندیشه وی را در عمل و نظر فاقد اثر دانسته و نوشته است: «جای شگفتی نیست که کسانی مانند میرزای نائینی که سال‌هایی پس از انتقال سلطنت به رضاشاه نیز زنده ماند، در عمل و نظر، در قلمرو سیاست مؤثر واقع نشدند» (طباطبایی، الف ۱۴۰۱، ج ۲، ص. ۶۳۲). به این ترتیب، تحول معنای اندیشه سیاسی نزد طباطبایی، از تأمل فلسفی فارابی و انسجام نظری سهروردی تا غلبه الهیات در ابن‌سینا و نهایتاً طرح اصول مشروطه‌خواهی توسط نائینی، نشان‌دهنده نوسان بین انسجام نظری و اثر عملی و همچنین بین اندیشه سیاسی آرمانی و واقعیت‌های تاریخی و قدرت سیاسی است. این روند، تغییر معنای اندیشه سیاسی از نظریه مدنی به ابزار تحلیل و نقد اجتماعی و سیاسی را در تاریخ فکری ایران آشکار می‌سازد.

۱۰. تحلیل و بحث

با گسترش دامنه تحلیل تاریخی و تلاش طباطبایی برای ارائه روایتی فراگیر از تاریخ اندیشه سیاسی ایران، مفهوم اندیشه سیاسی در آثار وی به تدریج معنایی عام‌تر می‌یابد. در این مرحله، اندیشه سیاسی شامل طیف متنوع‌تری از متون و سنت‌های فکری می‌شود که هرچند واجد فلسفه سیاسی به معنای خاص نیستند، اما در شکل‌دهی به فهم ایرانیان از سیاست، دولت و قدرت نقش داشته‌اند. این گسترش مفهومی، امکان روایت تاریخی پیوسته‌تری را برای طباطبایی فراهم می‌آورد، اما هم‌زمان، موجب نوسان در کاربرد اصطلاح اندیشه سیاسی می‌شود.

این نوسان مفهومی نزد طباطبایی در چهارچوب نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران، برجسته‌تر می‌گردد. طباطبایی در مواردی که بر فقدان یا افول فلسفه سیاسی تأکید می‌کند، اندیشه سیاسی را به معنای خاص و فلسفی آن محدود می‌سازد و از «زوال اندیشه سیاسی» سخن می‌گوید؛ اما در مواردی دیگر، برای بازتاب استمرار تاریخی تفکر سیاسی در ایران،

از تعریفی عام و فراگیرتر بهره می‌گیرد که امکان شناسایی اشکال متنوع اندیشیدن سیاسی را حتی در شرایط زوال فلسفه سیاسی فراهم می‌کند. از این رو، نظریه زوال نه تنها چهارچوبی برای تحلیل تاریخی اندیشه سیاسی در ایران است، بلکه عاملی مؤثر در تحول معنایی مفهوم اندیشه سیاسی در آثار طباطبایی نیز به شمار می‌آید. در این چهارچوب، مفهوم اندیشه سیاسی گاه به عنوان معیاری فلسفی برای سنجش عقلانیت سیاسی به کار می‌رود و گاه به مثابه ابزاری تحلیلی برای روایت تاریخ اندیشیدن سیاسی در ایران. این دو کارکرد متفاوت، به ناگزیر به ناپایداری معنایی و تفاوت در کاربرد اصطلاح در آثار وی می‌انجامد. بدین ترتیب، می‌توان گفت تحول معنای اندیشه سیاسی در آثار طباطبایی، نتیجه تنش میان دو هدف نظری متفاوت است: از یک سو، وفاداری به تعریف فلسفه محور از اندیشه سیاسی و از سوی دیگر، ضرورت روایت تاریخی و تحلیلی تحولات اندیشیدن سیاسی در ایران که طیف گسترده‌ای از سنت‌ها و متون را شامل می‌شود. این تنش، در نهایت منجر به کاربردهای متفاوت و گاه متعارض از مفهوم اندیشه سیاسی در آثار وی شده است.

تحلیل دقیق متون طباطبایی نشان می‌دهد که «اندیشه سیاسی» هم به عنوان ابزار نظری فلسفی و هم به عنوان پدیده‌ای اجتماعی و تاریخی، معرفی می‌شود، اما تعامل میان این دو وجه به طور شفاف تبیین نشده است. نتیجه این وضعیت، نوعی نوسان معنایی و ابهام در فهم موضع دقیق او نسبت به اندیشه سیاسی در ایران است. در مجموع، هرچند طباطبایی تلاش کرده است اندیشه سیاسی را در متن تاریخ و فرهنگ ایران بازخوانی کند، اما عدم ثبات معنایی و تضادهای مفهومی در آثارش نشان می‌دهد که این مفهوم هنوز محل مناقشه و بحث باقی مانده است. فهم دقیق‌تر اندیشه سیاسی در نگاه طباطبایی، نیازمند بررسی انتقادی و تطبیقی است که هم سیر تاریخی تحولات فکری را لحاظ کند و هم تنش میان تعریف فلسفی و تعریف عام را مورد تحلیل قرار دهد.

نتیجه‌گیری

نتایج پژوهش نشان می‌دهد که مفهوم «اندیشه سیاسی» در آثار طباطبایی نه به صورت تعریفی واحد و تغییرناپذیر، بلکه در قالب منظومه‌ای مفهومی و چندلایه صورت‌بندی شده است. بررسی معنایی این منظومه مفهومی آشکار می‌سازد که اندیشه سیاسی در دستگاه نظری

طباطبایی، بسته به سطح تحلیل و هدف نظری، معانی و کارکردهای متفاوتی می‌یابد. در یک سطح، اندیشه سیاسی در معنایی فلسفه محور و محدود، هم‌سنخ با فلسفه سیاسی و حکمت عملی عقلانی، به‌عنوان معیار سنجش عقلانیت سیاسی به کار گرفته می‌شود. در سطحی دیگر، این مفهوم در معنایی عام‌تر، به‌مثابه نظامی منسجم از تأمل در مناسبات قدرت و سامان‌دهی حیات سیاسی، امکان تحلیل و روایت تاریخی صورت‌های مختلف اندیشیدن سیاسی در ایران را فراهم می‌کند. بررسی معنایی این دو سطح نشان می‌دهد که تنوع کاربردهای مفهوم اندیشه سیاسی در آثار طباطبایی، نتیجه کارکردهای متفاوت این مفهوم در ساختار دستگاه نظری اوست. بر این اساس، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که بازسازی منظومه مفهومی اندیشه سیاسی، کلیدی اساسی برای فهم دقیق‌تر منطق درونی آثار طباطبایی و شیوه نظریه‌پردازی او در باب تاریخ اندیشه سیاسی در ایران است. این یافته، ضمن تأیید فرضیه پژوهش، بر اهمیت تحلیل مفهومی در مطالعات اندیشه سیاسی معاصر ایران تأکید می‌کند و زمینه را برای پژوهش‌های تکمیلی در بررسی سایر مفاهیم بنیادین در آثار طباطبایی فراهم می‌سازد.

منابع

- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳). *فلسفه سیاسی چیست؟* ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بلوم، ویلیام تی (۱۳۷۳). *نظریه‌های نظام سیاسی*. ترجمه احمد تدین، تهران: آران.
- بهداروندیانی، غلامرضا (۱۳۸۹). *رهیافت‌های مختلف پیرامون اندیشه سیاسی در اسلام*. علوم سیاسی، (۱۱)، ۱۵۹-۱۷۵. <https://sid.ir/paper/173999/fa>
- تقوی، سید محمدناصر (۱۳۸۴). *سیاست در پراتر (جستارهایی در فلسفه و اندیشه سیاسی)*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- شاکری، سیدرضا (۱۳۹۵). *اهمیت نظریه سیاسی در نسبت با علم سیاست؛ بررسی و نقد کتاب فهم نظریه‌های سیاسی*. پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، ۱۶ (۴)، ۹۷-۱۱۵. <https://www.ensani.ir/fa/article/366055>
- طباطبایی، سیدجواد (الف ۱۳۹۸). *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: کویر.

- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۸). زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران. تهران: کویر.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۹). خواجه نظام الملک طوسی: گفتار در تداوم فرهنگی ایران. تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، سیدجواد (الف ۱۴۰۰). تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ملاحظات در مبانی نظری. تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، سیدجواد (ب ۱۴۰۰). تأملی درباره ایران، جلد نخست دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران با ملاحظات مقدماتی در مفهوم ایران. تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، سیدجواد (ج ۱۴۰۰). ملاحظات درباره دانشگاه. تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، سیدجواد (الف ۱۴۰۱). تأملی درباره ایران، نظریه حکومت قانون در ایران، بخش دوم: مبانی نظریه مشروطه‌خواهی. تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، سیدجواد (ب ۱۴۰۱). ملت، دولت و حکومت قانون، جستار در بیان نص و سنت. تهران: مینوی خرد.
- Hoffman, T. J. (2013). *The metaphysics of modern existence*. *Indigenous Policy Journal*, 24(2), 82-88. <https://search.eitaa.com/?url=https://scispace.com/pdf/the-metaphysics-of-modern-existence-a-spragens-analysis-2dmbzoqev3.pdf>
- Pierce, R. (1966). *Contemporary French political thought*. Oxford University Press.
- Plamenatz, J. (1963). *Man and society: A critical examination of some important social and political theories from Machiavelli to Marx*. Addison-Wesley Longman.

The Twelve-Day War between Iran and Israel: Just or Unjust?

Giti poorzaki 

Assistant Professor, Department of Political Thought, Imam Khomeini and the Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

gpoorzaki@gmail.com

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article Received: 2026 /2 /8 Revised: 2026 /4 /1 Accepted: 2026 /4 /9 Published Online: 2026 /4 /20	The 12-Day War between Iran and Israel is one of the most controversial contemporary military conflicts in the Middle East, provoking conflicting claims about self-defense, preemptive war, and security necessity. This article uses the framework of just war theory and focuses on its contemporary readings in the works of Michael Walzer to assess the moral and normative aspects of this war. The central question of the research is whether Israel's military action can be interpreted as a legitimate and morally justified preemptive or preventive attack. In order to answer this question, and using Walzer's theory, the war is assessed based on the criteria of (justice in war) and (justice during war). The findings show that, according to the criteria of Michael Walzer's just war theory, Israel was not facing an actual or imminent armed attack or threat from Iran at the time of the operation, and therefore the "just cause" condition in the sense of legitimate defense was not met. In addition, the existence of active diplomatic channels and ongoing nuclear negotiations undermine the "last resort" condition. An analysis of the objectives and consequences of the war shows that the "reasonable probability of success" condition was also not met and the declared objectives, including the destruction of the nuclear program and the establishment of a sustainable deterrent, were unattainable, at least in the short term. At the level of justice during the war, international evidence and reports indicate widespread civilian casualties and damage to civilian infrastructure, which reinforces the violation of the principles of proportionality and distinction. In summary, the article concludes that the 12day war between Iran and Israel did not meet the necessary moral conditions from the perspective of just war theory, neither at the beginning nor during it. Keywords: Twelve-Day War, just war, unjust war, Michael Walzer, peace.



دوره ۱۲ | شماره ۴۷ | بهار ۱۴۰۵

<https://doi.org/10.22034/jpti.2026.574599.1503>

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

جنگ ۱۲ روزه ایران و اسرائیل: عادلانه یا ناعادلانه

گیتی پورزکی ^{ID}

gpoorzaki@gmail.com

استادیار گروه اندیشه سیاسی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	جنگ ۱۲ روزه ایران و اسرائیل یکی از مناقشه درگیری‌های نظامی معاصر در خاورمیانه به شمار می‌رود. این مقاله با بهره‌گیری از چهارچوب نظریه جنگ عادلانه و با تمرکز بر قرائت‌های امروزی آن در آثار مایکل والزر، به ارزیابی اخلاقی و هنجاری این جنگ می‌پردازد. پرسش محوری پژوهش این است که آیا می‌توان اقدام نظامی اسرائیل را به‌عنوان حمله‌ای پیش‌دستانه یا پیشگیرانه، مشروع و اخلاقاً موجه تفسیر کرد یا خیر. در راستای پاسخ به این پرسش و با استفاده از نظریه والزر، جنگ بر اساس معیارهای «عدالت در جنگ» و «عدالت در جریان جنگ» ارزیابی شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که بر اساس نظریه جنگ عادلانه مایکل والزر، اسرائیل در زمان آغاز عملیات، با حمله مسلحانه بالفعل یا قریب‌الوقوع از سوی ایران مواجه نبوده و از این‌رو، شرط «علت عادلانه» به معنای دفاع مشروع تحقق نیافته است. علاوه‌براین، وجود مسیرهای دیپلماتیک فعال و مذاکرات هسته‌ای در جریان، شرط «آخرین چاره» را مخدوش می‌سازد. تحلیل اهداف و پیامدهای جنگ نشان می‌دهد که شرط «احتمال معقول موفقیت» نیز برآورده نشده و اهداف اعلامی، از جمله نابودی برنامه هسته‌ای و ایجاد بازدارندگی پایدار، دست‌کم در افق کوتاه‌مدت دست‌نیافتنی بوده‌اند. در سطح عدالت در جریان جنگ، شواهد و گزارش‌های بین‌المللی از تلفات گسترده غیرنظامیان و آسیب به زیرساخت‌های غیرنظامی حکایت دارد که نقض اصول تناسب و تمایز را تقویت می‌کند. در مجموع، مقاله نتیجه می‌گیرد که جنگ ۱۲ روزه ایران و اسرائیل از منظر نظریه جنگ عادلانه، نه در آغاز و نه در جریان، واجد شرایط اخلاقی لازم نبوده است.
تاریخ دریافت:	
۱۴۰۴/۱۱/۱۹	
تاریخ بازنگری:	
۱۴۰۵/۱۱/۱۲	
تاریخ پذیرش:	
۱۴۰۵/۱/۲۰	
انتشار آنلاین:	
۱۴۰۵/۱/۳۱	
صفحات:	
۲۷-۵۶	
کلیدواژه‌ها: جنگ ۱۲ روزه، جنگ عادلانه، جنگ ناعادلانه، مایکل والزر، صلح.	

مقدمه

آیا همواره باید صلح کرد؟ در هر شرایطی؟ صلح جویان بر این باورند که بشر هیچ گاه جنگ خوب و صلح بد را تجربه نکرده است و حتی یک صلح بد نیز از یک جنگ خوب بهتر است. این آشتی جویان معتقدند که در همه حال باید صلح را برقرار کرد. مائما گاندی، شاید مشهورترین مدافع عدم خشونت، باور داشت که حتی مقاومت در برابر ظلم نیز باید از راه‌های غیرخشونت‌آمیز انجام شود؛ زیرا خشونت چرخه‌ای از انتقام و تباهی ایجاد می‌کند. پیش از او، اراسموس، از مشهورترین انسان‌گرایان رنسانس، در رساله شکایت صلح، جنگ را محصول حماقت، جاه‌طلبی و فساد سیاسی می‌دانست و بر این باور بود که حتی صلحی ناقص و دشوار نیز از جنگی که ویرانی و کشتار به بار می‌آورد، بهتر است. راسل نیز به‌ویژه پس از جنگ جهانی اول از منتقدان جدی جنگ بود. او در کشاکش جنگ جهانی در کتاب چرا آدمیان می‌جنگند اشاره داشت که ملی‌گرایی و نظامی‌گری تمدن انسانی را تهدید می‌کند و بر این باور بود که جنگ تقریباً همیشه فاجعه‌بارتر از بدیل‌های سیاسی آن است (Russel, 2017).

اما واقع‌گرایان، جنگ را واقعیتی سخت، چه در صحنه روابط بین‌فردی و چه در عرصه روابط بین‌الملل، می‌دانند. آنان جنگ را واقعیتی پایدار در زندگی سیاسی بشر تلقی می‌کنند؛ پدیده‌ای که هرچند تلخ و ویرانگر است، در جهانی آکنده از قدرت و ناامنی، گاه اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. متفکرانی چون هابز و ماکیاولی، در فلسفه سیاسی، از جمله منادیان چنین دیدگاهی هستند. افزون‌بر آن‌ها، کارل کلاوزویتس در کتاب در باب جنگ، جنگ را ادامه سیاست با ابزارهای دیگر معرفی می‌کند. از نظر او، جنگ بخشی از منطق قدرت سیاسی است، نه صرفاً یک انحراف اخلاقی (کلاوزویتس، ۱۳۹۷). هانس مورگنتا نیز از جمله متفکران برجسته واقع‌گرایی است که در کتاب سیاست میان ملت‌ها استدلال می‌کند روابط بین‌الملل بر پایه قدرت و منافع شکل می‌گیرد، نه اخلاق و آرمان‌گرایی. در چنین جهانی، جنگ همواره امکانی واقعی باقی می‌ماند (مورگنتا، ۱۳۸۹).

اما دیگرانی چون نیچه، هگل، یونگر و اشنیگلر، ارتش‌سالاران رمانتیک هستند که در انتهای دیگر این طیف قرار دارند و جنگ را صرفاً شری ناگزیر نمی‌دانستند، بلکه گاه آن را سرچشمه تعالی روح جهان، احیای فضیلت و نیروی تاریخی ملت‌ها تلقی می‌کردند. نیچه

نه تنها بر این باور بود که صلح تنها راحت‌باشی میان دو جنگ است، بلکه جنگ را نیز می‌ستود (نیچه، ۱۳۷۶، صص. ۵۹-۶۰). هگل نیز جنگ را بخشی از پویایی تاریخی و زندگی اخلاقی دولت می‌دانست. او در کتاب عناصر فلسفه حق استدلال می‌کند که جنگ می‌تواند ملت‌ها را از رکود، فردگرایی افراطی و فساد ناشی از رفاه بیرون آورد و روح جمعی را احیا کند. از نظر او، همان‌گونه که باد دریا را از تعفن حفظ می‌کند، جنگ نیز ملت‌ها را از سکون و پوسیدگی مصون می‌دارد (هگل، ۱۴۰۳). ارنست یونگر که خود تجربه مستقیم جنگ جهانی اول را داشت، در کتاب طوفان فولاد، جنگ را همچون تجربه‌ای وجودی، دگرگون‌ساز و قهرمانانه توصیف می‌کند (Junger, 2004). از این رو، شاید درست‌تر آن باشد که بگوییم هیچ جنگی خوب نیست، اما گاهی گریزی از آن وجود ندارد. جنگ بی‌شک پدیده‌ای زشت است، اما شاید زشت‌ترین پدیده نباشد. دست‌کم همگان درباره مشروعیت «دفاع» از خود هم‌داستان‌اند. دفاع از میهن در برابر تعرض و تجاوز نیز از همین سنخ است. در ساعات اولیه ۲۳ خرداد ۱۴۰۴ (۱۳ ژوئن ۲۰۲۵)، اسرائیل عملیات «طلوع شیران»^۱ را با انجام مجموعه‌ای از حملات غافلگیرکننده آغاز کرد؛ عملیاتی که ۱۲ روز به طول انجامید. طی این مدت، شماری از فرماندهان ارشد نظامی، دانشمندان هسته‌ای و سیاستمداران ایرانی ترور شدند و سامانه پدافند هوایی و برخی تأسیسات هسته‌ای و نظامی ایران آسیب دیدند یا به‌طور کامل تخریب شدند. در جریان این درگیری، سه سایت هسته‌ای ایران نیز هدف حملات اسرائیل و در نهایت ایالات متحده آمریکا قرار گرفت. به گفته سخنگوی دولت ایران، فاطمه مهاجرانی تا ۲۳ تیر ۱۴۰۴، شمار مجروحان به حدود ۵۸۰۰ نفر و تعداد جان‌باختگان به ۱۰۶۲ نفر رسیده است که از این میان، حدود ۱۴۰ نفر را زنان و کودکان تشکیل می‌دهند (خبرگزاری ایسنا، ۱۴۰۴).

گزارش سازمان حقوق بشری هه‌نگاو نیز از کشته شدن غیرنظامیان، از جمله زنان و کودکان، حمله به بیمارستان‌ها و نیز حمله به زندان اوین خبر داده است. ایران نیز که خود را در موضع دفاع می‌دید، طی این ۱۲ روز و در چندین موج حملات موشکی و پهپادی، به این حملات پاسخ داد که در نتیجه آن، ۲۸ نفر در اسرائیل کشته و ۳۲۳۸ نفر زخمی شدند.

بنابر گزارش‌ها، ایران در مجموع بیش از ۹۵۰ موشک شلیک کرد. بدیهی است که هر یک از طرف‌های درگیر در جنگ، حتی طرف متخاصم و متجاوز، همواره می‌کوشد رفتارهای خصمانه خود را اخلاقی جلوه دهد. در این جنگ نیز هر دو طرف، اقدامات نظامی خود را مصداق دفاع مشروع دانستند و مدعی شدند که برای حفظ امنیت ملی و موجودیت خود دست به اقدام نظامی زده‌اند.

نیروی دفاعی اسرائیل (IDF) در بیانیه‌ای، آغاز این جنگ را عملیاتی هدفمند برای عقب راندن تهدید ایران علیه بقای اسرائیل خواند و در واقع آن را یک «جنگ پیشگیرانه مشروع» قلمداد کرد. در این بیانیه آمده است که اطلاعات موجود نشان می‌دهد ایران به‌طور قابل توجهی در مسیر دستیابی به توانمندی هسته‌ای و توانایی حمله به اسرائیل پیشرفت کرده است. همچنین ادعا شده است که دانشمندان ارشد هسته‌ای، به‌صورت مخفیانه، آزمایش‌های لازم برای ساخت سلاح هسته‌ای را انجام داده‌اند. در ادامه این بیانیه آمده است که هدف اقدام اسرائیل، از بین بردن طرح ایران برای نابودی اسرائیل بوده که در سال‌های اخیر شکل گرفته است. اسرائیل در نامه خود به شورای امنیت نیز این هدف را تأیید کرده است. وزیر امور خارجه اسرائیل نیز اظهار داشت که این اقدام برای رفع تهدید نابودی اسرائیل ضروری بوده است (Israeli army statement, 2025).

چندان پوشیده نیست که مبارزه با اسرائیل در ایران، حتی پیش از انقلاب نیز، یک آرمان انقلابی در سنت چپ و نیز سنت اسلامی ایرانی بوده است. مخالفت با اسرائیل و حمایت از جنبش‌های فلسطینی، پیش از انقلاب، بخشی از گفتمان انقلابی امام خمینی و ابزار بسیج انقلابی علیه رژیم پهلوی بود و پس از انقلاب، به جزء مرکزی سیاست خارجی و دستور کار منطقه‌ای جمهوری اسلامی بدل شد (Glombitza, 2026)؛ اما واقعیتی که کمتر به آن اشاره می‌شود، این است که وقوع این جنگ، از سال‌ها پیش، رؤیای برخی تحلیل‌گران و سیاستمداران اسرائیلی نیز بوده است. از دهه نود میلادی که اسرائیل به‌صورت جدی مشغول عادی‌سازی روابط با اردن و سازمان آزادی‌بخش فلسطین بود، ایران نامزد مناسبی برای اسرائیل شد تا به‌عنوان دشمن واقعی اعراب در اذهان آنان مطرح شود. تندروهای اسرائیل، از جمله شخص نتانیاوو، برای چند دهه رؤیای این جنگ را در سر داشته‌اند.

مایزلز در مقاله‌ای با عنوان «حمله پیش‌دستانه: ایران و اسرائیل» (۲۰۱۵)، به واکاوی جنگ اسرائیل علیه ایران که هنوز تحقق نیافته بود، اما بنا به ادله او باید تحقق می‌یافت، می‌پردازد. او استدلال می‌کند که مشروط به وجود اطلاعات معتبر و رعایت الزامات تناسب، حمله اسرائیل علیه ایران، از منظر اخلاقی و حقوقی، حمله‌ای پیش‌دستانه خواهد بود و به‌عنوان دفاع از خود قابل توجیه است. مایزلز با استفاده از تعبیر «جنگ پیش‌دستانه» درباره امکان حمله اسرائیل به ایران سخن می‌گوید، اما تحلیل او، در عمل، به جنگی پیشگیرانه نزدیک‌تر است. در سنت نظریه جنگ عادلانه، تنها جنگ پیش‌دستانه، در صورت وجود تهدید قریب‌الوقوع، می‌تواند مشروع باشد؛ حال آنکه مایزلز با گسترش معنای «پیش‌دستانه» می‌کوشد حمله پیشگیرانه را نیز ذیل دفاع مشروع بگنجاند. در مقابل، در ادبیات نظری مربوط به جنگ عادلانه، میان جنگ پیشگیرانه^۱ و جنگ پیش‌دستانه^۲ تمایز قائل می‌شوند و هرگونه خلط مبحث می‌تواند خطرناک و بهانه‌ای برای تجاوز باشد و از نظر اخلاقی نامشروع و ناعادلانه تلقی شود.

در چنین موقعیتی، تمایز میان جنگ عادلانه و جنگ ناعادلانه به یکی از مناقشه‌برانگیزترین پرسش‌های اخلاقی و فلسفی بدل می‌شود که در بخش نظری مقاله بیشتر به آن خواهیم پرداخت. از این لحاظ، این جنگ می‌تواند آزمونی برای ارزیابی اعتبار و کارآمدی نظریه جنگ عادلانه^۳ در قرن بیست و یکم باشد. در جهانی که مرز میان دفاع و حمله و میان پیش‌دستی و تجاوز تا این حد مبهم و پیچیده است، آیا می‌توان با استفاده از نظریه‌های جنگ عادلانه، جنگ ۱۲ روزه میان اسرائیل و ایران را از منظر اخلاقی بررسی و عادلانه یا ناعادلانه بودن آن را ارزیابی کرد؟ همچنین آیا می‌توان اقدام نظامی اسرائیل را به‌عنوان یک حمله پیش‌دستانه یا پیشگیرانه، مشروع و اخلاقاً موجه تفسیر کرد یا خیر؟ این پژوهش در پی آن است که با بهره‌گیری از نظریه جنگ عادلانه والزر و برایان اورند، ابعاد اخلاقی و سیاسی این جنگ کوتاه، اما پُرپیامد را واکاوی کند و نشان دهد که چگونه در میدان نبردهای امروز، مفاهیم عدالت و مسئولیت در هم می‌تنند و درعین حال، شکننده‌تر از همیشه‌اند.

1. Preventive war
2. Preemptive war
3. Just War Theory

در مسیر پاسخ به این مسائل، از نظریه‌های جنگ کمک گرفته خواهد شد. نظریه جنگ عادلانه که ریشه در آموزه‌های آگوستین و آکویناس دارد، در دوران معاصر با آرای اندیشمندانی چون مایکل والزر و برایان اورند بازخوانی و نوسازی شده است. این نظریه می‌کوشد نشان دهد که جنگ، اگرچه در ذات خود شر است، اما می‌تواند در شرایطی خاص، از منظر اخلاقی، ناگزیر و ازاین‌رو موجه باشد.

فرضیه اصلی پژوهش این است که جنگ ۱۲ روزه اسرائیل و ایران را نمی‌توان به‌عنوان یک عملیات پیش‌دستانه مشروع و عادلانه^۱ از سوی اسرائیل تبیین کرد؛ زیرا شواهد موجود نشان می‌دهد که اقدام اسرائیل، از منظر معیارهای نظریه جنگ عادلانه، از جمله علت عادلانه، ضرورت، آخرین راه چاره، تناسب و انگیزه عادلانه، فاقد شرایط اساسی دفاع پیش‌دستانه مشروع بوده است.

۱. پیشینه پژوهش

مطالعات آکادمیک مستقل و ادبیات پژوهش مرتبط، با توجه به اینکه موضوع هنوز نسبتاً تازه است، چندان غنی نیست. بااین‌حال، می‌توان از تحلیل‌های اندیشکده‌ای برای پوشش این خلأ استفاده کرد. البته به دلیل حساسیت سیاسی موضوع، در مستقل و آکادمیک بودن بخشی از این مطالب نیز می‌توان تردید روا داشت. باوجوداین، با دقت بیشتر می‌توان به مقالات تحلیلی مرتبط در این زمینه دست یافت، از جمله: مقاله «نگاهی به جنگ ۱۲ روزه ایران و اسرائیل از منظر حقوق بین‌الملل» (Klius, 2025)، جنگ ۱۲ روزه را از منظر حقوق بین‌الملل و معیارهای عادلانه ورود به جنگ بررسی می‌کند و مشخصاً بر مسئله دفاع پیشگیرانه و پیش‌دستانه و مشروعیت توسل به‌زور تمرکز دارد. نویسنده استدلال می‌کند که دکرین دفاع پیشگیرانه در حقوق بین‌الملل معاصر مبنای محکمی ندارد و حمله اسرائیل را به «اقدام تجاوز کارانه» نزدیک‌تر می‌داند. بااین‌همه، تمرکز مقاله بیشتر بر حقوق است تا تحلیل هنجاری - اخلاقی. آبه کاناکو و ماساهیتو کیتامورا، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیلی از جنگ ۱۲ روزه ایران و اسرائیل بر اساس مدل تحلیل حل منازعه نموداری» (۲۰۲۵)، از

1. Preemptive and legally/ethically justified strike

چهارچوب نظری مشخصی استفاده می‌کنند و به این نتیجه می‌رسند که آتش‌بس پس از جنگ، تعادل پایداری ایجاد نکرده است؛ نتیجه‌ای که بعدتر تأیید و اثبات شد؛ اما آنان اخلاق جنگ را بررسی نمی‌کنند و پژوهش آنان نیز هنجاری نیست؛ از این نظر، با مقاله حاضر متفاوت است. مقاله «تحلیل گفتمان انتقادی روایت‌ها در منازعه ۱۲ روزه ایران و اسرائیل» (۲۰۲۶)، نوشته مخلد ناجی کمیل، درباره روایت‌ها و مشروعیت بخشی اخلاقی جنگ است. این مقاله بررسی می‌کند که ایران و اسرائیل چگونه با زبان اخلاقی و ایدئولوژیک، جنگ خود را مشروع جلوه داده‌اند. باین حال، نویسنده وارد داوری هنجاری، به شیوه‌ای استدلالی، نمی‌شود؛ بنابراین تفاوت آن با مقاله حاضر در این است که مشروعیت اخلاقی جنگ را بر اساس معیارهای نظریه جنگ عادلانه بررسی نمی‌کند.

سعید گلکار، استاد علوم سیاسی دانشگاه تنسی، در گزارشی تحلیلی با عنوان «تحقیر و دگرگونی: جمهوری اسلامی پس از جنگ ۱۲ روزه» (۲۰۲۵) که در وب‌سایت مؤسسه پژوهشی سیاست خارجی منتشر شده است، می‌کوشد پیامدها و تأثیرات جنگ ۱۲ روزه را بر عرصه‌های ایدئولوژیک، ساختاری، مشروعیت حکومتی و سیاست داخلی نشان دهد. از نظر گلکار، این جنگ نقطه عطفی برای ایجاد تغییر در عرصه‌های مختلف جمهوری اسلامی است. به نظر می‌رسد این مقاله، از حیث موضوع، در پی بررسی بی‌طرفانه اخلاقی و حقوقی جنگ نیست. افزون‌براین، نویسنده پیامدهای جنگ را صرفاً درباره جمهوری اسلامی بررسی کرده و از تحلیل پیامدهای آن بر اسرائیل خودداری می‌کند. از سوی دیگر، نویسنده سرمقاله‌ای در مجله *لفت هوریزنز* با عنوان «در جنگ خاورمیانه هیچ کس پیروز نیست» (۲۰۲۵)، با نگاهی چپ‌گرایانه، جنگ ۱۲ روزه را فاقد جهت‌گیری اخلاقی معتبر می‌داند و نقش اسرائیل و آمریکا را مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی در نهایت بمباران ایران را نیز نقد می‌کند. این مقاله، حمله اسرائیل را موجب افزایش فقر و فشار بر طبقه ضعیف جامعه ایران ارزیابی کرده و کشتار غیرنظامیان را مورد انتقاد قرار می‌دهد. باین حال، هرچند این مقاله جنگ را از منظر تضاد قدرت میان قدرت‌های جهانی بررسی و نقد می‌کند، تحلیل اخلاقی آن بر پایه نظریه جنگ عادلانه صورت نمی‌گیرد. همچنین کیاش کلهر و مهدی نیک‌صفت، در مقاله‌ای در نشریه *میدل‌ایست مانی‌تور* با عنوان «سپیده‌دمی که ندیدیم: بازآرزیابی یک جنگ حل‌نشده میان ایران و اسرائیل» (۲۰۲۵)، به تحلیل جنگ ۱۲ روزه

پرداخته‌اند. آنان در این تحلیل، پیروزی اسرائیل را زیر سؤال می‌برند و نشان می‌دهند که وضعیت موجود ممکن است صرفاً یک «مکث استراتژیک» یا حتی نوعی بن‌بست باشد. این تحلیل، نسبت به روایت رسانه‌ای غالب، واجد رویکردی انتقادی است. با این حال، نویسندگان نتوانسته‌اند جنگ ۱۲ روزه را بر اساس یک چهارچوب نظری آکادمیک و از منظر هنجاری ارزیابی کنند.

در نشریات معتبر پژوهشی داخلی، کمتر به این مسئله پرداخته شده و بیشتر در رسانه‌ها درباره علل، عوامل، پیامدها و ابعاد جنگ ۱۲ روزه بحث شده است. از جمله محدود مقالات پژوهشی که به این جنگ پرداخته‌اند، می‌توان به مقاله داوود منظور با عنوان «تحلیل راهبردی جنگ تحمیلی ۱۲ روزه: رویکرد واقع‌گرایی ساختاری و ژئواکونومیک» (۱۴۰۴) اشاره کرد که در آن، نویسنده کوشیده است این رویداد را از منظر رویکرد واقع‌گرایی ساختاری و ژئواکونومیک تحلیل کند.

همچنان‌که اشاره شد، به سبب تازگی نسبی موضوع، منابع موجود در این زمینه هنوز محدود است و همین منابع نیز کمتر از بُعد اخلاقی و هنجاری به موضوع پرداخته‌اند. این پژوهش کوشیده است تا با استفاده از یکی از معتبرترین نظریه‌های اخلاقی هنجاری آکادمیک، به بررسی هنجاری این موضوع بپردازد.

۲. مبانی نظری

آیا جنگ که در ذات خود با کشتن، معلول ساختن و نقص عضو کردن، اعم از عمدی و غیرعمدی، تخریب گسترده و مهیب شهرها، محیط‌زیست و اختلالات اندوه‌بار اجتماعی و روان‌شناختی همراه است، از اساس می‌تواند عادلانه باشد؟ پاسخ‌های متفاوتی می‌توان به این پرسش داد. در یک سر طیف، صلح‌گرایان از اساس جنگ را امری کاملاً غیراخلاقی و نامشروع می‌دانند و رد می‌کنند؛ آن‌ها حتی دفاع مشروع را نیز به‌سختی توجیه می‌کنند. ایمانوئل کانت در کتاب صلح پایدار، جنگ را نتیجه جاه‌طلبی دولت‌ها و نظام‌های بین‌المللی ناکارآمد می‌داند و صلح دائمی را هدف عقلانیت سیاسی و اخلاقی می‌شمارد. آلبرت شوایتزر و جورج اشنایدر نیز در این طیف قرار می‌گیرند. در سر دیگر این طیف، ارتش‌سالاران رمانتیک‌ی قرار دارند که جنگ را موجب تعالی روحی و اخلاقی انسان

می‌دانند. اشمیت، نیچه و رمانتیک‌ها، جنگ، رقابت و کشمکش میان انسان‌ها را فرصتی برای تعالی فرد و ظهور اراده معطوف به قدرت می‌دانند. نیچه در تبارشناسی اخلاق، جنگ را وسیله‌ای برای قوی‌تر شدن انسان و رشد اخلاقی ابرانسان تلقی می‌کند.

از نظر افلاطون در کتاب جمهوری و ارسطو در کتاب سیاست، جنگ به دولت و شهروندان نظم می‌آموزد و فضیلت‌هایی چون شجاعت و وفاداری را تقویت می‌کند؛ اما این امر به معنای پذیرش بی‌قید و شرط جنگ نیست. ابن‌خلدون نیز در کتاب مقدمه، جنگ و جهاد را عاملی برای تقویت انسجام اجتماعی، تربیت روحی طبقات حاکم و دفاع از جامعه می‌داند، با این قید که جنگ باید از مشروعیت شرعی برخوردار باشد. از نظر او، جنگ و دفاع مشترک در برابر دشمن، پدیده‌ای سازنده است که عصیت را تقویت می‌کند و در نهایت به انسجام اجتماعی، افزایش همبستگی و جلوگیری از سستی و تن‌آسایی می‌انجامد (ابن‌خلدون، ۱۴۰۱، ج ۱، صص. ۲۹۰-۲۸۰). در این میان، طیف دیگری از نظریات وجود دارد که جنگ را واقعییتی می‌دانند و با شروطی می‌پذیرند. هابز، کلازویتس و مورگنتا در این دسته قرار می‌گیرند که در بخش مقدمه به آن‌ها اشاره داشتیم و از آنجاکه از نظریه آن‌ها استفاده نخواهیم کرد، از بحث بیشتر درباره آن‌ها پرهیز می‌کنیم.

نظریه جنگ عادلانه، هرچند با این گروه اخیر مناسباتی دارد، در پی آن است که این واقعیت زشت و گاه ناگزیر را مهار و رام کند. این واقعیت را باید اخلاقی، یا دست‌کم موجه، کرد. از نظر اینان، جنگ ممکن است پدیده‌ای زشت باشد، اما زشت‌ترین چیزها نیست و چه‌بسا مواردی باشد که ارزش جنگیدن داشته باشد. مهم‌ترین این موارد می‌تواند دفاع از جان، مال و آزادی انسان باشد. حال که گاه گریزی از جنگ نیست، کدام جنگ عادلانه و موجه است؟ مایکل والزر یکی از جدی‌ترین نظریه‌پردازان جنگ عادلانه در دوره معاصر است. او در اثر کلاسیک خود با عنوان *جنگ‌های عادلانه و ناعادلانه* می‌کوشد میان دو مسئله تمایز بگذارد:

۱. معیارهای عادلانه در ورود به جنگ^۱: یعنی شرایطی که اقدام و ورود به جنگ از سوی یک کشور را موجه می‌کند. والزر شش شرط را برای توسل اخلاقاً مشروع به جنگ قائل است:

1. Jus ad bellum: Jab

- اعلان و آغاز جنگ باید از سوی اقتداری مشروع صورت بگیرد.
 - باید علل عادلانه و موجهی برای آغاز جنگ وجود داشته باشد (مثل دفاع از خود) (Walzer, 2015, pp. 51-61).
 - جنگ باید آخرین گزینه و پس از ناکارآمدی همه گزینه‌های دیگر صورت پذیرد (Walzer, 2015, pp. 77-81).
 - باید امید معقولی به موفقیت وجود داشته باشد.
 - به کارگیری خشونت باید با میزان مقاومت در برابر کار درست تناسب داشته باشد (Walzer, 2015, pp. 129-133).
 - نیت درست برای ورود به جنگ (و نه برای مثلاً کشورگشایی، استعمار یا استثمار) وجود داشته باشد.
۲. عدالت در نحوه و جریان جنگ^۱: یعنی محدودیت‌ها و شرایط اقدامات نظامی. مثل ممنوعیت هدف‌گیری عمدی غیرنظامیان (اصل تمایز میان افراد نظامی و غیرنظامی) (Walzer, 2015, pp. 136-145) و اصل تناسب (Walzer, 2015, pp. 129-133) در میزان خشونت و خسارات وارده با ظلمی که در وهله اول ما را وارد جنگ کرده است.
- نکته دیگری که والزر در نظریه خود به آن اشاره می‌کند، تمایز میان «جنگ پیش‌دستانه» و «جنگ پیشگیرانه» است. اگر حمله قطعی و فوری به نظر برسد، می‌توان به جنگ پیش‌دستانه مبادرت کرد. در این شرایط، حمله پیش‌دستانه نوعی دفاع از خود است. خطر جنگ قریب‌الوقوع است، آرایش‌های جنگی انجام شده است، یا منابع اطلاعاتی از وقوع حمله اطمینان دارند.
- اما اگر خطر، احتمالی و مربوط به آینده به نظر برسد و صرفاً ریسک خطر و آسیب در آینده وجود داشته باشد، مبادرت به جنگ چیزی نیست جز جنگ پیشگیرانه. سنت جنگ عادلانه، جنگ پیش‌دستانه را می‌پذیرد، اما در پذیرش جنگ پیشگیرانه پروا دارد؛ زیرا برای هر کشوری همواره خطرات و تهدیدات احتمالی که گمان می‌رود در آینده بالفعل شوند، وجود دارد. کدام کشور است که با خطرات و تهدیدات احتمالی مواجه

1. Jus in bello: Jib

نباشد؟ اما استناد به «احتمال خطر» به تنهایی غالباً به مداخلات خصمانه، جنگ افروزی و توسعه طلبی می‌انجامد. بدگمانی به تخلف در آینده، برای ورود به یک جنگ پیشگیرانه، کفایت نمی‌کند (Walzer, 2015, pp. 74-85). آیا جنگ ۱۲ روزه ایران و اسرائیل این معیارها را برآورده کرده است؟

در این پژوهش، از معیارهای جنگ عادلانه والزر برای بررسی اخلاقی جنگ ۱۲ روزه میان ایران و اسرائیل استفاده خواهیم کرد؛ بنابراین هدف این پژوهش پیش‌بینی رفتار بازیگران نیست، بلکه ارزیابی هنجاری و اخلاقی کنش آن‌هاست.

۳. روش پژوهش

روش به کارگرفته شدن در این پژوهش، روش تحلیل هنجاری استنتاجی است. تحلیل هنجاری^۱ روشی است که به جای توصیف آنچه هست، می‌پرسد: چه چیزی باید باشد؟ کدام کنش اخلاقاً موجه یا ناموجه است؟ چه معیاری برای داوری موجه و ناموجه داریم؟ در روش هنجاری استنتاجی، ابتدا:

۱. معیارهای هنجاری عام که وجدان اخلاقی ما یا عقل سلیم بشری آن‌ها را موجه می‌دانند، یا از نظریه‌ای اخلاقی (که آن را موجه می‌دانیم و با توجه به عقل سلیم قابل پذیرش است) احصا می‌شوند (مثلاً معیارهای ورود به جنگ و نحوه جنگ در نظریه جنگ عادلانه والزر).

۲. آنگاه، واقعیت‌های تجربی مربوط به آن مورد خاص وارد تحلیل می‌شوند و با معیارهای موجود سنجیده می‌شوند (مثلاً در جنگ ۱۲ روزه ایران و اسرائیل، آغازگر جنگ چه کسی بوده است؟ آیا حمله قریب‌الوقوعی وجود داشته است؟).

۳. نتیجه هنجاری، به صورت استنتاجی، به دست می‌آید. نتیجه، یک حکم ارزشی است (عادلانه/ناعادلانه؛ موجه/ناموجه)، اما راه رسیدن به آن شبیه استدلال منطقی است و از قوانین منطق پیروی می‌کند، نه داوری شهودی یا خطابه‌ای. شکل ساده‌شده این روش به این صورت است:

معیارهای جنگ عادلانه، الف است. (از یک نظریه یا از وجدان اخلاقی و عقل سلیم احصا می شود).

در مورد جنگ ب، معیارهای الف برقرار نیست.

بنابراین، جنگ ب عادلانه نیست.

این یک قیاس تحلیلی هنجاری - استنتاجی است، نه توصیفی. نتیجه گیری در روش هنجاری استنتاجی با نتیجه گیری خطابی یا ایدئولوژیک تفاوت دارد. در نتیجه گیری خطابی، احساس خشم یا همدلی نقش اساسی دارد و معیارها شناورند؛ اما در استنتاج هنجاری، معیارها از پیش تثبیت شده اند، داده ها محدود کننده اند و نتیجه «ناگزیر» از دل مقدمه ها به دست می آید.

۴. جنگ ۱۲ روزه بر اساس معیارهای جنگ عادلانه

۴-۱. آغاز جنگ و اقتدار مشروع^۱: ناسازگاری دو نظام مشروعیت

چنان که در بخش مبانی نظری دیدیم نخستین شرط جنگ عادلانه این است که اعلان و آغاز جنگ از سوی اقتداری مشروع صورت بگیرد و یکی از دشواری های کاربرد این نظریه در مورد درگیری ایران-اسرائیل لزوم همین شرط است. این بدان معناست که کنشگر آغازگر جنگ باید یک واحد سیاسی مشروع، نماینده مردم و دارای حق سیاسی باشد؛ اما در مورد ایران-اسرائیل دو مشکل بنیادین وجود دارد:

۱. به رسمیت نشناختن اسرائیل از سوی ایران: اسرائیل از اساس برای سیاست رسمی ایران دولت مشروعی نیست. در نتیجه اقداماتش نه اعلان جنگ محسوب می شود و نه دفاع مشروع، بلکه یک کنش متجاوزانه از سوی موجودیتی غیرمشروع تلقی می شود.

۲. دوگانگی نظام مشروعیت: از یک دیدگاه دولت اسرائیل یک بازیگر مشروع بین المللی است؛ از دیدگاه دیگر (از جمله دیدگاه ایران) اسرائیل موجودیتی نامشروع و اشغالگر است. پرسش این است با وجود این ناسازگاری و دوگانگی نظام مشروعیت آیا می توان معیار اقتدار مشروع را همچنان به کار برد؟

1. Legitimate authority

در پاسخ، والزر معیار مشروعیت اخلاقی را از به رسمیت شناسی دیپلماتیک متمایز می‌کند. آنگاه تأکید می‌کند اقتدار مشروع در جنگ، به معنای این نیست که همه طرف‌ها یکدیگر را تأیید کنند. «مشروعیت یعنی ساختار سیاسی ثابتی که بر جمعیتی مشخص حکمرانی می‌کند و از سوی آن مردم (بخش پایدار آن‌ها) پذیرفته شده یا تحمل می‌شود» (Walzer, 2015, pp. 21-35). جیمز ترنر جانسون، از پژوهشگران برجسته جنگ عادلانه نیز در توضیح می‌گوید که در سنت والزر و سنت کلاسیک، اقتدار مشروع یک مفهوم کارکردی است و مربوط به اثرگذاری واقعی و ظرفیت اعمال نظم سیاسی است، نه دیپلماتیک. مشروعیت یک دولت به وجود یک واحد سیاسی دوفاکتو، تثبیت شده و نمایندگی جمعیت تحت حاکمیت آن بازمی‌گردد (Johnson, 1999, pp. 35-52). پس حتی اگر ایران اسرائیل را به صورت دوزو^۱ به رسمیت نشناسد، اسرائیل به سورت دوفاکتو^۲ دولت است. دارای حکومت سیاسی و نمایندگی سیاسی از سوی جمعیتی پایدار است. اسرائیل نیز ساختار سیاسی ایران را به عنوان دولت می‌شناسد، حتی اگر آن را خصمانه یا نامطلوب و خطرناک بداند؛ بنابراین در سطح تحلیلی، مانعی برای ارزیابی اخلاقی کنش اسرائیل به عنوان کششگر وجود ندارد. با این توضیح می‌توانیم به سراغ سایر شروط برای ارزیابی اخلاقی این جنگ برویم.

۲-۴. علت عادلانه^۳ برای ورود به جنگ

در نظریه‌های کلاسیک جنگ عادلانه که بنا به دیدگاهی از آکویناس آغاز می‌شود، به گروسیوس می‌رسد و با والزر ادامه پیدا می‌کند، علل عادلانه برای ورود به جنگ به چند مورد محدود است:

- دفاع از خود در برابر حمله مسلحانه؛
- دفاع از دیگران در برابر حمله مسلحانه (دفاع جمعی)؛
- جلوگیری یا توقف کشتار جمعی یا جنایات فاحش؛

1. De jure
2. De facto
3. Just Cause

- جبران تجاوز آشکار.

با این شروط، جنگ فقط زمانی توجیه پذیر است که دفاعی باشد؛ آن هم برای دفع تجاوز واقعی یا قریب الوقوع؛ اما آیا آغاز جنگ ۱۲ روزه این شرط مهم را در برداشت؟ شواهد موجود نشان می دهد که در آن برهه زمانی، ایران هیچ حمله مسلحانه ابتدایی علیه اسرائیل انجام نداده بود. هرچند ایران در فروردین و مهر ۱۴۰۳ عملیات «وعده صادق ۱» و «وعده صادق ۲» را انجام داده بود، اما هر دو عملیات محدود به واکنش در برابر اقدامات اسرائیل بود؛ اولی در پاسخ به حمله اسرائیل به کنسولگری ایران در دمشق و دومی در پاسخ به ترور اسماعیل هنیه در خاک ایران.

در مورد عملیات وعده صادق ۱، ممکن است استدلال شود که حمله اسرائیل به کنسولگری ایران در دمشق، در خاک کشوری دیگر صورت گرفته بود، نه در خاک ایران. پاسخ می تواند این باشد که اماکن دیپلماتیک از مصونیت برخوردارند و حمله مسلحانه یک کشور ثالث به آن ها معمولاً تعرض به دولت صاحب نمایندگی تلقی می شود. اسرائیل به یک مرکز رسمی وابسته به جمهوری اسلامی حمله کرد و چند فرمانده ارشد را کشت. ایران نیز به ماده ۵۱ منشور ملل متحد استناد کرد که حق دفاع مشروع را مجاز می داند. در سنت والزر، اگر حمله اولیه تجاوز محسوب شود، اصل دفاع مشروع فعال می شود. در نهایت، می توان گفت ایران عملیات وعده صادق ۱ را در چهارچوب دفاع مشروع و در پاسخ به حمله اسرائیل به کنسولگری خود در دمشق توجیه کرد. با این حال، در حقوق بین الملل و نظریه جنگ عادلانه، همچنان درباره میزان تناسب و حدود مشروعیت چنین پاسخی اختلاف نظر وجود دارد. همچنین به طور مشخص، در سال ۱۴۰۴ هیچ حمله ای از خاک ایران به خاک اسرائیل انجام نشده بود و در دستور کار نیز قرار نداشت. منابع مستقل خبری نشان می دهند که درگیری مستقیم هوایی و موشکی میان ایران و اسرائیل عملاً با حملات غافلگیرانه اسرائیل آغاز شد و ایران پس از آن دست به پاسخ زد. بر این اساس، می توان گفت آغازگر جنگ اسرائیل بوده است.

ممکن است ادعا شود که اسرائیل در پاسخ به حملات نیروهای نیابتی ایران دست به اقدام زده و از این رو، اقدامش دفاعی مشروع است. پاداستدلال این است که در پذیرش این ادعا که نیروهای حماس یا حزب الله را درست و بی هیچ شک و شبهه ای نیروهای نیابتی ایران بدانیم،

جای بحث بسیار است؛ اما بنا به نظریه‌های رایج جنگ عادلانه، جنگ نیابتی، تحرکات مبهم یا عملیات غیرمستقیم، به خودی خود حمله نظامی تلقی نمی‌شود و پاسخ به آن‌ها به سادگی در قالب دفاع از خود قرار نمی‌گیرد، مگر آنکه کاملاً روشن، مستقیم و مسلحانه باشد (Walzer, 2015, p. 6). والزر تأکید دارد که دفاع مشروع علیه دولت دیگر، فقط زمانی موجه است که ارتباط سببی روشن و قابل انتسابی میان آن دولت و حمله مسلحانه وجود داشته باشد؛ بنابراین حتی با لحاظ حملات حزب الله یا حماس، اسرائیل را می‌توان آغازگر جنگ دانست؛ زیرا شرط دفاع از خود در برابر حمله مسلحانه را برآورده نمی‌کند.

در ضمن، کشتار جمعی یا جنایات فاحش حقوق بشری نیز در ایران در حال وقوع نبود که کشوری بتواند ورود به جنگ از سوی اسرائیل را در قالب اقدام انسان‌دوستانه یا نوع‌دوستانه توجیه کند. همچنین تجاوز آشکاری نیز مستقیماً از سوی ایران علیه اسرائیل صورت نگرفته بود که اسرائیل در مقام دفاع برآید. پرتاب موشک‌ها و پهپادها از سوی ایران مربوط به سال قبل و در پاسخ به حمله اسرائیل به کنسولگری ایران در دمشق و ترور اسماعیل هنیه در خاک ایران بود؛ اقداماتی که می‌تواند تجاوز به حاکمیت یک کشور مستقل ارزیابی شود.

۳-۴. استدلال حمله پیش‌دستانه یا پیشگیرانه

ممکن است ادعا شود که اسرائیل دست به حمله پیش‌دستانه یا پیشگیرانه زده است؛ با این استدلال که ایران در پی غنی‌سازی اورانیوم و ساخت بمب هسته‌ای است و این مستقیماً اسرائیل را در معرض خطر وجودی قرار می‌دهد؛ و آنگاه نتیجه گرفته شود که این حمله چون به پیش‌دستی یا پیشگیری از حمله ایران بوده، یا دفاع از خود در برابر حملات بعدی است، پس مشروع، موجه یا عادلانه است. پاداستدلالی که به این مدعیات می‌توان وارد آورد به تمایز میان جنگ پیش‌دستانه و پیشگیرانه بازمی‌گردد که در بخش نظری به تفاوت آن‌ها اشاره کردیم. ورود به جنگ ۱۲ روزه از سوی اسرائیل نمی‌تواند جنگ پیش‌دستانه تلقی شود؛ زیرا حمله‌ای قریب‌الوقوع از سوی ایران اصولاً در دستور کار نبود و ایران سرگرم گفتگو و مذاکره با آمریکا در جهت پرونده هسته‌ای خود و بستن یک قرارداد تفاهم بود (Hafezi et al, 2025). در آن قرارداد مفروض قرار بر این بود که غنی‌سازی اورانیوم در ایران محدود شود و بازرسان آژانس نظارت مستمری بر فعالیت ایران در این زمینه داشته باشند. کشوری که در حال مذاکره

است و مذاکره نه در بن‌بست که در جریان بود، مشخص است که دستور نظامی برای حمله فوری و قطعی ندارد؛ و در تلاش برای یافتن راه‌حل است؛ بنابراین ادعای حمله پیش‌دستانه که در مقابل حملات قریب‌الوقوع صورت می‌گیرد، مردود می‌نماید.

اما اگر ادعا شود این جنگ یک جنگ پیشگیرانه از سوی اسرائیل بود، مسئله بغرنج‌تر می‌شود. نظریات جنگ عادلانه اصولاً جنگ‌هایی را که ادعا شود پیشگیرانه هستند، در زمره جنگ‌های عادلانه طبقه‌بندی نمی‌کنند (کودی، ۱۴۰۳). در جنگ‌های پیشگیرانه خطر دور و احتمالی است؛ لذا جنگ در آینده نیز قطعی نیست؛ بنابراین اگر فقط یک تهدید، سوءظن یا مخاطره بعید دستاویز جنگ پیشگیرانه باشد، ممکن است توجیه مداخلات توسعه‌طلبانه یا جنگ‌افروزی‌های ویرانگری شود که حتی از آن خطر احتمالی هم فاجعه‌بارتر باشد و تناسبی با آن خطر گمانی نداشته باشد.

با این توضیحات می‌توان ملاحظه کرد که ادعای اسرائیل برای ورود مشروع یا علت مشروع برای شروع جنگ بی‌پایه می‌نماید.

۴-۴. جنگ باید آخرین گزینه باشد

یکی از شروط مهم در نظریه‌های جنگ عادلانه این است که طرفین، پیش از آنکه دست به جنگ بزنند، همه راه‌حل‌های دیگر را آزموده باشند، آن راه‌ها به شکست انجامیده باشد و دیگر از سراکراه و بی‌میلی، گریزی از رویارویی نداشته باشند. روح این شرط در پی آن است که جنگ را تا رسیدن به آخرین راه ناگزیر، به تعویق اندازد.

مدعای آغازگر جنگ ۱۲ روزه این است که چاره‌ای جز این رویارویی وجود نداشت. رسیدن ایران به بمب اتمی، از سوی طرف آغازگر جنگ، خط قرمز اعلام می‌شد و دلیل آغاز جنگ نیز جلوگیری از دستیابی ایران به این تسلیحات عنوان شده بود. در توجیه حملات، اسرائیل مدعی شد که هدف، متوقف کردن یک برنامه مخفی برای ساخت بمب بوده است (Wintour, 2025). همچنین مقامات اسرائیلی تأکید می‌کنند که اسرائیل در این جنگ دو خطر موجودیتی بزرگ، یعنی خطر هسته‌ای و خطر موشکی را هدف قرار داده است.

پاداستدلال‌ها: ۱. علی‌رغم ادعاهای مکرر نتانیا‌هو و دیگر مسئولان اسرائیلی در طی بیش از سه دهه، هیچ کدام از پیش‌بینی‌های آن‌ها درباره بمب در چند ماه/سال تحقق قطعی نیافته‌اند

(Aljazeera, 2025). ۲. نهادهای بین‌المللی، مانند سازمان انرژی اتمی بین‌المللی (IAEA)، تاکنون با دقت تأکید کرده‌اند که شواهد قطعی و مستند درباره تولید بمب هسته‌ای از سوی ایران وجود نداشته و این همیشه در حد «نگرانی» باقی مانده است. تحلیل‌گران منصف بر این نظرند که ایران ممکن است قابلیت - یعنی مواد غنی‌شده و مهارت فنی - برای ساخت بمب داشته باشد، اما هیچ شواهد مستقلى وجود ندارد که نشان دهد ایران هم‌اکنون برنامه ساخت بمب را دنبال می‌کند. یا قصد آن را دارد؛ بنابراین ادعاهای اسرائیل و نتانیاهو نباید یقینی تلقی شوند، بلکه باید با احتیاط و در چهارچوب ادعا فهمیده شوند (Wintour, 2025).

۳. در ضمن و مهم‌تر از همه اینکه شواهد مستقل نشان می‌دهد که ایران درست در آن زمان مشتاقانه در میانه یک گفتگوی امیدوارکننده بود و حداقل از منظر ایران، مذاکرات به نقطه بن‌بست نرسیده بود. ایران پذیرفته بود که بازرسان آژانس با قدرت و جدیت برنامه هسته‌ای ایران را رصد کنند؛ و درجه غنی‌سازی تا سطح مطمئنی پایین آورده شود؛ اما ترامپ و تیم او که مذاکرات را پیش می‌بردند بعدها اذعان کردند که این مذاکرات صرفاً یک «عملیات فریب» بود و صرفاً در این مسیر بود که اسرائیل بتواند حمله غافلگیرانه خود را درست وقتی که ایران در حال مذاکرات است و آمادگی نظامی و دفاعی آن حالت جنگی و دفاعی ندارد، با موفقیت انجام دهد. نشریه *The Times of Israel* در سال ۲۰۲۵ گزارش داده است که آمریکا و اسرائیل «یک کمپین فریب» برای ترساندن ایران و وادار کردن آن به احساس امنیت کاذب طراحی کرده بودند؛ به این معنا که ادعا می‌شود مذاکرات یا پیام‌های صلح برای گمراه کردن ایران بوده است؛ بنابراین درحالی‌که هنوز راه برای حل منازعه از طریقى جز خشونت و جنگ وجود داشت، آمریکا و اسرائیل در پی زمینه‌سازی برای جنگ بوده‌اند. با این دلایل، نمی‌توان نتیجه گرفت که دست‌یازیدن به این جنگ از روی اکراه یا به‌عنوان آخرین چاره و راه‌حلی ناگزیر تلقی شود. برعکس، به نظر می‌رسد زمینه‌های آن با اشتیاق و از طریق فریب فراهم شده است.

۵-۴. باید امید معقولی به موفقیت^۱ وجود داشته باشد

به نظر می‌رسد امید معقول به موفقیت، شرطی قابل‌قبول برای هر نوع عمل عقلانی است.

1. Reasonable prospect of success

این شرط بدان معناست که احتمال عقلانی و قابل قبولی وجود داشته باشد که اهداف جنگی محقق شوند. جنگ برای جنگ، یا آغاز جنگی که پایان آن مشخص نیست، یا جنگی که از ابتدا شکست آن محرز و محکوم به شکست باشد، یا هزینه آن بسیار بیشتر از دستاوردش باشد، چندان معقول نیست. این شرط برای محدود کردن جنگ‌هایی است که فقط رنج می‌آفرینند، بی‌آنکه نتیجه‌ای دربرداشته باشند. هرچند ممکن است مفهوم موفقیت، خود مفهومی مناقشه‌برانگیز تلقی شود. برای مثال، چه‌بسا گفته شود که ما در این جنگ محکوم به شکست یا مرگ هستیم، اما در اموری معنوی‌تر پیروزیم؛ مثلاً در به نمایش گذاشتن افتخار یا غرور ملی، یا مردن در راه دفاع از حق. قابل فهم است که گاه مرگ را می‌توان به جای رسیدن به هدفی پست و فرومایه برگزید؛ اما تمرکز بر این قهرمان‌گرایی محکوم به نیستی و ویرانی، می‌تواند گمراه‌کننده باشد. این موارد آن‌قدر افراطی و استثنایی‌اند که نباید مایه تسلی خاطر کسانی باشند که در شرایط عادی‌تر، بدون توجه درخور به امید معقول به موفقیت، در شیپور جنگ می‌نوازند. ما باید در خصوص سوءاستفاده از مفاهیمی همچون افتخار، عزت، غرور ملی و مانند آن، در بافت دعوت به قیام مسلحانه، محتاط باشیم (کودی، ۱۴۰۳، ص. ۱۲۱).

با لحاظ همه این موارد می‌دانیم که حمله اسرائیل به ایران می‌تواند چند هدف را مدنظر داشته باشد:

۱. **تغییر ساختاری حکومت:** اندیشکده امنیت اسرائیلی INSS که رویکرد آن کاملاً در مخالفت با جمهوری اسلامی است، در مقاله‌ای به قلم راز زیمت اذعان دارد که حتی اگر تغییر رژیم، هدف اعلام‌شده این جنگ نبوده باشد، روشن است که تضعیف بنیان‌های اصلی جمهوری اسلامی، بی‌ثبات‌سازی و تشویق و تحریک مردم به شورش‌های خیابانی و فروپاشی سیاسی، از جمله خواست‌های اسرائیل بوده است. زیمت بر این نظر است که شواهد و تجربه‌های تاریخی، مانند تجربه‌های عراق، لیبی و افغانستان، موفقیت تغییر رژیم از بیرون را زیر سؤال برده‌اند و از پیش نیز نشان می‌دهند که تغییر رژیم در ایران از طریق مداخله خارجی، اگر ناممکن نباشد، دست کم بسیار دشوار خواهد بود و به عواملی وابسته است که بسیاری از آن‌ها فراتر از کنترل اسرائیل‌اند. حتی ممکن است چنین اقدامی پیامدهای مبهم و نامشخصی به بار آورد که مدنظر اسرائیل نباشد. به هر حال، اگر تغییر رژیم هدف کلان مدنظر نتایهاو بوده باشد، دستیابی به این هدف نه تنها محقق نشده، بلکه حتی

شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد این اقدام تأثیراتی معکوس داشته و موجب انسجام و تمرکز بیشتر قدرت شده است. تحلیل گران بسیاری نیز پیش‌بینی می‌کردند که تغییر رژیم در ایران عمدتاً به عوامل داخلی ایران وابسته است (Zimmt, 2025). با توجه به پیچیدگی‌های سیاسی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و ژئوپلیتیکی موجود، چنین تغییر عظیمی نیز چندان معقول به نظر نمی‌رسید که با موفقیت همراه باشد.

۲. **از بین بردن مهارت فنی تولید بمب هسته‌ای:** حتی پیش از جنگ نیز بسیاری از تحلیل گران امنیتی و کارشناسان منع اشاعه سلاح‌های هسته‌ای هشدار داده بودند که حملات نظامی، در نهایت تنها می‌تواند برنامه هسته‌ای ایران را به‌طور موقت به تأخیر اندازد، نه اینکه ظرفیت فنی و دانشی آن را نابود کند. برخی کارشناسان امنیتی و تحلیل گران اندیشکده سلطنتی خدمات متحد بریتانیا نیز تصریح کرده بودند که دانش هسته‌ای را نمی‌توان بمباران کرد و ایران، حتی در صورت تخریب زیرساخت‌ها، قادر به بازسازی برنامه خود خواهد بود (Murphy, 2025). انجمن کنترل تسلیحات آمریکا نیز تأکید کرده است که نابودی کامل برنامه هسته‌ای ایران ممکن نیست؛ زیرا دانش و تجربه فنی حاصل از آن برگشت‌ناپذیر است (Arms Control Association, 2025). از این منظر، هدف اعلامی نابودی پایدار توان هسته‌ای ایران، از ابتدا با تردیدهای جدی نسبت به امکان موفقیت همراه بود.

۳. **بازدارندگی:** در این جنگ، اسرائیل توانست برخی از ظرفیت‌های عملیاتی ایران را تخریب یا کُند کند؛ اما تحلیل گران امنیتی، حتی در برخی منابع غربی و اسرائیلی، از پیش تأکید کرده بودند که حملات هوایی محدود، تنها موجب تأخیر می‌شود، نه نابودی توان نظامی یا هسته‌ای و نه تغییر پایدار رفتار سیاسی (Arms Control Association, 2025). بازدارندگی به معنای جلوگیری از اقدام طرف مقابل در آینده یا کُند کردن و آسیب زدن به توان عملیاتی است. اسرائیل در بهترین حالت می‌تواند توانایی‌های ایران برای آسیب زدن به خود را مختل یا کُند کند و این متفاوت از بازدارندگی پایدار است. پراکندگی و عمق زیرساخت‌ها (از جمله دانش) باقی می‌ماند. در ضمن هر حمله انگیزه پاسخ متقابل را افزایش می‌دهد و چرخه اقدام-پاسخ فعال می‌شود؛ بنابراین هدف بازدارندگی به معنای ایجاد انصراف پایدار در رفتار راهبردی ایران به‌طور کامل برآورده نشد. هرچند اسرائیل توانست بخشی از زیرساخت‌ها و ظرفیت عملیاتی را هدف قرار دهد، اما ساختار دانش و

توان بازسازی و ظرفیت پاسخ متقابل ایران باقی می ماند؛ و ایران نشان داد که توان حمله متقابل و عبور از سپر دفاعی اسرائیل را دارد. ایران نیز نتوانست هزینه بسیار سنگین و کاملاً بازدارنده ای برای اسرائیل ایجاد کند؛ لذا وضعیت بازدارندگی تغییر بنیادینی نکرد و احتمال حمله مجدد اسرائیل وجود دارد. از این رو، بازدارندگی به شکل مطلق تقویت نشد؛ بلکه وارد وضعیت بازدارندگی متقابل شکننده^۱ شد. این بازدارندگی شکننده هم چند ماه بعد با جنگ دوم (موسوم به جنگ رمضان) به تاریخ پیوست.

بنابراین پرسش این است که آیا احتمال موفقیت اسرائیل، به عنوان آغازگر جنگ، احتمال معقولی بود؟ می توان گفت هدف های اعلامی اسرائیل، مانند نابودی کامل برنامه هسته ای و کاهش شدید توان موشکی ایران، عملاً دست نیافتنی بود. تحلیل گران غربی و اسرائیلی، پیش از جنگ، هشدار داده بودند که این حملات فقط چند ماه تأخیر ایجاد می کند؛ لذا احتمال موفقیت پایین بود و می توان گفت این شرط برآورده نشده است. هدف های ایران نیز اساساً نمادین و بازدارنده بودند، نه دست یافتنی. ایران نیز در دگرگون سازی معادله امنیتی موفق نشد. از این رو، می توان گفت این جنگ، از منظر نظریه جنگ عادلانه، فاقد توجیه کافی برای آغاز بود.

۶-۴. تناسب در به کارگیری خشونت

این شرط بدان معناست که وسعت و شدت خشونت باید به اندازه ای باشد که برای رسیدن به هدف مشروع ضروری است، نه بیشتر از آن. اگر هدف محدود باشد، اما ضربه ای که وارد می شود بسیار فراتر از آن هدف باشد، جنگ نامتناسب است. به کارگیری خشونت باید با میزان تعرض تناسب داشته باشد. تعرض کم اهمیت به حاکمیت یا تمامیت سرزمینی، مانند تجاوزهای جسته و گریخته به حقوق ماهیگیری یا حمله ای مرزی که عقب نشینی فوری را در پی دارد، ممکن است دلیل موجهی برای واکنش مسلحانه نباشد. تاخت و تاز اسرائیل به لبنان در سال ۲۰۰۶، در واکنش به اسارت سه سرباز اسرائیلی از سوی حزب الله، نمونه ای روشن از واکنش بی تناسب به تعرض است. همان گونه که اکنون روشن است - و در آن زمان نیز

برای بسیاری روشن بود - چنین واکنشی نمی تواند شروط «احتمال معقول موفقیت» و «آخرین راه حل» را برآورده کند (کودی، ۱۴۰۳، ص. ۱۱۱).

در جنگ ۱۲ روزه ایران و اسرائیل، شواهد از آسیب گسترده به غیرنظامیان و برخی زیرساخت ها در ایران حکایت دارند. بر اساس گزارش نهاد حقوق بشری ههنگاو، شمار کشته شدگان غیرنظامی بسیار زیاد بوده است (Hengaw, 2025). به گزارش «پروژه داده های مکان و رویدادهای درگیری های مسلحانه»^۱ شمار قابل توجهی از کشته شدگان در ایران غیرنظامی بوده اند و برخی حملات نیز نهادهای غیرنظامی، مانند زندان و مناطق مسکونی را هدف قرار داده است (Mehvar, 2025). سازمان ملل نیز تأیید کرده است که صدها نفر از غیرنظامیان کشته یا زخمی شده اند و خواستار رعایت اصول «تمایز، تناسب و احتیاط» در حملات شده است. افزون بر این، زیرساخت های حیاتی، مانند مراکز درمانی، بیمارستان ها، ساختمان های مسکونی و بخش هایی از مناطق شهری، آسیب دیده اند (United Nations DPPA, 2025). این نهاد در گزارش خود به شورای امنیت هشدار می دهد که حقوق بین الملل بشردوستانه باید محترم شمرده شود و تأکید می کند که محدوده و مقیاس حملات به طور جدی در حال افزایش است و پیامدهای شدیدی برای جان غیرنظامیان دارد.

تلفات و خسارات در اسرائیل نیز وجود داشته است. طبق گزارش های منتشر شده، ۲۸ نفر کشته و شمار مجروحان نیز به چند هزار نفر رسیده است. ساختمان های بسیاری در اسرائیل خسارت گسترده دیده اند. باوجود این، سامانه پدافندی اسرائیل، موسوم به گنبد آهنین، همچنین سامانه های آرو ۳ و آرو ۲، با همراهی یک شبکه دفاعی چندلایه و ائتلافی متشکل از سامانه های پدافندی، رهگیری هوایی جنگنده ها و ناوشکن های آمریکا، اردن، بریتانیا و تا حدی برخی بازیگران منطقه ای، موجب شد بسیاری از حملات ایران خنثی شود؛ بنابراین با توجه به مقایسه داده ها: در ایران صدها غیرنظامی کشته یا مجروح شدند، زیرساخت های غیرنظامی (همچون بیمارستان، مسکن، مناطق مسکونی و زندان) هدف قرار گرفت. از سوی دیگر، اسرائیل هدف خود را برنامه هسته ای و توان موشکی اعلام کرده بود؛ که به معنای یک تهدید بالقوه است و عملیات، یک عملیات پیشگیرانه محسوب می شود و نه پیش دستانه.

1. Armed Conflict Location& Event Data Project (ACLED)

در اینجا یک پرسش جدی مطرح می‌شود: آیا برای بمباران آن حجم از اهداف و وارد آمدن آن میزان تلفات، ضرورت نظامی وجود داشت؟ از دید برخی نهادهای حقوق بشری، پاسخ منفی است. آن‌ها صراحتاً بر این باورند که حملات اسرائیل احتمالاً حقوق بین‌الملل بشردوستانه را نقض کرده است (United Nations DPPA, 2025)؛ بنابراین می‌توان استدلال کرد که با توجه به وسعت تلفات و آسیب‌های وارد شده به غیرنظامیان و زیرساخت‌های غیرنظامی، استفاده اسرائیل از خشونت نامتناسب بوده است.

۴-۷. نیت درست برای ورود به جنگ

در نظریه جنگ عادلانه، نیت درست به این معناست که غرض اصلی و انگیزه واقعی ورود به جنگ باید پایان دادن به بی‌عدالتی، رفع تهدید و بازگرداندن صلح باشد؛ نه کسب منافع پنهان، انتقام، تحقیر دشمن یا توسعه‌طلبی. به بیان دیگر، حتی اگر علت عادلانه‌ای برای جنگ وجود داشته باشد، اما نیت پشت جنگ فاسد باشد (مانند گسترش قلمرو، دستیابی به منابع، گسترش نفوذ، تحمیل اراده، مهندسی سیاسی، ایجاد رعب و بی‌ثباتی سیاسی، نمایش قدرت، فلج‌سازی رقیب، استفاده انتخاباتی از جنگ برای جلب حمایت و رأی داخلی، تضعیف رقیب، انتقام‌گیری، تغییر رژیم و تحقیر دشمن)، آن جنگ از نظر اخلاقی عادلانه نیست. حتی اگر جنگ پوشش دفاعی داشته باشد، از منظر اخلاق جنگ عادلانه، چنین وضعیتی «آلودگی نیت» محسوب می‌شود.

به قول مایکل والزر، هدف جنگ باید پایان دادن به تجاوز و بازگرداندن صلح باشد؛ هر انگیزه‌ای فراتر از این، جنگ را از مسیر عدالت خارج می‌کند (Walzer, 2015, ch. 4-6). از جمله نیت‌های درست می‌توان به توقف تجاوز، پیشگیری از کشتار غیرنظامیان، دفاع از موجودیت کشور، پایان بخشیدن به جنگ و بازگرداندن صلح و ثبات اشاره کرد.

هدف اعلام‌شده اسرائیل در جنگ ۱۲ روزه، جلوگیری از تولید سلاح هسته‌ای از سوی ایران و ایجاد بازدارندگی در برابر آن اعلام شده است. از این رو، می‌بایست اهداف حملات، تأسیسات هسته‌ای و برنامه موشکی ایران در نطنز، فوردو و مناطق دیگر باشد. برخی منابع نیز در دفاع از این اقدام، آن را خنثی‌سازی یک خطر قریب‌الوقوع توصیف کرده‌اند؛ بنابراین نیت جنگ، پیشگیری از خطری بزرگ‌تر اعلام شده است؛ اما شواهد مهمی وجود دارد که نشان

می‌دهد این صرفاً نیت اعلام شده بوده و نیت دیگر و پنهانی نیز در این اقدام وجود داشته است. شواهد و گزارش‌های معتبر نشان می‌دهند که اهداف جنگ فراتر از دفاع محدود در برابر یک تهدید فوری بوده است. شواهدی همچون حذف و ترور رهبران و ایجاد اختلال در فرماندهی، با هدف فروپاشی ساختاری و تضعیف انسجام سیاسی - نظامی پیوند دارد. همچنین نابودی مغزهای متفکر برنامه هسته‌ای، یعنی ۱۱ دانشمند ارشد، در همان روزهای نخست، نشان می‌دهد که نیت آغاز جنگ صرفاً دفع و دفاع در برابر یک خطر فوری نبوده است. مسائلی از جمله «بی‌ثبات کردن رژیم ایران»، «هدایت ضربات به زیرساخت‌های سوخت» و حتی «ترور رهبری» به عنوان اولویت‌ها مطرح شده است (Balmer, 2025؛ یورونیوز، ۲۰۲۵). پیتربیمونت، تحلیل‌گر ارشد گاردین، در ژوئن ۲۰۲۵، با اشاره به شواهد و قرائن، استدلال می‌کند که تغییر رژیم، هدف اصلی جنگ برای اسرائیل بوده است و نیت اصلی، فراتر از «خنثی‌سازی تهدید»، شامل «تغییر ساختار قدرت»، «فلج کردن توان ایران» و «براندازی احتمالی یا اعمال فشار شدید» بوده است (Beaumont, 2025). این اهداف با اصول عدالت در جنگ، به‌ویژه اصل نیت درست، ناسازگار است.

افزون‌برآن، یورش به زیرساخت‌های حساس، مانند زندان‌ها، بیمارستان‌ها و ساختمان‌های مسکونی، به‌گونه‌ای که غیرنظامیان نیز آسیب دیده‌اند، این تردید را جدی‌تر می‌کند که آیا واقعاً هدف، «دفاع» بوده است یا «تضعیف کامل دشمن». اگر هدف صرفاً دفاع فوری بود، دامنه حملات تا این سطح از زیرساخت‌ها غیرضروری و از این رو، پرسش‌برانگیز می‌شد. با در نظر گرفتن این شواهد، اگر اهداف واقعی اسرائیل همان اهداف رسمی و اعلام شده، یعنی پیشگیری از تهدید قریب‌الوقوع هسته‌ای، بود، می‌توانست در چهارچوب دلیل موجه یا نیت درست قرار گیرد؛ اما با توجه به شواهد و اسناد، برخی تصمیم‌سازان اسرائیلی اهدافی بسیار فراتر از دفاع داشته‌اند که نمی‌توان آن را صرفاً دفاعی تلقی کرد. به نظر می‌رسد اهداف واقعی شامل کنترل قدرت ایران، کاهش توان منطقه‌ای آن، تضعیف یا حتی تغییر ساختار سیاسی و دست‌کم اعمال فشار حداکثری بوده است؛ یعنی اهدافی که با مفهوم جنگ عادلانه فاصله دارند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، در پی آن بودیم که جنگ ۱۲ روزه ایران و اسرائیل را از منظر هنجاری و اخلاقی بررسی کنیم. مسئله محوری این بود که آیا می‌توان این درگیری را، آن‌گونه که از سوی اسرائیل ادعا شده است، به مثابه جنگی پیش‌دستانه یا پیشگیرانه، مشروع و اخلاقاً موجه تفسیر کرد یا نه. در این مسیر، از نظریه جنگ عادلانه، با تأکید بر نظریه والزر، استفاده کردیم که معیارهایی پذیرفتنی برای ارزیابی یک جنگ از منظر عادلانه بودن یا نبودن، در قالب معیارهای اخلاقی آغاز جنگ^۱ و در جریان جنگ^۲ به ما می‌دهد. این معیارها عبارت بودند از: ۱. آغازگری جنگ از سوی اقتداری مشروع؛ ۲. وجود علت مشروع و عادلانه برای آغاز جنگ؛ ۳. جنگ به مثابه آخرین چاره؛ ۴. وجود امید معقول برای موفقیت در جنگ؛ ۵. تناسب در به کارگیری خشونت؛ ۶. نیت درست در آغاز و انجام جنگ. با در دست داشتن این معیارها، جنگ ۱۲ روزه مورد بررسی قرار گرفت. در سطح آغاز جنگ، هرچند مشکل اقتدار مشروع با تکیه بر تمایز والزر میان مشروعیت اخلاقی و به رسمیت شناسی دیپلماتیک قابل حل بود، اما سایر شروط بنیادین نقض شده می‌نمایند. شواهد موجود نشان می‌دهد که اسرائیل در زمان آغاز جنگ با حمله مسلحانه بالفعل یا قریب‌الوقوع از سوی ایران مواجه نبوده است؛ بنابراین شرط «علت عادلانه یا مشروع» به معنای دفاع در برابر تجاوز واقعی یا فوری تحقق نیافته است. همچنین ادعای پیش‌دستانه بودن جنگ، با توجه به نبود تهدید قطعی و قریب‌الوقوع و نیز در جریان بودن مذاکرات هسته‌ای، از منظر نظریه جنگ عادلانه قابل دفاع نیست و جنگ را بیش از اینکه پیش‌دستانه بنمایاند، به یک جنگ پیشگیرانه نزدیک می‌کند؛ و جنگ پیشگیرانه نوعی از جنگ است که سنت جنگ عادلانه نسبت به آن بدبین و محتاط است، زیرا بسیار احتمال دارد که به جنگ افروزی و ویرانی بی‌تناسب بیانجامد. افزون‌براین، شرط آخرین راه چاره نیز به روشنی زیر پا نهاده شده است. وجود مسیرهای دیپلماتیک فعال، امکان نظارت بین‌المللی و شواهد مربوط به فریب مذاکراتی، نشان می‌دهد که توسل به جنگ نه از سر اکراه و ناگزیری، بلکه در شرایطی صورت گرفته که راه برای بدیل‌های غیر خشونت‌آمیز هنوز گشوده بودند.

1. Jus ad bellum

2. Jus in bello

در چنین وضعیتی، نمی‌توان این جنگ را همچون آخرین گزینه اخلاقاً توجیه کرد. شرط «احتمال معقول به موفقیت» نیز با تردید جدی روبروست. اهداف اعلامی اسرائیل، از نابودی برنامه هسته‌ای ایران تا ایجاد بازدارندگی پایدار یا تغییر رفتار راهبردی، نه تنها دست‌نیافتنی یا بسیار پرهزینه به نظر می‌رسیدند، بلکه تحلیل‌های پیشینی نیز از تحقق نیافتن آن‌ها حکایت داشتند. جنگی که از ابتدا معلوم است تنها تأخیری محدود ایجاد می‌کند و تعادل بازدارندگی را به‌طور بنیادین تغییر نمی‌دهد، به‌سختی می‌تواند شرط موفقیت معقول را برآورده سازد.

در سطح عدالت در جریان جنگ داده‌ها و گزارش‌های نهادهای بین‌المللی و حقوق بشری نشان‌دهنده آسیب گسترده به غیرنظامیان و زیرساخت‌های غیرنظامی در ایران است. حجم تلفات غیرنظامی، تخریب مراکز مسکونی و درمانی و حتی زندان، هشدارهای صریح نهادهای وابسته به سازمان ملل درباره نقض اصول تمایز، تناسب و احتیاط همگی نشان از آن‌اند که به‌کارگیری خشونت از سوی اسرائیل نامتناسب بوده است. حتی اگر هدف اعلامی، مقابله با تهدیدی بالقوه تلقی شود، شدت و گستره حملات با آن هدف ادعایی همخوانی نداشته و شرط تناسب را مخدوش کرده است.

سرانجام، بررسی شرط «نیت درست» نیز به نتیجه‌ای مشابه می‌انجامد. هرچند نیت رسمی اسرائیل، جلوگیری از تهدید هسته‌ای اعلام شده است، شواهد متعدد حاکی از آن است که اهداف واقعی فراتر از دفاع صرف بوده و شامل تضعیف ساختاری، بی‌ثبات‌سازی سیاسی و حتی تغییر رژیم می‌شده است. چنین انگیزه‌هایی، حتی اگر در کنار یک علت ظاهراً دفاعی قرار گیرند، از دید نظریه جنگ عادلانه مصداق «نیت آلوده» به‌شمار می‌آیند و مشروعیت اخلاقی جنگ را تضعیف می‌کنند.

برآیند این تحلیل آن است که جنگ ۱۲ روزه ایران و اسرائیل، دست‌کم از منظر سنت نظریه جنگ عادلانه، فاقد توجیه اخلاقی کافی برای آغاز بوده و در جریان جنگ نیز شرایط لازم برای هدایت عادلانه را نداشته است. این جنگ نه تنها معیارهای کلاسیک دفاع مشروع را برآورده نمی‌سازد، بلکه نشان می‌دهد که در منازعات امروزی، مرز میان دفاع، پیش‌دستی و تجاوز تا چه اندازه شکننده و مستعد سوءاستفاده است. از این حیث، این مورد خاص،

بیش از آنکه تأییدی بر کارآمدی نظریه جنگ عادلانه باشد، هشدارى درباره دشواری‌های به کارگیری این نظریه در جهانی است که تهدیدهای بالقوه، روایت‌های امنیتی و محاسبات ژئوپلیتیک می‌توانند به سادگی اخلاق جنگ را به حاشیه برانند.

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۴۰۱). مقدمه. ترجمه محمد پروین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- خبرگزاری ایسنا (۱۴۰۴). اعلام آمار دقیق شهدا و مجروحان جنگ ۱۲ روزه از سوی سخنگوی دولت. قابل دسترسی در: <https://www.isna.ir/news/1404042515839>
- کانت، ایمانوئل (۱۴۰۴). صلح پایدار: یک طرح کلی. ترجمه محمد صبوری، تهران: کتاب پارسه.
- کلاوزویتس، کارل فون (۱۳۹۷). درباب ماهیت جنگ. ترجمه مرضیه خسروی، تهران: روزگار نو.
- کودی، سی، ای جی (۱۴۰۳). جنگ و مداخله. در کتاب مسائل نظریه سیاسی، به کوشش کاترویا مک کینون، ترجمه جواد حیدری و نرگس سلحشور، تهران: فرهنگ نشر نو.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۶). چنین گفت زرتشت. ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه.
- نیچه، فردریش (۱۴۰۴). تبارشناسی اخلاق. ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه.
- منظور، داود (۱۴۰۴). تحلیل راهبردی جنگ تحمیلی ۱۲ روزه: رویکرد واقع‌گرایی ساختاری و ژئواکونومیک. راهبرد اقتصادی، ۱۴ (۲)، ۳۷۵-۴۲۲.
- https://econrahbord.csr.ir/article_228059.html
- مورگنتا، هانی جواکیم (۱۳۸۹). سیاست میان ملت‌ها. ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: وزارت امور خارجه.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۴۰۳). عناصر فلسفه حق با خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست. ترجمه مهبد ایرانی‌طلب، تهران: قطره.
- یورونیوز (۲۰۲۵)، جزئیات گفتگوهای محرمانه مقامات ارشد اسرائیل پیش از آغاز جنگ ۱۲ روزه با ایران فاش شد. قابل دسترسی در:

<https://pars.euronews.com/2025/09/15/secret-talks-among-israeli-leaders-before-12-day-iran-war-revealed>

- Abe, K., & Kitamura, M. (2025). *An analysis of the Iran–Israel "12-Day War" based on the Graph Model for Conflict Resolution*. In [Title of book/proceedings]
https://doi.org/10.11497/jasmin.202510.0_85
https://www.jstage.jst.go.jp/article/jasmin/202510/0/202510_85/_article
- Aljazeera.(2025). *The history of Netanyahu's rhetoric on Iran's nuclear ambitions*. In:
<https://www.aljazeera.com/gallery/2025/6/18/the-history-of-netanyahu-rhetoric-on-irans-nuclear-ambitions?>
- Arms Control Association. (2025, July 9). *Iran's nuclear program after the strikes: What's left and what's next?* <https://www.armscontrol.org/issue-briefs/2025-07/irans-nuclear-program-after-strikes-whats-left-and-whats-next>
- Balmer, C., Lubell, M., & Martina, M. (2025, June 14). *Analysis: Israel's attacks on Iran hint at a bigger ambition: Regime change*. Reuters.
<https://www.reuters.com/world/middle-east/israels-attacks-iran-hint-bigger-goal-regime-change-2025-06-14/>
- Beaumont, P. (2025, June 19). *Netanyahu speaks of regime change in Iran. What he means is regime destruction*. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2025/jun/19/netanyahu-speaks-of-regime-change-in-iran-what-he-means-is-regime-destruction>
- Erasmus, D. (2004). *The complaint of peace*. Cosimo classics.
- Glombitza, O. (2026). *Continuity and change in the Islamic Republic's vision of regional order: The Palestinian cause in Iranian foreign policy*.
<https://www.cambridge.org/core/journals/iranian-studies/article/continuity-and-change-in-the-islamic-republics-vision-of-regional-order-the-palestinian-cause-in-iranian-foreign-policy>
- Golkar, S. (2025). *Humiliation and transformation: The Islamic Republic after the 12-day war*. Foreign Policy Research Institute. <https://www.fpri.org/article/2025/10/humiliation-and-transformation-the-islamic-republic-after-the-12-day-war/>

- Hengaw Organization for Human Rights. (2025, July 26). *Hengaw special report on the 12-day war between Iran and Israel—Casualties and human rights violations one month after the ceasefire*. Hengaw Organization for Human Rights.
- Israeli army statement,(2025). Information on the Iranian Nuclear Project. <https://www.idf.il/en/mini-sites/idf-press-releases-israel-at-war/june-25-pr/information-on-the-iranian-nuclear-project>
- Johnson, J. T. (1999). *Morality and contemporary warfare*. Yale University Press.
- Junger, E. (2004). *Storm of steel*. Penguin Classics.
- Hafezi, P., Stewart, P., & Lubell, M. (2025, June 22). *World awaits Iranian response after US hits nuclear sites*. Reuters. <https://www.reuters.com/world/middle-east/israel-under-missile-attack-iran-says-all-options-open-after-us-strikes-2025-06-22/>
- Kamil, M. N. (2026). *A critical discourse analysis of narratives in the 12-day Iran–Israel conflict*. In: <https://www.researchgate.net/publication/401226264-a-critical-Discourse-Analysis-of-Narratives-in-the-12-Day-Iran-Israel-Conflict>
- Kalhor, K., & Niksefat, M. (2025, November 17). *The dawn that never broke: Re-evaluating an ‘unresolved’ war between Iran and Israel*. Middle East Monitor. <https://www.middleeastmonitor.com/20251117-the-dawn-that-never-broke-re-evaluating-an-unresolved-war-between-iran-and-israel/>
- Klius, Y. (2025, July 24). *An international law perspective on the 12-day Israeli-Iranian war*. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=5365387
- Left Horizons. (2025, June 28). Editorial: No winners in Middle East war. Left Horizons. <https://www.left-horizons.com/2025/06/28/editorial-no-winners-in-middle-east-war/>
- Mehvar, A. (2025). *Twelve days that shook the region: Inside the Iran–Israel war*. ACLED. <https://acleddata.com/qa/qa-twelve-days-shook-region-inside-iran-isr>
- Meisels, T. (2015). *Preemptive strikes—Israel and Iran*. in: <https://www.cambridge.org/core/journals/canadian-journal-of-law-and-jurisprudence>

- Murphy, F. (2025). *Would Military Strikes Kill Irans nuclear program? Probably not*, in: <https://www.japantimes.co.jp/news/2025/04/16/world/politics/strikes-iran-nuclear-program/>
- Russel B. (2017). *Why Men Fight*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- The Times of Israel. (2025, June 13). *How an Israeli-American deception campaign lulled Iran into a false sense of security*. <https://www.timesofisrael.com/how-an-israeli-american-deception-campaign-lulled-iran-into-a-false-sense-of-security>
- United Nations Department of Political and Peacebuilding Affairs. (2025, June 20). *This week in DPPA: 14–20 June 2025*. <https://dppa.un.org/en/news/week-dppa-14-20-june-2025>
- Walzer, M. (2015). *Just and unjust wars: A moral argument with historical illustrations* (5th ed.). Basic Books.
- Wintour, P. (2025). *Is Iran close to building a nuclear weapon as Netanyahu claims?* *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2025/jun/13/is-iran-as-close-to-building-a-nuclear-weapon-as-netanyahu-claims?>
- Zimmt, R. (2025). *The Iran–Israel war and the stability of the Islamic regime*. Institute for National Security Studies (INSS). <https://policycommons.net/artifacts/28204138/the-iran-israel-war-and-regime-stability-in-iran/29103991>



Vol. 12 | Issue. 47 | 2026 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2026.569351.1491>

Revisiting the Feasibility of Political Theology in the Political Thought of Muslim Intellectuals Based on Carl Schmitt's Theory

Seyed Morteza Hafezi 

Postdoctoral Researcher in Political Science, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Guilan, Iran
(Corresponding author). m.hafezi@alumni.um.ac.ir

Seyed Morteza Mousavi Pakzad

Master's Degree in Political Science, Faculty of Law and Political Science, Islamic Azad University, Tehran Central Branch, Tehran, Iran. mortezamooosavi30@gmail.com

Article Info

Abstract

Article Type:

Research Article

Received:

2025 /12 /28

Revised:

2026 /3 /15

Accepted:

2026 /4 /1

Published Online:

2026 /4 /20

This article, by rereading the concept of «political theology» within the context of Christian theology, examines its feasibility in Islam based on Carl Schmitt's theory. Schmitt, employing the concept of political theology in a sociological sense, seeks to demonstrate how modern concepts in the theory of the political state are the same theological concepts that have been emptied of their theological content. He considers Christian theology political by substituting knowledge and reason for faith. In this paper, taking into account the fundamental differences between Islam and Christianity, Islamic political thought is reconsidered from the perspective of Schmitt's phenomenological method and using the criterion of political theology. The result of this examination indicates the possibility of political theology in Islam, which requires serious reconsideration and rereading for two main reasons: first, political theology in Islam lacks theology in the sense intended by Schmitt; second, political theology is founded on the independence of politics from theology and the priority of rationalism over faith-based belief, whereas this issue is absent in Islamic political thought. Furthermore, the proliferation of religious sciences such as jurisprudence (fiqh) and theology (kalām) has restricted and confined any theoretical efforts regarding politics. This article, by raising these challenges, critiques the possibility of realizing political theology in Islam and addresses the question of the nature of the political in Islam.

Keywords: Carl Schmitt, Political Theology, Islamic Political Thought, Theology, Christian Theology.



دوره ۱۲ | شماره ۴۷ | بهار ۱۴۰۵

<https://doi.org/10.22034/jpti.2026.569351.1491>

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

بازخوانی امکان‌سنجی الهیات سیاسی در اندیشه سیاسی اندیشمندان اسلامی بر مبنای نظریه کارل اشمیت

سید مرتضی حافظی

پژوهشگر پسادکتری علوم سیاسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران (نویسنده مسئول).

m.hafezi@alumni.um.ac.ir

سید مرتضی موسوی پاکزاد

کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد تهران، تهران، ایران.

mortezaamosavi30@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

مسئله محوری این پژوهش، بازخوانی و امکان‌سنجی مفهوم «الهیات سیاسی» در اندیشه سیاسی اندیشمندان اسلامی بر اساس چهارچوب نظری کارل اشمیت است. اشمیت با رویکردی جامعه‌شناسانه، مفاهیم بنیادین نظریه مدرن دولت را صورت‌های سکولار شده مفاهیم الهیاتی مسیحی می‌داند و معتقد است سیاست مدرن از رهگذر انتقال مفاهیم الهیاتی به حوزه دولت و حاکمیت، ماهیتی الهیاتی - سیاسی یافته است. پرسش اصلی پژوهش آن است که آیا بر مبنای تلقی اشمیت از الهیات سیاسی، می‌توان از تحقق این مفهوم در اندیشه سیاسی اندیشمندان اسلامی سخن گفت. فرضیه پژوهش بر این اساس استوار است که به دلیل تفاوت‌های ساختاری میان الهیات اسلامی و مسیحی، عدم تفکیک نهادی دین و سیاست در سنت اسلامی و غلبه مبانی ایمانی بر عقلانیت سکولار، الهیات سیاسی به معنای اشمیتی آن، در اندیشه سیاسی اسلامی به‌طور کامل قابل تحقق نیست. این مقاله با بهره‌گیری از روش پدیدارشناسانه و تحلیل تفسیری، آرای سیاسی اندیشمندان اسلامی را بر اساس مؤلفه‌های الهیات سیاسی اشمیت ارزیابی می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اگرچه برخی عناصر الهیات سیاسی در این اندیشه‌ها قابل شناسایی است، تفاوت‌های الهیاتی و تاریخی اسلام و مسیحیت مانع از انطباق کامل الگوی اشمیتی با سنت اسلامی می‌شود؛ از این رو، مفهوم الهیات سیاسی در بستر اسلامی نیازمند بازخوانی و بازتعریف نظری است.

کلیدواژه‌ها: کارل اشمیت، الهیات سیاسی، اندیشه سیاسی اسلام، الهیات، تحلیل تفسیر.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۱۰/۷

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۱۲/۲۴

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۵/۱/۱۲

انتشار آنلاین:

۱۴۰۵/۱/۳۱

صفحات:

۵۷-۸۲

الهیات و سیاست به عنوان دو ساحت بنیادین حیات اجتماعی انسان، همواره در کانون تأملات فلسفی، دینی و سیاسی قرار داشته‌اند؛ زیرا دین از طریق تولید معنا، هنجار و مشروعیت و سیاست از رهگذر سازمان‌دهی قدرت و نظم عمومی، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌دهی به جوامع انسانی ایفا می‌کنند. در این میان، مفهوم الهیات سیاسی به‌ویژه در اندیشه کارل اشمیت، یکی از مهم‌ترین چهارچوب‌های نظری برای تبیین نسبت دین و سیاست در جهان مدرن به شمار می‌رود. اشمیت با این فرض که مفاهیم بنیادین سیاست مدرن، صورت‌های سکولار شده مفاهیم الهیاتی مسیحی هستند، کوشید پیوندهای پنهان میان الهیات و سیاست را آشکار سازد و نشان دهد که مفاهیمی چون حاکمیت، اقتدار و تصمیم سیاسی، ریشه در سنت الهیاتی مسیحیت دارند. با این حال، تعمیم این الگو به سنت اسلامی با چالش‌های جدی مواجه است؛ زیرا نظریه الهیات سیاسی اشمیت بر بستری تاریخی و الهیاتی مبتنی بر تجربه مسیحیت غربی شکل گرفته، در حالی که اسلام از آغاز دارای نظامی جامع از عقاید، شریعت و احکام اجتماعی بوده و تفکیک نهادی و مفهومی میان دین و سیاست در آن همانند تجربه مسیحی رخ نداده است. از این رو، پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که آیا مفهوم الهیات سیاسی به معنای مورد نظر اشمیت قابلیت انطباق با اندیشه سیاسی اسلام را دارد یا خیر. اهمیت این مسئله از آن جهت است که در بخش مهمی از ادبیات معاصر، مفهوم الهیات سیاسی بدون توجه کافی به تفاوت‌های ساختاری اسلام و مسیحیت برای تحلیل اندیشه سیاسی اسلامی به کار گرفته می‌شود و این امر می‌تواند منجر به ابهام‌های نظری و روش‌شناختی شود. بر این اساس، مقاله حاضر با بهره‌گیری از رویکرد پدیدارشناسانه و تحلیل تفسیری، امکان و حدود کاربرد مفهوم الهیات سیاسی در سنت اسلامی را بررسی می‌کند و بر این فرض استوار است که الهیات سیاسی در معنای اشمیتی آن، به دلیل تفاوت‌های بنیادین میان الهیات مسیحی و اسلامی، جایگاه محوری فقه و شریعت در تنظیم حیات سیاسی و اجتماعی و فقدان تجربه سکولاریزاسیون مشابه غرب، در اندیشه سیاسی اسلام قابل تحقق نیست و کاربرد آن مستلزم بازاندیشی و بازتعریف نظری جدی خواهد بود.

۱. پیشینه پژوهش

مطالعات مربوط به الهیات سیاسی در سال‌های اخیر به شکل گسترده‌ای توسعه یافته و تمرکز پژوهش‌ها بر بررسی نسبت دین و امر سیاسی، ماهیت و امکان تحقق الهیات سیاسی در بسترهای مختلف تاریخی و فرهنگی بوده است. اکبری و علی‌اشرف نظری در مقاله‌ای با عنوان «تمایز سیاست و امر سیاسی در اندیشه کارل اشمیت و شانتال موف» (۱۴۰۴) به بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های اشمیت و موف پرداختند. آن‌ها نشان دادند که موف با پذیرش مفهوم آنتاگونیسم امر سیاسی، فاصله‌ای از مدل اشمیتی گرفته و امکان تحقق سیاست دموکراتیک را در قالب دموکراسی آگونیستی فراهم می‌کند، درحالی‌که اشمیت بر استقلال و اقتدار امر سیاسی تأکید دارد. مهدی صادقی‌آهنگر و همکاران در پژوهشی با عنوان «نظام سیاسی مطلوب در فلسفه سیاسی کارل اشمیت» (۱۴۰۲) مسئله ماهیت دولت و حکومت مطلوب را از منظر الهیات سیاسی اشمیت مورد بررسی قرار دادند. آن‌ها نشان دادند که فهم حکومت مطلوب و ماهیت دولت در فلسفه اشمیت نیازمند درک مفاهیم بنیادین الهیات سیاسی، امر سیاسی، قاعده دوست/دشمن و مفهوم استثناست و می‌تواند با دموکراسی رادیکال هویت‌گرا قابل انطباق باشد.

قربان علمی و همکاران در مقاله «مقایسه الهیات سیاسی یوهانس بابتیست متر و کارل اشمیت» (۱۳۹۹) به نقد و بررسی الهیات سیاسی نوین متر در تقابل با اشمیت پرداختند. متر با انتقاد از رویکرد اشمیت که به خشونت و یهودستیزی متهم شده بود، الهیات سیاسی خود را مبتنی بر آموزه‌های عیسی مسیح و عقل یادآورانه معرفی کرد تا نقش آن در کنش‌های اجتماعی و سیاسی مؤثر باشد. مسعود سینائیان در مقاله «الهیات سیاسی: چیستی و حدود یک مسئله» (۱۴۰۰) به بررسی بنیادی مسئله الهیات سیاسی و حدود امکان آن در مختصات سیاسی-حقوقی جدید پرداخت. وی دو رویکرد اساسی را تفکیک کرد: یکی تحلیل نسبت فرجام‌شناسی با سازوکارهای اجتماعی و سیاسی و دیگری بنیان سیاسی-الهیاتی مشروعیت و توان توجیه ساختار نظم عمومی در هماهنگی با منظومه‌ای متافیزیکی. این چهارچوب، تبار مفاهیم و ساختارهای نظریه سیاسی-حقوقی مدرن را نسبت به نهادهای الهیاتی بازشناسی می‌کند.

ابوالفضل فصیحی، در مقاله‌ای با عنوان «الهیات سیاسی؛ بازخوانی نسبت الهیات و امر سیاسی با تأکید بر روایت کارل اشمیت» (۱۳۹۷)، سه برداشت رایج از الهیات سیاسی در تاریخ اندیشه غرب را مرور کرد. این مطالعه نشان داد که الهیات سیاسی در دوران مدرن، با توجه به تحلیل جامعه‌شناسانه اشمیت، دولت مدرن را به‌عنوان مفهومی الهیاتی که از بار دینی تهی شده است، تبیین می‌کند. کارل اشمیت در کتاب *الهیات سیاسی* (۲)، سه موج الهیات سیاسی را بررسی کرده است. موج اول، الهیات سیاسی کلاسیک، متأثر از اشمیت و نقدهای پترسون بود؛ موج دوم، الهیات سیاسی نوین، با ویژگی آزادی‌بخش معرفی شد؛ و موج سوم، پس از فروپاشی دیوار برلین و اتحاد جماهیر شوروی، با تأکید بر تحلیل فلسفی - سیاسی، به شکل الهیات سیاسی معاصر توسعه یافت. همچنین آثار کلاسیک غربی، مانند کتاب‌های دین و سیاست در اندیشه مدرن نوشته موریس باربیه و مسیحیت و سیاست مک‌لارن، به تحلیل تاریخی نسبت دین و سیاست در چهار قرن اخیر و مرور نظریه‌های سیاسی درباره دین پرداخته‌اند و برای فهم الهیات سیاسی و رابطه آن با سیاست مدرن اهمیت دارند.

به‌طور خلاصه، مرور این پیشینه نشان می‌دهد که مطالعات الهیات سیاسی از نگاه تاریخی، ابتدا به بررسی نسبت دین و سیاست در مسیحیت و سپس به تحلیل الهیات سیاسی مدرن و نقدهای اجتماعی و سیاسی مرتبط با آن پرداخته‌اند. پژوهش‌های اخیر تلاش می‌کنند این مفاهیم را با چهارچوب‌های نظری نوین، از جمله دموکراسی رادیکال و دموکراسی آگونیستی، تحلیل کنند و امکان بازخوانی آن‌ها در زمینه‌های دینی و فرهنگی دیگر، مانند اسلام را بررسی نمایند. پژوهش حاضر با تمرکز بر امکان تحقق الهیات سیاسی در اندیشه سیاسی اسلام و با رویکرد کارل اشمیت، تفاوت‌های بنیادین الهیات اسلامی و مسیحی را در نسبت با امر سیاسی بررسی می‌کند. درحالی‌که پیشینه عمدتاً بر مسیحیت و تحلیل توصیفی-مقایسه‌ای متمرکز بوده، این تحقیق با ارائه فرضیه و نقشه راه مشخص، به بازخوانی الهیات سیاسی در بستر اسلامی معاصر می‌پردازد.

۲. روش و چهارچوب نظری پژوهش

روش تحقیق این پژوهش مبتنی بر پدیدارشناسی و به طور مشخص بر خوانش هوسرلی پدیدارشناسی توصیفی است؛ رویکردی کیفی که به کشف و توصیف نحوه تبلور پدیده‌ها، سازه‌ها و هویت‌های فرهنگی در تجربه زیسته انسان‌ها می‌پردازد. بر اساس این دیدگاه، رفتارهای انسانی واجد معنا هستند و این معانی در بستر تاریخ و سنت به صورت «جهان زیست‌های» بدیهی به ارث می‌رسند (ریخته‌گران، ۱۳۸۹، ص. ۶۲). کاربست این روش در پژوهش حاضر بدین معناست که مدعای تحقیق از طریق بررسی چگونگی ظهور و تجربه پدیده مورد مطالعه در آگاهی و زیست جهان کنشگران دنبال می‌شود، نه از رهگذر تبیین علی یا داوری درباره حقیقت و غایت آن؛ از این رو، پدیدارشناسی دین در این تحقیق بر مواجهه حضوری و مطالعه مستقیم تجربه دینی تأکید دارد و با بهره‌گیری از روش هوسرل، مبتنی بر تأویل و تعلیق (اپوخه)، می‌کوشد نظام‌های فلسفی و پیش‌فرض‌های از پیش موجود را موقتاً در پرانتز قرار دهد تا امکان دستیابی به معرفتی برآمده از تجربه مستقیم و یقینی پدیده‌ها فراهم شود (Husserl, 2012, p. 39). در این چهارچوب، پژوهشگر از وضع طبیعی و تقلیدی به وضع پدیدارشناختی گذار می‌کند و تمرکز خود را بر توصیف ذوات، معانی و تجربه‌های زیسته معطوف می‌سازد (Finlay, 2022, p. 14). همچنین اصل تعلیق در این پژوهش به معنای نفی واقعیت عینی دین نیست، بلکه به معنای تعلیق موقت داوری درباره آن است تا امکان تحلیل علمی و فهم ساختارهای معنایی تجربه دینی فراهم شود (خاتمی، ۱۳۸۲، ص. ۹۵). بدین ترتیب، پدیدارشناسی هوسرلی به عنوان چهارچوب روش‌شناختی پژوهش، زمینه فهم عمیق‌تر واقعیت‌های اجتماعی، فرهنگی و دینی مرتبط با موضوع تحقیق را از منظر تجربه زیسته فاعلان اجتماعی فراهم می‌آورد.

در همین چهارچوب که پدیدارشناسی بر تجربه مستقیم و تأویل پدیده‌ها تمرکز دارد، تحلیل اندیشه کارل اشمیت نیز می‌تواند به عنوان مطالعه‌ای پدیدارشناسانه در نسبت دین و سیاست مورد توجه قرار گیرد؛ چراکه او دولت و مفاهیم سیاسی را در بستر تاریخی و فرهنگی‌شان و با درک زمینه‌های دینی‌شان بررسی می‌کند. کارل اشمیت پایه‌گذار الهیات سیاسی در قرن بیستم و یکی از حقوق‌دانان برجسته کاتولیک به شمار می‌رود (Scott, 2019, p. 378). اندیشه سیاسی او بدون توجه به اضلاع سه‌گانه تفکرش-سیاسی، حقوقی و فرهنگی-

قابل فهم نیست (Meierhenrich, 2016, p. 55). کارل اشمیت از مهم‌ترین نظریه‌پردازان الهیات سیاسی است که با بهره‌گیری از «جامعه‌شناسی مفاهیم» نشان می‌دهد مفاهیم بنیادین دولت مدرن، صورت‌های سکولاریزه شده مفاهیم الهیاتی هستند (اشمیت، ۱۳۹۲، ص. ۷۱). از نظر او، برای فهم مفاهیمی چون حاکمیت، باید ساختار مفهومی آن‌ها با شرایط تاریخی و اجتماعی دوره پیدایششان مقایسه شود (اشمیت، ۱۳۹۰، ص. ۸۲). اشمیت معتقد است که تحول دولت مدرن در پی فرایند سکولاریزاسیون رخ داده و در این روند، مفاهیم الهیاتی بدون محتوای دینی اولیه به حیات خود ادامه داده‌اند. وی برای تبیین این دیدگاه به پادشاهی سده هفدهم اشاره می‌کند که در آن، جایگاه حاکم بازتابی از تصور الهیاتی خداوند بود و بعدها با ظهور دموکراسی و تحول مفهوم مشروعیت، این الگو دگرگون شد. نظریه الهیات سیاسی او بر دو اصل استوار است: تحول تاریخی مفاهیم و ساختار نظام‌مند گفتمانی آن‌ها (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۳). براین اساس، خداوند در الهیات با حاکم در وضعیت استثنا و معجزه با وضعیت استثنایی در سیاست قابل مقایسه می‌شود و همین مشابهت، مبنای تحلیل تاریخی تحول اندیشه دولت را فراهم می‌آورد. از این منظر، اشمیت با تأکید بر پیوند تاریخی دین و سیاست، فرایند سکولاریزه شدن مفاهیم دینی و تأثیر آن بر شکل‌گیری سیاست مدرن را تبیین می‌کند (حسینی، ۱۳۹۲، ص. ۲۶).

در ادامه بحث جامعه‌شناسی مفهوم حاکمیت، اشمیت به دنبال تأیید این مطلب است که الهیات مسیحی اساساً سیاسی است؛ زیرا ساختار فرعی انقلاب را می‌توان بخشی از آموزه‌های مسیحی تجسد به شمار آورد. او در پاسخ به اریک پترسون که در کتاب وحدانیت به مثابه یک مسئله سیاسی، حکم بر امتناع هرگونه الهیات سیاسی در مسیحیت داده بود، اثر الهیات سیاسی (۲) را نگاشت. اریک پترسون معتقد است مشکل الهیات سیاسی مسیحی در مسئله توحید نهفته است. او بر این باور است که نویسندگان اولیه مسیحی برای توصیف رابطه خدا و جهان به متافیزیک متوسل شدند، حال آن‌که این متافیزیک بار سیاسی ندارد. در این چهارچوب، وحدت متافیزیکی مفهوم خدا، به عنوان پایه و اساس سلطنت الهی در سیاست تلقی شد. پترسون بر این باور است که یهودیت و فرهنگ هلنیستی دارای الهیات سیاسی هستند، درحالی که مسیحیت تنها پژواکی از آن در یک محیط فرهنگی خاص به شمار می‌رود. به نظر او، مسیحیان نیازی به الهیات سیاسی

ندارند؛ زیرا واقعیت سیاسی نباید با ابزارها و استدلال‌های الهیاتی توجیه شود و تثلیث، رابطه میان امر سیاسی و الهیات را خاتمه می‌بخشد. پترسون همچنین تأکید می‌کند که در مسیحیت، به دلیل تعهدات تثلیثی، هیچ الهیات سیاسی واقعی وجود ندارد و خدا به صورت استعلایی از هر نوع پادشاهی جداست (Nahme, 2013, pp. 465-467).

اشمیت الهیات سیاسی را چهارچوبی برای فهم پیوند میان مفاهیم الهیاتی و سیاسی در دوره‌های مختلف تاریخی می‌داند. از نظر او، ساختار دولت و حاکمیت در هر عصر بازتابی از تلقی مسلط آن عصر از خداوند است؛ به گونه‌ای که حکومت‌های پادشاهی با الهیات تثبیتی و نظام‌های لیبرال با الهیات دئیستی همخوانی دارند. با وجود فرایند سکولاریزاسیون، اشمیت معتقد است مفاهیم سیاسی مدرن همچنان ریشه‌های الهیاتی خود را حفظ کرده‌اند. در این پژوهش، نظریه الهیات سیاسی و جامعه‌شناسی مفاهیم اشمیت به عنوان چهارچوب مفهومی به کار گرفته شده تا امکان و حدود انطباق این الگو با اندیشه سیاسی اسلام و نسبت دین و سیاست در سنت اسلامی مورد بررسی قرار گیرد.

۳. بررسی امکان‌پذیری الهیات سیاسی در سنت اسلامی

دین در دوره‌های مختلف تاریخی، به شیوه‌های گوناگون با حکومت و عرصه سیاست در ارتباط بوده و نه تنها بر آن اثر گذاشته، بلکه خود نیز از مناسبات سیاسی متأثر شده است. اندیشمندان و نظریه‌پردازان، سه الگوی کلی را برای توصیف نوع رابطه میان دین و سیاست مطرح کرده‌اند: تفوق دین بر سیاست، تفوق سیاست بر دین و همزیستی و تقسیم کار میان این دو حوزه. این سه الگو، بسته به شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی هر دوره، صورت‌بندی‌های متفاوتی یافته و در ادیان مختلف قابل مشاهده‌اند؛ به‌ویژه در ادیانی که سیاست به عنوان حوزه‌ای مستقل، در متن نظریه‌پردازی دینی حضور یافته است. با این حال، درباره اسلام، سخن گفتن از سیاست به مثابه حوزه‌ای کاملاً مستقل از شریعت، محل تردید است. شکل‌گیری «سیاست» به صورت یک عرصه مطالعاتی مجزا از شریعت، بیش از آنکه محصول تطور درونی سنت اسلامی باشد، حاصل تحولات مدرن است. تا پیش از ورود جهان اسلام به دوره مدرن، مباحث سیاسی عمدتاً در چهارچوب علومِ چون فقه، کلام و فلسفه صورت‌بندی می‌شد و سیاست از دل همین علوم سامان می‌یافت. چنان‌که

عنایت یادآور می‌شود: «فقط بر اثر ضربه و تکان تعدیات نظامی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی اروپاییان از اواخر قرن هجدهم به بعد بود که نخبگان مسلمان آغاز به نگارش آثار جداگانه درباره مباحث خاص سیاسی کردند» (عنایت، ۱۳۸۷، ص. ۲۱).

عنایت همچنین تأکید می‌کند که چه سیاست را حوزه‌ای مستقل بدانیم و چه آن را تابعی از سایر علوم تلقی کنیم، اسلام از منظر مبانی و کارکردهایش می‌تواند با سیاست پیوند یابد. او در توضیح این نکته می‌نویسد: «اگر جان و جوهر سیاست هنر زیستن و کار کردن با دیگران است، در این صورت از هر پنج رکن اسلام (نماز، روزه، زکات، حج و شهادتین) چهار رکن آن مناسب با اعتلای روحیه همکاری و انسجام گروهی در میان پیروان آن است» (عنایت، ۱۳۸۷، ص. ۱۹).

۱-۳. ارتدوکسیسم؛ سیاست در جنبه متکلمین

در دوران حیات پیامبر^(ص)، ایمان خالصانه مسلمانان و تبعیت بی‌چون‌وچرای آنان از ایشان سبب می‌شد که سیاست و سایر امور اجتماعی به‌صورت مستقل مورد بحث قرار نگیرد و رفتار و کردار پیامبر^(ص) عملاً مرجعیت کامل داشته باشد. هرچند تشکیل حکومت در مدینه معمولاً به‌عنوان مهم‌ترین سنت صریح برای الگوی حکومت در اسلام تلقی می‌شود، اما در همان دوره نیز پرسش از جایگاه سیاست مستقل از شریعت اساساً مطرح نبود؛ چراکه دعوت نخستین اسلام در مکه عمدتاً معطوف به مسائل عقیدتی چون توحید، نبوت و معاد بود و فاقد مؤلفه‌های تصریحی سیاسی بود (شمس‌الدین، ۱۳۸۰، ص. ۹۹). پژوهشگران این دوره، از جمله فاخوری و جر، دلیل پرهیز مسلمانان از تفسیر عقلانی و تأویلی قرآن را شدت ایمان و نزدیکی زمانی به پیامبر^(ص) دانسته و توضیح می‌دهند که مسلمانان مدینه از ظاهر قرآن فراتر نمی‌رفتند و اجتهاد آنان نیز محدود و فاقد استناد عقلانی بود، زیرا «آتش ایمان» همچنان در دل آنان شعله‌ور بود (فاخوری و جر، ۱۳۶۷، ص. ۱۴۲). مذکور نیز بر این نکته تأکید می‌کند که مسلمانان صدر اسلام بدون تردید و تحقیق به وحی الهی تسلیم بودند و آن را با صداقت می‌پذیرفتند (بیومی مدکور، ۱۳۶۰، ص. ۶۳). همچنین به گفته شریعتمدار، تفکر عقلانی در این دوره چندان رواج نداشت و تلقی مسلمانان از سیاست، عمدتاً ساده و مبتنی بر عرف و سنت اعراب پیش از اسلام بود و کمتر بر برداشت‌های عقلانی برگرفته از قرآن

استوار می‌شد (شریعتمدار، ۱۳۸۷، ص. ۲۸). مجموع این داده‌ها نشان می‌دهد که زمینه تاریخی و فرهنگی دوره نخست اسلام - به‌ویژه وابستگی سیاست به شخصیت پیامبر^(ص) و استمرار عرف پیشااسلامی - امکان شکل‌گیری الهیات سیاسی به معنای مسیحی آن و به‌ویژه مطابق صورت‌بندی کارل اشمیت را محدود می‌کرد و سیاست در آن دوره نه پدیده‌ای مستقل، بلکه محصول شرایط تاریخی خاص و پیوندخورده با وحی و سنت بود.

رحلت پیامبر^(ص) و واقعه سقیفه بنی‌ساعده از مهم‌ترین رخدادهای سیاسی تاریخ اسلام به شمار می‌رود که افزون بر ایجاد نخستین شکاف بزرگ میان مسلمانان، زمینه شکل‌گیری نظریه‌های سیاسی اسلامی درباره خلافت و رهبری را فراهم کرد. اختلاف بر سر جانشینی پیامبر^(ص) به پیدایش جریان‌های مختلفی همچون تشیع، تسنن، خوارج و معتزله انجامید که هر یک برداشت متفاوتی از نسبت دین و سیاست ارائه کردند. در میان این جریان‌ها، شیعیان با تأکید بر الهی بودن منصب امامت، معتقد بودند رهبری جامعه اسلامی تنها از طریق نص الهی تعیین می‌شود و امامت همانند نبوت از سوی خداوند مشخص شده است (فیرحی، ۱۳۸۴، ص. ۳۳). از این‌رو، در اندیشه شیعی، مشروعیت سیاسی و دینی به‌صورت جدایی‌ناپذیر به یکدیگر پیوند خورده‌اند و همین امر نقش مهمی در تکوین اندیشه سیاسی اسلامی و تبیین رابطه دین و سیاست در صدر اسلام داشته است.

در مقابل این گروه، اهل سنت تعیین خلیفه و جانشین پیامبر را در حوزه اقتضائات زمان و اختیارات مردمی دانسته و عقل بشر را برای انتخاب رهبر جامعه اسلامی کافی دانستند. ابوبکر، عمر، عثمان و علی با همین اعتقاد یکی پس از دیگری بر مسند خلافت نشستند. نحوه انتخاب هر کدام از این خلفا منجر به ظهور نظریات سیاسی مختلف در تعیین زمامدار جامعه اسلامی گردید. اجماع اهل حل و عقد، استخلاف و شورا، سه نظریه سیاسی مهمی است که به‌عنوان رویه غالب برای اهل سنت پذیرفته شده است. گروه دیگری که البته با فاصله بیشتری از زمان رحلت پیامبر^(ص) به وجود آمد و خود را به روشنی در برابر دو گروه عمده شیعه و سنتی قرار می‌داد، خوارج بود. این گروه در ابتدا «با نفی هرگونه حکومت و رد هرگونه استدلال عقلی در مورد سیاست به خشونت گراییدند» (شریعتمدار، ۱۳۸۹، ص. ۳۳). اکتفا ظاهری به آیات قرآن و برداشت سطحی از آن و همچنین مخالفت با روش‌های عقلی به این گروه علی‌رغم اینکه دیدگاه‌های رادیکال خود را در برخورد

با واقعیات روز تعدیل‌تر نموده بود، اجازه گسترش و بالندگی در سرزمین‌های اسلامی را نداد و نتوانست نقش مؤثری در تکوین اندیشه سیاسی اسلامی ایفا نماید.

۲-۳. عقل‌گرایی، فلسفه اسلامی و مقهوریت سیاست

نخستین نسل علمای اسلامی که مدهوش شکوه کلام الهی و عظمت سنت نبوی بودند، خود را یکسره وقف تفسیر کلام الهی و استخراج مقررات، احکام دینی و قواعد شرعی نهفته در آن کردند. پس از استخراج و استنباط قوانین الهی که نزد فرقه‌های مختلف متفاوت بود، این وظیفه متکلمان هر فرقه بود که از آن دفاع نموده و همه شیوه‌های بلاغی را در راه اقناع و توجیه رقیب به خدمت خود درآورند. همان‌گونه که گفته شد، تلاش متکلمان سبب شد سیاست در ذیل کلام و به‌عنوان تابعی از کلام اسلامی قرار گیرد. گسترش سرحدات اسلامی، که زمینه‌ساز آشنایی مسلمانان و تعامل آنان با سایر فرهنگ‌های غیر اسلامی شده بود، زمینه را برای رواج عقل‌گرایی و فلسفیدن در اواخر قرن سوم هجری قمری فراهم کرد؛ به‌گونه‌ای که این دو، به شیوه رایج تفکر اسلامی تبدیل شدند.

در این دوران سیاست از محور مباحث کلامی که بر سه پایه وحی، نقل و عقل قرار داشت خارج می‌شود و در چنبر عقل گرفتار می‌شود. در این دوره «سیاست از مفهوم امامت و ولایت خالی می‌شود و حکومت شرعی جای خود را به حکومت عقل در معنای فلسفی آن می‌دهد» (نجفی، ۱۳۷۴، ص. ۹). این دوران، جزء مهم‌ترین دوران تاریخ اسلام از لحاظ اندیشه‌ای است. چراکه برای اولین بار اندیشمندان مسلمان کوشیدند با استفاده از عقل به توجیه نظری مبانی اعتقادی خود پردازند. با تبلور نقش عقل در اندیشه اسلامی، سخن گفتن از الهیات در این مقطع تاریخی چندان دور از ذهن نخواهد بود و امکان حضور الهیات و به‌تبع آن الهیات سیاسی غیرممکن نیست. فارابی و ابن‌سینا به‌عنوان دو چهره شاخص این عصر برای یافتن اثری از الهیات سیاسی در اسلام مورد بازخوانی قرار می‌گیرند.

۳-۳. امکان‌سنجی الهیات سیاسی در اندیشه فارابی

آغاز عقل‌گرایی در جهان اسلام به جریان معتزله و تأکید آنان بر تأویل و نقش عقل در فهم

دین بازمی‌گردد، هرچند این جریان تا پیش از ترجمه گسترده آثار فلسفی یونان، جایگاهی حاشیه‌ای داشت. ورود آثار افلاطون، ارسطو و فلوطین به جهان اسلام، زمینه شکل‌گیری فلسفه اسلامی و طرح پرسش‌های تازه درباره نسبت عقل و وحی را فراهم کرد. در این میان، فارابی و ابن‌سینا با تلفیق فلسفه یونانی و آموزه‌های اسلامی، کوشیدند میان عقل و شریعت سازگاری برقرار کنند و فلسفه را ابزاری برای تبیین عقلانی اصول دینی بدانند (بلک، ۱۳۸۶، ص. ۹۱). آنان با پذیرش شریعت به‌عنوان قانون اخلاقی و اجتماعی جامعه، تلاش کردند مبانی نظری پیوند دین و عقل را تبیین کنند. همچنین با ورود مابعدالطبیعه یونانی به جهان اسلام، مفاهیم فلسفی در پرتو خداشناسی اسلامی بازتفسیر شد؛ به‌گونه‌ای که برخلاف سنت یونانی که خدا را صانع یا علت غایی جهان می‌دانست، در فلسفه اسلامی خداوند به‌عنوان علت فاعلی و خالق هستی معرفی شد (افغان، ۱۳۹۱، ص. ۴۲؛ اکبریان، ۱۳۸۶، ص. ۱۶۹). این تحولات نقش مهمی در شکل‌گیری اندیشه سیاسی و فلسفی اسلام و تبیین نسبت عقل، دین و سیاست ایفا کرد.

بر همین مبنا، نزد خداوندگاران اندیشه یونان، آنچه مرکز ثقل فلسفه قرار می‌گیرد، جهان است؛ اما نزد فلاسفه مسلمان، خدایی که نه تنها علت غایی و علت فاعلی، بلکه علت‌العلل است، در کانون فلسفیدن قرار می‌گیرد. الهیات نسبت به سایر انواع معارف بشری برتر است؛ زیرا موضوع اصلی آن خداوند است که عالی‌ترین موضوعات به شمار می‌آید. منظور آن‌ها از الهیات، دقیقاً عبارت است از «علم به حقیقت از طریق علل اولیه‌اش که تنها به واسطه عقل حاصل می‌شود». در واقع، باید اذعان نمود: «علم الهی که ارسطو آن را تاج فلسفه اولی می‌دانست، در تفکر فارابی، به همان صورت که در کتاب مابعدالطبیعه ارسطو بود، باقی نماند» (داوری، ۱۳۸۹، ص. ۲۰۶) و با ردایی اسلامی، عنوان فلسفه اسلامی را به خود گرفت.

فارابی به‌عنوان برجسته‌ترین فیلسوف سیاسی جهان اسلام، حکمت را عالی‌ترین مرتبه معرفت و راه شناخت علت نخستین هستی می‌دانست. از نظر او، خداوند به‌عنوان موجود اول، حکیم و عالم بالذات است و همه موجودات هستی خود را از او دریافت می‌کنند (فارابی، ۱۳۷۱، ص. ۱۹۹). وی در آثار خود، به‌ویژه فصوص المنتزعه و السياسة المدنية، خداوند را علت نخستین و منشأ همه موجودات معرفی می‌کند و بر یگانگی و استقلال

وجودی او تأکید دارد (فارابی، ۱۳۸۸، ص. ۵۱). اهمیت اندیشه فارابی در آن است که تلاش می‌کند میان عقل‌گرایی فلسفی و آموزه‌های اسلامی سازگاری برقرار کند و نشان دهد که عقل و وحی نه دو مسیر متعارض، بلکه دو راه مکمل برای دستیابی به حقیقت‌اند. از این رو، او ضمن دفاع از نبوت و وحی، فلسفه را نیز ابزاری مشروع برای شناخت خدا و تبیین مبانی دین می‌داند. بر همین اساس، فارابی وحی و فلسفه را در یک مسیر معرفتی قرار می‌دهد و معتقد است حقیقت دینی و حقیقت فلسفی، با وجود تفاوت در صورت و روش بیان، در نهایت به حقیقتی واحد اشاره دارند (اکبریان، ۱۳۸۶، ص. ۱۵۵). این رویکرد نقش مهمی در ایجاد هماهنگی میان فلسفه یونانی و مبانی اسلامی و تکوین اندیشه سیاسی و فلسفی در جهان اسلام ایفا کرد.

اما در نهایت تلاش‌های فکری ابونصر فارابی در حوزه خداشناسی به الهیات منتهی نشد. از ویژگی‌های پنج‌گانه الهیات، می‌توان به عقل‌گرایی آن اشاره نمود که در اندیشه اسلامی همانند فلسفه دولت مستعجل بود؛ اما برجستگی اندیشه فارابی به تلفیق عقل و شرع محدود نماند و نوآوری برجسته و حائز اهمیت او که به تأسی از فیلسوفان یونانی صورت پذیرفته بود، مطالعه سیاست به‌عنوان موضوعی تقریباً مستقل است. فارابی به‌جای سه علم سیاست، تدبیر منزل و اخلاق که در طبقه‌بندی ارسطو آمده بود، علم مدنی، علم فقه و کلام را قرار داد (فارابی، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۶). در حقیقت سیاست فارابی در ادامه فلسفه او مطرح می‌شود و نظریه درباره فلسفه و وحی جایگاهی اساسی در دیدگاهش در قبال معرفت سیاسی و مسئولیت خطیر حکومت و حاکم اسلامی دارد. به گفته فارابی هدف اصلی از نظم سیاسی سعادت است. «راه ایجاد فضیلت در وجود انسان آن است که افعال و سنن فاضله پیوسته در شهرها و میان امت‌ها رایج و شایع باشد و همگان مشترکاً آن‌ها را به کار ببندند» (فارابی، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۷). در ادامه وی بیان می‌دارد که این کار امکان‌پذیر نیست مگر به وسیله حکومتی که در پرتو آن چنین عادات و ملکاتی رواج یابد. «پادشاه به حقیقت کسی است که هدف او از پیشه سیاستمداری و سامان بخشیدن به نظام مدینه آن باشد که خود و دیگر مردمان شهر را به نیکبختی حقیقی برساند» (فارابی، ۱۳۸۸، ص. ۳۴). دلایل فارابی برای تشکیل مدینه و اجتماع چنین بیان می‌شود: «انسان از جمله انواع جانورانی است که به‌طور مطلق نه به حوائج اولیه و ضروری زندگی خود می‌رسد و نه به حالات برتر و افضل، مگر از راه

زیست گروهی و اجتماع گروه‌های بسیار در جایگاه و مکان واحد و پیوستگی به یکدیگر» (فارابی، ۱۳۷۱، ص. ۲۳۰) تشکیل مدینه، نخستین مرتبه کمال است که جز در مدینه، در سایر اجتماعات دیهی، محله‌ای، کویی و خانوادگی محقق نمی‌شود.

فارابی در نظریه مدینه فاضله، سعادت حقیقی انسان را غایت نهایی زندگی اجتماعی و سیاسی می‌داند و بر این باور است که تحقق چنین غایتی تنها در سایه رهبری فردی امکان‌پذیر است که از بالاترین مراتب کمال عقلی و معرفتی برخوردار باشد. به اعتقاد او، ریاست مدینه فاضله بر عهده «رئیس اول» یا «رئیس علی‌الاطلاق» است؛ شخصی که همه علوم و معارف را بالفعل داراست و از طریق وحی با عقل فعال ارتباط برقرار می‌کند، از این‌رو، رهبری سیاسی در اندیشه فارابی با نبوت و هدایت الهی پیوندی مستقیم می‌یابد (فارابی، ۱۳۷۱، ص. ۲۴۶). فارابی در آثار خود، به‌ویژه *المدینه الفاضله و السیاسة المدنیة*، جامعه سیاسی را به بدن انسان تشبیه می‌کند و رئیس مدینه را همانند قلب می‌داند که سایر اعضا و اجزای جامعه به او وابسته‌اند و نظم و بقای کل جامعه از طریق او تأمین می‌شود (فارابی، ۱۳۶۱، صص. ۸۷، ۸۰). همان‌گونه که قلب منشأ حیات و تنظیم‌کننده فعالیت سایر اعضای بدن است، رئیس مدینه نیز منشأ شکل‌گیری نظم سیاسی، تعیین مراتب اجتماعی و هدایت افراد به سوی کمال و سعادت به شمار می‌آید. در این چهارچوب، فارابی میان ساختار هستی‌شناختی عالم و ساختار سیاسی جامعه نوعی همانندی برقرار می‌کند؛ به این معنا که نسبت رئیس مدینه به جامعه همانند نسبت علت نخستین به عالم وجود است و همان‌گونه که همه موجودات از مبدأ اول فیض می‌گیرند، جامعه نیز از رهبری حکیم و فاضل سامان می‌یابد (فارابی، ۱۳۶۱، ص. ۸۷). از این منظر، نظریه دولت فارابی صرفاً تبیینی سیاسی نیست، بلکه بازتابی از جهان‌بینی فلسفی و الهیاتی اوست که در آن عقل، وحی و سیاست در منظومه‌ای واحد به هم پیوند می‌خورند. به همین دلیل، فارابی با ترسیم الگوی مدینه فاضله، از حکومتی مرکزی و عقلانی دفاع می‌کند که بتواند وحدت فکری، سیاسی و اجتماعی جامعه را حفظ کرده و انسان‌ها را در مسیر دستیابی به سعادت حقیقی هدایت نماید (حقدار، ۱۳۸۲، ص. ۶۳؛ الجابری، ۱۳۸۰، ص. ۸۳).

بر اساس خوانش پدیدارشناسانه از اندیشه فارابی، نظم سیاسی در مدینه فاضله بر پایه ساختاری سلسله‌مراتبی شکل می‌گیرد که در آن جایگاه رئیس مدینه همانند رأس هرم و

ضامن انسجام و بقای جامعه است. فارابی با تعمیم نظم سلسله‌مراتبی حاکم بر عالم هستی به حوزه انسان و سیاست، سیاست را بازتابی از نظم کیهانی و الهی تلقی می‌کند (برخورداری، ۱۳۹۰، ص. ۳). اهمیت او در تاریخ اندیشه اسلامی آن است که با تلفیق عقل‌گرایی فلسفی و آموزه‌های اسلامی، سیاست را به موضوعی مستقل برای تأمل نظری تبدیل کرد و زمینه طرح مباحثی را فراهم ساخت که می‌توان آن‌ها را در نسبت با الهیات سیاسی بررسی کرد. باین حال، بخش مهمی از تلاش فکری فارابی معطوف به دفاع از وحی و نبوت و نیز اثبات سازگاری عقل و دین بود؛ از این رو سیاست در منظومه فکری او همواره در پیوند با این دغدغه‌های بنیادین معنا می‌یافت. همچنین با افول سنت فلسفی و غلبه تدریجی کلام، عرفان و فقه در جهان اسلام، امکان تداوم و گسترش این رویکرد محدود شد و اندیشه سیاسی بیش از آنکه به تولید نظریه‌های جدید پردازد، به شرح و تفسیر میراث گذشته روی آورد. در نتیجه، سیاست به تدریج جایگاه مستقل خود را از دست داد و در سایه مباحث کلامی، فقهی و متافیزیکی قرار گرفت.

۴-۳. سیاست در زندان شریعت

با افول سنت عقل‌گرایی فلسفی در جهان اسلام، کلام و سپس عرفان و فقه به جریان‌های غالب فکری تبدیل شدند و فلسفه به تدریج جایگاه پیشین خود را از دست داد. این تحول در شرایطی رخ داد که تضعیف اقتدار سیاسی خلافت عباسی، زمینه گسترش مکاتب مختلف فکری را فراهم کرده بود. اگرچه فارابی کوشیده بود سیاست را در قالب فلسفه مدنی به عنوان حوزه‌ای مستقل مورد تأمل قرار دهد، اما این مسیر در اندیشه جانشینان او استمرار نیافت. ابن‌سینا، به عنوان مهم‌ترین فیلسوف پس از فارابی، در تعارض میان عقل و شرع، بیش از آنکه به استقلال عقل سیاسی پردازد، به سازگار کردن فلسفه با مبانی دینی اهتمام ورزید و بدین ترتیب زمینه گسترش فلسفه سیاسی مستقل را محدود ساخت. در ادامه، غلبه عرفان و تحول کلام نیز به کاهش نقش عقل نظری در عرصه سیاست انجامید و به تعبیر جابری، نشانه‌ای از افول جایگاه عقل در فرهنگ اسلامی بود (جابری، ۱۳۸۰، ص. ۲۴۲). در نتیجه، سیاست دیگر جایگاه محوری خود را در فلسفه اسلامی حفظ نکرد و بیش‌ازپیش در ذیل علوم شرعی، به‌ویژه فقه و کلام، قرار گرفت. از منظر این پژوهش، غزالی بیش از آنکه آغازگر این روند

باشد، تثبیت‌کننده مسیری بود که پیش‌تر در اندیشه اسلامی شکل گرفته بود و به محدود شدن ظرفیت‌های عقل‌گرایی فلسفی در حوزه سیاست انجامید.

۵-۳. امتناع الهیات سیاسی اسلامی در فلسفه ابن‌سینا

ابن‌سینا با تأثیرپذیری از فارابی، درصدد ایجاد هماهنگی میان فلسفه و تعالیم اسلامی بود و نظامی فلسفی بنیان نهاد که عناصر فلسفه یونانی و آموزه‌های دینی را در خود جمع می‌کرد. وی فلسفه اولی یا الهیات را عالی‌ترین مرتبه دانش می‌دانست و آن را معادل شناخت خداوند و علل نهایی هستی تلقی می‌کرد (افغان، ۱۳۹۱، صص. ۱۹۷-۱۹۶). از نظر او، الهیات دانشی است که درباره موجود مطلق، علل و لواحق آن بحث می‌کند و از آنجا که خداوند مبدأ همه موجودات است، الهیات عالی‌ترین دانش به شمار می‌آید (ابوعلی سینا، ۱۳۷۰، صص. ۲۲-۲۳). ابن‌سینا اگرچه عقل را ابزاری معتبر برای شناخت حقیقت می‌دانست و معتقد بود عقل طبیعی نیز توان درک خدا و جهان را دارد، اما عقل را مستقل از وحی و ایمان نمی‌پذیرفت و در مواردی که اصول دینی فراتر از ادراک عقلانی بودند، آن‌ها را در قلمرو ایمان قرار می‌داد (اکبریان، ۱۳۸۶، صص. ۲۵۳، ۲۴۶). از منظر این پژوهش، تفاوت اصلی او با فارابی در آن است که فارابی بر نقش عقل در سامان‌دهی حیات سیاسی تأکید داشت، درحالی که ابن‌سینا بیش از سیاست و عقل عملی، به مباحث نفس، معرفت و ابعاد باطنی وجود انسان توجه نشان داد. به همین دلیل، برخی پژوهشگران فارابی را «فیلسوف عقل» و ابن‌سینا را «فیلسوف نفس» نامیده‌اند (جابری، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۵). در نتیجه، اندیشه ابن‌سینا هرچند در حفظ سنت فلسفی اسلامی نقش مهمی ایفا کرد، اما مسیر فلسفه سیاسی عقل‌گرا را که در آثار فارابی آغاز شده بود ادامه نداد و به تدریج زمینه را برای غلبه گرایش‌های کلامی و عرفانی بر اندیشه سیاسی در جهان اسلام فراهم ساخت (بلک، ۱۳۸۶، ص. ۹۹).

از منظر پدیدارشناسی توصیفی، مهم‌ترین تحول در اندیشه ابن‌سینا نسبت به فارابی، تغییر جایگاه سیاست در منظومه فلسفی اوست. اگر فارابی سیاست را به‌عنوان بخشی اساسی از فلسفه مدنی و ابزاری برای تحقق سعادت انسانی صورت‌بندی کرده بود، ابن‌سینا سیاست را بیش‌ازپیش در پیوند با نبوت، امامت و شریعت تفسیر می‌کند. هرچند او همچون فارابی

بر مدنی‌الطبع بودن انسان و نیاز متقابل افراد به یکدیگر تأکید دارد (الجابری، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۸)، اما سیاست در اندیشه وی نه به مثابه ساحتی مستقل، بلکه به عنوان امری وابسته به رسالت و هدایت دینی پدیدار می‌شود. از این رو، حکومت و نظم سیاسی در چهارچوب ضرورت نبوت و شریعت معنا می‌یابد و علوم سیاسی نیز در خدمت تبیین نیاز انسان به قانون الهی قرار می‌گیرند. به تعبیر داوری اردکانی، قرار گرفتن نبوت در ذیل مباحث سیاست نزد فلاسفه مسلمان را می‌توان بیش از آنکه سیاسی کردن نبوت دانست، نوعی نبوی کردن سیاست تلقی کرد (داوری، ۱۳۸۹، ص. ۲۵۵)؛ بنابراین در مورد ابن سینا به نظر می‌رسد سیاست بار دیگر در چهارچوب شریعت و الهیات تعریف می‌شود و امکان استقلال نظری خود را از دست می‌دهد. در نتیجه، با گسترش مباحث الهی و نزدیکی فلسفه به عرفان، اندیشه سیاسی به حاشیه رانده شد و به تدریج جای خود را به گونه‌هایی از شریعت‌نامه‌نویسی، سیاست‌نامه‌نویسی و اندرزنامه‌نویسی داد. از این منظر، ابن سینا هرچند نقش مهمی در توسعه فلسفه اسلامی داشت، اما مسیر استقلال سیاست از الهیات را که می‌توانست زمینه‌ساز شکل‌گیری نوعی الهیات سیاسی در معنای اشمیتی آن باشد، محدود ساخت (افنان، ۱۳۹۱، ص. ۲۰۰).

۳-۶. فروغلتیدن دوباره سیاست در دامن کلام؛ ادامه امتناع الهیات سیاسی اسلامی؛ غزالی

غزالی یکی از تأثیرگذارترین متفکران تاریخ اندیشه اسلامی به شمار می‌رود؛ به گونه‌ای که برخی او را نماینده و احیاگر اصلی سنت فکری اهل سنت دانسته‌اند (یثربی، ۱۳۸۷، ص. ۷۷۹). اندیشه او در دوره استقرار قدرت سلجوقیان شکل گرفت؛ دورانی که در آن حفظ نظم سیاسی و صیانت از کیان اسلام به مهم‌ترین وظیفه دولت تبدیل شده بود. در این چهارچوب، غزالی پیوندی عمیق میان دین و دولت برقرار کرد و حفظ وحدت سیاسی جامعه اسلامی را بر هرگونه منازعه و آشوب ترجیح داد؛ از این رو، حتی حکومت جائز را نیز بر هرج و مرج و فروپاشی نظم اجتماعی مقدم می‌دانست. مبنای این نگرش، پیوستگی دنیا و آخرت و حاکمیت نوامیس الهی بر زندگی انسان بود. غزالی اگرچه عقل را به طور کامل نفی نمی‌کرد، اما با این باور که عقل فلسفی و استدلال‌های کلامی به تنهایی قادر به دستیابی به حقیقت نهایی نیستند، به نقد فلاسفه پرداخت و ایمان را امری ذوقی، شهودی و فراتر از اقناع صرفاً عقلانی دانست (فاخوری و جر، ۱۳۶۷، صص. ۵۹۰-۵۸۹). از نظر او،

حقیقت دین باید در قرآن و وحی جستجو شود، نه در تأملات فلسفی مستقل، زیرا عقل به تنهایی توان حل معمای هستی و کشف همه حقایق را ندارد (غزالی، ۱۳۴۹، ص. ۷۲). بدین ترتیب، اندیشه غزالی نقش مهمی در تقویت جایگاه شریعت و محدود شدن نفوذ فلسفه عقل گرا در جهان اسلام ایفا کرد.

غزالی در *المنقذ من الضلال* عقل فلسفی را برای دستیابی به حقیقت کافی نمی‌دانست و ضمن نقد فلاسفه، متکلمان و باطنیه، سیاست را کاملاً در چهارچوب دین و شریعت تفسیر می‌کرد. از نظر او، مبانی سیاست از اصول توحید، نبوت و معاد سرچشمه می‌گیرد و نظم سیاسی باید در خدمت حفظ دین و هدایت انسان باشد (قادری، ۱۳۷۰، ص. ۹۵). وی با نقد مبانی برهانی فلسفه و محدود کردن سیاست در ذیل شریعت، زمینه استقلال امر سیاسی را تضعیف کرد و جایگاه عقل فلسفی را در اندیشه اسلامی کاهش داد (الجابری، ۱۳۸۰، ص. ۱۸۵). در نتیجه، تلاش فلاسفه‌ای چون ابن‌رشد، ابن‌باجه و ابن‌طفیل برای احیای سیاست عقلانی تأثیر چندانی در جهان اسلام نداشت و بیش از آنکه بر سنت اسلامی اثر بگذارد، بر اندیشه مسیحی و متفکرانی چون آکویناس مؤثر واقع شد. از منظر پدیدارشناختی، در اندیشه غزالی سیاست به عنوان ساحتی مستقل ظهور نمی‌یابد، بلکه در افق شریعت معنا پیدا می‌کند؛ امری که به حاشیه‌نشینی سیاست و عقلانیت فلسفی و تقویت جایگاه فقه در پیوند با ساختارهای قدرت سیاسی انجامید.

۷-۳. فقه فربه و انقباض سایر علوم شرعی در سایه فقه: ایدئولوژی سازی سیاست

فقه از جمله علوم اسلامی است که همواره در کنار سایر علوم شرعی حضور داشته است. از زمان امام جعفر صادق^(ع) و رؤسای مذاهب چهارگانه اهل سنت، مباحث فقهی به طور قابل توجهی گسترش یافتند، به گونه‌ای که فقه در عرصه سیاست برای خود نقش پاسخ‌گویی پیدا کرد؛ اما با شروع نهضت ترجمه و غلبه گرایش‌های عقل‌محور و پس از آن دفاع از صیانت اسلام از سوی متکلمان، فقه در حاشیه قرار گرفت.

شکل‌گیری امپراتوری وسیع عثمانی در جهان اهل سنت و شکل‌گیری صفویه که در هر دو مورد فقها جذب بدنه دولت شدند، مهم‌ترین تحولات سیاسی اجتماعی هستند که

فقه را از حاشیه به متن جهان اسلام آوردند. دولت آل عثمان حکومت دینی بود. فرض بر این بود که هدف سلطان و نوکران او حفظ و ارتقای دین و دولت است؛ اما رابطه علما و قدرت اجرایی سلطان و کارکنان نظامی و غیرنظامی به گونه‌ای متمایز توسعه یافت و در مقایسه با حکومت‌های اسلامی قبلی به همزیستی کامل‌تری مبدل گشت. سلطان شالوده کل نظام عثمانی بود که با انجام وظایف دوگانه خود و به‌عنوان رهبر دینی و نظامی اتحاد این دو وجه را حفظ می‌کرد. ادغام کامل فقها در حکومت متضمن منافع برای هر دو طرف بود. در نتیجه این ادغام علما به قدرت و ثروت رسیدند و رژیم چهارچوب قانونی و اداری حاضر آماده‌ای، با ریشه‌ای عمیق و تثبیت شده در اعتقادات مردم یافت که مبنای مشروعیت رژیم در چشم رعایای مسلمان بود. حضور علما در عرصه سیاست و استفاده نظام سیاسی از قانونی که ابتدای کامل بر شریعت داشت، سبب ارجحیت نگاه فقها بر سایر نگرش‌های اسلامی گردد. تلفیق دین و سیاست در حکومت عثمانی نه تنها سایر گرایش‌های عقل محور و حتی عرفانی و کلامی را به حاشیه راند، بلکه فقه را نیز از استقلال اولیه آن تهی ساخته و به‌عنوان تابعی از حکومت قرار داد. موفقیت عملی آل عثمان در عرصه سیاست داخلی و خارجی و طبیعت عمل‌گرای آن سبب شد جز تاریخ‌نگاری در این دوره شاهد از سکه افتادن سایر علوم شرعی باشیم. این امر نتیجه تلفیق دین و قدرت بود که همواره برای اندیشه ورزی سیاسی فاجعه بار تلقی شده است. حتی استفاده از فقه برای مشروعیت حکومت عثمانی به بالندگی فقه یاری نرساند؛ چراکه فقها در دولت عثمانی نقشی در پیشبرد اندیشه سیاسی نداشتند «و تنها نقش خود را به گردآوری، تلخیص و انتقال سنت به‌خصوص برای استفاده قضات شرع می‌دیدند» (الجابری، ۱۳۸۰، ص. ۳۵۲).

در چهارچوب پدیدارشناسانه، دولت صفویه به‌عنوان یک پدیدار تاریخی در افق معنایی تشیع دوازده‌امامی فهم می‌شود؛ افقی که در آن هر حکومت غیرمعصوم، به لحاظ نظری، در معرض صورت‌بندی به‌مثابه «جائر» یا «غاصب» قرار داشت. از این منظر پدیدارشناختی، شکل‌گیری دولت صفوی نه صرفاً به‌عنوان یک تحول سیاسی، بلکه به‌مثابه ظهور یک وضعیت جدید در جهان‌زیست شیعی قابل توصیف است؛ وضعیتی که در آن، رسمیت یافتن تشیع در قالب یک دولت، خلأیی در نظام معنایی پیشین ایجاد کرد و ضرورت تولید مفاهیم جدید فقهی - سیاسی را در افق آگاهی فقها پدید آورد. در نتیجه، نظریه دوگانه

آمریت (تفکیک امور شرعی و حکومتی) به عنوان یک ساختار معنایی در پاسخ به این وضعیت ظهور یافت؛ به گونه‌ای که افتا و قضا در حوزه فقهی و امور حکومتی در حوزه سلطان صورت‌بندی شد، هرچند این تفکیک در سطح تجربه تاریخی، مانع از امتزاج عملی فقه و سیاست نگردید (در این تحلیل، امر سیاسی به مثابه «نحوه ظهور معنا» در دل فقه فهم می‌شود، نه یک نهاد مستقل در معنای مدرن آن). بر اساس همین خوانش پدیدارشناسانه، گسترش فقه شیعی در دوره صفویه و تبدیل آن به بنیان نظم سیاسی، به مثابه گسترش یک افق معنایی خاص قابل فهم است؛ افقی که در آن، «دیگری سیاسی» (امپراتوری عثمانی) نیز در ساخت هویت شیعی نقش پدیداری ایفا می‌کند. در این زیست‌جهان، تحولاتی چون غلبه اصولی بر اخباری نیز نه صرفاً رخدادهای معرفتی، بلکه تغییر در نحوه ظهور اقتدار دینی و تنظیم نسبت میان اجتهاد و تقلید تلقی می‌شوند. در این زمینه، آثار فقهی کلاسیک و متأخر مانند *عوائد الایام* نراقی، *شرایع الاسلام* محقق حلی، *جواهرالکلام* نجفی، *مکاسب انصاری*، *تنبیه الامة و تنزیه الملة* نائینی و *دراسات فی ولایة الفقیه* منتظری، به عنوان صورت‌بندی‌های متکثر از نحوه تبلور امر سیاسی در افق فقهی قابل تحلیل‌اند.

از منظر پدیدارشناسی توصیفی، پیوند سیاست و فقه در این دوره به مثابه تغییر در ساختار تجربه امر سیاسی فهم می‌شود؛ به گونه‌ای که سیاست در قالب ابواب فقهی نظیر امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، قضا و امور حسبیه ظاهر می‌گردد و بدین وسیله در افق فقهی ادغام می‌شود. در این وضعیت، سیاست نه به مثابه یک حوزه مستقل معرفتی، بلکه به عنوان تابعی از ساختار معنایی فقه تجربه می‌شود؛ امری که به تضعیف امکان استقلال عقلانی سیاست و شکل‌گیری الهیات سیاسی به معنای مستقل آن می‌انجامد. با این حال، در همین افق تاریخی، سیاست برای نخستین بار به صورت نظام‌مند ذیل فروع دین صورت‌بندی می‌شود؛ امری که امکان بسط اجتهاد در حوزه فروع را فراهم ساخته و در تحولات بعدی، در شکل‌گیری مشارکت سیاسی فقها و حتی انقلاب‌های معاصر نقش ایفا کرده است. از منظر پدیدارشناسی دین، تمایز میان اصول و فروع نیز به عنوان یک تمایز در سطح نحوه‌های دسترسی به حقیقت قابل فهم است؛ به گونه‌ای که در اصول دین، «نفی تقلید» به معنای گشودگی به تجربه مستقیم و تأمل آگاهانه در افق اعتقادی است، در حالی که در

فروع دین، غلبه تقلید به معنای تثبیت ساختارهای پیشینی معنا در زیست عملی است. این دوگانه، خود بخشی از ساختار جهان‌زیست دینی است و نه صرفاً یک قاعده فقهی. پس از این دوره، نحوه ظهور امر الهیاتی از سطح تأمل فلسفی-عقلی به سطح فقهی-هنجاری تغییر می‌یابد؛ به گونه‌ای که الهیات فلسفی به حاشیه رفته و فقه به حامل اصلی معناهای دینی در عرصه اجتماعی تبدیل می‌شود. در این افق، سیاست نه به عنوان حوزه‌ای مستقل، بلکه در قالب «فقه سیاسی» تداوم می‌یابد و امکان شکل‌گیری الهیات سیاسی مستقل، به معنای وجود سنتی که از درون دین به تولید امر سیاسی مستقل بینجامد، محدود می‌گردد. از این منظر، اسلام واجد گزاره‌های سیاسی است، اما این گزاره‌ها در قالب یک سنت مستقل الهیات سیاسی سامان نیافته‌اند؛ برخلاف تجربه مسیحی که در آن، الهیات سیاسی به مثابه یک ساختار نسبتاً مستقل ظهور یافته است. حتی در اندیشه فارابی نیز، هرچند نوعی صورت‌بندی از نسبت دین و سیاست قابل مشاهده است، این صورت‌بندی به شکل‌گیری یک جریان تاریخی مستقل در سیاست منجر نمی‌شود و در سطح نظری باقی می‌ماند.

نتیجه‌گیری؛ بررسی امکان مشروط الهیات سیاسی در سنت اسلامی

در جمع‌بندی بحث، بازخوانی امکان‌سنجی الهیات سیاسی در سنت اسلامی بر پایه دیدگاه کارل اشمیت نشان می‌دهد که مفهوم الهیات سیاسی، با وجود پیشینه ژرف و سامانمند آن در سنت مسیحی و تحلیل‌های فلسفی اشمیت، در بستر اسلامی تنها به صورت مشروط قابلیت تحقق و بازخوانی دارد. در تفکر غرب مسیحی، الهیات سیاسی بر زمینه‌ای تاریخی از درهم‌تنیدگی و سپس جدایی دین و سیاست در دوران مدرن استوار است، در حالی که اشمیت با آشکار کردن بنیان‌های الهیاتی مفاهیم مدرن همچون حاکمیت، دولت و قانون، نسبت میان امر سیاسی و امر الهی را به صورت مفهومی بازتعریف می‌کند؛ اما در سنت اسلامی، همان‌گونه که خود اشمیت نیز به طور ضمنی متذکر شده، پیوند دین و سیاست نه محصول تأمل نظری، بلکه واقعیتی تاریخی و ذاتی در تجربه اسلامی است؛ پیوندی که از عصر پیامبر در مدینه تا روزگار معاصر استمرار یافته و موجب شده سیاست در اسلام به ندرت به مثابه حوزه‌ای مستقل از دین تلقی شود. از این رو، بررسی امکان الهیات سیاسی در اسلام نشان می‌دهد که تحقق آن تنها مشروط به بازنگری در مبانی نظری و تاریخی

رابطه دین و سیاست و تطبیق مفهوم الهیات سیاسی با زمینه خاص سنت اسلامی است؛ بدین معنا که این امکان نه مطلق، بلکه وابسته به شرایط معرفتی و تاریخی شکل‌گیری اندیشه سیاسی در اسلام است.

در بررسی امکان‌سنجی الهیات سیاسی در اسلام، دو مبنای اصلی مورد تحلیل قرار گرفته‌اند:

۱. امر سیاسی مستقل از شریعت: در اسلام، سیاست همواره تحت نفوذ شریعت بوده و استقلال آن از چهارچوب دینی کمتر محقق شده است.

۲. الهیات مبتنی بر عقل: در اسلام، معادل مستقیم مفهوم الهیات به معنای رایج غربی وجود ندارد. کلام اسلامی که نزدیک‌ترین معادل به الهیات است، با تمرکز بر استدلال عقلی و نقلی، تفاوت بنیادینی با الهیات مسیحی دارد. همچنین فلسفه در اسلام که می‌توانست بستری برای این نوع الهیات فراهم کند، در طول تاریخ به حاشیه رانده شده و جایگاه مؤثری نیافته است.

بر این اساس، پیوند دیرینه دین و سیاست در اسلام به‌صورت یک ساختار معنایی ظاهر می‌شود که هم زمینه‌ساز تأسیس حکومت‌های دینی بوده و هم درعین حال امکان شکل‌گیری نظریه‌های مستقل سیاسی را در درون سنت فکری اسلامی محدود ساخته است؛ به گونه‌ای که امر سیاسی عمدتاً در افق فقه و کلام صورت‌بندی شده است. در این چهارچوب، ورود مفاهیم مدرن غربی همچون آزادی، قانون، مشروطه و پارلمان، به‌مثابه گسست یا برخورد میان افق‌های معنایی متفاوت قابل فهم است و تلاش روشنفکرانی مانند طهطاوی، شبلی شمل و میرزا ملکم‌خان نیز به‌عنوان کوشش‌هایی برای میانجی‌گری و انطباق این افق‌ها تفسیر می‌شود، هرچند این تلاش‌ها به دلیل تداوم ساختارهای معرفتی سنتی، به استقلال کامل امر سیاسی منتهی نشده است. در ایران معاصر نیز صورت‌بندی «ولایت‌فقیه» به‌عنوان یکی از نحوه‌های تثبیت پیوند دین و سیاست قابل تحلیل است که در آن امر سیاسی در امتداد ساختار فقهی- الهیاتی بازتولید می‌شود. براین‌اساس، امکان‌سنجی الهیات سیاسی در اسلام مستلزم بازاندیشی در بنیان‌های تاریخی، فلسفی و الهیاتی این پیوند است و می‌تواند از طریق تحلیل تطبیقی فقه و فلسفه سیاسی، بررسی تجربه‌های دموکراتیک و مطالعه آثار روشنفکران مسلمان پیگیری شود؛ همچنین در سطح

عملی، تقویت گفتگوی نهادی میان دین و سیاست، بازتعریف مفاهیم بنیادین سیاست در چهارچوب اسلامی و تدوین سیاست‌گذاری‌های مبتنی بر عقلانیت حقوقی می‌تواند زمینه بازتفسیر این نسبت را فراهم سازد.

منابع

- ابوعلی سینا (۱۳۷۰). *الهیات نجات*. ترجمه سید یحیی یشربی، تهران: فکر روز.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۰). *الهیات سیاسی*، چهار فصل درباره حاکمیت. ترجمه لیلا چمن خواه، تهران: نگاه معاصر.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۱). *الهیات سیاسی (۲)*. ترجمه لیلا چمن خواه، تهران: نگاه معاصر
- اشمیت، کارل (۱۳۹۲). *الهیات سیاسی: چهار گفتار در باب حاکمیت*. ترجمه شجاع احمدوند و سمیه حمیدی، مشهد: مرنديز.
- افنان، سهیل محسن (۱۳۹۱). *افق زندگی و اندیشه‌های ابن سینا*. ترجمه مرضیه سلیمانی. تهران: قلم.
- اکبری، خیرالله و نظری، علی‌اشرف (۱۴۰۴). *تمایز سیاست و امر سیاسی در اندیشه «کارل اشمیت» و «شاتال موف»*. پژوهش سیاست نظری، ۲۰ (۳۷)، ۷۱-۹۵.
- <https://www.ensani.ir/fa/article/632277>
- اکبریان، رضا (۱۳۸۶). *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- باربیه، موریس (۱۴۰۰). *دین و سیاست در اندیشه مدرن*. ترجمه امیررضایی، تهران: قصیده سرا.
- برخوردار، عارف (۱۳۹۰). *ماهیت فلسفه سیاسی در ایران دوره اسلامی*. سیاست، ۴۱ (۴)، ۹-۱. https://jppq.ut.ac.ir/article_29838.html
- بلک، آنتونی (۱۳۸۶). *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام از عصر پیامبر تا امروز*. ترجمه محمدحسین وقار، تهران: اطلاعات.
- بیومی مدکور، ابراهیم (۱۳۶۰). *درباره فلسفه اسلامی روش و تطبیق آن*. ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: امیرکبیر.

- الجابری، محمد عابد (۱۳۸۰). جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی (تکوین عقل عربی). ترجمه رضا شیرازی، تهران: یادآوران.
- حسینی، مرتضی (۱۳۹۲). الهیات سیاسی چه می گوید، نگاهی به چیستی الهیات سیاسی و پیشینه آن. خردنامه.
- حقدار، علی (۱۳۸۲). اندیشه های فلسفی فارابی در نسبت با سیاست و جامعه. تهران: نی.
- خاتمی، محمود. (۱۳۸۲). پدیدارشناسی دین. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹). فارابی فیلسوف فرهنگ. تهران: علمی.
- ریخته گران، محمدرضا (۱۳۸۹). پدیدارشناسی، هنر و مدرنیته. تهران: ساقی.
- سینائیان، مسعود (۱۴۰۰). الهیات سیاسی: چیستی و حدود یک مسئله. جاویدان خرد، ۱۸ (۲)، ۱۱۹-۱۴۶.
- <https://doi.org/10.22034/iw.2022.332961.1605>
- https://www.javidankherad.ir/article_146206.html
- شریعتمدار، محمدرضا (۱۳۸۷). درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلام. تهران: کانون اندیشه جوان.
- شمس الدین، محمدمهدی (۱۳۸۰). جامعه سیاسی اسلامی. مبانی فقهی و تاریخی. ترجمه مرتضی آیت الله زاده شیرازی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- صادقی آهنگر کلایی، مهدی، اسلامی، سعید و دیلم صالحی، بهروز (۱۴۰۲). نظام سیاسی مطلوب در فلسفه سیاسی کارل اشمیت. پژوهش های فلسفی، ۱۷ (۴۴)، ۴۶۷-۴۸۷.
- https://philosophy.tabrizu.ac.ir/article_16637.html
- <https://doi.org/10.22034/jpiut.2023.56825.3542>
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۷). جدال قدیم و جدید. تهران: ثالث.
- علمی، قربان، زروانی، مجتبی و افخم، امین (۱۳۹۹). مقایسه الهیات سیاسی یوهانس باپتیست متز و کارل اشمیت. ادیان، ۱۴ (۲۷)، ۱۵۵-۱۷۸. <http://noo.rs/QNECK>
- عنایت، حمید (۱۳۸۷). اندیشه سیاسی در اسلام معاصر. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.

- غزالی، ابو حامد (۱۳۴۹). *المنقذ من الضلال*. ترجمه کیایی نژاد. تهران: عطایی.
- فاخوری، حنا و جر، خلیل (۱۳۶۷). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۱). *آراء اهل مدینه فاضله*. ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: طهوری.
- فارابی، ابونصر (۱۳۷۱). *سیاسة المدینه*. ترجمه جعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- فارابی، ابونصر (۱۳۸۸). *فصوص المنتزعة*. ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- فارابی، ابونصر (۱۳۸۹). *احصاء العلوم*. ترجمه حسن خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فصیحی، ابوالفضل (۱۳۹۷). الهیات سیاسی؛ بازخوانی نسبت الهیات و امر سیاسی با تأکید بر روایت کارل اشمیت. کاتب، ۵ (۱۱)، ۱۲۳-۱۴۶.
<https://research.kateb.edu.af/dari>
- فیرحی، داوود. (۱۳۸۴). *دین و دولت در اندیشه اسلامی*. تهران: نی.
- قادری، حاتم (۱۳۷۰). *اندیشه سیاسی غزالی*. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی
- مک‌للان، دیوید (۱۳۸۷). *مسیحیت و سیاست*. ترجمه رضا نظر آهاری، تهران: نگاه معاصر.
- نجفی، موسی (۱۳۷۴). *تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی*. مجموعه مقالات، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- یشربی، یحیی (۱۳۸۷). *تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفه اسلامی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- Finlay, L. (2022). *Phenomenology for Therapists: Researching the Lived World*. Wiley.
- Husserl, E. (2012). *Ideas: General introduction to pure phenomenology* (D. A. H. L. H. S., Trans.). Routledge.

- Meierhenrich, J., & Simons, O. (2016). *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Oxford University Press.
- nahme, P. (2013). Law, principle and the theological political history of sovereignty. *Political Theology*, 14(1), 432 -479.
<https://doi.org/10.1179/1462317X13Z.00000000009>
- Peterson, E. (1935). *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Hegner.
- Scott, P. M. (2019). Creation. In *The Blackwell Companion to Political Theology* (p. 378). Oxford, UK: Blackwell.

The Concept of Public Consent in Islamic and Western Political Thought: A Comparative Analysis of Muhammad Baqir al-Sadr and John Locke

Hesamoddin Shahrabi Farahani 

PhD Student in Contemporary Philosophy, Farabi College, University (Corresponding author).

hesam.shahrabi109@ut.ac.ir

Hasan Mehrnia 

Associate Professor, Department of Philosophy, Farabi College, University of Tehran, Qom, Iran. hmehrnia@ut.ac.ir

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article Received: 2026 /1 /25 Revised: 2026 /3 /24 Accepted: 2026 /4 /15 Published Online: 2026 /4 /20	The concept of popular consent occupies a central place in theories of political legitimacy, both in modern political philosophy and in contemporary Islamic political jurisprudence. Its significance lies in the fact that any account of legitimacy that invokes the people must clarify what consent means, what normative force it carries, and how it relates to political obligation and obedience. This article examines the place of popular consent in the political thought of John Locke and Muhammad Baqir al-Sadr, asking how consent functions in the establishment, actualization, and continuity of legitimacy, and how A. John Simmons's critique of consent theory can illuminate the strengths and limitations of both models. Methodologically, the study is qualitative and library-based, employing a conceptual-comparative analysis. It first reconstructs Locke's and al-Sadr's accounts of consent within their respective theoretical contexts, and then evaluates their implications for legitimacy and political obligation through Simmons's critical framework. The article argues that, in Locke's theory, consent serves as the founding source of political power and the basis of the moral obligation to obey. Yet Locke's reliance on tacit consent exposes his theory to serious difficulties concerning the authenticity, voluntariness, and measurability of consent. By contrast, al-Sadr does not treat popular consent as the primary source of legitimacy; rather, he regards it as a condition for the political actualization, continuity, and integrity of Islamic government. Consent in al-Sadr's model is realized through participation, bay a, public oversight, and the "atmosphere of infallibility" (*jaww al- i ma*). The article concludes that politically valid consent must be real, institutionally traceable, and accompanied by effective possibilities of dissent, oversight, and restraint of power. Keywords: Political obligation, Consent, Simmons, Muhammad Baqir al-Sadr, Locke, Legitimacy.



دوره ۱۲ | شماره ۴۷ | بهار ۱۴۰۵

<https://doi.org/10.22034/jpti.2026.584139.1536>

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

رضایت مردم در اندیشه سیاسی اسلامی و غربی (مطالعه تطبیقی محمدباقر صدر و جان لاک)

حسام‌الدین شهبازی فراهانی

دانشجوی دکتری فلسفه معاصر دانشکده گان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. (نویسنده مسئول).

hesam.shahrabi109@ut.ac.ir

حسن مهرنیا

دانشیار گروه فلسفه، دانشکده گان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران. hmehrnia@ut.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
مفهوم «رضایت مردم» از مفاهیم بنیادین نظریه مشروعیت سیاسی است و در فلسفه سیاسی جدید و فقه سیاسی معاصر، نقشی در تبیین نسبت مردم، قدرت و الزام سیاسی ایفا می‌کند. اهمیت بازانندیشی این مفهوم از آن روست که نظریه‌های مشروعیت، بدون روشن‌سازی معنای رضایت، حدود اعتبار آن و نسبتش با اطاعت سیاسی، دچار ابهام هنجاری می‌شوند. مسئله اصلی این مقاله آن است که رضایت مردم در اندیشه جان لاک و محمدباقر صدر چه جایگاهی در تأسیس، فعلیت و استمرار مشروعیت دارد و نقدهای آلن جان سیمونز چگونه امکان ارزیابی انتقادی این دو الگو را فراهم می‌کند. مقاله با روشی کیفی، کتابخانه‌ای و مبتنی بر تحلیل مفهومی - تطبیقی، نخست نظریه رضایت در اندیشه لاک و صدر را بازسازی می‌کند و سپس نسبت رضایت، مشروعیت و الزام سیاسی را در پرتو چهارچوب انتقادی سیمونز می‌سنجد. یافته پژوهش نشان می‌دهد که در نظریه لاک، رضایت منشأ تأسیس قدرت سیاسی و مبنای الزام به اطاعت است؛ اما اتکای آن بر رضایت ضمنی، بحران سنجش‌پذیری و اصالت رضایت را پدید می‌آورد. در مقابل، صدر رضایت را منشأ نخستین مشروعیت نمی‌داند، بلکه آن را شرط فعلیت، استمرار و سلامت حکومت تلقی می‌کند. نتیجه آنکه رضایت معتبر باید واقعی، سنجش‌پذیر و همراه با امکان مخالفت مؤثر باشد. کلیدواژه‌ها: الزام سیاسی، رضایت، سیمونز، محمدباقر صدر، لاک، مشروعیت.	نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۱/۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۱/۲۶ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۱/۳۱ صفحات: ۸۳ - ۱۱۱

مقدمه

مفهوم «رضایت مردم» از مسائل محوری فلسفه سیاسی جدید است و به پرسش‌هایی بنیادین درباره منشأ قدرت سیاسی، حدود الزام اخلاقی اطاعت و امکان نقد مشروعیت پاسخ می‌دهد. تاریخ اندیشه سیاسی نشان می‌دهد که «رضایت» خود واجد قرائت‌های متمایزی است: از رضایت صریح که متضمن اعلام آگاهانه و ارادی تبعیت از اقتدار سیاسی است تا رضایت فرضی که در قالب برساختی عقلانی نزد متفکرانی چون کانت و رالز صورت‌بندی می‌شود و نیز رضایت ضمنی که جان لاک آن را از کنش‌هایی چون سکونت و بهره‌مندی از نظم سیاسی استنباط می‌کند (Locke, 1988, §119؛ Rawls, 1971, pp. 19-22). همین تنوع مفهومی سبب شده است که رضایت نه مفهومی بدیهی، بلکه مسئله‌ای مناقشه‌برانگیز در تحلیل مشروعیت سیاسی باشد؛ زیرا همواره این پرسش باقی می‌ماند که کدام نوع رضایت می‌تواند الزام اخلاقی معتبر ایجاد کند و نسبت دولت و شهروند را به‌طور موجه سامان دهد.

پیش از دوران مدرن، مشروعیت سیاسی عمدتاً ذیل مفاهیمی چون اراده الهی، نظم طبیعی، سنت تاریخی یا واقعیت قدرت تبیین می‌شد و رضایت مردم، اگر هم مطرح بود، نقشی فرعی و تبعی داشت. نقطه عطف این تحول را باید در اندیشه جان لاک جستجو کرد؛ جایی که رضایت مردم برای نخستین بار به هسته نظریه مشروعیت سیاسی راه یافت و توجیه اخلاقی قدرت، بدون ارجاع به آن، عملاً ناممکن شد. از این‌پس رضایت نه صرفاً یک واقعیت اجتماعی، بلکه معیاری هنجاری برای سنجش مشروعیت، مبنایی برای الزام سیاسی و افقی برای نقد قدرت تلقی شد و بخش مهمی از سنت لیبرال متأخر در امتداد همین صورت‌بندی شکل گرفت.

در مقابل، در سنت اسلامی و به‌ویژه فقه سیاسی شیعه، مسئله مشروعیت غالباً بر محور نصب الهی، شریعت یا نیابت معصوم سامان یافته و نقش مردم بیشتر در سطح تحقق خارجی و کارآمدی حکومت مورد توجه بوده است. با این حال، محمدباقر صدر جایگاهی ممتاز دارد؛ زیرا از معدود متفکرانی است که کوشیده رضایت و مشارکت مردم را به‌صورت صریح وارد دستگاه نظری مشروعیت کند و پیوندی مفهومی میان حقانیت دینی و پذیرش اجتماعی برقرار سازد، بی‌آنکه یکی را به دیگری فرو بکاهد. از این‌رو، مطالعه تطبیقی اندیشه سیاسی لاک و صدر، نه به قصد مشابَهت‌سازی صوری، بلکه با هدف تحلیل فلسفی

دو تلقی متفاوت از رضایت - یکی به مثابه بنیان مشروعیت و دیگری به مثابه شرط فعلیت و استمرار آن - اهمیت ویژه‌ای دارد. افزون‌براین، خوانش انتقادی آلن جان سیمونز از نظریه رضایت، با مسئله‌مند کردن مفهوم «رضایت واقعی» و تمایز آن از اشکال تسهیل شده یا فرضی رضایت، چهارچوبی تحلیلی فراهم می‌کند که در پرتو آن می‌توان تنش‌ها و کاستی‌های درونی هر دو نظریه را دقیق‌تر ارزیابی کرد. هدف این نوشتار گشودن افقی نظری برای بازاندیشی مفهوم رضایت در نظریه‌های معاصر مشروعیت سیاسی است، نه تلفیق شتاب‌زده دو سنت فکری ناهمگون.

براین‌اساس، پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که «رضایت مردم در اندیشه سیاسی جان لاک و محمدباقر صدر چه نسبتی با مشروعیت و الزام سیاسی دارد و نقدهای آلن جان سیمونز چه ظرفیت‌هایی برای ارزیابی تطبیقی این دو نظریه فراهم می‌کند؟». در ذیل این پرسش، چند پرسش فرعی قابل طرح است. نخست، «رضایت مردم در نظریه لاک چه نقشی در تأسیس قدرت سیاسی و ایجاد الزام اخلاقی به اطاعت ایفا می‌کند؟» دوم، «رضایت مردم در اندیشه محمدباقر صدر چه جایگاهی در فعلیت، استمرار و سلامت حکومت اسلامی دارد؟» سوم، «نسبت رضایت با مفاهیم مشروعیت و الزام سیاسی در دو الگوی لاک و صدر چگونه صورت‌بندی می‌شود؟» چهارم، «نقدهای سیمونز بر نظریه رضایت، به‌ویژه نقد او بر رضایت ضمنی، چه ملاک‌هایی برای سنجش اعتبار رضایت در این دو نظریه به دست می‌دهد؟» و در نهایت، «مقایسه این دو دیدگاه چه امکان‌هایی برای بازاندیشی مفهوم رضایت در نظریه سیاسی معاصر فراهم می‌سازد؟».

هدف اصلی این پژوهش، تحلیل تطبیقی جایگاه رضایت مردم در نسبت با مشروعیت و الزام سیاسی در اندیشه جان لاک و محمدباقر صدر، با تکیه بر چهارچوب انتقادی آلن جان سیمونز است. برای دستیابی به این هدف، پژوهش حاضر چند هدف فرعی را دنبال می‌کند. نخست، بازسازی مفهوم رضایت در نظریه سیاسی لاک و تبیین نسبت آن با تأسیس دولت، عضویت سیاسی و الزام به اطاعت؛ دوم، تبیین جایگاه رضایت در منظومه سیاسی محمدباقر صدر و نشان دادن نسبت آن با خلافت انسان، شریعت، مشارکت عمومی و نظارت اجتماعی؛ سوم، روشن‌سازی تمایز میان رضایت به مثابه منشأ مشروعیت در لاک و رضایت به مثابه شرط فعلیت و استمرار مشروعیت در صدر؛ چهارم، استخراج ملاک‌های

نقد سیمونز بر نظریہ رضایت، از جملہ واقعی بودن، آگاہانہ بودن، داوطلبانہ بودن، امکان امتناع و قابلیت سنجش رضایت؛ پنجم، ارائه جمع بندی تحلیلی از قوت ها و کاستی های هر دو نظریہ در تبیین رابطہ میان مردم، قدرت سیاسی و الزام اخلاقی.

۱. پیشینہ پژوهش

مطالعات انجام شده درباره مفهوم رضایت، عمدتاً در دو مسیر مستقل پیش رفته اند. از یک سو، رضایت در اندیشہ جان لاک بیشتر ذیل مباحث قرارداد اجتماعی، الزام سیاسی و حاکمیت قانون بررسی شده است (لاریجانی، ۱۳۸۷؛ مدی، ۱۴۰۱). از سوی دیگر، پژوهش های مرتبط با اندیشہ محمدباقر صدر عمدتاً بر نسبت حقانیت و مقبولیت، نقش مردم در حکومت اسلامی و سازوکارهای نظارتی متمرکز بوده اند (رمضان نرگسی، ۱۴۰۱؛ رحیمیان و جاوید، ۱۴۰۲). این پژوهش ها، هرچند در تبیین دیدگاه هر یک از دو متفکر سهم مهمی داشته اند، عمدتاً در چهارچوب سنت فکری خود باقی مانده و کمتر به گفتگوی تطبیقی میان این دو سنت پرداخته اند. همچنین در این مطالعات از ظرفیت نقدهای معاصر نظریہ رضایت، به ویژه نقدهای آلن جان سیمونز، برای ارزیابی و مقایسہ این دو دیدگاه بهره گیری نظام مند نشده است.

بررسی پیشینہ پژوهش نشان می دهد کہ تاکنون، در زبان فارسی، پژوهشی کہ به صورت تحلیلی و مسئلہ محور نظریہ رضایت را در اندیشہ جان لاک و محمدباقر صدر به طور مستقیم مقایسہ و تحلیل کند، انجام نشده است. از این رو، مقالہ حاضر می کوشد با اتخاذ رویکردی تطبیقی و بهره گیری از نقدهای معاصر مشروعیت سیاسی، مفهوم رضایت را بہ مثابہ مسئلہ ای مشترک در فلسفہ سیاسی، در اندیشہ این دو متفکر بررسی و تحلیل کند.

۲. روش

روش پژوهش در این مقالہ، از حیث گردآوری داده ها، کتابخانہ ای و متن محور است و از حیث تحلیل، بر یک الگوی مرحلہ ای استوار است. مقصود از مرحلہ ای بودن روش، ترکیب بی ضابطہ چند روش نیست، بلکہ بہ کارگیری هر روش متناسب با سطح مسئلہ است.

در گام نخست، از بازسازی زمینه‌مند - تاریخی بهره گرفته می‌شود تا مفهوم رضایت مردم در افق مسئله‌مند هر متفکر فهم شود؛ زیرا رضایت در اندیشه لاک بدون توجه به نزاع او با پدرسالاری سیاسی فیلمر، وضع طبیعی و گذار به جامعه مدنی و در اندیشه صدر بدون توجه به تحول آثار سیاسی او از *الأسس الإسلامية* تا *خلافة الإنسان* و *شهادة الأنبياء* به درستی قابل تبیین نیست. این سطح از تحلیل با تأکید اسکینر بر فهم متن در زمینه زبانی - تاریخی و منازعه‌ای آن همسو است (Skinner, 1969, pp. 3-53).

در گام دوم، مقاله از تحلیل مفهومی - فلسفی استفاده می‌کند؛ زیرا مسئله اصلی پژوهش صرف گزارش تاریخی آرانیست، بلکه روشن‌سازی نسبت مفاهیمی چون رضایت، مشروعیت، الزام سیاسی، حق، تکلیف و امکان امتناع است. نظریه سیاسی، به‌ویژه در تقریر تحلیلی آن، با پرسش‌های مفهومی، هنجاری و ارزشیابانه درباره سیاست و جامعه سروکار دارد و تحلیل مفاهیم سیاسی یکی از ارکان آن است (List & Valentini, 2016, pp. 525-550).

در گام سوم، مقایسه میان لاک و صدر بر محورهای مشترک و کنترل‌شده‌ای چون منشأ مشروعیت، جایگاه اراده مردم، نسبت رضایت با الزام سیاسی و کارکرد رضایت در مهار قدرت انجام می‌شود؛ زیرا اعتبار مقایسه در علوم سیاسی و نظریه سیاسی به تعیین روشن واحدها و سطوح مقایسه وابسته است (Sartori, 1970, pp. 1033-1053). در نهایت، در چهارچوب نظری جان سیمونز نقدهای او درباره رضایت واقعی، مشروعیت و الزام سیاسی، معیار ارزیابی هنجاری دو الگو قرار می‌گیرد (Simmons, 1979, pp. 57-101; 2001, pp. 122-157).

۳. مبانی مفهومی

در این بخش، مفاهیم کلیدی‌ای که در تجزیه و تحلیل نگارندگان نقش دارند، معرفی و بررسی خواهند شد. این مفاهیم به‌طور خاص شامل «رضایت»، «مشروعیت» و «الزام سیاسی» هستند.

۱-۳. رضایت^۱

در فلسفه سیاسی، رضایت معمولاً به معنای اظهار ارادی پذیرش اقتدار سیاسی است. بر اساس مدخل در دانشنامه استنفورد فلسفه، رضایت نوعی کنش هنجاری است که می‌تواند حقوق و تکالیف تازه‌ای ایجاد کند (Valentini, 2021). در سنت قرارداد اجتماعی، رضایت سازوکار انتقال مشروع قدرت و مبنای الزام سیاسی تلقی شده است (Locke, 1988). در این مقاله، رضایت به منزله واسطه مفهومی میان فرد و نظم سیاسی فهم می‌شود.

۲-۳. مشروعیت^۲

در ادبیات فلسفه سیاسی، «مشروعیت» ناظر به حقانیت اخلاقی اعمال قدرت سیاسی است، نه صرف واقعیت قدرت یا کارآمدی آن. ماکس وبر مشروعیت را به منزله «باور به حقانیت اقتدار» تعریف می‌کند و انواع آن را در قالب مشروعیت سنتی، کاریزماتیک و قانونی - عقلانی صورت‌بندی می‌نماید (Weber, 1978, ch 1, §16, ch3, §2). در این تلقی، مشروعیت بیش از

۱. در ترجمه اصطلاح consent به فارسی، معادل رایج «رضایت»، اگرچه در ادبیات حقوقی و سیاسی تثبیت شده است، از حیث مفهومی کاملاً منطبق با بار معنایی این اصطلاح در فلسفه سیاسی نیست. واژه رضایت در زبان فارسی غالباً بر حالتی درونی، احساسی یا روان‌شناختی دلالت دارد: حالتی از خشنودی، قبول باطنی یا فقدان نارضایتی. حال آنکه consent در سنت فلسفه سیاسی مدرن - به‌ویژه در نظریه‌های قرارداد اجتماعی - ناظر به کنشی هنجاری و میان‌ذهنی است: عملی ارادی، آگاهانه و اعلامی که در آن فرد به‌طور ایجابی خود را در برابر دیگری یا درون یک نظم حقوقی متعهد می‌سازد. از این رو، consent صرفاً «احساس رضایت» نیست، بلکه نوعی act of authorization است: کنشی که رابطه‌ای حقوقی - هنجاری ایجاد می‌کند. بر این اساس، معادل «موافقت» از دقت مفهومی بیشتری برخوردار است؛ زیرا برخلاف رضایت، بر بُعد کنشی، ارتباطی و دوطرفه دلالت دارد. موافقت متضمن نوعی اعلام، پذیرش متقابل و ایجاد نسبت حقوقی است، درحالی که رضایت می‌تواند حتی بدون هرگونه التزام، اظهار یا تعهد اجتماعی صادق باشد. به‌ویژه در نظریه لاک، consent دقیقاً به معنای تعهد ایجابی ارادی (positive engagement) و تعهد صریح (express promise) است؛ یعنی کنشی که از خلال آن فرد به عضویت یک اجتماع سیاسی درمی‌آید و خود را تحت الزام‌های آن قرار می‌دهد. در این سطح، موافقت از حیث مفهومی به هسته نظری consent نزدیک‌تر از رضایت است. باین حال، از آنجاکه معادل رضایت در ادبیات فلسفه سیاسی و حقوق عمومی فارسی به‌صورت گسترده و تثبیت‌شده برای ترجمه consent به کار رفته است، در این مقاله نیز به‌منظور پرهیز از اغتشاش اصطلاحی و حفظ پیوستگی با سنت موجود، از همین معادل استفاده می‌شود؛ هرچند در تحلیل مفهومی، مراد از رضایت همواره «موافقت ارادی، آگاهانه و هنجارساز» است، نه صرف حالت روان‌شناختی یا احساس درونی.

2. Legitimacy

آنکه هنجاری باشد، جامعه‌شناختی است و بر الگوهای پذیرش اقتدار تکیه دارد. در مقابل، در سنت هنجاری مدرن، مشروعیت به معنای «حق داشتن حکومت برای فرمان دادن» فهم می‌شود. هابز مشروعیت را اساساً محصول انتقال اختیار از افراد به حاکم می‌داند (Hobbes, 1996, ch 17, p. 87)، درحالی که کانت مشروعیت را به امکان سازگاری قدرت سیاسی با اصل آزادی و خودآیینی عقلانی گره می‌زند (Kant, 1996, pp. 72, 101, 145). در نظریه‌های معاصر، سیمونز مشروعیت را متمایز از توجیه سیاسی می‌داند و آن را به وجود حقی ویژه برای حکومت در اعمال اقتدار مرتبط می‌سازد (Simmons, 2001). در این مقاله، مشروعیت ناظر به حقانیت هنجاری حکومت برای اعمال قدرت الزام‌آور است.

۳-۳. الزام سیاسی^۱

«الزام سیاسی» ناظر به این پرسش است که چرا و تحت چه شرایطی افراد اخلاقاً موظف به اطاعت از قانون هستند. این مفهوم باید از اجبار صرف یا مصلحت عملی تفکیک شود (Raz, 2022). در نظریه رضایت، الزام سیاسی معمولاً از تعهد ارادی ناشی می‌شود (Beran, 1987, pp. 5-9). سیمونز با نقد این رویکرد نشان می‌دهد که فقدان رضایت واقعی، بنیان الزام را به چالش می‌کشد (Simmons, 1979, pp. 57-101). در این مقاله، الزام سیاسی به مثابه پیامد هنجاری مشروعیت تحلیل می‌شود.

۴. نظریه رضایت در اندیشه سیاسی لاک

بحث از رضایت مردم در فلسفه سیاسی جان لاک، جایگاهی محوری و به نوعی بی‌بدیل دارد؛ به گونه‌ای که بخش عمده‌ای از اخلاق سیاسی لیبرال متأخر - از نظریه الزام سیاسی تا مفهوم مشروعیت و حق مقاومت - بر خوانش‌های متفاوت از همین مفهوم استوار است. صورت‌بندی لاک از رضایت، در دل نظریه‌ای گسترده‌تر قرار می‌گیرد که با «وضع طبیعی»^۲ آغاز می‌شود. در وضع طبیعی، انسان‌ها به حکم «قانون طبیعی»^۳، آزاد، برابر و فاقد هرگونه

-
1. Political Obligation
 2. State of nature
 3. Law of nature

تابعیت سیاسی هستند. لاک این مبنای انسان‌شناختی را به صورت آگاهانه در برابر آموزه‌های سلطنت‌طلبانه فیلمر^۱ قرار می‌دهد؛ آموزه‌ای که حق حاکمیت را امری موروثی و طبیعی می‌داندست (Locke, 1988, II, §4, §14).

۴-۱. بافتار نظری نظریه رضایت

صورت‌بندی لاک از رضایت سیاسی را نمی‌توان صرفاً به منزله اصلی ایجابی برای تأسیس حکومت فهم کرد؛ این مفهوم، نخست، پاسخی جدلی به نظریه پدرسالارانه رابرت فیلمر است. فیلمر در اثر خود، حاکمیت سیاسی را امتداد طبیعی اقتدار پدر بر فرزندان می‌داندست و بدین‌سان، هرگونه نقش اراده و انتخاب مردم را در تأسیس قدرت سیاسی نفی می‌کرد (Filmer, 1991). لاک به صراحت نشان می‌دهد که این استدلال نه تنها از حیث تاریخی و کتاب مقدسی مخدوش است، بلکه از نظر اخلاقی نیز به مشروعیت بخشی به سلطه خودسرانه می‌انجامد (Locke, 1988, Vol. 1, § 151؛ همچنین ر.ک. به: Locke, 1988, Second Treatise, §23). در این چهارچوب، مفهوم رضایت نزد لاک کارکردی دوگانه می‌یابد: از یک سو، هرگونه تابعیت طبیعی و موروثی را نفی می‌کند و از سوی دیگر، بدیلی هنجاری برای تبیین منشأ الزام سیاسی ارائه می‌دهد. رضایت در این معنا، صرفاً ابزار تأسیس نظم سیاسی نیست، بلکه اصلی سلبی برای نفی سلطه غیرارادی است. لاک با تأکید بر اینکه «هیچ کس به طور طبیعی تابع قدرت سیاسی نیست»، رضایت را تنها مبنایی می‌داند که می‌تواند گذار از آزادی طبیعی به الزام سیاسی را، بی آنکه به استبداد فرو غلتد، توجیه کند (Locke, 1988, § 95). از این رو، رضایت در نظریه لاک بیش از آنکه ناظر به قراردادی تاریخی باشد، پاسخی مفهومی به مسئله مشروعیت است: اگر قدرت سیاسی نتواند به اراده آگاهانه افراد بازگردد، تفاوتی ماهوی با سلطه فیلمری نخواهد داشت؛ بنابراین رضایت نزد لاک «مفهومی ضدسلطه» است که پیش از آنکه بنیان‌گذار حکومت باشد، نفی‌کننده حاکمیت خودسرانه است (Locke, 1988, I, §1-§4). همین خصلت جدلی، نقش رضایت را در معماری اخلاق سیاسی لاک بنیادی می‌سازد.

۱. رابرت فیلمر (۱۶۵۳-۱۵۸۸) نظریه پرداز سیاسی انگلیسی و مدافع سلطنت مطلقه بود که در اثر مشهور خود *Patriarch and other political works* حاکمیت سیاسی را مبتنی بر حق پدرسالارانه و نصب الهی می‌داندست.

۲-۴. مبانی انسان‌شناختی رضایت

در اندیشه سیاسی لاک، رضایت بر پیش‌فرض‌هایی انسان‌شناختی استوار است؛ پیش‌فرض‌هایی که بدون آن‌ها نه تنها نظریه قرارداد اجتماعی^۱، بلکه اصل مشروعیت سیاسی نیز فرومی‌ریزد. نخستین پیش‌فرض، «اصل خودمالکی»^۲ است؛ بدین معنا که هر انسان مالک خویش است و هیچ‌کس حق ندارد بدون رضایت او در حیات، آزادی یا اختیارش تصرف کند (Locke, 1988, §27). این اصل، رضایت را از سطح یک ترجیح شخصی فراتر برده و آن را به سطح یک الزام اخلاقی ارتقا می‌دهد.

پیش‌فرض دوم، «برابری هنجاری انسان‌ها»^۳ در وضع طبیعی است. لاک تأکید می‌کند که انسان‌ها از حیث اخلاقی با یکدیگر برابرند و هیچ‌کس شأنی ذاتی برای فرمانروایی بر دیگری ندارد (Locke, 1988, §4). پیامد مستقیم این برابری آن است که هرگونه اقتدار سیاسی نیازمند توجیهی است که از منظر همه افراد برابر، پذیرفتنی باشد؛ رضایت دقیقاً همین نقش را ایفا می‌کند.

سومین مؤلفه، «نفی هرگونه تابعیت طبیعی» است. بر خلاف سنت پدرسالارانه فیلمر، لاک تابعیت سیاسی را امری اکتسابی و ارادی می‌داند، نه طبیعی و ناگزیر. از این‌رو، گذار از وضع طبیعی به جامعه مدنی تنها از طریق انتقال داوطلبانه بخشی از قدرت طبیعی ممکن می‌شود.^۴ در مجموع، رضایت نزد لاک ترجمان سیاسی سه اصل خودمالکی، برابری و آزادی است. این نکته نشان می‌دهد که رضایت در نظریه او نه قراردادی صرفاً تجربی، بلکه پیامد منطقی انسان‌شناسی خاصی است که در آن، فرد پیش از جامعه و مستقل از آن واجد حق تلقی می‌شود. بدون این مبانی، رضایت نه الزام‌آور خواهد بود و نه می‌تواند منشأ مشروعیت تلقی شود.

۱. که لاک در زمره مهم‌ترین شارحان آن به شمار می‌رود.

2. Self-ownership

3. Normative Equality of Humans

4. «no one can be put out of this estate, and subjected to the political power of another, without his own consent» (Locke, 1988, II, §95)

۳-۴. رضایت به مثابه منشأ تأسیس قدرت و مبنای الزام سیاسی

لاک استدلال می‌کند که هیچ انسانی به‌طور طبیعی تابع کسی نیست. گذار از آزادی مطلق وضع طبیعی به الزام سیاسی تنها زمانی موجه است که فرد با «رضایت خود» وارد اجتماع مدنی شود. از این‌رو، رضایت نزد او نه تنها شرط «پیوستن» به جامعه، بلکه شرط ایجاد هرگونه الزام سیاسی نیز هست (Locke, 1988, II, §122). این ایده بعدها با صراحت در آثار شارحانی مانند هری بران^۱ صورت‌بندی شد و به یکی از مبانی مهم نظریه مشروعیت سیاسی مدرن بدل گشت (Beran, 1987, 26, 69, 119)؛ اما چرا لاک اساساً به مفهوم رضایت نیاز دارد؟ پاسخ را باید در پیوند سه‌گانه فردگرایی اخلاقی، قانون طبیعی و نفی سلطه خودسرانه جستجو کرد. در وضع طبیعی، انسان واجد حقوقی پیشینی و مستقل از هر اجتماع سیاسی است. اجتماع سیاسی این حقوق را خلق نمی‌کند، بلکه صرفاً باید آن‌ها را حفاظت کند. از این منظر، انتقال به اجتماع مدنی نیازمند رضایتی است که در آن، فرد بخشی از قدرت طبیعی خود را برای صیانت مؤثرتر از حقوقش به قدرت مشترک واگذار می‌کند. اگر این انتقال بدون رضایت صورت گیرد، چیزی جز بازتولید استبداد فیلمری نخواهد بود؛ و لاک دقیقاً برای جلوگیری از چنین بازگشتی، رضایت را به اصلی بنیادین در نظریه سیاسی خود بدل می‌سازد. بر این اساس، رضایت - به‌ویژه در صورت صریح آن - برای لاک نه فقط شرط مشروعیت تأسیسی، بلکه بنیان «حق فرمانروایی» است. مشروعیت در دیدگاه او صرفاً به معنای کارآمدی سیاسی نیست، بلکه نوعی حقانیت هنجاری است که تنها از طریق اراده آگاهانه افراد به نظم سیاسی منتقل می‌شود. هیچ قدرت سیاسی‌ای - حتی سلطنت - بدون این اراده اولیه، واجد مشروعیت اخلاقی نخواهد بود. بدین‌سان، مفهوم رضایت در نظریه لاک جایگاهی دوگانه و بنیادی می‌یابد: هم مبنای خروج انسان از وضع طبیعی و ورود او به اجتماع مدنی است و هم معیار تحلیل الزام و مشروعیت سیاسی.

۱. هری بران (۲۰۱۱-۱۹۳۰) فیلسوف سیاسی معاصر است که با مقاله اثرگذار «The Consent Theory of Political Obligation»، بازسازی نظام‌مند نظریه رضایت در اندیشه لاک را ارائه کرد و تمایز میان رضایت صریح، ضمنی و فرضی را در بحث الزام سیاسی روشن ساخت (Beran, 1987).

۴-۴. صورت‌های رضایت

لاک تصریح می‌کند که هیچ فردی را نمی‌توان بدون موافقت خودش از آزادی طبیعی محروم ساخت و در تابعیت قدرت سیاسی قرار داد (Locke, 1988, Vol. 2, §§ 95-122). این موافقت، هنگامی که به صورت «تعهدی صریح و اعلامی» تحقق یابد، همان چیزی است که لاک آن را «رضایت صریح» می‌نامد؛ رضایتی که در آن فرد، با التزامی ارادی و تعهدی آشکار، به عضویت کامل جامعه سیاسی درمی‌آید. این لحظه صریح پیوستن نقطه‌ای است که در آن فرد نه فقط اقتدار سیاسی را می‌پذیرد، بلکه خود را به طور پایدار تحت قواعد عمومی جامعه قرار می‌دهد؛ چنان‌که لاک تصریح می‌کند رضایت صریح^۱ تنها در صورت انحلال حکومت پایان می‌یابد (Locke, 1988, Vol. 2, § 121). برخی پژوهشگران به درستی تأکید کرده‌اند که رضایت صریح نزد لاک یگانه سازوکار واقعی ایجاد «عضویت سیاسی»^۲ است و از همین رو، بنیان الزام سیاسی را شکل می‌دهد.^۳ با این همه، لاک به خوبی واقف است که در واقعیت تاریخی، اکثر انسان‌ها هرگز رضایت صریح خود را اعلام نکرده‌اند. از همین جا یکی از دشوارترین و مناقشه‌برانگیزترین دیدگاه‌های او، یعنی مفهوم «رضایت ضمنی»^۴، پدیدار می‌شود. لاک در سطحی دیگر، گونه‌ای متفاوت از رضایت را صورت‌بندی می‌کند که نه بر اعلام آگاهانه، بلکه بر رفتارهایی مبتنی است که از نظر او نشان می‌دهد فرد عملاً خود را در قلمرو و حمایت حکومت قرار داده است. او استدلال می‌کند که اقامت در یک سرزمین، استفاده از راه‌ها و حتی - بنا به استدلالی جنجالی - پذیرش ارث، می‌تواند مصداق رضایت ضمنی تلقی شود (Locke, 1988, Vol. 2, §§ 119-120). با این حال، نقش این دو نوع رضایت در اندیشه لاک یکسان نیست. رضایت صریح بنیان عضویت و منشأ الزام پایدار است؛ اما رضایت ضمنی صرفاً «الزام موقتی اطاعت در مدت بهره‌مندی» ایجاد می‌کند و فرد را به خودی خود به عضو کامل جامعه سیاسی بدل نمی‌سازد. از این رو، همان‌گونه که فورستر نشان داده است،

1. Express consent

2. Member of a commonwealth

۳. برای بررسی تفصیلی نسبت رضایت صریح و عضویت کامل در نظریه جان لاک می‌توانید (ر.ک. به: (En Hartogh, 1990, pp. 105-115.

4. Tacit consent

لاک در سطح نظری همچنان به رضایت صریح، به عنوان نقطه تأسیس مشروعیت، وفادار می ماند؛ هرچند در سطح عملی، ناگزیر به رضایت ضمنی متوسل می شود تا ساختار الزام سیاسی در جوامع بالفعل قابل توضیح گردد (Forster, 2005, 218-259).

در معماری نظری لاک، رضایت ضمنی جایگاهی حاشیه ای، اما ضروری دارد؛ یعنی نه واجد ظرفیت تأسیسی رضایت صریح است و نه صرفاً یک فرض عملی. لاک صورت بندی دوگانه ای از رضایت ارائه می دهد که در آن، «رضایت صریح» یگانه سازوکار خروج از وضع طبیعی و ورود به اجتماع سیاسی است، اما رضایت ضمنی سازوکار تداوم پیوند فرد با اقتدار بالفعل تلقی می شود (Locke, 1988, Vol. 2, §§ 95-122). مطابق تصریح لاک، رضایت صریح عبارت است از «تعهد ایجابی ارادی»^۱ و «تعهد صریح»^۲ که از طریق آن فرد به عضو اجتماع سیاسی بدل می شود. این رضایت حامل تعهدی پایدار است و تنها با انحلال حکومت پایان می یابد (Locke, 1988, Vol. 2, § 121).

در مقابل، رضایت ضمنی نزد لاک نوعی «رضایت استنباط شده از بهره مندی»^۳ است: هر کس «هرگونه بهره مندی از بخشی از سرزمین دولت» داشته باشد - از اقامت طولانی تا استفاده ای موقت از راه ها - در معرض الزام اطاعت قرار می گیرد (Locke, 1988, Vol. 2, § 119). نمونه های لاک روشن اند: مهمان خارجی که یک هفته در کشوری اقامت دارد، یا فردی که از حمایت انتظامی بهره مند می شود. تفسیر شارحان نشان می دهد که این ادعا رضایت را از یک «کنش ارادی» به یک «نسبت رفتاری» فرو می کاهد؛ باین حال، در منطق لاک این تقلیل کارکردی مشخص دارد: رضایت ضمنی نه برای تأسیس دولت، بلکه برای توضیح پیوند اطاعتی موقت طراحی شده است.

۱. در منطق لاک، positive engagement ناظر به کنشی فعال و ارادی است، نه صرف فقدان مخالفت؛ یعنی فرد به طور ایجابی و آگاهانه خود را وارد رابطه الزام آور سیاسی می کند.

2. Express promise

۳. اصطلاح consent inferred from enjoyment در مرکز نظریه رضایت ضمنی لاک قرار دارد: رضایتی که نه از اظهار اراده، بلکه از بهره مندی فرد از منافع نظم سیاسی استنباط می شود.

۵-۴. تمایز اطاعت و عضویت

یکی از دقیق‌ترین و درعین‌حال مغفول مانده‌ترین ابعاد نظریه رضایت جان لاک، تمایز صریح او میان «اطاعت از قانون» و «عضویت در جامعه سیاسی» است. لاک به‌روشنی میان کسانی که صرفاً تابع قوانین‌اند و کسانی که عضو جامعه سیاسی به‌شمار می‌آیند، تمایز قائل می‌شود (Locke, 1988, Vol. 2, § 122). همین تمایز نقش رضایت صریح را در نظریه او برجسته می‌سازد. عضویت سیاسی تنها از طریق رضایت صریح حاصل می‌شود؛ رضایتی که در آن فرد به‌طور ایجابی و آگاهانه خود را به قواعد عمومی جامعه متعهد می‌کند. این تعهد ماهیتی پایدار دارد و تنها با انحلال حکومت پایان می‌یابد (Locke, 1988, Vol. 2, § 121).

در مقابل، رضایت ضمنی صرفاً الزام به اطاعت را در مدت بهره‌مندی از نظم سیاسی ایجاد می‌کند و به‌خودی‌خود به عضویت سیاسی نمی‌انجامد. تحلیل‌های هری بران نشان می‌دهد که این تمایز، هسته سخت نظریه الزام سیاسی لاک را شکل می‌دهد: همه مطیع‌اند، اما همه عضو نیستند (Beran, 1987, pp. 26-42). همین نکته امکان نقدهای بعدی را نیز فراهم کرده است؛ زیرا در جوامع واقعی، اکثریت شهروندان هرگز رضایت صریح خود را ابراز نمی‌کنند، بااین‌حال به‌مثابه اعضای کامل جامعه تلقی می‌شوند. این تنش درونی نشان می‌دهد که رضایت در نظریه لاک هم‌زمان دو کارکرد متفاوت دارد: از یک‌سو معیار هنجاری عضویت و از سوی دیگر سازوکاری عملی برای توضیح اطاعت. همین دوگانگی مفهومی زمینه ورود نقدهای سیمونز را فراهم می‌کند. بدین‌سان، نظریه رضایت در اندیشه لاک، با وجود بنیان‌گذاری هنجاری، در سطح الزام اخلاقی و تحقق اجتماعی با تنش‌هایی درونی مواجه می‌شود که ضرورت بررسی الگوهای بدیل را آشکار می‌سازد. از همین‌رو، در ادامه به تبیین صورت‌بندی متفاوت رضایت در اندیشه صدر پرداخته می‌شود و این مسئله در بخش پایانی مقاله، با محوریت نقدهای سیمونز، بار دیگر به‌طور تحلیلی بازخوانی خواهد شد.

۵. نظریه رضایت در اندیشه سیاسی محمدباقر صدر

محمدباقر صدر، برخلاف اغلب فقیهان شیعه که مشروعیت حکومت را بیشتر از منظر ولایت الهی یا ولایت معصومان بررسی می‌کند، معتقد است که رضایت مردم عنصری ضروری در ایجاد و تداوم مشروعیت حکومت است و همین نگاه، ضرورت بررسی و تحلیل آرای او را در نسبت با آرای لاک آشکار می‌سازد.

۵-۱. بافتار نظری نظریه رضایت

محمدباقر صدر از معدود فقهای شیعه است که در تحلیل مشروعیت حکومت، به رضایت مردم توجهی محوری دارد؛ باین حال، اندیشه سیاسی او تنها با خوانش یک متن روشن نمی شود. برای بازخوانی آرای او، سه متن کلیدی در دسترس است:

الف) *الأسس الإسلامية لحزب الدعوة* که در سال ۱۹۵۸ نوشته شده و به عنوان قانون اساسی «حزب الدعوة» در نظر گرفته شده است.

ب) *لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران* که نگاهی فقهی موقت به پروژه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران دارد و پاسخی است به نامه‌ای از ۲۵۰ محقق لبنانی که در ۴ فوریه ۱۹۷۹، در چهارچوب تحولات انقلابی بازگشت امام خمینی به تهران، نوشته شده است.

ج) *خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء*؛ جزوه‌ای که نظام سیاسی نهایی محمدباقر صدر را ترسیم می کند و در ۱۵ مارس ۱۹۷۹ نوشته شده و نمایانگر پخته ترین آرای او در این زمینه است. هر سه متن بخشی از فرایند واحد تکامل فکر سیاسی محمدباقر صدر را نشان می دهند؛ باین حال، از منظر روش شناختی و بافتاری با یکدیگر متمایزند و نمی توان آن ها را در یک سطح از اعتبار نظری قرار داد. براین اساس، در مقاله حاضر اثر سوم، یعنی *خلافة الإنسان* و *شهادة الأنبياء*، مبنای تحلیل نظریه سیاسی محمدباقر صدر قرار گرفته است؛ زیرا تنها این متن نماینده کامل تر و نهایی تر نظام سیاسی اوست و دو اثر نخست در بافتاری خاص به نگارش درآمده اند.^۱ باین حال، نیم نگاهی نیز به دیدگاه های محمدباقر صدر در دو اثر پیشین خواهیم داشت (صدر، ۱۳۷۹).

الف) *الأسس الإسلامية*: رضایت در چهارچوب دولت خطا پذیر

محمدباقر صدر در کتاب *الأسس الإسلامية*، نخستین تلاش منسجم خود را برای صورت بندی دولت اسلامی به عمل آورده است. در این متن، دولت اسلامی بر پایه شریعت تعریف

۱. هرچند برخی عناصر دو اثر نخست به عنوان پیش فرض های طرح نهایی فکر سیاسی محمدباقر صدر در اثر آخر بازتاب یافته است، باین همه، دیدگاه نهایی او در همان اثر سوم استقرار یافته و از حیث روش شناختی، قابلیت استناد دارد.

می‌شود و وظیفه آن کشف احکام ثابت، قانون‌گذاری در «منطقة الفراغ»، اجرای قوانین و حل اختلافات اجتماعی است. نوآوری مهم صدر در این مرحله، تمایز نهادن میان سه نوع دولت است: دولت معصوم، دولت خطاپذیر و دولت منحرف. از نظر او، در عصر غیبت، تنها با «دولت خطاپذیر» سروکار داریم؛ دولتی که مشروعیت آن مطلق و تضمین‌شده نیست و همواره در معرض خطا و انحراف قرار دارد (Al-rikabi, 2012, p. 252).

در این چهارچوب، نقش مردم بسیار برجسته و درعین حال محدود است. صدر اصل شورا و مشارکت عمومی را به‌عنوان سازوکاری عقلانی برای اداره جامعه می‌پذیرد و بر تفکیک قوا تأکید می‌ورزد؛ با این حال، هنوز رضایت مردم را به‌مثابه شرط بنیادین مشروعیت نمی‌داند. رضایت در این مرحله بیشتر در سطحی کارکردی ظاهر می‌شود: مردم باید در اداره جامعه مشارکت کنند تا دولت خطاپذیر بتواند به سمت عدالت حرکت کند. به عبارت دیگر، در *الأسس الإسلامية*، رضایت مردم نه منشأ مشروعیت است و نه شرط صریح فعلیت آن، بلکه یکی از لوازم عقلانی اداره جامعه اسلامی تلقی می‌شود. همین محدودیت تحلیلی، خود زمینه‌ساز تحولات بعدی در اندیشه محمدباقر صدر است.

ب) *لمحة فقهية*: برجسته شدن مرجعیت و ابهام در نسبت رضایت و ولایت

لمحة فقهية از حیث بافتار متنی متمایز است. این نوشته در آستانه انقلاب ایران و در پاسخ به پرسش‌هایی مشخص درباره قانون اساسی جمهوری اسلامی نگاشته شده و از این رو، بیش از آنکه نظریه‌ای انتزاعی باشد، مداخله‌ای فقهی در موقعیتی سیاسی خاص است (صدر، ۱۳۵۹). در این متن، نقش مرجعیت به‌طور چشمگیری برجسته می‌شود؛ امری که در *الأسس الإسلامية* اساساً غایب بود. صدر در *لمحة فقهية* تصریح می‌کند که مردم حق انتخاب رئیس قوه مجریه و نمایندگان خود را دارند، اما این انتخاب در چهارچوبی صورت می‌گیرد که مرجعیت در آن نقشی تأسیسی و نظارتی ایفا می‌کند. نامزدی رئیس اجرایی، نظارت بر قانون‌گذاری در «منطقة الفراغ» و تأسیس نهادهای نظارتی، همگی به مرجعیت واگذار می‌شود.

همین امر موجب شده است که برخی شارحان، این متن را همسو با نظریه ولایت فقیه امام خمینی تفسیر کنند. با این حال، چنین قرائتی با دشواری‌های جدی مواجه است. صدر از یک سو بر حق مردم در انتخاب و مشارکت تأکید می‌کند و از سوی دیگر، کوششی

آشکار برای محدودسازی قدرت فردی فقیه از طریق نهادسازی نشان می‌دهد. مرجعیتی که صدر توصیف می‌کند، نه فقیهی منفرد، بلکه شورایی متشکل از فقها و نخبگان فکری است. با این همه، لمحه فقهیه به دلیل پیوند شدید با بافتار سیاسی زمانه، دارای ابهام‌هایی است که اجازه نمی‌دهد آن را مبنای نهایی تحلیل نظری قرار دهیم. خود صدر نیز اندکی بعد، با انتشار رساله *خلافة الإنسان*، به نوعی درصدد رفع همین سوء برداشت‌ها برمی‌آید (Al-rikabi, 2012, pp. 255 -270).

ج) خلافة الإنسان: رضایت به مثابه شرط فعلیت و سازوکار مهار قدرت

رساله *خلافة الإنسان و شهادة الأنبياء* را باید کامل‌ترین و نظام‌مندترین بیان اندیشه سیاسی محمدباقر صدر به شمار آورد. در این رساله، صدر آگاهانه از زبان سیاسی روز فاصله می‌گیرد و با رجوع به مبانی انسان‌شناختی و الهیاتی، نظریه‌ای عام درباره حکومت اسلامی ارائه می‌کند.

۲-۵. مبانی انسان‌شناختی رضایت

نقطه عزیمت صدر داستان خلقت انسان است: انسان موجودی آزاد، عاقل و مختار است که به عنوان خلیفه خداوند بر زمین منصوب شده است. این «خط خلافت» به همه بشریت اعطا شده و بیانگر حق و مسئولیت انسان در اداره جهان اجتماعی است.^۱ در کنار خط خلافت، صدر از «خط شهادت» سخن می‌گوید؛ خطی که وظیفه هدایت، نظارت و صیانت از ارزش‌های بنیادین را بر عهده دارد و در تاریخ از طریق پیامبران و در عصر غیبت از طریق مرجعیت نهادی تحقق می‌یابد (Al-rikabi, 2012, pp. 255 -270). تمایز اساسی صدر با قرائت‌های ولایت‌محور نیز دقیقاً در همین جاست: «شهادت» به معنای حکومت کردن نیست، بلکه به معنای نظارت، هشدار و مراقبت اخلاقی - حقوقی از فرایند اعمال قدرت است.

۳-۵. رضایت به مثابه شرط فعلیت مشروعیت و استمرار حکومت

در این چهارچوب، رضایت مردم جایگاهی تعیین‌کننده می‌یابد. مشروعیت نهایی حکومت نزد صدر ریشه در اراده الهی و شریعت دارد؛ اما این مشروعیت تنها زمانی به فعلیت سیاسی

۱. «إن الجماعة البشرية التي تتحمل مسئوليات الخلافة على الأرض إنما تمارس هذا الدور بوصفها خليفة عن الله» (صدر، ۱۳۵۸، ج ۱، ص. ۵).

تبدیل می‌شود که مردم آن را بپذیرند و در تحقق آن مشارکت کنند. رضایت مردم، شرط تحقق خارجی حکومت و سازوکار استمرار و سلامت آن است. بدون رضایت، حتی حکومتی که از حیث شرعی واجد حقانیت است، در معرض بحران کارکردی و اخلاقی قرار می‌گیرد.

۴-۵. صورت‌های رضایت

نوآوری مفهومی مهم صدر در این مرحله، نظریه «جو عصمت» است. در عصر غیبت - که عصمت معصوم در دسترس نیست - جامعه باید از طریق مشارکت فعال، نظارت عمومی و نهادهای مشورتی، محیطی پدید آورد که خطا و انحراف قدرت به حداقل برسد. رضایت در اینجا نه واقع‌های تاریخی، بلکه فرایندی دائمی و نهادمند است که از طریق شورا، نقد عمومی و امکان مداخله اصلاحی تحقق می‌یابد (حمدانی و خواجه‌زاده، ۱۳۹۵، صص. ۲۹۵-۲۸۰).

صدر میان وضعیت عادی و وضعیت بحرانی تمایز می‌نهد. در شرایط عادی، خلافت از آن مردم است و مرجعیت صرفاً نقش شهادت غیر مداخله‌گر را ایفا می‌کند؛ نظارت، مشورت و صیانت از اصول؛ اما در شرایط بحران - چه تحت حاکمیت رژیم استبدادی غیر اسلامی و چه در صورت انحراف دولت اسلامی خطاپذیر - مرجعیت می‌تواند به‌طور موقت نقش مداخله‌گرانه‌تری بر عهده گیرد تا جامعه را به مسیر خلافت عمومی بازگرداند. این اختیارات اضطراری نه برای تثبیت ولایت فقها، بلکه برای دفاع از خودمختاری جمعی مردم پیش‌بینی شده است.

بنابر آنچه گذشت، در طرح سیاسی نهایی محمدباقر صدر، در دولت اسلامی خطاپذیر و در شرایط عادی، نقش خلافت متعلق به مردم است و مرجعیت عینی نقش شهادت را ایفا می‌کند. مشروعیت حکومت اسلامی نه صرفاً الهی است و نه صرفاً مردمی؛ یعنی حکومت اسلامی نه ساختاری صرفاً الهی است و نه نهادی مبتنی بر اراده آزاد انسان، بلکه حاصل تلاقی دو ساحت است که هر دو برای تحقق نظام سیاسی ضروری‌اند: ساحت اراده الهی به‌عنوان منشأ جهت‌دهی شریعت و ساحت اراده جمعی مردم به‌عنوان عامل تحقق خارجی و استمرار حکومت.

همان گونه که بیان شد، صدر این پیوند دو گانه را با تفسیر خاص خود از «خلافت انسان» توضیح می دهد. انسان به حکم جانشینی خدا در زمین، مکلف است اداره منظم و عادلانه جامعه را بر عهده گیرد. این جانشینی، نقش مردم را از سطح عنصری کمک کننده به سطح رکنی وجودی در حاکمیت ارتقا می دهد. به بیان دیگر، صدر در نظریه خود میان «حقانیت» (مشروعیت شرعی) و «مقبولیت» (پذیرش مردمی) جدایی نمی بیند؛ این دو درهم تنیده اند و هیچ یک بدون دیگری قابلیت تحقق ندارد (رمضان نرگسی، ۱۴۰۱، صص. ۷۷-۷۶). محوریت مردم در نظریه او، برخلاف الگوهای مدرن، نه برگرفته از قرارداد اجتماعی، بلکه برخاسته از خلافت انسان و تکلیف الهی او در اداره اجتماع است. با این حال، نقش مردم در این نظریه از حیث سیاسی اصیل است؛ یعنی مردم نه فقط ابزار کارآمدسازی حکومت، بلکه طرف حقیقی در تحقق ولایت اند. بر این مبنا، حکومت در عصر غیبت تنها زمانی پدید می آید که مردم به صورت جمعی مسئولیت ایجاد و پشتیبانی از آن را بپذیرند.

در نگاه محمدباقر صدر، ولایت فقیه «اهلیت شرعی» برای هدایت دینی دارد، اما تا هنگامی که مردم آن را به طور سیاسی فعال نکنند، این ولایت تحقق خارجی نمی یابد؛ بنابراین رضایت مردم عامل تبدیل قابلیت شرعی به واقعیت سیاسی است. از این رو، صدر میان «مشروعیت» به مثابه «حقانیت» و «مقبولیت» تمایز صوری نمی گذارد: مشروعیت مأخوذ از شریعت، بدون مقبولیت اجتماعی، در سطح کارآمدی و استمرار دچار اختلال می شود و مقبولیت مردم، بدون اتصال به شریعت، از پایه مشروعیت تهی می ماند. همچنین هدف صدر از طرح نظریه بدیع جو عصمت، پر کردن خلأ عصمت معصوم در اداره حکومت است. افزون بر این، هدف دیگر او ایجاد سازوکاری است که در آن مردم با مشارکت، نظارت، پرسشگری و امکان اصلاح ساختارها، محیطی پدید آورند که نهاد رهبری اسلامی در آن کمتر در معرض لغزش و انحراف قرار گیرد (حمدانی و خواجه زاده، ۱۳۹۵، صص. ۳۰۰-۲۹۰)؛ بنابراین حضور مردم صرفاً شرط پیدایش حکومت نیست، بلکه ضامن سلامت و پایداری آن نیز هست. در نتیجه، مردم در نظریه صدر صرفاً «انتخاب کننده» نیستند، بلکه قائم مقام دائمی معصوم در تنظیم تعادل قدرت به شمار می آیند.

۵-۵. تمایز پذیرش مردمی و فعلیت سیاسی

حاصل نگاه صدر آن است که رضایت مردم در حکمرانی اسلامی نه عنصری تزئینی است، نه ابزاری برای مدیریت اجتماعی، نه جایگزین شریعت و نه امری ثانوی؛ بلکه شرط ماهوی تحقق حکومت و ضامن بقای آن است. به بیان دیگر، در منظومه سیاسی صدر، هیچ حکومتی تا زمانی که مردم در مقام تأسیس، بیعت، نظارت و استمرار مشارکت نکنند، نمی تواند «حکومت اسلامی بالفعل» محسوب شود؛ بنابراین مشروعیت از مسیر دوگانه الهی - مردمی حاصل می شود: رضایت مردم شرط فعلیت حکومت و نظارت آنان شرط دوام مشروعیت است.

۶. خوانش دیدگاه لاک و محمدباقر صدر در پرتو اندیشه سیمونز

نقد نهایی نظریه رضایت در اندیشه لاک و صدر، مستلزم تمایز میان دو سطح از مشروعیت است: مشروعیت به مثابه «حق اعمال قدرت» و مشروعیت به مثابه «قابلیت ایجاد الزام اخلاقی». اهمیت مداخله سیمونز دقیقاً در همین نقطه آشکار می شود؛ زیرا او نشان می دهد نظریه های مبتنی بر رضایت، اگر معیارهای تحقق رضایت را به درستی صورت بندی نکنند، از تبیین الزام اخلاقی قدرت ناتوان خواهند بود (Simmons, 1979, pp. 57-101). پیش از پرداختن تفصیلی به انتقادات سیمونز، دیدگاه او درباره رضایت و مشروعیت، به اختصار بیان می شود.

۱-۶. نظریه رضایت و مشروعیت سیاسی

اندیشه سیاسی آلن جان سیمونز یکی از منسجم ترین و درعین حال انتقادی ترین بازخوانی ها از سنت رضایت محور در فلسفه سیاسی جدید به شمار می آید. اهمیت وی در این است که برخلاف بسیاری از شارحان لاک، نه در مقام دفاع بی قید و شرط از نظریه رضایت، بلکه به مثابه فیلسوفی هنجاری، شرایط امکان مشروعیت سیاسی مبتنی بر رضایت را با دقت بازسازی و محدود می کند. در اندیشه او، رضایت نه یک فرض جامعه شناختی، بلکه معیاری اخلاقی سخت گیرانه برای توجیه الزام سیاسی است.

سیمونز از تمایزی بنیادین آغاز می کند که محور کل نظریه اوست: تمایز میان «توجیه» و «مشروعیت». از نظر او، ممکن است یک دولت از حیث کارکردی یا پیامدی موجه باشد - مثلاً نظم، امنیت یا رفاه ایجاد کند - اما همچنان فاقد مشروعیت اخلاقی برای اعمال قدرت

الزام آور باشد. مشروعیت، برخلاف توجیه، ناظر به «حق دولت برای اعمال اجبار» است و این حق تنها در صورتی شکل می‌گیرد که افراد به نحوی اخلاقاً معتبر از وضعیت پیشاسیاسی استقلال خود خارج شده باشند (Simmons, 2001, pp. 122-157).

در این چهارچوب، سیمونز نظریه رضایت را نه صرفاً یکی از نظریه‌های مشروعیت، بلکه یگانه نظریه‌ای می‌داند که می‌تواند این گذار اخلاقی از «خودحاکمیتی طبیعی» به «الزام سیاسی» را توضیح دهد. او با صراحت، نظریه‌های جایگزین - از جمله «انصاف»^۱، تعهدات نقش‌محور، عضویت اجتماعی یا همبستگی مدنی - را به دلیل فقدان عنصر ارادی و شخصی رد می‌کند (Simmons, 1979, pp. 101-136; 2001, pp. 136-158). از نظر او، هیچ‌یک از این نظریه‌ها نمی‌توانند توضیح دهند چرا فردی که هرگز به‌صورت ارادی تعهدی را نپذیرفته است، اخلاقاً ملزم به اطاعت از قانون است. باین حال، نکته کلیدی در اندیشه سیمونز آن است که او هم‌زمان یکی از سخت‌گیرانه‌ترین منتقدان نظریه رضایت کلاسیک - به‌ویژه قرائت لاک‌ی آن - نیز به شمار می‌آید. سیمونز نشان می‌دهد که اگر قرار است رضایت مبنای واقعی مشروعیت باشد، باید واجد شرایطی بسیار دقیق باشد. به بیان دیگر، رضایت باید آگاهانه، داوطلبانه، صریح یا معادل صریح و ناظر به تعهد سیاسی مشخصی باشد. براین اساس، او بخش عمده‌ای از سازوکارهای سنتی رضایت ضمنی نزد لاک (مانند اقامت، استفاده از منافع عمومی یا بهره‌مندی از امنیت) را از حیث اخلاقی ناکافی می‌داند (Simmons, 2001, pp. 179-197). همچنین سیمونز نشان می‌دهد که خود لاک نیز - اگر به‌طور سازگار مطالعه شود - رضایت ضمنی را صرفاً منشأ تعهداتی محدود و موقتی می‌داند، نه مبنای «عضویت کامل»^۲ در جامعه سیاسی. عضویت کامل تنها از طریق رضایت صریح قابل تحقق است؛ و از آنجا که چنین رضایتی در عمل نادر است، نتیجه‌ای که سیمونز به آن می‌رسد، نوعی «آنارشسیسم فلسفی» است؛ یعنی اکثر دولت‌های موجود فاقد مشروعیت اخلاقی کامل‌اند، هرچند ممکن است همچنان از جهات دیگر موجه یا قابل تحمل باشند (Simmons, 2001, pp. 102-121).

نکته مهم آن است که آنارشسیسم فلسفی سیمونز موضعی سلبی یا هرج‌ومرج‌طلبانه

1. Fair play

2. Full membership

نیست. او تصریح می‌کند که فقدان مشروعیت الزاماً به معنای عدم اطاعت یا ضرورت فروپاشی دولت نیست؛ بلکه صرفاً بدین معناست که دولت نمی‌تواند به‌طور اخلاقی مدعی «حق اطاعت» باشد. از این منظر، شهروندان ممکن است بنابر دلایل اخلاقی یا پیامدی از قوانین تبعیت کنند، اما این تبعیت به منزله انجام یک وظیفه سیاسی الزام‌آور نخواهد بود (Simmons, 2001, pp. 197-221).

اهمیت ورود سیمونز به بحث رضایت - در نسبت با لاک و نیز در مقایسه با نظریه‌هایی مانند اندیشه صدر - دقیقاً در همین نقطه آشکار می‌شود. سیمونز معیاری تحلیلی به دست می‌دهد که امکان تفکیک میان «پذیرش اجتماعی»، «کارآمدی سیاسی» و «مشروعیت اخلاقی» را فراهم می‌سازد. او نشان می‌دهد که صرف مشارکت، نظارت یا حتی رضایت عرفی، لزوماً به معنای ایجاد تعهد سیاسی نیست؛ مگر آنکه شرایط رضایت اخلاقاً معتبر احراز شود. از این رو، استفاده از چهارچوب سیمونز در این پژوهش نه برای دفاع از لاک، بلکه برای داوری انتقادی درباره هر دو الگوی رضایت - لاک و صدر - ضروری است.

پرسش محوری سیمونز این است: آیا آنچه رضایت نامیده می‌شود، واقعاً می‌تواند بار اخلاقی ایجاد الزام سیاسی را تحمل کند؟ این پرسش معیاری فراهم می‌آورد که به‌واسطه آن می‌توان هم کاستی‌های رضایت ضمنی در سنت لاک را آشکار ساخت و هم حدود و ثغور رضایت تکلیف‌محور و نهادی در نظریه صدر را با دقت سنجید.

۲-۶. مقایسه تحلیلی دو دیدگاه

مقایسه نظریه رضایت مردم در اندیشه سیاسی لاک و محمدباقر صدر مستلزم تفکیک چهار سطح تحلیلی است؛ زیرا هر دو متفکر از واژه‌ای مشترک برای اشاره به پدیده‌ای استفاده می‌کنند که از حیث مبانی انسان‌شناختی، منشأ مشروعیت، کارکرد سیاسی و نسبت رضایت با مشروعیت اخلاقی، تفاوت‌های بنیادین دارد.

نخستین سطح مقایسه به جایگاه رضایت در تأسیس قدرت سیاسی بازمی‌گردد. در نظریه لاک، رضایت مردم خاستگاه مستقیم و اولیه حکومت است. افراد در وضع طبیعی، با برخورداری از حقوق پیشاسیاسی، از طریق رضایت ارادی بخشی از اختیارات خود را به قدرت مشترک واگذار می‌کنند و بدین‌سان دولت پدید می‌آید. در این چهارچوب،

رضایت مردم نه تنها شرط تحقق، بلکه علت تکوینی مشروعیت است و بدون آن، قدرت سیاسی فاقد هرگونه اعتبار اخلاقی خواهد بود. در مقابل، صدر رضایت مردم را در مقام منشأ اولیه مشروعیت حکومت قرار نمی دهد. از نظر او، مشروعیت نهایی حکومت ریشه در شریعت و اراده الهی دارد، اما این مشروعیت تنها زمانی به فعلیت سیاسی تبدیل می شود که مردم آن را بپذیرند و در تحقق آن مشارکت کنند. به بیان دیگر، رضایت نزد صدر «علت فاعلی» مشروعیت نیست، بلکه شرط تحقق خارجی و استمرار آن است (رمضان نرگسی، ۱۴۰۱، ص. ۷۶). این تفاوت نشان می دهد که اگر در لاک مردم «خالق قدرت» اند، در نظریه صدر مردم «محقق قدرت» محسوب می شوند.

سطح دوم مقایسه به مبانی انسان شناختی رضایت مربوط است. لاک بر انسان خودبنیاد، مختار و صاحب حقوق طبیعی تأکید می کند. رضایت جلوه ای از اختیار فردی است و پیش فرض آن تقدم فرد بر جامعه سیاسی است. از این منظر، جامعه سیاسی محصول اراده های فردی است که در قالب قرارداد به وحدت می رسند؛ اما در اندیشه صدر، انسان پیش از آنکه صاحب حق باشد، صاحب «تکلیف» است. نظریه خلافت انسان نزد صدر نشان می دهد که مشارکت سیاسی مردم نه صرفاً یک انتخاب، بلکه صورت اجتماعی مسئولیت الهی انسان است (مقاله، نقش مردم در حکومت اسلامی). در نتیجه، رضایت در اینجا از سنخ رضایت «تکلیف مدار» است، نه رضایتی مبتنی بر «حق طبیعی».

سطح سوم تحلیل به کارکرد رضایت در مهار قدرت سیاسی مربوط می شود. در نظریه لاک، رضایت مردم ابزار کنترل قدرت است، اما این کنترل عمدتاً از طریق امکان فسخ قرارداد و حق مقاومت اعمال می شود. مسئله این الگو - چنان که منتقدانی مانند سیمونز نشان داده اند - آن است که لاک برای رضایت ضمنی معیار روشنی ارائه نمی دهد و این امر می تواند به تداوم قدرت بدون رضایت واقعی بینجامد (Simmons, 1979, pp. 75-90). در مقابل، محمدباقر صدر برای مهار قدرت صرفاً به رضایت اولیه بسنده نمی کند و نظریه جو عصمت را مطرح می سازد. بر اساس این نظریه، نظارت مستمر، مشارکت فعال و امکان اصلاح ساختارها از سوی امت، جایگزین نهادی عصمت معصوم در عصر غیبت می شود (رمضان نرگسی، ۱۴۰۱، صص. ۷۶-۷۳)؛ بنابراین رضایت نزد صدر نه واقعه ای تاریخی، بلکه فرایندی دائمی است.

سطح چهارم مقایسه به نسبت رضایت با مشروعیت اخلاقی حکومت مربوط می‌شود. در الگوی لاکی، رضایت معیار نهایی داوری اخلاقی درباره حکومت است؛ حکومتی که بدون رضایت اعمال قدرت کند، نامشروع است؛ اما در نظریه صدر، رضایت شرط کافی برای مشروعیت نیست، بلکه شرط لازم برای فعلیت آن است. از این رو، می‌توان حکومتی را تصور کرد که از حیث شرعی واجد حقانیت باشد، اما به دلیل فقدان رضایت و مشارکت مردم، از حیث سیاسی دچار بحران مشروعیت عملی شود. این تمایز، یکی از نقاط قوت و درعین حال، یکی از چالش‌های نظریه صدر به شمار می‌رود؛ بنابراین مقایسه تحلیلی نشان می‌دهد که اختلاف لاک و صدر درباره رضایت، اختلافی صرفاً لفظی یا نهادی نیست، بلکه ریشه در تفاوت‌های عمیق فلسفی درباره انسان، قدرت و اخلاق سیاسی دارد. رضایت در نظریه لاک بنیان قدرت است، اما در نظریه صدر ضامن تحقق و سلامت آن. این تفاوت، زمینه‌ای فراهم می‌کند برای نقد متقابل هر دو الگو و طرح این پرسش اساسی که آیا می‌توان مدلی از رضایت سیاسی ارائه داد که هم از کاستی‌های رضایت فرضی در نظریه لاک بپرهیزد و هم محدودیت‌های تکلیف‌محور در نظریه صدر را برطرف سازد؟

۱-۲-۶. نقد نظریه لاک: بحران رضایت واقعی

لاک رضایت را بنیان مشروعیت سیاسی می‌داند، اما برای حفظ ثبات دولت به مفهوم «رضایت ضمنی» متوسل می‌شود. سکونت در قلمرو حکومت، استفاده از خدمات عمومی یا بهره‌مندی از امنیت، همگی نشانه‌هایی از رضایت تلقی می‌شوند (Locke, 1988). سیمونز با نقدی بنیادین نشان می‌دهد که این گذار از رضایت صریح به رضایت ضمنی فاقد توجیه اخلاقی است. از نظر او، رضایت تنها زمانی می‌تواند منشأ تعهد سیاسی باشد که آگاهانه، داوطلبانه و قابل امتناع باشد؛ حال آنکه شرایط اجتماعی معمولاً امکان امتناع واقعی را از افراد سلب می‌کند (Simmons, 1979, pp. 136-158). بر این اساس، رضایت ضمنی لاکی نه تنها معیار روشنی برای الزام سیاسی فراهم نمی‌کند، بلکه عملاً به ابزاری برای توجیه استمرار قدرت تبدیل می‌شود. دولت می‌تواند با اتکا به نشانه‌های مبهم رضایت، خود را

1. «citizens in a democratic polity do not consent to be governed and thus cannot acquire obligations in this way» (Simmons, 2023, pp. 255-290)

مشروع بنمایاند، بی آنکه رضایت واقعی شهروندان احراز شده باشد. این نقد نشان می‌دهد که نظریه لاک، هرچند از حیث اخلاقی بلندپروازانه است، در مقام تبیین واقعیت سیاسی به نوعی فرض رضایت فروکاسته می‌شود که با مبانی فردگرایانه خود لاک نیز ناسازگار است. در نتیجه، رضایت - که قرار بود محدودکننده قدرت باشد - به صورت پارادوکسیکال به تثبیت آن یاری می‌رساند.

نقد سیمونز نشان می‌دهد که مسئله نظریه لاک نه در اصل ارجاع به رضایت، بلکه در ضعف معیارهای تحقق رضایت است. اگر رضایت واقعاً مبنای مشروعیت باشد، نمی‌توان آن را به نشانه‌های رفتاری یا سکوت سیاسی فروکاست. از این حیث، نظریه لاک در برابر پرسش بنیادین سیمونز ناتوان می‌ماند: «چرا شهروندان واقعاً ملزم به اطاعت‌اند؟» پاسخ لاک به این پرسش، به دلیل ابهام رضایت ضمنی، فاقد انسجام اخلاقی کافی است.

۲-۲-۶. نقد نظریه محمدباقر صدر: رضایت تکلیف‌محور و محدودیت انتخاب

از دیگر جهت، نظریه صدر اگرچه از بحران رضایت فرضی مصون است، با چالش‌هایی متفاوت مواجه می‌شود. چنان‌که گفته شد، صدر رضایت مردم را نه منشأ مشروعیت، بلکه شرط فعلیت و استمرار حکومت می‌داند. این موضع، از یک سو نظریه را از اشکال سیمونزی رضایت ضمنی می‌رهاند؛ زیرا رضایت نزد صدر صرفاً فرض نمی‌شود، بلکه باید در قالب مشارکت، بیعت و نظارت تحقق یابد. با این حال، رضایت در نظریه صدر ماهیتی تکلیف‌مدار دارد: مردم مکلف‌اند در تحقق حکومت دینی مشارکت کنند، نه آنکه آزادانه میان بدیل‌های سیاسی متکثر دست به انتخاب بزنند.

از منظر فلسفه سیاسی، این ویژگی پرسشی اساسی پدید می‌آورد: آیا رضایتی که در چهارچوب تکلیف شرعی شکل می‌گیرد، همچنان «رضایت» به معنای اخلاقی آن است؟ برخلاف رضایت در نظریه لاک که بر اختیار فردی استوار است، رضایت نزد صدر از دل الزام دینی برمی‌خیزد. این امر امکان نقد اخلاقی حکومت از موضع «عدم رضایت» را محدود می‌کند؛ زیرا عدم مشارکت می‌تواند به عنوان تخلف از تکلیف تفسیر شود، نه بیان نارضایتی مشروع. همچنین اگر معیارهای سیمونز برای رضایت واقعی را بپذیریم - آگاهی، داوطلبانه بودن و امکان امتناع - نظریه صدر تنها بخشی از این شروط را تأمین می‌کند.

مشارکت آگاهانه و فعال در نظریه صدر برجسته است، اما امکان امتناع سیاسی به طور کامل به رسمیت شناخته نمی‌شود. در نتیجه، رضایت در این الگو هر چند واقعی‌تر از رضایت ضمنی لاکی است، از حیث آزادی انتخاب محدود باقی می‌ماند.

بنابر آنچه گذشت، نقد نهایی نشان می‌دهد که هر دو نظریه رضایت سیاسی در پیوند با مشروعیت با چالش‌هایی مواجه‌اند، اما از مسیرهایی متفاوت. لاک رضایت را بنیان مشروعیت می‌داند، اما آن را تا حدی تسهیل می‌کند که در عمل به سازوکاری ضعیف و مبهم تبدیل می‌شود. اتکای پررنگ او به رضایت ضمنی، معیار روشنی برای تحلیل الزام اخلاقی و سیاسی به دست نمی‌دهد؛ ضعفی که به‌ویژه در مواجهه با نقدهای سیمونز که بر صورت‌بندی دقیق رضایت واقعی تأکید دارد، آشکارتر می‌شود. سیمونز نشان می‌دهد اگر رضایت صرفاً در قالب رفتارهای ضمنی و غیر آگاهانه به عنوان منبع مشروعیت پذیرفته شود، قدرت سیاسی می‌تواند بدون پشتوانه اخلاقی کافی استمرار یابد.

در مقابل، صدر رضایت را از وسیله‌ای برای انتقال قدرت به فرایندی مستمر بدل می‌کند که نه تنها شرط پیدایش حکومت، بلکه در استمرار و سلامت آن نیز نقشی اساسی دارد. او بر مشارکت و نظارت دائمی مردم تأکید می‌کند، اما این رویکرد تکلیف‌محور می‌تواند محدودیت‌هایی در آزادی انتخاب سیاسی ایجاد کند؛ زیرا رضایت را عمدتاً در چهارچوب تکلیف شرعی می‌فهمد، نه به عنوان انتخابی آزاد. از این رو، عدم مشارکت ممکن است به منزله تخلف از تکلیف دینی تفسیر شود و همین امر، تحقق کامل رضایت به معنای اخلاقی آن را دشوار می‌سازد. سرانجام، چهارچوب انتقادی سیمونز امکان بازنگری در هر دو الگو را فراهم می‌کند: رضایت باید نه فقط به عنوان شرط آغازین مشروعیت، بلکه به مثابه معیاری سنجش‌پذیر در فرایندی مداوم و در نسبت با سازوکارهای مهار قدرت ارزیابی شود. این نتیجه‌گیری می‌تواند راه را برای بازسازی مفهوم رضایت در نظریه‌های سیاسی معاصر هموار سازد.

نتیجہ گیری

این مقاله با طرح این مسئله آغاز شد که «رضایت مردم» چگونه در دو سنت فکری متفاوت - فلسفہ سیاسی مدرن و فقہ سیاسی شیعه - در نسبت با مشروعیت و الزام سیاسی فہم می شود و آیا این مفہوم می تواند مبنایی ہنجاری برای توجیہ قدرت سیاسی فراہم آورد. پرسش اصلی آن بود کہ رضایت در اندیشہ جان لاک و محمدباقر صدر چہ جایگاهی دارد و نقدهای معاصر، بہ ویژہ تحلیل های جان سیمونز، چہ پیامدهایی برای ارزیابی این دو الگو بہ ہمراہ می آورد. نتایج تحلیل تطبیقی نشان داد کہ ہرچند ہر دو متفکر از مفہوم رضایت بہرہ می گیرند، رضایت در نظریہ لاک بنیان تکوینی مشروعیت و برآمدہ از ارادہ فردی است؛ درحالی کہ در نظریہ صدر، رضایت شرط فعلیت و استمرار مشروعیتی است کہ ریشہ در شریعت دارد. نقدهای سیمونز آشکار ساخت کہ اتکای لاک بہ رضایت ضمنی، توان ہنجاری نظریہ او را در توجیہ الزام اخلاقی اطاعت تضعیف می کند. در مقابل، نظریہ صدر با تبدیل رضایت بہ فرایندی مستمر از مشارکت و نظارت، از فروکاستن آن بہ واقعہای صرفاً تاریخی پرهیز می کند؛ اما بہ دلیل پیوند وثیق رضایت با تکلیف شرعی، با محدودیت هایی در زمینہ امکان امتناع و نقد بنیادین قدرت مواجہ است.

نوآوری این مقالہ در آن است کہ با میانجی گری چہارچوب انتقادی سیمونز نشان می دہد مسئلہ اصلی مشروعیت نہ در فقدان رضایت، بلکہ در ابہام مفہومی آن نہفتہ است؛ و بازاندیشی رضایت مستلزم توجہ ہم زمان بہ واقعیت رضایت، امکان امتناع و سازوکارهای نهادی مہار قدرت است.

منابع

- حمدانی، طالب و خواجہ زادہ، اسماء (۱۳۹۵). نظریہ سیاسی شہید سید محمدباقر صدر. قم: کتاب فردا.
- رحیمیان، جمال و جاوید، محمدجواد. (۱۴۰۲). بررسی تطبیقی «اصل پاسخ گویی حکومت» در اندیشہ شہید صدر و آیت اللہ خامنہ ای. مطالعات حقوق عمومی دانشگاه تہران، ۵۳ (۳)، ۱۱۵۹-۱۱۸۵.

<https://doi.org/10.22059/jplsq.2021.286541.2117>

- رمضان‌نرگسی، رضا (۱۴۰۱). درهم‌تنیدگی مشروعیت (حقانیت) و مقبولیت در حکومت اسلامی در نظریه شهید صدر. حکومت اسلامی، ۲۷ (۲)، ۶۱-۷۸.
https://mag.rcipt.ir/issue_21347_21701.html
- صدر، محمدباقر. (۱۳۵۹). لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامية في ايران. تهران: بنیاد بعثت.
- صدر، محمدباقر (۱۳۵۸). خلافة الانسان و شهادة الانبياء. قم: مطبعة الخيام.
- لاریجانی، مریم (۱۳۸۷). نظریه لاک: رضایت یا قرارداد. پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۹ (۴)، ۱۴۷-۱۷۸.
<https://doi.org/10.22091/pfk.2008.253>
https://pfk.qom.ac.ir/article_253.html
- مدی، بهنام (۱۴۰۱). قانون: از رضایت تا اطاعت؛ بررسی رابطه رضایت، اطاعت و قانون در رساله دوم جان لاک درباره حکومت. رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، ۱۳ (۴)، ۱۵۳-۱۷۸.
<http://noo.rs/RBiCm>
- Al-Rikabi, J. (2012). Baqir al-Sadr and the Islamic state: A theory for "Islamic democracy" *Journal of Shi'a Islamic Studies*, 5(3), 249-275.
<https://muse.jhu.edu/article/485292/summary>
- Beran, H. (1987). *The consent theory of political obligation*. Croom Helm.
- Den Hartogh, G. A. (1990). *Express consent and full membership in Locke*. *Political Studies*, 38(1), 105-115. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1990.tb00572.x>
- Filmer, R. (1949). *Patriarcha and other political works of Sir Robert Filmer* (P. Laslett, Ed.). Basil Blackwell.
- Forster, G. (2005). *John Locke's Politics of Moral Consensus*. Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (1996). *Leviathan* (R. Tuck, Ed.). Cambridge University Press. (Original work published 1651)
- Kant, I. (1996). *The metaphysics of morals* (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1797)
- List, C., & Valentini, L. (2016). The methodology of political theory. In H. Cappelen, T. S. Gendler, & J. Hawthorne (Eds.), *The Oxford handbook of philosophical methodology* (pp. 525-550), Oxford University.

- Locke, J. (1988). *Two treatises of government* (P. Laslett, Ed.). Cambridge University Press. (Original work published 1689)
- Milton, J. R. (Ed.). (1997). *Locke's moral, political, and legal philosophy*. Ashgate.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Raz, J. (2022). Authority. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/authority/>
- Sartori, G. (1970). Concept misformation in comparative politics. *The American Political Science Review*, 64(4), 1033-1053. <https://doi.org/10.2307/1958356>
- Simmons, A. J. (1979). *Moral principles and political obligations*. Princeton University Press.
- Simmons, A. J. (2001). *Justification and legitimacy: Essays on rights and obligations*. Cambridge University Press.
- Simmons, A. J. (2023). *Political obligation and punishment*. In M. Cohen, J. Cohen, & C. R. Beitz (Eds.), *Punishment: A philosophy and public affairs reader* (pp. 255-290). Princeton University Press.
- Skinner, Q. (1969). *Meaning and Understanding in the History of Ideas*. *History and Theory*, 8(1), 3-53. <https://doi.org/10.2307/2504188>
- Valentini, L. (2021). Consent. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*.
- Weber, M. (1978). *Economy and society* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). University of California Press.



Vol. 12 | Issue. 47 | 2026 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2026.571513.1496>

Reconsidering the Hadith “al-Khayr Kulluhu fī al-Sayf” within the Framework of Power Theory in Islamic Politics

Ali Mohammadiyan

Associate Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Law, Bozorgmehr University of Qaenat, Qaen, Iran. Mohammadian@buqaen.ac.ir

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article Received: 2026 /1 /8 Revised: 2026 /3 /19 Accepted: 2026 /3 /24 Published Online: 2026 /4 /20	The hadith “al-khayr kulluhu fī al-sayf” (“All goodness lies in the sword”) has, in certain interpretations, been regarded as a textual foundation for the primacy of coercive power in Islamic politics, thereby influencing modern debates on religion and violence. The central question of this study is whether the narration implies an exclusive identification of goodness with coercive force, or whether it should be understood within a restricted and contextual framework. Employing a descriptive-analytical method grounded in both isnād criticism and semantic analysis, this article re-examines the hadith through the lenses of the Qur’an, Prophetic tradition, rational principles, and ethical norms, situating it within a broader theory of power in Islamic political thought. The findings indicate that although the narration possesses relative chain-of-transmission credibility in major Imami sources—most notably al-Kāfī—its absolutist reading is incompatible with the comprehensive framework of Qur’anic teachings, the Prophetic and Alid praxis, and the rational-ethical foundations of Islamic governance. The study argues that within Islamic political theory, coercive power is not an intrinsic end but an exceptional and conditional instrument constrained by justice, necessity, and legitimate defense, while moral legitimacy, dialogue, and social justice remain foundational components of political order. Consequently, reductionist readings that equate religion with hard power risk legitimizing unregulated violence. A defensible understanding of the hadith, therefore, requires a systematic interpretation embedded in ethical and jurisprudential rationality. Keywords in Latin: Hadith of the Sword, Power, Islamic, Politics, Religious Violence Comparison.



دوره ۱۲ | شماره ۴۷ | بهار ۱۴۰۵

<https://doi.org/10.22034/jpti.2026.571513.1496>

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

بازاندیشی حدیث «الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي السَّيْفِ» در چهارچوب نظریه قدرت در سیاست اسلامی

علی محمدیان

دانشیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه بزرگمهر قائنات، قائن، ایران. Mohammadian@buqaen.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۸	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۲۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۱/۴	
انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۱/۳۱	
صفحات: ۱۱۳- ۱۳۶	
	حدیث «الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي السَّيْفِ» از جمله روایاتی است که در برخی قرائت‌ها، به عنوان مستندی برای اصالت بخشی به قدرت قهرآمیز تلقی شده است. مسئله اصلی این پژوهش آن است که آیا روایت مزبور دلالت بر انحصار خیر در ابزار قهر دارد، یا آنکه باید در چهارچوبی محدود و مقید فهم شود؟ هدف پژوهش، ارزیابی انتقادی دلالت حدیث سیف در پرتو منابع قرآنی، روایی، عقلی و اخلاقی و بازسازی جایگاه آن در هندسه مفهومی قدرت در اندیشه سیاسی اسلامی است. مقاله حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر نقد سندی و ارزیابی دلالی، روایت یادشده را بررسی می‌کند و آن را در چهارچوب نظریه قدرت در سیاست اسلامی بازخوانی می‌نماید. یافته‌ها نشان می‌دهد که اگرچه روایت در برخی منابع معتبر امامیه، از جمله الکافی، از پشتوانه سندی برخوردار است، اما دلالت مطلق‌انگارانه آن با منظومه تعالیم قرآنی، سیره نبوی و علوی و مبانی عقلانی و اخلاقی سیاست اسلامی سازگار نیست. تحلیل حاضر نشان می‌دهد که در تعالیم شریعت، قدرت قهرآمیز نه غایت، بلکه ابزاری استثنایی و مقید به ضرورت و عدالت است و در کنار آن، عناصری چون گفتگو، هدایت حکیمانه، عدالت اجتماعی و مشروعیت اخلاقی جایگاهی بنیادین دارند. براین اساس، قرائت تقلیل‌گرایانه از حدیث سیف، با فروکاست دین به قدرت سخت، می‌تواند زمینه‌ساز مشروعیت‌بخشی به خشونت‌های بی‌ضابطه گردد؛ از این رو، فهم معتبر روایت، مستلزم قرائتی نظام‌مند و منسجم در چهارچوب عقلانیت فقهی و اخلاقی است. کلیدواژه‌ها: حدیث سیف، قدرت قهرآمیز، سیاست اسلامی، خشونت گرایی، عقلانیت فقهی و اخلاقی.

نسبت دین و قدرت، از بنیادی‌ترین مسائل در اندیشه سیاسی اسلامی و از کانونی‌ترین موضوعات در مناقشات معاصر درباره اسلام و خشونت است. در این میان، جایگاه قدرت قهرآمیز و حدود و ثغور مشروعیت آن، همواره محل بحث بوده است. آیا در منظومه معرفتی اسلام، قدرت مبتنی بر قهر و سلاح اصالت دارد، یا آنکه ابزاری استثنایی و محدود در خدمت اهدافی برتر همچون عدالت، هدایت و صلاح اجتماعی است؟

در برخی منابع حدیثی امامیه، روایتی با تعبیر «الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي السَّيْفِ وَ تَحْتَ ظِلِّ السَّيْفِ» نقل شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص. ۲) که در نگاه نخست، دلالتی حداکثری بر اصالت قدرت قهرآمیز دارد. این روایت در دوره‌های مختلف تاریخی، گاه مستندی برای تقویت قرائت‌های اقتدارگرایانه از سیاست اسلامی تلقی شده و در فضای فکری جدید نیز در مباحث مربوط به جهاد، خشونت دینی و بنیادگرایی مورد استناد قرار گرفته است. با این حال، فهم این روایت بدون ملاحظه بافت صدور، قرائن درون‌دینی و منظومه کلان تعالیم اسلامی، می‌تواند به برداشتی تقلیل‌گرایانه و ناسازگار با روح قرآن و سیره نبوی و علوی بینجامد.

مسئله اصلی این پژوهش آن است که آیا حدیث «خیر در سایه شمشیر» ناظر به اصالت‌بخشی به قدرت قهرآمیز در سیاست اسلامی است، یا آنکه باید آن را در چهارچوبی مقید، زمینه‌مند و سازگار با مبانی عقلانی و اخلاقی اسلام تفسیر کرد؟ به بیان دیگر، نسبت این روایت با نظریه قدرت در اسلام چگونه تبیین می‌شود و چه حدودی برای دلالت آن می‌توان ترسیم کرد؟ گرچه درباره جهاد و مشروعیت استفاده از زور در فقه اسلامی پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است^۱، اما تحلیل مستقل این روایت با ترکیب هم‌زمان نقد سندی،

۱. بی‌تردید در منظومه تعالیم دینی، جهاد از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این فریضه در کتاب و سنت از برترین اعمال و دری از درهای بهشت شمرده شده است (امام علی، ۱۳۸۱، خطبه ۲۷). وجود فریضه مذکور اجمالاً از ضروریات اسلام بوده و درباره آن در قرآن کریم آیات بسیاری وارد شده است و شاید بتوان ادعا کرد درباره هیچ موضوعی تا این مقدار، آیه نازل نشده و روایات نیز پیرامون فضیلت، حدود و شرایط و احکام آن به‌صورت مستفیض و بلکه متواتر از طرق فریقین نقل گردیده است (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص. ۲۱۹؛ روحانی قمی، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص. ۱۶). با وجود این و علی‌رغم پذیرش این واقعیت عقلی که جهاد در چهارچوب موازین شرعی و اخلاقی و رعایت اصول انسانی، گاه واجب بوده و گریزی از آن نیست؛ اما این

تحلیل دلالی و بازخوانی در چهارچوب نظریه قدرت، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. نوآوری مقاله حاضر در آن است که با رویکردی نظام‌مند و میان‌رشته‌ای، ضمن بررسی اعتبار سندی روایت، دلالت آن را در پرتو قرآن، سنت، عقل و اخلاق سیاسی تحلیل می‌کند و جایگاه آن را در هندسه مفهومی قدرت در اسلام بازسازی می‌نماید.

فرضیه پژوهش آن است که اگرچه روایت از پشتوانه‌ای نسبی در منابع معتبر برخوردار است، اما دلالت آن مطلق و انحصاری نبوده و صرفاً در چهارچوب دفاع مشروع، اقامه عدالت و شرایط اضطراری قابل فهم است؛ ازاین‌رو، نمی‌تواند مبنای نظری برای اصالت بخشی به خشونت و تقلیل سیاست اسلامی به قدرت سخت تلقی گردد.

در مورد هدف پژوهش باید گفت نوشتار حاضر در پی تحقق اهداف علمی مشخصی است که در دو سطح اصلی و فرعی قابل تبیین‌اند. هدف اصلی این نوشتار، ارزیابی انتقادی و نظام‌مند دلالت حدیث «الخير كله في السيف» از حیث سندی و محتوایی و بازسازی جایگاه آن در چهارچوب نظریه قدرت در اندیشه سیاسی اسلامی است؛ به‌گونه‌ای که مشخص گردد آیا این روایت می‌تواند مبنای نظری اصالت بخشی به قدرت قهرآمیز در حکمرانی اسلامی باشد، یا آنکه تفسیر درست آن مستلزم قرائتی مقید، زمینه‌مند و سازگار با منظومه کلان تعالیم اسلامی است. در سطح اهداف فرعی، پژوهش دنبال تحقق مواردی از قبیل بررسی دقیق اعتبار سندی روایت از طریق تتبع در طرق نقل آن نزد مشایخ ثلاثه امامیه (کلینی، صدوق و شیخ طوسی) و ارزیابی رجالی راویان موجود در اسناد مختلف و تحلیل دلالی روایت در پرتو چهار منبع معتبر معرفتی، یعنی قرآن کریم، سنت نبوی و علوی، عقل و اخلاق، با هدف سنجش میزان سازگاری یا ناسازگاری مفاد روایت با این منابع و بررسی نحوه مواجهه فقیهان امامیه با این روایت در طول تاریخ فقه شیعه و ارزیابی کفایت یا ناکافی

نکته نیز معقول و منطقی به نظر می‌رسد که در این زمینه، اصل بر صلح بوده و مادامی که امکان توافق و سازش و احقاق حق از این طریق تأمین شود، نباید اصل را بر پیکار و نبرد گذاشت (ر.ک. به: جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۸، ج ۱، ص. ۲۲۶). به همین مناسبت گفته شده است که جهاد وسیله‌ای است در خدمت هدف؛ زیرا مقصود نهایی از آن، هدایت انسان‌هاست؛ لذا اگر چنین هدایتی، بدون درگیری و از راه‌ها و شیوه‌های دیگری میسر باشد، این روش‌ها ارجحیت دارد و در حقیقت جهاد اقدامی اضطراری است که تنها در شرایط خاص و به‌میزانی که گریزی از آن نباشد، واجب می‌گردد (عمید زنجانی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۳۸۰).

بودن تفسیرهای ارائه شده و شناسایی و تحلیل پیامدهای سیاسی و گفتمانی قرائت‌های مطلق‌انگارانه از حدیث سیف در سطح جامعه و حکمرانی دینی است.

اهمیت و ضرورت پرداختن به موضوع پژوهش را می‌توان از چند منظر مورد توجه قرار داد. نخست، از منظر فقهی و کلامی، حدیث سیف از جمله روایاتی است که در متون فقهی امامیه، بارها در باب جهاد مورد استناد قرار گرفته است؛ اما تاکنون موضوع بررسی مستقل و تحلیل انتقادی جامعی واقع نشده است. این خلأ پژوهشی، به‌ویژه در عصری که گفتمان‌های دینی به‌شدت تحت تأثیر فضای سیاسی و اجتماعی قرار دارند، محسوس و زیان‌بار است. دوم، از منظر اجتماعی و سیاسی، در دوران معاصر شاهد آن هستیم که برخی جریان‌های افراطی، با استناد به روایاتی از این دست، خشونت را مشروع و حتی واجب قلمداد می‌کنند. این قرائت‌های مطلق‌انگارانه، نه‌تنها چهره‌ای خشن و غیر منعطف از اسلام به نمایش می‌گذارند، بلکه زمینه‌ساز بی‌ثباتی اجتماعی، سرکوب مخالفان و توجیه استبداد دینی نیز می‌شوند. بازخوانی انتقادی این روایت می‌تواند ابزاری مؤثر در مقابله با این انحرافات فکری باشد. سوم، از منظر گفتمانی و بین‌المللی، در جهان معاصر که عقلانیت گفتگویی، احترام به کرامت انسانی و صلح‌گرایی به‌عنوان ارزش‌های مشترک بشری مطرح‌اند، ارائه تفسیری عقل‌گرا و اخلاق‌مدار از متون دینی، ضرورتی انکارناپذیر است. این پژوهش با نشان دادن اینکه اسلام اصیل، نه دین شمشیر، بلکه دین عقل، رحمت و گفتگوست، می‌تواند در اصلاح تصویر اسلام در فضای بین‌المللی و مقابله با اسلام‌هراسی نقشی مؤثر ایفا کند.

۱. پیشینه تحقیق

موضوع جهاد در منظومه معارف دینی همواره از مسائل بنیادین در حوزه اندیشه اسلامی به شمار رفته است. در این راستا، پژوهش‌های متعددی اعم از کتاب و مقاله به رشته تحریر درآمده و در بسیاری از آن‌ها نکات بدیعی و تحلیل‌های مفصل مشاهده می‌شود (ر.ک. به: صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۲؛ مطهری، ۱۴۰۰). با این حال، تتبع نگارنده و بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که به‌طور خاص، حدیث «الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي السَّيْفِ» تاکنون موضوع مطالعه‌ای مستقل و متمرکز در فضای دانشگاهی یا حوزوی قرار نگرفته است. این خلأ پژوهشی به‌ویژه

در عرصه تحلیل انتقادی، ترکیب سنجش سندی و دلالتی و ارزیابی پیامدهای اجتماعی و گفتمانی برداشت‌های مطلق‌انگارانه از حدیث، به روشنی احساس می‌شود. جستار حاضر با هدف پر کردن این خلأ پژوهشی تلاش کرده است تا با رویکردی تحلیلی-عقلی و نقادانه، به بررسی ابعاد سندی و محتوایی حدیث پرداخته و جایگاه آن را در چهارچوب آموزه‌های قرآن، سنت، عقل و اخلاق مشخص نماید. نوآوری این پژوهش از چند جهت قابل توجه است:

۱. تتبع گسترده منابع: پژوهش سعی کرده است با شناسایی طرق مختلف روایت نزد مشایخ ثلاثه امامیه و بررسی دقیق رجالی راویان، اعتبار سندی خبر مورد نظر را ارزیابی کند.
۲. چهارچوب نظام‌مند نقد محتوایی: مقاله از روشی منسجم برای تحلیل متن حدیث بهره می‌برد که شامل سنجش آن در ترازوی قرآن، سنت، عقل و اخلاق است؛ بدین ترتیب، امکان ارزیابی چندبعدی و جلوگیری از تحلیل‌های تقلیل‌گرایانه فراهم می‌شود.
۳. تمرکز بر پیامدهای اجتماعی و گفتمانی: پژوهش فراتر از جنبه‌های صرفاً فقهی یا روایی، به بررسی آثار و پیامدهای برداشت‌های مطلق‌انگارانه از حدیث در سطح جامعه و گفتمان‌های سیاسی و فرهنگی می‌پردازد؛ بنابراین جستار حاضر نه تنها به تحلیل حدیث مزبور در ابعاد سنتی می‌پردازد، بلکه با تأکید بر پیامدهای عملی و اجتماعی، تلاش می‌کند تا خوانشی جامع، نقادانه و چندبعدی از آن ارائه دهد و خلأ موجود در مطالعات پیشین را پر کند.

۲. روش‌شناسی پژوهش

شایان ذکر است که از حیث روش پژوهش جستار حاضر از نوع تحلیلی-کیفی است و با رویکردی چندبعدی به بررسی حدیث مورد نظر می‌پردازد. این تحقیق به دنبال تحلیل جامع سند و محتوا و ارزیابی پیامدهای اجتماعی و گفتمانی برداشت‌های مطلق‌انگارانه از حدیث است. جامعه پژوهش شامل تمامی منابع روایی و تفسیری مربوط به حدیث و طرق نقل آن نزد مشایخ ثلاثه امامیه است. برای تحلیل سندی، راویان مورد بررسی قرار گرفته و اعتبار آن‌ها با استفاده از منابع رجالی و فقهی مورد ارزیابی قرار گرفته است. داده‌های پژوهش از طریق مطالعه متون و منابع مکتوب جمع‌آوری شده است. این منابع شامل کتب حدیثی، منابع رجالی، تفاسیر، آثار فقهی و پژوهش‌های پیشین مرتبط با موضوع جهاد و روایت

مدنظر است. تحلیل داده‌ها با استفاده از روش نقد سندی و دلالی صورت گرفته است. نقد سندی شامل بررسی اتصال، عدالت و ضابطه‌مندی راویان است و نقد دلالی شامل تحلیل متن حدیث در ترازوی قرآن، سنت، عقل و اخلاق است تا پیامدهای اجتماعی و گفتمانی برداشت‌های مطلق‌انگارانه مشخص گردد.

مراحل پژوهش به این ترتیب انجام شده است که ابتدا منابع و متون مرتبط با حدیث از طریق کتابخانه‌ها و منابع دیجیتال جمع‌آوری گردیده است. سپس طرق نقل و راویان حدیث مورد بررسی و ارزیابی رجالی قرار گرفته تا اعتبار سندی مشخص شود. در ادامه، تحلیل محتوایی و دلالی حدیث با استفاده از چهارچوب چندبعدی قرآن، سنت، عقل و اخلاق انجام شده و پیامدهای اجتماعی و گفتمانی برداشت‌های مطلق‌انگارانه شناسایی شده است. در نهایت، یافته‌ها به صورت یک تحلیل جامع سندی، محتوایی و اجتماعی ارائه شده‌اند.

۳. متغیرهای بحث

از آنجا که پژوهش حاضر به تحلیل دلالت یک روایت در چهارچوب نظریه قدرت می‌پردازد، تبیین متغیرهای اصلی تحلیل ضروری است. در این مقاله، متغیرها نه به معنای آماری، بلکه به مثابه مؤلفه‌های مفهومی در یک مدل تحلیلی فهم می‌شوند. متغیر مستقل در این پژوهش، نحوه تفسیر حدیث سیف است. این تفسیر می‌تواند در طیفی از دو قرائت قرار گیرد: قرائت مطلق‌انگارانه که دلالت بر اصالت و انحصار خیر در قدرت قهرآمیز دارد و قرائت مقید و زمینه‌مند که فهم روایت در چهارچوب ضرورت دفاع، عدالت و شرایط خاص تاریخی را توجیه می‌نماید. واضح است که نوع تفسیر این حدیث، نقش تعیین‌کننده‌ای در نتایج نظری درباره جایگاه قدرت در اسلام ایفا می‌کند. همچنین متغیر وابسته، صورت‌بندی نظری قدرت در اندیشه سیاسی اسلام است. بسته به نحوه فهم روایت، الگوی قدرت می‌تواند به یکی از دو صورت ترسیم شود: الگوی اقتدارمحور مبتنی بر غلبه. الگوی مشروعیت‌محور مبتنی بر عدالت، هدایت و رضایت عمومی که در آن قدرت قهرآمیز ابزار است نه غایت. در واقع، برداشت از حدیث سیف مستقیماً بر نحوه تبیین ساختار و کارکرد قدرت سیاسی اثر می‌گذارد.

باید افزود که در تحلیل دلالت روایت، چند متغیر زمینه‌ای نیز نقش تعدیل‌کننده دارند: نظام معنایی قرآن در باب جهاد و اکراه، سیره نبوی و علوی در اعمال قدرت، مبانی عقلانی و اخلاقی حاکم بر سیاست اسلامی و شرایط تاریخی و بافت صدور روایت. این عوامل، دامنه دلالت روایت را محدود یا توسعه می‌دهند و از اطلاق نادرست آن جلوگیری می‌کنند. در باب نسبت متغیرها باید گفت در مدل تحلیلی این مقاله، تفسیر حدیث (متغیر مستقل) از طریق فیلتر متغیرهای زمینه‌ای، بر صورت‌بندی نظریه قدرت (متغیر وابسته) اثر می‌گذارد؛ بنابراین نتیجه‌گیری درباره اصالت یا ابزار بودن قدرت قهرآمیز، وابسته به چهارچوب تفسیری و ملاحظات منظومه‌ای است، نه صرف نقل ظاهری روایت.

۴. یافته‌های تحقیق

این بخش شامل دو قسمت یعنی گزارش روایت و ارزیابی سندی آن و همچنین ایضاح معنای روایت می‌شود.

۴-۱. گزارش روایت و ارزیابی سندی

حسب تتبع نگارنده، روایت مزبور را مشایخ ثلاثه امامیه (کلینی، صدوق و شیخ طوسی) نقل کرده‌اند که با توجه به تقدم زمانی آنان، گزارش روایت هر یک به ترتیب ارائه می‌شود. شیخ کلینی (م ۳۲۹ ق) در الکافی (قدیمی‌ترین کتاب از کتب اربعه) روایت مزبور را چنین نقل کرده است: «عَدَهُ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ^(ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ^(ص): الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي السَّيْفِ وَ تَحْتَ ظِلِّ السَّيْفِ وَ لَا يُقِيمُ النَّاسُ إِلَّا السَّيْفُ وَ السُّيُوفُ مَقَالِيدُ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲). همه خیر و نیکی در شمشیر است و زیر سایه شمشیر قرار دارد. مردم را جز به (حکم) شمشیر برپا نمی‌دارند و شمشیرها کلیدهای بهشت و دوزخ هستند.

شیخ صدوق دیگر محدث برجسته شیعی (م ۳۸۱ ق)، اگرچه در فقیه، به نقل خبر مزبور نپرداخته است، لکن در اُمالی و ثواب الأعمال این خبر را گزارش کرده است: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوَيْهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ آبَائِهِ^(ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ^(ص) الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي

السَّيْفِ وَ تَحْتَ ظِلِّ السَّيْفِ وَ لَا يُقِيمُ النَّاسَ إِلَّا السَّيْفُ وَ السُّيُوفُ مَقَالِيدُ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ (صدوق، ۱۴۱۷، ص. ۶۷۴؛ ۱۴۰۶، ص. ۱۹۰).

شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق.) نیز در تهذیب به نقل روایت مزبور مبادرت ورزیده است: «الْصَّفَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ السِّنْدِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ^(ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ^(ص) الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي السَّيْفِ وَ تَحْتَ ظِلِّ السَّيْفِ وَ لَا يُقِيمُ النَّاسَ إِلَّا السَّيْفُ وَ السُّيُوفُ مَقَالِيدُ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص. ۱۲۲).

در باب بررسی سندی اخبار مزبور باید گفت از حیث موازین رجالی، در سند کلینی، هیچ ابهامی وجود نداشته و به همین جهت، برخی از محدثان امامیه از قبیل علامه مجلسی، از خبر مزبور تعبیر به «صحیح» نموده‌اند (ر.ک. به: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص. ۳۲۰). نتیجه بررسی رجالی محمدتقی مجلسی (مجلسی اول) نیز حکایت از توثیق سندی خبر کلینی دارد (ر.ک. به: مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص. ۱۵۷)؛ اما در سند صدوق، اگرچه پاره‌ای از افراد مورد وثوق مانند محمدبن یحیی عطار وجود دارند که در کتب رجالی، کاملاً مورد مدح و تمجید قرار گرفته و با تعبیری از قبیل «ثقه» و «عین» خطاب شده‌اند (ر.ک. به: نجاشی، ۱۴۰۷، ص. ۳۵۳؛ علامه حلی، ۱۳۸۱، ص. ۱۵۷). با این حال، وثاقت برخی از رجال موجود در سند صدوق، از جمله محمد بن علی ماجیلویه، از سوی برخی رجالیان مورد تردید قرار گرفته است: «محمد بن علی ماجیلویه؛ فانه لم تثبت وثاقته» (خویی، بی تا، ج ۱۸، ص. ۴۳). هرچند گروهی دیگر به وثاقت وی تصریح کرده‌اند (نوری، ۱۴۱۷، ج ۹، ص. ۸۰؛ مجلسی، ۱۴۲۰، ص. ۱۶۸).

برخی از محققان رجالی معاصر در نقد رویکرد محقق خویی اظهار داشته‌اند که خویی این اشکال را مطرح می‌کند که صرف اعتماد صدوق به این فرد، دلیل بر وثاقت او نمی‌شود؛ زیرا پیشینیان بر اساس «اصالة العدالة» عمل می‌کردند، یعنی در موارد مشکوک، فرض را بر عدالت راوی قرار می‌دادند؛ اما این ادعا نادرست است؛ زیرا گذشته از آنکه پیشینیان (به جز موارد نادری) قائل به اصالة العدالة نبوده‌اند؛ صدوق و استادش (ابن ولید) نه تنها اهل تسامح نبوده‌اند، بلکه در نقل احادیث بسیار سختگیر بوده‌اند. این بزرگان حتی به بررسی متون احادیث نیز می‌پرداختند و نقل روایاتی را که مثلاً با اصول مذهب در تضاد باشد، جایز نمی‌دانستند (شیری زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص. ۳۰۹۴).

دست آخر اینکه در سند شیخ طوسی نیز وجود برخی از مجاهیل، اعتبار خبر وی را با تردید مواجه می‌کند؛ از باب نمونه محمد بن سندی فردی است که جستجو در کتب رجالی اطلاع چندانی از وضعیت وی به دست نمی‌دهد (ر.ک. به: تفرشی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص. ۲۲۶). به همین جهت برخی از دانشوران، خبر مزبور را ضعیف قلمداد کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۹، ص. ۳۲۱) در جمع‌بندی و تحلیل نهایی روایات ذکرشده باید گفت، اگرچه خبر مزبور را سه محدث بزرگ شیعه (کلینی، صدوق و شیخ طوسی) نقل کرده‌اند، اما اعتبار این اخبار به سبب حضور افراد مختلف در زنجیره اسناد، با یکدیگر تفاوتی جدی دارد. سند کلینی به دلیل وجود راویان موثق، از اعتبار بالایی برخوردار است.

در مقابل، سند صدوق با وجود برخی راویان مورد اعتماد، به دلیل تردید در وثاقت برخی دیگر، مورد بحث است؛ هرچند دفاعیات محققان متأخر از دقت صدوق در گزینش روایات، احتمال اعتبار آن را تقویت می‌کند. سند شیخ طوسی نیز به دلیل مجهول بودن راویانی مانند محمد بن السندی، ضعیف ارزیابی می‌شود. در نهایت، باید اذعان کرد روایت مزبور با وجود ضعف در برخی اسناد، به دلیل نقل معتبر کلینی، از نظر سندی معتبر شمرده می‌شود.

۵. ایضاح معنای روایت

به نظر می‌رسد مفاد روایت مزبور، با تحلیل واژگان و فقرات موجود در آن بدین صورت خواهد بود که فراز «الْخَيْرُ كُلُّهُ» از نظر ادبی، ترکیبی از معرفه (ال) و «کل» است که دلالت بر شمول و عموم دارد. به این معنا که نه تنها بخشی از خیر، بلکه همه آن، در چیزی که پس از آن می‌آید (شمشیر یا قدرت) قرار دارد. پیداست که چنین ترکیبی در ادبیات عرب، دلالتی مطلق و انحصاری است. واژه «سیف» نیز در لغت عرب به صورت عام، به شمشیر یا اسلحه بُرنده اطلاق می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص. ۱۲۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹، ص. ۱۶۶) که در فرض بحث می‌تواند به صورت کلی تعبیری از قدرت و قوه قهریه نیز باشد (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص. ۱۶۴). فراز «تَحْتَ ظِلِّ السَّيْفِ» نیز به معنای «در سایه قدرت نظامی» است. عبارت «لَا يُقِيمُ النَّاسَ إِلَّا السَّيْفُ» نیز بر این امر دلالت دارد که انسان‌ها تنها با اعمال زور و شمشیر اصلاح می‌شوند. در نهایت، «مقالید» در عبارت «السُّيُوفُ مَقَالِيدُ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ»، جمع

«مَقْلَد» به معنای کلید است (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۲، ص. ۵۲۸). این فراز، شمشیر را کلید بهشت و جهنم معرفی می‌کند؛ بنابراین شمشیر، تعیین‌کننده ورود به بهشت یا جهنم است. لذا اگر فردی با شمشیر در راه حق کشته شود، به بهشت می‌رود و اگر با شمشیر در راه باطل کشته شود یا دیگران را بکشد، راهی دوزخ خواهد شد.

شایان توجه آنکه بسیاری از فقیهان، مضمون خبر سیف را پذیرفته و در آثار خود به آن استناد کرده‌اند؛ از جمله، علامه حلی در باب «فضیلت جهاد» به این خبر استناد کرده است (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص. ۱۴). همچنین صاحب‌جواهر نیز بدون توضیح خاصی، این روایت را در شمار مستندات باب جهاد ذکر کرده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص. ۴).

شماری از فقیهان نیز در اثبات «وجوب جهاد» به روایت مزبور استناد کرده‌اند. برای نمونه، یکی از معاصران می‌نویسد: «جهاد واجب کفایی است؛ چراکه تمام خیر و نیکی در شمشیر و زیر سایه شمشیر است. مردم را جز به شمشیر برپا نمی‌دارند و دینی جز با شمشیر برقرار نمی‌شود...» (مشکینی، ۱۴۱۸، ص. ۴۳۳). برخی دیگر نیز آورده‌اند: «خیر، کُلُّ الْخَیر، تمام خیر و رشاد و صلاح و سعادت، همه‌اش در شمشیر است و در زیر سایه شمشیر» (تهرانی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۲۶۶). در این میان، شمار اندکی از فقیهان به تبیین مفاد روایت پرداخته‌اند. از جمله، فیض کاشانی بر این باور است که تمام خیر و نیکی در شمشیر و زیر سایه آن است؛ زیرا به واسطه آن کافران به اسلام درمی‌آیند، فاسقان اصلاح می‌شوند و امور مردم سامان می‌یابد. به اعتقاد وی، شمشیر نماد صلابت و قدرت است و به برکت آن، شهدا پاداش می‌یابند، پیروزی بر دشمنان حاصل می‌شود، مسلمانان به غنیمت دست می‌یابند، بیم‌زدگان در امان می‌مانند و مؤمنان خدا را عبادت می‌کنند. وی همچنین «مقالید» را به معنای کلیدها دانسته و معتقد است شمشیرها برای مسلمانان کلیدهای بهشت و برای کافران کلیدهای دوزخ‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص. ۴۳). فقیه دیگری نیز در همین راستا می‌نویسد: «مقصود از اینکه شمشیرها کلیدهای بهشت و دوزخ هستند، این است که مؤمن با کشته شدن در راه خدا به بهشت وارد می‌شود و کافر با کشته شدن به دوزخ می‌رود» (شریف کاشانی، ۱۴۰۴، ص. ۲۶۴).

حسب تتبع جستار حاضر، آنچه در سطور فوق ذکر شد، تمام آن چیزی است که فقیهان امامیه درباره این روایت بیان کرده‌اند و در ظاهر، چیزی افزون بر آن در آرای ایشان مشاهده

نمی‌شود. در نهایت و در جمع‌بندی مطلب باید گفت که معنای روایت از منظر لغت، ناظر به نوعی انحصار مطلق خیر در شمشیر است؛ اما نکته مهم‌تر نحوه مواجهه فقیهان امامیه با این روایت است. طبق گزارشی که ارائه گردید، اغلب فقها مضمون روایت را بدون نقد و تحلیل پذیرفته‌اند و آن را به عنوان مستند فقهی باب جهاد ذکر کرده‌اند، بدون آنکه توضیح بیشتر و دقیق‌تری در این زمینه ارائه نمایند. به عبارت دیگر، روایت مزبور در بسیاری از متون فقهی صرفاً یک مدرک برای تأیید ارزش جهاد معرفی شده است، نه موضوع بررسی و تفسیر جدی و تحلیلی. آن‌چنان که مشاهده شد، از میان فقیهان، تنها شماری معدودی، از جمله فیض و شریف کاشانی، کوشیده‌اند مفاد روایت را تبیین کنند و مدلول آن را به آثار و ثمرات جهاد چون اصلاح فاسقان، امنیت مؤمنان و شکوه اسلام حمل نمایند. باید گفت این تفسیرها نیز اگرچه در جای خود ارزشمندند، اما همچنان پاسخگوی برخی از مناقشات بنیادین نخواهند بود.

۶. بحث و گفتگو

به نظر می‌رسد روایت مورد بحث از چند جهت قابل نقد باشد که در ادامه، این مناقشات به تفصیل بررسی خواهد شد. شایان ذکر است که طرح این نقدها هرگز به معنای انکار قدرت نظامی و دفاعی یا چشم‌پوشی از واقعیت‌های حاکم بر زندگی انسان، به‌ویژه در جهان کنونی، نیست؛ بلکه مقصود آن است که نگرش مطلق‌گرایانه و افراطی به ابزار قدرت، چه آسیب‌ها و پیامدهایی در سطح کلان به دنبال دارد.

۱. مطهری در این زمینه بیانی ممتاز دارند. ایشان با ذکر این نظریه که برخی معتقدند دین باید همواره مخالف جنگ و طرفدار صلح باشد، زیرا جنگ را پدیده‌ای مطلقاً نادرست می‌دانند، چنین دیدگاهی را اشتباه قلمداد می‌نمایند؛ زیرا اگرچه دین به‌طور قطع باید حامی صلح باشد؛ همان‌گونه که قرآن می‌فرماید: «وَالصُّلْحُ خَيْرٌ» (نساء: ۹۹). با این حال، دین باید در شرایطی خاص از جنگ نیز دفاع کند؛ یعنی زمانی که طرف مقابل حاضر به همزیستی شرافتمندانه نیست و با ظلم و ستم، کرامت انسانی را زیر پا می‌گذارد. در چنین وضعیتی، تسلیم شدن به معنای پذیرش ذلت و نوعی دیگر از بی‌شرافتی است. لذا صلح زمانی ارزشمند است که طرف مقابل آماده پذیرش آن باشد؛ اما اگر دشمن به جنگ اصرار دارد، مقاومت و مبارزه ضروری است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۰، ص. ۳۲۲).

۱-۶. فروکاست دین به قدرت و قوه قهریه

به نظر می‌رسد در صورتی که ظاهر خبر مزبور بدون تقیید و به نحو اطلاق پذیرفته شود، نوعی انحصار خیر و سعادت در ابزار قهرآمیز را ترویج می‌نماید. به بیان دیگر، طبق مدلول روایت شمشیر، سعادت منحصرأً با ابزار قهرآمیز و در سایه شمشیر تحقق می‌یابد؛ گو اینکه همه آرمان‌ها و ارزش‌های متعالی دین (مانند عدالت، رحمت، شفقت و...) تابع و وابسته به قدرت نظامی بوده و ناخودآگاه این پیام را منتقل می‌کند که گویا اقتناع اخلاقی و گفتمان منطقی، هیچ نقشی در نظم اجتماعی ندارند. از این حیث اگر پذیرفته شود که همه خیر در شمشیر است، ناخودآگاه همه نهادهای فرهنگی، آموزشی و اخلاقی دین به محاق خواهند رفت. اینجاست که دین‌داری به جای آنکه راهی برای تعالی انسان باشد، به ابزاری برای تولید خشونت مشروع تبدیل می‌شود.

نیک پیداست که در چنین جامعه‌ای، گفتگو، اقناع و تربیت اخلاقی جای خود را به زور و سرکوب می‌دهد. این امر نه تنها به تضعیف اعتماد اجتماعی می‌انجامد، بلکه فضایی پدید می‌آورد که در آن قدرت، معیار حقانیت تلقی می‌شود. در واقع، اگر شمشیر یگانه ابزار هدایت و برقراری نظم قلمداد گردد، به تدریج مشروعیت اقدامات خشونت‌آمیز، حتی خارج از چهارچوب‌های اخلاقی و دینی، تقویت خواهد شد. این همان نقطه‌ای است که دین از کارکرد اصلی خود فاصله گرفته و به ابزاری برای توجیه قدرت تبدیل می‌شود. از سوی دیگر، چنین برداشتی می‌تواند به توجیه استبداد و سرکوب بیانجامد. اگر بپذیریم که مردم تنها با زور قابل کنترل هستند، آنگاه هر حاکم یا گروهی می‌تواند به بهانه برقراری نظم یا تحقق خیر عمومی، هر گونه اقدام سرکوبگرانه را توجیه کند. این امر نه تنها آزادی‌های فردی و اجتماعی را نابود می‌کند، بلکه جامعه را به سمت انفعال و رکود سوق می‌دهد. در چنین شرایطی، پویایی اجتماعی که از ضروریات هر جامعه زنده است، در پای قدرت ذبح شده و از بین می‌رود.

در نهایت، این برداشت از دین که خشونت را محور اصلی و ضامن سعادت و بقای آدمیان قلمداد می‌کند؛ به بحران معنویت و اخلاق می‌انجامد. وقتی دین از محتوای اخلاقی و عقلانی خود تهی شود و صرفاً به ابزاری برای اعمال قدرت تبدیل گردد، جذابیت و تأثیرگذاری خود را بر دل‌ها و اندیشه‌ها از دست می‌دهد. اینجاست که دین به جای آنکه

منبع الهام و امید باشد، به عاملی برای سرکوب و هراس تبدیل می‌شود؛ بنابراین هرگونه قرائت انحصاری و خشونت‌محور از دین نه تنها به تحریف معنای واقعی آن می‌انجامد، بلکه جامعه را به سمت فروپاشی اخلاقی و اجتماعی سوق می‌دهد؛ بنابراین دین زمانی می‌تواند نقش سازنده ایفا کند که در کنار تأکید بر عدالت و دفاع مشروع، به اخلاق، عقلانیت و گفت‌وگو نیز به‌عنوان ابزارهای هدایت و نظم‌بخشی توجه داشته باشد.

۲-۶. تقابل با آموزه‌های کتاب و سنت

در ابتدا باید گفت یکی از مهم‌ترین معیارهای سنجش روایات، عرضه آن‌ها بر قرآن کریم است؛ زیرا برخلاف قرآن که از هرگونه تحریف و جعل مصون مانده، روایات در طول تاریخ، به دلایل گوناگون، در معرض جعل، تحریف یا نقل ناصحیح قرار گرفته‌اند. از این رو، در شماری از احادیث معتبر، به‌صراحت توصیه شده است که سخنانی را که از ما (اهل‌بیت) می‌شنوید، با قرآن و سنت معتبر بسنجید؛ اگر با آموزه‌های آن دو هماهنگ بود، آن را بپذیرید و اگر مخالفت داشت، آن را کنار بگذارید. این معیار بارها در سخنان پیامبر اکرم و اهل‌بیت^(ع) مورد تأکید قرار گرفته است. از جمله در حدیثی آمده است: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص. ۶۹): «هر چیزی باید به کتاب و سنت ارجاع داده شود و هر حدیثی که با کتاب خدا موافق نباشد، باطل و بی‌اعتبار است». براین‌اساس، برخلاف رویکردی که تنها به بررسی سندی روایات بسنده کرده و به تحلیل محتوایی آن‌ها توجه چندانی نمی‌کند، باید توجه داشت که تشخیص اعتبار روایات، پیش از آن‌که در گرو سند باشد، وابسته به استواری معنا و سازگاری محتوای آن با اصول قطعی دین است. البته این سخن به معنای نادیده گرفتن اهمیت بررسی سندی نیست، بلکه بر ضرورت تلفیق نقد سندی و نقد دلالتی تأکید دارد؛ به گونه‌ای که تنها با در نظر گرفتن هر دو بُعد می‌توان داوری دقیق و قابل اعتماد نسبت به روایات داشت.

در همین راستا باید گفت از آیات متعدد قرآن کریم می‌توان نکات مهمی استخراج کرد که در نقد و تبیین حدیث مزبور به کار می‌آید. از باب نمونه خداوند می‌فرماید: «وَإِنْ جُنَحُوا لِلْإِسْلَامِ فَاجْتَنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انفال: ۶۱). بدین معنا که اگر دشمنان به صلح روی آورند، مؤمنان نیز باید به آن تمایل نشان دهند و به خدا توکل

کنند. آن چنان که برخی از اندیشوران حوزه فقه سیاسی گفته‌اند، از دیدگاه قرآن صلح خود یک ارزش و هدف است و صرفاً تابع مصلحت‌سنجی نیست؛ زیرا با زندگی فطری انسان‌ها سازگارتر است و در شرایط صلح، رشد و تعالی انسان و تفاهم برای رسیدن به توافق و در نهایت همگرایی انسانی و گرایش به حق امکان‌پذیرتر می‌شود. قرآن نیز تحقق اهداف خود را از طریق صلح، نزدیک‌تر، آسان‌تر و معقول‌تر می‌داند، از این رو بر آن تأکید می‌ورزد: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ» (آل عمران: ۶۴): «بگو ای اهل کتاب! بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است گرد هم آییم» (عمید زنجانی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص. ۱۴۳).

در آیه‌ای دیگر خداوند صرفاً اجازه پیکار با کفاری را می‌دهد که در برابر مسلمانان ایستاده و آن‌ها را از خانه و کاشانه خود رانده‌اند: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ؛ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (ممتحنه: ۹-۸): «خداوند شما را از دوستی و رفتار عادلانه با کسانی که با شما در دین نجنگیده‌اند و شما را از خانه‌هایتان آواره نکرده‌اند، باز نمی‌دارد؛ زیرا خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد؛ اما شما را از دوستی با کسانی نهی می‌کند که در دین با شما جنگیدند، شما را از سرزمینتان بیرون راندند و در این آوارگی با یکدیگر همدست شدند». از این آیه شریف به روشنی برداشت می‌شود که اگر نیکی و احسان نسبت به کافران غیر محارب، یعنی آنانی که با مسلمانان نجنگیده و در اقدامات خصمانه مانند اخراج مسلمانان از مکه مشارکتی نداشته‌اند، جایز است (باوجود کفر اعتقادی آنان)، به طریق اولی جنگیدن با چنین افرادی به‌طور قطع مورد نهی شارع مقدس قرار گرفته است؛ به عبارت دیگر، معیار مشروعیت جنگ با کافران، صرفاً باورهای اعتقادی آنان نیست؛ بلکه رفتار عملی و موضع‌گیری‌های خصمانه آنان در برابر مسلمانان است که ملاک حکم شرعی قرار می‌گیرد (منتظری، ۱۴۲۹، ص. ۶۴).

در این زمینه آن چنان که از سیره و منش پیامبر (ص) به دست می‌آید ایشان در تعامل با مشرکان مکه، یهودیان مدینه، مسیحیان نجران و دیگر گروه‌های دینی و قومی، بر پایه مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز عمل کرده و با آنان پیمان‌هایی مبتنی بر صلح و هم‌زیستی امضا

فرمود. آن حضرت در رفتار روزمره خود نیز با آداب و اخلاق نیکو با پیروان سایر ادیان برخورد می‌کرد. این روش، نه یک تاکتیک سیاسی، بلکه بخشی از سیره مستمر پیامبر^(ص) در تحقق دعوت الهی و حفظ کرامت انسانی بود. خداوند متعال نیز در قرآن، زندگی پیامبر را به‌عنوان الگویی نیکو برای همه مؤمنان معرفی می‌کند و می‌فرماید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (احزاب: ۲۱): «قطعاً برای شما در زندگی پیامبر خدا الگویی نیکوست، برای کسی که به خدا و روز قیامت امید دارد و خدا را بسیار یاد می‌کند» (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۵، ص. ۲۴۴).

نحوه برخورد امیرالمؤمنین^(ع) در جنگ صفین، شاهد دیگری بر این مدعاست. در آستانه نبرد صفین، هنگامی که برخی یاران حضرت، خویشتن‌داری ایشان را در برابر لشکریان شام دیدند و دلیل آن را جویا شدند، حضرت در پاسخ، با لحنی قاطع و حکیمانه فرمود: «أَمَّا قَوْلُكُمْ أ كُلَّ ذَلِكَ كَرَاهِيَةَ الْمَوْتِ؟ فَوَاللَّهِ مَا أَبَالِي دَخَلْتُ إِلَى الْمَوْتِ أَوْ خَرَجَ الْمَوْتُ إِلَيَّ. وَأَمَّا قَوْلُكُمْ شَكَا فِي أَهْلِ الشَّامِ، فَوَاللَّهِ مَا دَفَعْتُ الْحَرْبَ يَوْمًا إِلَّا وَأَنَا أَطْمَعُ أَنْ تُلْحَقَ بِي طَائِفَةٌ فَتَهْتَدِيَ بِي وَتَعُشُوا إِلَى صَوْنِي، وَ ذَلِكَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَقْتُلَهَا عَلَى ضَلَالِهَا وَإِنْ كَانَتْ يَبُوءُ بِأَثَامِهَا» (امام علی، ۱۳۸۱، خطبه ۵۴): «گمان مبرید که از مرگ هراسانم؛ به خدا سوگند! تفاوتی نمی‌بینم میان آنکه مرگ به سراغ من آید یا من به‌سوی مرگ روم. اگر می‌پندارید که در جنگ با سپاه شام دچار تردیدم، به خدا سوگند! تأخیر در آغاز نبرد، نه از سر تردید، بلکه به امید آن است که گروهی از آنان پیش از آنکه شمشیرها به کار افتند، راه هدایت را بیابند و به ما ملحق شوند. چه‌بسا در دل تاریکی‌های جهل، نوری از جانب من ببینند و به‌سوی آن شتاب گیرند؛ و بی‌گمان، هدایت آنان برای من خوشایندتر از آن است که در حال گمراهی کشته شوند».

همچنین حضرت در بیانی حکمت‌آمیز در ستایش صلح خطاب به مالک اشتر چنین می‌فرماید: «وَلَا تَدْفَعَنَّ صَلَاحًا دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ لِلَّهِ فِيهِ رِضًا فَإِنَّ فِي الصَّلَاحِ دَعَا لِلْجُنُودِكَ وَرَاحَةً مِنْ هُمُومِكَ وَ أَمْنًا لِبِلَادِكَ» (امام علی، ۱۳۸۱، نامه ۵۳): «هرگز پیشنهاد صلحی را که دشمنت تو را به آن فراخوانده و رضای الهی در آن است، رد مکن؛ زیرا در صلح، آرامش برای سپاهیان، آسودگی از اندوه‌ها و امنیت برای سرزمین نهفته است». بنابراین از مجموع آنچه گفته شد، می‌توان دریافت که مضمون ظاهری خبر سیف در صورتی که

به صورت مطلق و بدون قید در نظر گرفته شود، با آموزه‌های قرآنی و تعالیم اهل بیت^(ع) درباره صلح، مدارا و کرامت انسانی در تعارض قرار خواهد داشت؛ زیرا قرآن، صلح را نه به عنوان امری ثانوی یا مصلحت‌گرایانه، بلکه به عنوان یک ارزش اصیل معرفی می‌کند که به طور طبیعی با فطرت انسان‌ها، رشد عقلانی و گرایش به حقیقت هماهنگ است. از سوی دیگر، سیره عملی پیامبر اسلام نیز تأکیدی روشن بر رویکرد مسالمت‌آمیز، همزیستی با دیگر ادیان و گفتگوی مبتنی بر احترام متقابل دارد. شواهد تاریخی مانند رفتار پیامبر^(ص) با اهل کتاب و تأکید قرآن بر «کلمه سواء» و نیز بیانات و کیفیت مواجهه حضرت علی^(ع) با یاران معاویه، نشان می‌دهد که اسلام و قرآن، همزیستی مسالمت‌آمیز را بر تقابل و خشونت مطلق و بدون منطق ترجیح می‌دهند.

۳-۶. تقابل با استظهار عقلی

مراد از عقل در فرض حاضر، همان مفاد قاعده ملازمه است؛ قاعده‌ای که بنا بر آن، هر گاه دیده شود که عقلاً (بما هم عقلاً) امری را از آن جهت حسن می‌دانند که حافظ نظام اجتماعی و موجب بقای نوع انسان است، یا آن را از آن رو قبیح می‌دانند که مایه اختلال و فروپاشی نظام است، در این صورت، حکم می‌کنند که شارع نیز باید مطابق همین حکم عقلایی نظر دهد؛ چرا که شارع نیز یکی از عقلاً، بلکه رئیس آنان است (مرعشی شوشتری، ۱۴۲۷، ج ۱، ص. ۴۵). در این راستا، مطهری عقل را یکی از دستگاه‌های تصفیه و پالایش اندیشه دینی می‌داند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۱، ص. ۹۷) و تصریح می‌کند که عالمان مسلمان، در مواردی که پای اصول بنیادینی چون عدالت و حقوق ذاتی انسان به میان می‌آید، آن‌چنان برای عقل و حکم آن اهمیت قائلند که به موجب قاعده تطابق عقل و شرع، گاه بی‌نیاز از هر گونه تأیید نصوص شرعی، مستقیماً حکم عقل را حکم شرع تلقی می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۹، ص. ۱۴۲). از نظر وی، عقل در فرایند استنباط احکام شرعی، نقشی مؤثر و فعال دارد؛ چنان که می‌تواند عام را تخصیص بزند، مطلق را مقید سازد و حتی در مواردی حکمی را جعل کند؛ البته نه جعل به معنای تشریع مستقل، بلکه به معنای کشف حکم واقعی شارع (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۱، ص. ۲۹۴).

با توجه به مراتب مزبور، همان‌گونه که در خلال سطور پیشین گفته شد، گزاره روایی مزبور، همه خیرات و ارزش‌های انسانی، دینی و اجتماعی را در شمشیر و ابزار قدرت

خلاصه می‌کند؛ بنابراین گفته می‌شود که تنها قدرت قهرآمیز است که بشر را پابرجا و رهنمون به سوی سعادت نهایی می‌کند؛ لکن به نظر می‌رسد چنین ادعایی از جهات متعددی با مبانی عقل سلیم ناسازگار است. نخست آنکه، عقل انسانی بر اساس تجربه ملموس، در راستای رسیدن و نیل به اهداف مشخص، تنوع و چندگانگی راهکارها و روش‌ها را می‌پذیرد؛ زیرا زندگی انسانی عرصه‌ای است گسترده و عقل می‌گوید فضایل اخلاقی چون عدالت، خرد، علم، محبت، صبر، صداقت، تعاون و... هر یک به‌نوبه خود می‌توانند در اصلاح جامعه مؤثر باشند و نمی‌توان سعادت اجتماع را به یک‌باره و صرفاً به زور و شمشیر تقلیل داد؛ لذا این حدیث با بیانی کلی و مطلق، در تقابل آشکار با تجربیات عینی زندگی بشر قرار می‌گیرد. همچنین گزاره مزبور، برخلاف اصول جامعه‌شناختی است؛ زیرا عقل حکم می‌کند که استقرار جوامع به نظام ارزشی، قانون مدنی، عدالت اجتماعی، تفاهم و تعاملات انسانی نیز وابسته است. از این نظر زور و قدرت نظامی اگرچه بخشی از مناسبات قدرت برای حفظ نظم است، اما به‌تنهایی فاقد توان پایدارسازی و رشد جامعه است.

تجربه تاریخی و عقلانیت اجتماعی نشان می‌دهد جوامعی که صرفاً به قدرت قهرآمیز متکی بوده‌اند، یا زودتر به ظلم و فساد گرفتار شده‌اند یا اساسشان فروپاشیده است؛ لذا اسلام به‌عنوان دینی جهان‌شمول، نمی‌تواند خود را به چنین انگاره محدودکننده‌ای مقید سازد. در همین راستا و مطابق همین منطق و استظهار عقلی، قرآن به‌صراحت می‌فرماید «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» (نحل: ۱۲۵): «دعوت به راه پروردگار باید با حکمت و اندرز نیکو باشد». این آیه به‌روشنی نشان می‌دهد که ابزارهای غیر خشونت‌آمیز، جایگاهی محوری در تبلیغ دین دارند. توضیح آنکه واژه «حکمت» همان‌گونه که مفسران تصریح کرده‌اند به معنای درک و دستیابی به حقایق از طریق علم و عقل است و مراد از «موعظه» در حقیقت بیان نافذی است که روح مخاطب را تحت تأثیر قرار داده و قلبش را برای تأمل و دقت آماده می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۲، ص. ۳۷۱؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۶، ص. ۶۰۴).

نکته دیگر آن است که این گزاره حدیثی با اصل اراده و اختیار انسانی و معیارهای اخلاقی در تعارض قرار می‌گیرد. اگر ورود به بهشت یا جهنم صرفاً با ابزار و قوه قهریه تعیین شود، مفاهیمی چون عدالت، ایمان و تقوا دچار ابهام می‌شود؛ زیرا از منظر عقل،

ملاک سنجش اعمال انسان باید اخلاق، اعتقاد و رفتار آگاهانه باشد، نه صرف زور و قدرت. در نهایت، عقل بر نیاز به توازن میان قدرت و اخلاق، دفاع و صلح، عقل و ایمان صحه می‌گذارد. در واقع، عقل حکم می‌کند که استفاده از ابزار قهری را در راستای ضرورت و در جهت حفظ امنیت و عدالت تفسیر شود، بدون اینکه به آن بار مطلق، قهرآمیز و نادیده گرفتن دیگر امور انسانی داده شود.

۴-۶. تقابل با موازین اخلاقی

در تلقی رایجی که از جایگاه دانش فقه وجود داشته و در ذهن اکثریت مسلمانان رسوخ دارد، شناخت احکام و دستورات شرعی، آدَمیان را از شناخت وظایف اخلاقی بی‌نیاز می‌کند (ر.ک. به: ضیائی‌فر، ۱۳۸۸، ص. ۱۸۳)؛ اما براساس یک نظریه استوار باید پذیرفت که اخلاق چهارچوب دین بوده و در واقع اخلاق مستقل از شرع و مقدم بر آن است و چون چنین است، آموزه‌های شرعی برای اینکه موجه، معقول، قابل دفاع و پذیرفتنی باشد، ناگزیر است موازین اخلاقی را نقض نکند و جواز نقض این موازین را به مشرعان ندهد (ر.ک. به: فنایی، ۱۳۹۴، ص. ۱۰).

براین اساس، به نظر می‌رسد حدیث شمشیر از منظر اخلاقی نیز با مناقشاتی همراه باشد. نخستین نکته اخلاقی که در مواجهه با این حدیث برجسته می‌شود، مسئله مشروعیت خشونت و کاربرد زور به عنوان شاخص اصلی خیر و اساس استقرار جامعه است. اخلاق انسانی بر پایه اصولی چون عدالت، رحمت، مدارا و کرامت انسان استوار است. این منطق، در تعالیم دینی نیز مورد تأکید قرار گرفته است. از باب نمونه امیرالمؤمنین در عهدنامه مشهور مالک اشتر همین منطق را برجسته می‌نماید: «وَأَشْعِرُ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ» (امام علی، ۱۳۸۱، نامه ۵۳): «قلب را از رحمت به مردم و لطف به ایشان سرشار گردان؛ و مانند جانور درنده‌ای مباش که خوردن ایشان را غنیمت بدانی؛ چه اینکه خلق دو دسته‌اند: یا برادر دینی تو هستند؛ و یا اینکه (دست کم) در خلقت نظیر و مانند تو به شمار می‌روند». در مقابل، حدیث مزبور، همه خیرات را محدود به میدان جنگ و شمشیر می‌کند و ناگفته پیداست چنین منطقی می‌تواند زمینه ترویج خشونت‌گرایی و اولویت بخشیدن به زور و قدرت نظامی بر اخلاق

و مدارا باشد که به مثابه تهدیدی جدی برای توسعه اخلاقی و انسانی اجتماع به شمار می‌رود. همچنین اخلاق اسلامی بر حفظ حرمت جان انسان و ممنوعیت ظلم حتی در جنگ تأکید دارد (مائده: ۸). مطهری در این زمینه معتقد است یک کسی قدرت و نیرو می‌خواهد برای تجاوز، یک کسی هم قدرت و نیرو می‌خواهد برای جلوگیری از تجاوز. قرآن هرگز نیرو را برای تجاوز توصیه نمی‌کند، چون می‌گوید: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۱، ص. ۱۶۱). لذا نقش شمشیر و جهاد باید در چهارچوب دفاع مشروع و برای تأمین عدالت و صلح ارزیابی گردد نه به‌عنوان خیر مطلق و عام. از منظر فلسفه اخلاق نیز، نسبت دادن خیر مطلق به شمشیر می‌تواند اخلاق قهرآمیز را توجیه کند و مکانیزم‌های مخالفت با ظلم و ستم را به خشونت تبدیل سازد که ممکن است به ناامنی، ظلم و حتی خشونت‌های بی‌حساب منتهی شود. همین امر اقدامات انتقام‌جویانه و تجاوز به حقوق دیگران را مشروع جلوه داده و تعادل اخلاقی جامعه را به هم می‌زند.^۱ در نتیجه، چنین

۱. برداشت مطلق‌گرایانه از گزاره حدیثی مزبور، می‌تواند پیامدهای سیاسی عمیقی داشته باشد که ماهیت حکومت اسلامی، رفتار حاکمان دینی و تلقی عمومی از دین را تحت تأثیر قرار دهد؛ زیرا هنگامی که این حدیث به‌صورت مطلق تفسیر شود، به این معنا خواهد بود که تنها از راه قهر، خشونت، جنگ و سرکوب است که خیر و صلاح جامعه انسانی تأمین می‌گردد. چنین قرائتی عملاً منطق گفتگو، دعوت حکیمانه، مدارای دینی و اصلاح تدریجی را کنار نهاده و راه را برای توجیه خشونت سیاسی به‌نام دین هموار می‌سازد. در ساختار حکومت، این نگاه می‌تواند به مشروعیت‌بخشی منجر به سیاست‌های سرکوبگرانه و امنیت‌محور شود و مسئولان دینی را به این باور سوق دهد که اقتدار و اعمال زور، نه به‌عنوان آخرین راه، بلکه به‌مثابه نخستین و اصلی‌ترین ابزار اداره جامعه لازم است. در چنین منظومه‌ای، تفاهم اجتماعی، رضایت عمومی و مشارکت آزادانه شهروندان در شکل‌گیری نظم سیاسی، جای خود را به اطاعت مطلق از قدرت قهری می‌دهد. این برداشت مطلق‌گرایانه، همچنین زمینه را برای حذف مخالفان فکری، تحدید آزادی‌های مشروع و مهار انتقادهای درون‌دینی فراهم می‌آورد؛ چراکه هرگونه مخالفت می‌تواند مصداق «اخلال در نظم» تلقی شده و با تکیه بر روایت، به‌سادگی طرد یا سرکوب شود. از منظر بین‌المللی نیز این تفسیر، چهره‌ای خشن و غیر منعطف از اسلام به نمایش می‌گذارد و دین را مساوی با شمشیر و اجبار معرفی می‌کند. چنین تصویری در تعارض آشکار با پیام جهانی اسلام، مبتنی بر عقل، رحمت، دعوت و کرامت انسانی است و در جهان معاصر که عقلانیت گفتگویی و صلح‌گرایی ارزشی مشترک تلقی می‌شود، سبب انزجار افکار عمومی از دین و گسترش اسلام‌هراسی خواهد شد. افزون‌براین، برداشت مطلق‌گرایانه از روایت سیف، می‌تواند مبنای نظری جریان‌های افراطی و خشونت‌طلب نیز قرار گیرد که خود را متعهد به اجرای اراده الهی از طریق زور

رویکردی با اصول عدالت و اخلاق اجتماعی که بر موازنه قدرت و مسئولیت‌های انسانی استوار است تعارض دارد.

نکته مهم دیگر این است که اخلاق به‌عنوان ضابطه‌ای برای قانونمندی رفتار انسانی، بر ضرورت محدود کردن قدرت و کنترل آن با معیارهای اخلاقی و عدالت صحه می‌گذارد؛ لذا گزاره مزبور اگر به معنای برتری بی‌چون و چرای شمشیر و قدرت باشد، مفهومی مغایر با این قواعد محسوب می‌شود. اخلاق دینی و فلسفی هر دو بر این تأکید دارند که قدرت باید در خدمت خیر عمومی، عدالت و کرامت انسان باشد، نه هدف خود قدرت. بی‌توجهی به این اصول می‌تواند به فساد قدرت و شکست اخلاقی بیانجامد؛ بنابراین از منظر اخلاقی، این حدیث نیاز به بازخوانی و تفسیر در چهارچوب کلان ارزش‌های اسلام دارد تا از خطر خشونت‌گرایی، توجیه ظلم و حذف ارزش‌های بنیادین انسانی حفاظت شود. اخلاق دینی و فلسفی به ما می‌آموزد که جهاد و دفاع مشروع مهم است؛ اما هرگز نمی‌تواند به‌عنوان شاخص مطلق خیر و اساس تمام فضایل انسانی مطرح شود. از این رو، درک متوازن از این حدیث که نقش شمشیر را در چهارچوب محدود دفاع از حق و عدالت بپذیرد، با آموزه‌های اخلاقی اسلام و قوانین انسانی همخوان‌تر خواهد بود و از آسیب‌های اخلاقی احتمالی پیشگیری می‌کند.

در مجموع، برآیند نقد متنی روایت سیف به‌روشنی حکایت از آن دارد که برداشت مطلق‌گرایانه از خبر مزبور، با مناقشات و چالش‌های جدی در سطوح مختلف معرفتی، دینی، عقلی و اخلاقی مواجه بوده و پذیرش بی‌قید و شرط مضمون روایت، به معنای فروکاستن دین به ابزار قهرآمیز و نادیده گرفتن ظرفیت‌های اخلاقی، عقلانی، فرهنگی و تعاملی آن است. این برداشت، نه تنها پیام شریعت را از محتوای رحمانی، فطری و مسالمت‌جویانه تهی می‌گرداند، بلکه با تکیه انحصاری بر قدرت نظامی برای تحقق خیر و سعادت، با مبانی عقل سلیم و تجربه زیست انسانی نیز ناسازگار بوده و جامعه را از توازن بین قدرت و اخلاق دور می‌سازد.

می‌دانند و برای اعمال خود، توجیهات دینی می‌تراشند. در مجموع، این نوع تلقی، نه تنها با آموزه‌های اسلام در تعارض است، بلکه در سطح سیاست داخلی و خارجی، موجب بی‌ثباتی، تضعیف اعتماد عمومی، گسترش سرکوب و شکل‌گیری حکومت‌هایی اقتدارگرا خواهد شد که دین را به ابزار سلطه و کنترل بدل می‌کنند.

نتیجه‌گیری

مطابق آنچه گذشت، حدیث «الخیر کله فی السیف» از جمله گزاره‌هایی است که در صورت اخذ به ظاهر آن، ظرفیت تولید و تقویت قرائت‌های خشونت‌محور از دین را داراست. این روایت، تصویری از دین ارائه می‌دهد که در آن، قدرت نظامی و قهر فیزیکی، تنها ابزار اصلاح، هدایت و نظم‌بخشی به جامعه معرفی می‌شود. بی‌تردید چنین تلقی‌ای، در صورتی که بدون تحلیل دقیق زمینه‌های صدور، مفاد واژگانی و مقایسه با آموزه‌های دیگر دینی پذیرفته شود، می‌تواند به فروکاست دین به ابزار قدرت بینجامد و جایگاه عقل، اخلاق، گفتگو و مدارا را در هندسه معرفتی اسلام، به حاشیه براند. نویسندگان در این پژوهش، با تکیه بر منابع رجالی و تحلیل‌های دقیق سندی، نشان داده است که روایت مزبور از حیث سندی در نقل کلینی، صحیح تلقی شده و دارای اعتبار است؛ اما سایر طرق نقل روایت، با ضعف یا تردید در اعتبار برخی راویان مواجه‌اند. البته روشن است که حتی پذیرش سند صحیح نیز نمی‌تواند به تنهایی دلیلی بر حجیت مفاد روایی باشد؛ چراکه احادیث باید علاوه بر صحت سند، از حیث دلالت و هماهنگی با اصول قطعی دین، عقل و قرآن نیز مورد ارزیابی قرار گیرند. در مقام تحلیل دلالتی، روشن شد که ظاهر روایت با آموزه‌های قرآنی و سیره پیامبر اکرم و امیرالمؤمنین، در تعارض قرار دارد. آیاتی چون «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» و «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» و همچنین سیره پیامبر در تعامل با اهل کتاب و مشرکان، نمایانگر رویکردی اخلاق‌محور و نرم‌خو در دعوت و اصلاح هستند. همچنین سیره حضرت علی^(ع) در جنگ صفین و تأکید ایشان بر هدایت پیش از قتال، نشان می‌دهد که نگاه اهل‌بیت^(ع) هرگز مبتنی بر اصالت بخشیدن به شمشیر و زور نبوده، بلکه پیکار و جهاد را در چهارچوب عقلانیت، اخلاق، ضرورت و دفاع مشروع تفسیر کرده‌اند. از منظر عقلی نیز روایت مزبور دچار اشکال است؛ چراکه عقل سلیم، هرگز سعادت و خیر عمومی را در انحصار ابزار قهرآمیز قرار نمی‌دهد. بلکه عوامل متعددی چون عدالت اجتماعی، فضایل اخلاقی و نهادهای فرهنگی، نقش بنیادینی در استقرار و پایداری جامعه ایفا می‌کنند. از نظر اخلاقی نیز، روایت فوق با مبانی ارزش‌محور دین چون مدارا با خلق و تقدم کرامت انسانی ناسازگار می‌نماید. لذا پذیرش این روایت به صورت مطلق، می‌تواند به توجیه خشونت، مشروع‌سازی سرکوب و نادیده گرفتن ارزش‌های بنیادین اخلاقی بینجامد. در

نهایت، باید گفت احیای چهره عقلانی، اخلاقی و انسانی از دین، مستلزم بازخوانی انتقادی متون و روایاتی است که ممکن است در تقابل با چنین چهره‌ای تلقی شوند. روایت سیف، نمودی از این دست است که تفسیر درست آن، نه تنها راه را بر خشونت‌گرایی مذهبی می‌بندد، بلکه مسیر را برای تحقق دینی عقل‌گرا، اخلاق‌مدار و در خدمت صلح و کرامت انسانی هموار می‌سازد.

منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق.). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ ق.). *معجم مقاییس اللغة*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- امام علی (۱۳۸۱). *نهج البلاغه*. ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: صائب.
- تفرشی، سید مصطفی بن حسین (۱۴۱۸ ق.). *نقد الرجال*. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۱ ق.). *ولایت فقیه در حکومت اسلام*. مشهد: علامه طباطبایی.
- جمعی از محققان در پژوهشگاه تحقیقات اسلامی (۱۴۲۸ ق.). *جهاد در آینه قرآن*. قم: زمزم هدایت.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ ق.). *الصحاح*. بیروت: دار العلم للملایین.
- خویی، سید ابوالقاسم موسوی (بی تا). *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال*. بی جا: بی نا. (۲۴ جلدی)
- روحانی قمی، سید صادق (۱۴۱۲ ق.). *فقه الصادق علیه السلام*. قم: دار الکتاب.
- شبیری زنجان، سید موسی (۱۴۱۹ ق.). *کتاب نکاح*. قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
- شریف کاشانی، ملا حبیب الله (۱۴۰۴ ق.). *مستقصی مدارک القواعد*. قم: چاپخانه علمیه.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله (۱۳۸۲). *جهاد در اسلام*. تهران: نی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۷ ق.). *أمالی*. قم: مؤسسه البعثة.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۶ ق.). *ثواب الأعمال*. قم: دار الشریف الرضی للنشر.
- ضیائی فر، سعید (۱۳۸۸). *تأثیر اخلاق در اجتهاد*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۵۲). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه الأعلمی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق.). مجمع البیان. بیروت: دارالمعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق.). تهذیب الأحکام. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۲ق.). منتهی المطلب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱ق.). رجال العلامة. نجف: المطبعة الحیدریه.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۴۲۱ق.). فقه سیاسی. تهران: امیر کبیر.
- فناپی، ابوالقاسم (۱۳۹۴). اخلاق دین شناسی. تهران: نگاه معاصر.
- فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق.). الوافی. اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق.). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق.). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: کوشانپور.
- مجلسی، محمدتقی (۱۴۲۰ق.). الوجیزه فی الرجال. تهران: وزارت فرهنگ.
- مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۴ق.). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تهران: الإسلامیه.
- مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق.). ملاذ الأخبار. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- مرعشی شوشتری، سید محمدحسن (۱۴۲۷ق.). دیدگاه های نو در حقوق. تهران: میزان.
- مشکینی، میرزاعلی (۱۴۱۸ق.). الفقه المأثور. قم: الهادی.
- مطهری، مرتضی (۱۴۰۰). جهاد اسلامی. قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). فقه و حقوق (مجموعه آثار). قم: صدرا.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۲۹ق.). حکومت دینی و حقوق انسان. قم: ارغوان دانش.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق.). مبانی فقهی حکومت اسلامی. قم: مؤسسه کیهان.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق.). رجال النجاشی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق.). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نوری، محدث، میرزا حسین (۱۴۱۷ق.). خاتمه المستدرک. قم: مؤسسه آل البيت.

Analysis of Imam Ali's (AS) Leadership in Confronting the Khawarij Based on the Theory of «Smart Power» (As a Comprehensive Model of Smart Leadership in Crisis)

Hamidreza Moniri 

Associate Professor of Islamic Revolution Studies, Department of Islamic Studies, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran. h.moniri@umz.ac.ir

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article Received: 2026 /1 /18 Revised: 2026 /4 /9 Accepted: 2026 /4 /14 Published Online: 2026 /4 /20	Imam Ali's (AS) confrontation with the Khawarij was a profound political, social, and ideological challenge in Islamic history, the analysis of which can inspire contemporary leaders in managing complex crises. The aim of this research is to analyze Imam Ali's (AS) leadership in confronting the Khawarij based on Joseph Nye's «smart power» theory (a purposeful combination of soft and hard power). The objectives of the research include explaining Imam Ali's (AS) behavioral pattern within the framework of smart power, identifying the components of soft and hard power used, evaluating the effectiveness of this approach in achieving security and ideological goals, and extracting practical lessons for managing ideological-security crises in the present era. The findings show that Imam Ali (AS) intelligently implemented a harmonious combination of hard power (such as decisive military action in the Battle of Nahrawan in response to terrorist violence) and soft power (including dialogue, debate, and explanation of intellectual deviations, inspirational leadership based on ethics, environmental intelligence in recognizing the social context, and flexible policies before conflict). This approach not only established the security of the society, but also severely weakened the ideological and popular legitimacy of the Khawarij. As a result, the theory of smart power in Imam Ali's (AS) leadership model presents a comprehensive model of smart leadership in crisis. Keywords: Khawarij, Imam Ali (AS), Intelligent Power, Joseph Nye, Leadership in Crisis.



دوره ۱۲ | شماره ۴۷ | بهار ۱۴۰۵

<https://doi.org/10.22034/jpti.2026.567949.1489>

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

تحلیل راهبردهای امام علی (ع) در بحران خوارج: الگوی برای رهبری بحران

حمیدرضا منیری 

دانشیار گرایش انقلاب اسلامی دانشگاه مازندران، گروه معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران..

h.moniri@umz.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	مواجهه امام علی (ع) با خوارج، یکی از چالش‌های عمیق سیاسی، اجتماعی و اعتقادی در تاریخ اسلام به شمار می‌رود که بررسی آن می‌تواند برای رهبران معاصر در مدیریت بحران‌های پیچیده الهام‌بخش باشد. سؤال محوری این پژوهش آن است که رهبری ایشان در مقابله با خوارج چگونه و بر اساس نظریه «قدرت هوشمند» جوزف نای - به مثابه ترکیبی هدفمند از قدرت نرم و قدرت سخت - قابل تحلیل است. اهداف این تحقیق شامل تبیین الگوی رفتاری امام در چهارچوب قدرت هوشمند، شناسایی مؤلفه‌های قدرت نرم و سخت به کار گرفته شده، ارزیابی اثربخشی این رویکرد در تحقق اهداف امنیتی و اعتقادی و استخراج درس‌های کاربردی برای مدیریت بحران‌های ایدئولوژیک - امنیتی در عصر حاضر است. یافته‌ها نشان می‌دهد که امام با درکی هوشمندانه، ترکیبی هماهنگ از قدرت سخت - مانند اقدام نظامی قاطع در نبرد نهروان در پاسخ به خشونت‌های تروریستی - و قدرت نرم - شامل گفتگو، مناظره و تبیین انحرافات فکری، رهبری الهام‌بخش مبتنی بر اخلاق، هوش محیطی در تشخیص بافت اجتماعی و سیاست‌های انعطاف‌پذیر پیش از درگیری - به کار گرفت. این رویکرد نه تنها امنیت جامعه را برقرار کرد، بلکه مشروعیت ایدئولوژیک و مردمی خوارج را نیز به شدت تضعیف نمود. نتیجه آنکه نظریه قدرت هوشمند در الگوی رهبری امام علی (ع) قابل انطباق و ارائه به عنوان الگوی جامع از رهبری هوشمند در بحران است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۲۸	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۱/۲۰	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۱/۲۵	
انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۱/۳۱	
صفحات: ۱۳۷- ۱۶۱	
کلیدواژه‌ها: خوارج، امام علی (ع)، قدرت هوشمند، جوزف نای، رهبری در بحران.	

مقدمه

مواجهه امام علی^(ع) با خوارج در نیمه نخست قرن اول هجری، یکی از پیچیده‌ترین بحران‌های

جمیدرضا منیری: تحلیل راهبردهای امام علی^(ع) در بحران خوارج ...

تاریخ اسلام به شمار می‌رود. این بحران فراتر از یک درگیری نظامی محدود بود و نمودی از تقابل دو دیدگاه اساسی نسبت به حکومت، دین، عدالت و اخلاق سیاسی محسوب می‌شد: از یک‌سو، رویکرد جامع‌نگر، عقلانی و اصولی امام؛ و از سوی دیگر، برداشت ظاهرگرایانه، جزمی و افراطی خوارج از اسلام. در دنیای معاصر، رهبران و مدیران نیز با بحران‌های چندبعدی مشابه روبرو هستند؛ مطالعه تاریخی این واقعه می‌تواند راهنمایی برای مدیریت هوشمندانه بحران‌ها، در عین حفظ اصول، باشد. بحران خوارج ابعادی چندلایه داشت: بعد اعتقادی: خوارج با شعار «لا حکم الا لله» و تفسیری انحصاری، دیگران را تکفیر می‌کردند. بعد سیاسی: آن‌ها مشروعیت حکومت علوی و وحدت جامعه اسلامی را تهدید می‌نمودند. بعد اجتماعی: تنوع ترکیب پیروان خوارج نشان‌دهنده ریشه‌دار بودن بحران بود. بعد امنیتی: اقدامات تروریستی آنان، امنیت عمومی را مختل می‌کرد. ضرورت این تحقیق در پر کردن خلأ مطالعات میان‌رشته‌ای بین تاریخ اسلام، علوم سیاسی و مدیریت راهبردی، ارائه الگوی بومی و کاربردی برای مدیریت بحران‌های ایدئولوژیک و اجتماعی به رهبران معاصر و نگاه جدید به یک واقعه تاریخی شناخته شده از منظر یک نظریه مدرن مدیریتی نهفته است. اهمیت این پژوهش در این نکته است که با روشی توصیفی-تحلیلی در پی بررسی دقیق سیره امام در قبال خوارج، قرار دادن آن در چهارچوب مفهومی قدرت هوشمند و استخراج الگویی کاربردی برای رهبران معاصر است. این الگو می‌تواند راهنمایی برای مدیریت بحران‌های مشابه باشد که در آن‌ها تقابل گفتمان‌ها، افراطی‌گری و تهدید امنیت اجتماعی به‌طور هم‌زمان وجود دارند.

۱. پیشینه تحقیق

بررسی و تحلیل ابعاد مختلف حکمرانی و رهبری در اندیشه سیاسی اسلام، به‌ویژه با تکیه بر نهج‌البلاغه و سیره امام، همواره مورد توجه پژوهشگران و اندیشمندان بوده است. در این میان، مواجهه امام با خوارج به‌عنوان آزمونی بزرگ برای رهبری ایشان و مدیریت بحران‌های

داخلی، اهمیت ویژه‌ای دارد. از سوی دیگر، نظریه «قدرت هوشمند» جوزف نای، به عنوان رویکردی نوین در روابط بین‌الملل و سیاست خارجی، در سال‌های اخیر توجه بسیاری از محققان را جلب کرده است. با این حال، ترکیب این دو حوزه و تحلیل مدل رهبری امام در برخورد با خوارج بر اساس رویکرد قدرت هوشمند، موضوعی نو و کم‌کاویده به شمار می‌رود. هرچند برخی پژوهشگران بر محدودیت‌های نظریه جوزف نای در جوامع غیر لیبرال تأکید کرده‌اند، مطالعاتی مانند مقاله جعفری (۱۳۸۰) نشان می‌دهد که قدرت هوشمند می‌تواند در بسترهای فرهنگی متفاوت، از جمله جهان اسلام، بازتعریف و بومی‌سازی شود. مقاله نبی‌لو که مهم‌ترین اثر در زمینه تحقیق حاضر است با عنوان «حکومت علوی؛ تجلی قدرت هوشمند متعالیه» (۱۳۹۸) به تحلیل سیره مدیریتی و حکومتی امام علی^(ع) با بهره‌گیری از نظریه نوین «قدرت هوشمند» می‌پردازد. نویسنده استدلال می‌کند که حکومت علوی صرفاً مبتنی بر زور و قدرت سخت (مانند جنگ و انضباط اجرایی) نبوده، بلکه تلفیقی هوشمندانه از این مؤلفه‌ها با قدرت نرم (مانند اخلاق‌مداری، عدالت‌محوری، اقناع عمومی و جذب قلوب مردم) است. این پژوهش تلاش می‌کند نشان دهد که این تلفیق در سیره علوی در قالبی متعالی و با هدف تقرب الهی و اجرای ارزش‌های دینی صورت گرفته است. در نهایت، مقاله به دنبال شناسایی و تبیین ابعاد و مصادیق این قدرت هوشمند در رویکردهای عملی و تصمیم‌گیری‌های حکومت علوی است تا الگویی جامع برای مدیریت اسلامی ارائه دهد؛ اما در حوزه مطالعات مربوط به رهبری امام در شرایط بحرانی، پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است. برخی از این تحقیقات به تحلیل رویکرد امام در مواجهه با فتنه‌ها و انحرافات دوران خلافت ایشان پرداخته‌اند. نیک طبع (۱۳۹۱) در پژوهشی، رویکرد امام را در مواجهه با فتنه‌ها بررسی و بر مفاهیمی چون بصیرت، صبر، حکمت و قاطعیت تأکید کرده است. شریفانی (۱۳۹۶) نیز تصمیم‌گیری‌های استراتژیک امام را در برخورد با گروه‌های تندرویی چون خوارج تحلیل و عوامل موفقیت و چالش‌های ایشان را شناسایی کرده است.

پژوهش‌های اختصاصی‌تری نیز به مسئله خوارج و شیوه مدیریت این بحران از سوی امام علی^(ع) پرداخته‌اند. یکی از این مطالعات، با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوا، مجموعه بیانات امام را از نبرد صفین تا پس از نهروان در ارتباط با جریان فکری خوارج بررسی کرده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که امام برای مدیریت این جریان، اقدامات چندگانه‌ای از

جمله معرفی رهبران جبهه حق و باطل، تبیین اصل حکمیت و اتمام حجت با مخالفان را در دستور کار قرار داده بود. مهم ترین مقوله استخراج شده از این تحلیل، «معرفی جریان فکری خوارج» است که در قالب تبیین ویژگی های مثبت و منفی در کلام امام تجلی یافته است. رحمانی نیز در پژوهشی با عنوان «امام حسین (ع) و رهبری بحران از مکه تا کربلا»، ابعادی از مدیریت بحران در سیره امام حسین (ع) را واکاوی کرده است که می تواند برای فهم الگوی رهبری در شرایط بحرانی، زمینه های مقایسه ای مناسبی با سیره امام علی (ع) فراهم آورد. مرور پژوهش های موجود نشان می دهد که اگرچه مطالعات قابل توجهی درباره نظریه قدرت هوشمند از یک سو و رهبری امام به ویژه در مواجهه با خوارج از سوی دیگر انجام شده است، اما شکاف تحقیقاتی مهمی در تلفیق این دو حوزه وجود دارد. کمتر پژوهشی به طور نظام مند کوشیده است تا مدل رهبری امام در برابر خوارج را با استفاده از چهارچوب نظری قدرت هوشمند تحلیل کند. پژوهش حاضر درصدد است تا با پر کردن این خلأ، خوانشی نوین از سیره علوی در مدیریت بحران خوارج بر اساس مؤلفه های قدرت سخت و نرم ارائه دهد و ظرفیت های نظریه قدرت هوشمند را برای فهم بهتر این الگوی رهبری دینی به کار گیرد.

۲. مبانی مفهومی و نظری و روش تحقیق

چهارچوب نظری این تحلیل، نظریه «قدرت هوشمند» جوزف نای است که تلفیقی از «قدرت سخت» (ابزارهای قهری و نظامی) و «قدرت نرم» (ابزارهای اقناعی، فرهنگی و اخلاقی) را ارائه می دهد و بر استفاده متوازن و هوشمندانه از هر دو برای ایجاد تأثیرگذاری مؤثر تأکید دارد. مسئله اصلی این تحقیق این است: آیا می توان رویکرد چندبعدی امام در مدیریت بحران خوارج را در چهارچوب نظریه قدرت هوشمند تحلیل و تبیین کرد؟ به عبارت دیگر، آیا امام در مواجهه با این بحران پیچیده از ترکیبی هوشمندانه از ابزارهای نرم (مانند گفتگو، استدلال، صبر و عفو) و سخت (مانند مقابله نظامی نهایی) بهره برد و این ترکیب بر چه اصولی استوار بوده است؟

اهداف تفصیلی این پژوهش شامل موارد زیر است:

۱. تبیین تاریخی و تحلیلی بحران خوارج و پاسخ های مرحله ای امام علی (ع)؛

۲. تحلیل راهبردی مراحل مختلف برخورد امام از مدارا تا تقابل؛
 ۳. استخراج مؤلفه‌های قدرت نرم در رویکرد امام، از جمله استفاده از استدلال‌های کلامی، تأکید بر وحدت، عفو عمومی، صبر و تبیین دیدگاه‌ها از طریق خطبه‌ها؛
 ۴. استخراج مؤلفه‌های قدرت سخت، مانند آماده‌سازی نظامی و مقابله قاطع نهایی پس از اتمام حجت؛
 ۵. تحلیل تلفیقی و هوشمندانه این دو دسته ابزار و بررسی معیارها و ترتیب استفاده از آن‌ها، با اولویت دادن به قدرت نرم به‌عنوان رویکرد اصلی و قدرت سخت به‌عنوان آخرین راه‌حل؛
 ۶. ارائه الگوی نظام‌مند رهبری بحران برای مدیران امروزی؛
 ۷. بررسی امکان غنی‌سازی نظریه قدرت هوشمند با افزودن مبانی ارزشی و اخلاقی برگرفته از سیره علوی، مانند عدالت‌محوری و مسئولیت‌پذیری.
- این پژوهش با رویکردی کیفی و با هدفی بنیادی-کاربردی و در چهارچوب یک طرح پژوهش تطبیقی انجام می‌شود.
- روش اصلی این پژوهش، توصیفی-تحلیلی است. داده‌های مورد نیاز به شیوه کتابخانه‌ای و اسنادی گردآوری شده و شامل منابع اولیه، همچون متون معتبر تاریخی و روایی مرتبط با واقعه نهروان (از جمله تاریخ طبری و به‌ویژه نهج‌البلاغه) و منابع ثانویه شامل آثار تحلیلی و نظری درباره این واقعه و نیز ادبیات مرتبط با مفهوم «قدرت هوشمند» و رهبری در بحران خواهد بود. فرایند تحلیل داده‌ها به‌صورت تلفیقی و در سه مرحله پیوسته و مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی جهت‌دار طراحی شده است:
- مرحله نخست، تحلیل تاریخی-اسنادی: در این مرحله با واکاوی مستندات اولیه و رعایت اصول نقد تاریخی، زمینه‌ها و ابعاد حادثه و نیز اقدامات امام بررسی می‌شود.
- مرحله دوم، مفهوم‌پردازی نظام‌مند: در این مرحله، مفاهیم کلیدی مرتبط با رهبری امام از منابع اولیه استخراج و تبیین می‌گردد. سپس مؤلفه‌های نظریه «قدرت هوشمند» به‌عنوان چهارچوب تحلیلی کمکی، با نگاهی انتقادی و بدون تحمیل پیش‌فرض‌ها، برای انسجام‌بخشی به مطالعه به کار گرفته می‌شود تا ظرفیت‌های الگوی بومی در غنابخشی به مبانی نظری موجود سنجیده شود.

مرحله نهایی، ترکیب و استنتاج: در این مرحله، یافته‌های دو مرحله پیشین تلفیق شده و الگوی رهبری هوشمند در بحران، مستخرج از سیره امام، استنتاج و تبیین می‌گردد. برای افزایش اعتبار و اطمینان‌پذیری تحلیل، راهبردهایی همچون وفاداری به مستندات معتبر، شفافیت روش‌شناختی، تبیین دقیق نقش چهارچوب نظری کمکی و تحلیل انتقادی به کار گرفته شده است. در نهایت، هدف این فرایند ارائه الگویی جامع، بومی و دینی از رهبری هوشمند در بحران است که هم پشتوانه تاریخی و نظری دارد و هم قابلیت تبدیل به راهکارهای عملیاتی در شرایط پیچیده را داراست.

۱-۲. واکاوی انتقادهای وارد بر الگوی رهبری امام علی (ع) در بحران با بهره‌گیری از چهارچوب نظری

جوزف نای

پاسخ به انتقادهای محتمل درباره بررسی الگوی رهبری امام علی (ع) بر اساس نظریه «قدرت هوشمند» جوزف نای، به شرح ذیل ارائه می‌شود:

۱-۱-۲. پاسخ به انتقادهای معرفت‌شناختی و مبنایی مدل رهبری امام بر اساس مدل قدرت هوشمند

الف) تفاوت در مبانی ارزشی و فلسفی: اگرچه مدل رهبری امام و مدل قدرت هوشمند نای در مبانی ارزشی و فلسفی تفاوت‌هایی دارند، اما این تفاوت‌ها لزوماً مانع از مقایسه و تحلیل آن‌ها نمی‌شوند. هدف از این مقایسه، یافتن نقاط اشتراک و افتراق و درک بهتر هر دو مدل است. می‌توان با در نظر گرفتن این تفاوت‌ها و با استفاده از یک چهارچوب تحلیلی مناسب، به یک فهم عمیق‌تر از هر دو مدل دست یافت. به عنوان مثال، می‌توان نشان داد که چگونه ارزش‌های اخلاقی و عدالت‌محور در مدل رهبری امام می‌توانند به تعدیل و بهبود مدل قدرت هوشمند نای کمک کنند.

ب) تفاوت در اهداف و غایات: درست است که هدف اصلی در مدل رهبری امام تحقق عدالت و سعادت الهی است، درحالی‌که هدف اصلی در مدل قدرت هوشمند، حفظ و افزایش قدرت و نفوذ است. با این حال، این دو هدف لزوماً در تضاد با یکدیگر نیستند. می‌توان استدلال کرد که تحقق عدالت و سعادت الهی می‌تواند به افزایش قدرت و نفوذ یک کشور در عرصه بین‌المللی کمک کند. همچنین می‌توان نشان داد که چگونه استفاده از قدرت هوشمند می‌تواند به تحقق اهداف عدالت‌محور در داخل و خارج از کشور کمک کند.

ج) **خطر تحمیل چهارچوب‌های غربی:** برای جلوگیری از تحمیل چهارچوب‌های غربی، لازم است به ویژگی‌های منحصربه‌فرد و بومی مدل رهبری امام توجه شود و از تفسیرهای تقلیل‌گرایانه یا ساده‌سازی بیش از حد اجتناب گردد. با استفاده از منابع اسلامی و بهره‌گیری از دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان، می‌توان یک چهارچوب تحلیلی بومی برای بررسی مدل رهبری امام ارائه کرد و سپس آن را با مدل قدرت هوشمند جوزف نای مقایسه نمود.

۲-۱-۲. پاسخ به انتقادهای روش‌شناختی مدل رهبری امام بر اساس مدل قدرت هوشمند

الف) **خطر تقلیل‌گرایی:** برای جلوگیری از تقلیل‌گرایی، باید به تمام جنبه‌های مهم و اساسی مدل رهبری امام توجه کرد و از نادیده گرفتن هیچ‌کدام از آن‌ها خودداری کرد. می‌توان با استفاده از یک روش تحقیق جامع و چندبعدی، تمام ابعاد مدل رهبری امام را بررسی کرد و سپس آن‌ها را با مدل قدرت هوشمند نای مقایسه کرد.

ب) **مشکل در انطباق مفاهیم:** در صورت عدم انطباق کامل مفاهیم و اصطلاحات، می‌توان به دنبال یافتن معادل‌های مناسب برای آن‌ها بود و با تعریف دقیق و روشن مفاهیم، از تفسیرهای نادرست و تحریف معنای اصلی جلوگیری کرد. به این منظور، می‌توان از روش تحلیل مفهومی بهره گرفت تا مفاهیم و اصطلاحات موجود در هر دو مدل به‌طور دقیق تعریف شوند و سپس مقایسه‌ای نظام‌مند میان آن‌ها انجام گیرد.

ج) **خطر گزینش‌گری:** برای جلوگیری از گزینش‌گری، می‌توان به‌طور آگاهانه و نظام‌مند به بررسی تمام جنبه‌های مدل رهبری امام پرداخت و از انتخاب گزینشی جنبه‌هایی که با مدل نای سازگارتر هستند، خودداری کرد. می‌توان با استفاده از یک روش تحقیق کیفی، تمام جنبه‌های مدل رهبری امام را بررسی کرد و سپس مدل نای را ارزیابی کرد. با در نظر گرفتن این پاسخ‌ها و با اتخاذ یک رویکرد دقیق، منصفانه و علمی، می‌توان یک تحلیل ارزشمند و روشنگرانه از مدل رهبری امام بر اساس مدل قدرت هوشمند جوزف نای ارائه داد و به غنای دانش در این زمینه کمک کرد. مهم است که در این تحلیل، به تفاوت‌ها و شباهت‌های بین دو مدل توجه شود و از تحمیل چهارچوب‌های غربی و تقلیل‌گرایی خودداری شود.

۲-۲. قدرت هوشمند از نگاه جوزف نای

جوزف نای، نظریه‌پرداز سرشناس روابط بین‌الملل، مفهوم «قدرت هوشمند»^۱ را ترکیبی استراتژیک از «قدرت سخت» (ابزارهای مانند نظامی یا اقتصادی) و «قدرت نرم» (جذابیت فرهنگی، ارزشی یا ایدئولوژیک) می‌داند. به باور او، قدرت هوشمند به کارگیری هم‌زمان این دو ابزار برای دستیابی به اهداف سیاسی در شرایط پیچیده جهانی است که بهینه‌سازی منابع قدرت را ممکن می‌سازد (نای، ۱۳۸۷، ص. ۱۳). نای ابتدا در سال ۱۹۹۰ مفهوم «قدرت نرم» را مطرح کرد و نشان داد اگر کشوری بخشی از منابع خود را به آموزش داخلی و اطلاع‌رسانی بین‌المللی اختصاص دهد، تأثیری فراتر از قدرت سخت خواهد داشت (Nye, 1990). او در کتاب *الترام* به رهبری توضیح می‌دهد چگونه آمریکا با ترکیب قدرت نظامی-اقتصادی و بهره‌گیری از قدرت نرم (مانند جذب افکار عمومی جهانی) به جایگاه برتر جهانی دست یافته است (Nye, 1990). سپس در کتاب *رهبری و قدرت هوشمند*، مفهوم «قدرت هوشمند» را معرفی می‌کند و بر اهمیت انتخاب زمان و شیوه مناسب برای استفاده از قدرت سخت یا نرم از سوی رهبران تأکید می‌نماید.

۲-۳. تعامل قدرت سخت و نرم

حکومت‌ها معمولاً از هر دو نوع قدرت بهره می‌برند: قدرت سخت بر توانمندی‌های ملموس مانند اقتصاد و ارتش استوار است، درحالی‌که قدرت نرم از جذابیت فرهنگ، ارزش‌های اخلاقی و دیپلماسی عمومی نشأت می‌گیرد (نای، ۱۳۸۷، ص. ۷۳). با این حال، میزان دسترسی به قدرت نرم در حوزه‌های مختلف ممکن است متفاوت باشد؛ مثلاً یک حکومت در سیاست خارجی از قدرت نرم بهره‌بردار، اما در مدیریت داخلی فاقد آن باشد (نای، ۱۳۸۷، ص. ۷۹). نکته کلیدی این است که هیچ‌یک از این دو قدرت بر دیگری برتری مطلق ندارد. موفقیت در گرو تشخیص صحیح شرایط و استفاده به‌موقع از هر کدام است. به‌عنوان مثال، قدرت نرم همیشه کارآمدتر نیست؛ گاهی اجرای یک تهدید نظامی (قدرت سخت) برای جلوگیری از جنگ ضروری است. از این رو، قدرت هوشمند به معنای به کارگیری هماهنگ این دو ابزار، با توجه به بستر و اهداف خاص، است (نای، ۱۳۸۶، ص. ۱۲۵). پیوند قدرت سخت و نرم چالشی

اساسی برای رهبران است. اگر استفاده از یکی به دیگری آسیب برساند، حفظ تعادل دشوار می‌شود؛ زیرا این دو قدرت مکمل یکدیگرند؛ بنابراین رهبری موفق نیازمند درک عمیق از شرایط و انعطاف‌پذیری در انتخاب ابزار مناسب است تا بتواند اعتماد دیگران را جلب و اهداف را محقق سازد.

۲-۴. شرایط رهبری از منظر جوزف نای

جوزف نای در تحلیل خود، رهبران را بر اساس شیوه استفاده از قدرت به دو دسته اصلی تقسیم می‌کند: رهبران الهام بخش: این گروه عمدتاً از قدرت نرم (مانند جذابیت فرهنگی، ارزش‌ها و ایده‌ها) بهره می‌برند. آن‌ها مردم را به سمت اهداف جمعی هدایت می‌کنند، حتی اگر این مسیر با منافع شخصی افراد در تضاد باشد. رهبران تراکنشی عمدتاً بر قدرت سخت تکیه می‌کنند (مانند ابزارهای اقتصادی یا نظامی) و جامعه را بر اساس منافع فردی هدایت می‌کنند، نه منافع جمعی (نای، ۱۳۸۷، صص. ۱۳۴-۱۲۷). نای همچنین تأکید می‌کند که محیط نقش تعیین‌کننده‌ای در انتخاب سبک رهبری اثربخش دارد (نای، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۶). برای نمونه، در شرایط بحران یا ناآرامی‌های اجتماعی، ممکن است کاربست قدرت سخت ضروری جلوه کند، حال آنکه در بسترهای فرهنگی یا اجتماعی، قدرت نرم اثربخشی بیشتری دارد. وظایف اصلی رهبران از نگاه نای عبارتند از: ۱. ترسیم و تبیین اهداف: روشن کردن مسیر و چگونگی دستیابی به اهداف؛ ۲. تقویت همبستگی و هویت گروه: ایجاد انسجام و تقویت حس تعلق اعضا به جمع؛ ۳. فرماندهی و بسیج منابع: سازمان‌دهی و هدایت گروه برای حرکت به سمت اهداف تعیین شده (نای، ۱۳۸۷، ص. ۵۱).

۲-۵. مهارت‌های ضروری رهبری از منظر جوزف نای

مهارت‌های لازم از منظر جوزف نای برای به کارگیری قدرت نرم که رهبران با توسل به آن‌ها بر دیگران تأثیر می‌گذارند، عبارتند از: الف) هوش احساسی، ب) ارتباطات، ج) چشم‌انداز. همچنین مهارت‌های مهم در بهره‌گیری از قدرت سخت عبارتند از: الف) مهارت‌های سازمانی، ب) مهارت‌های سیاسی.

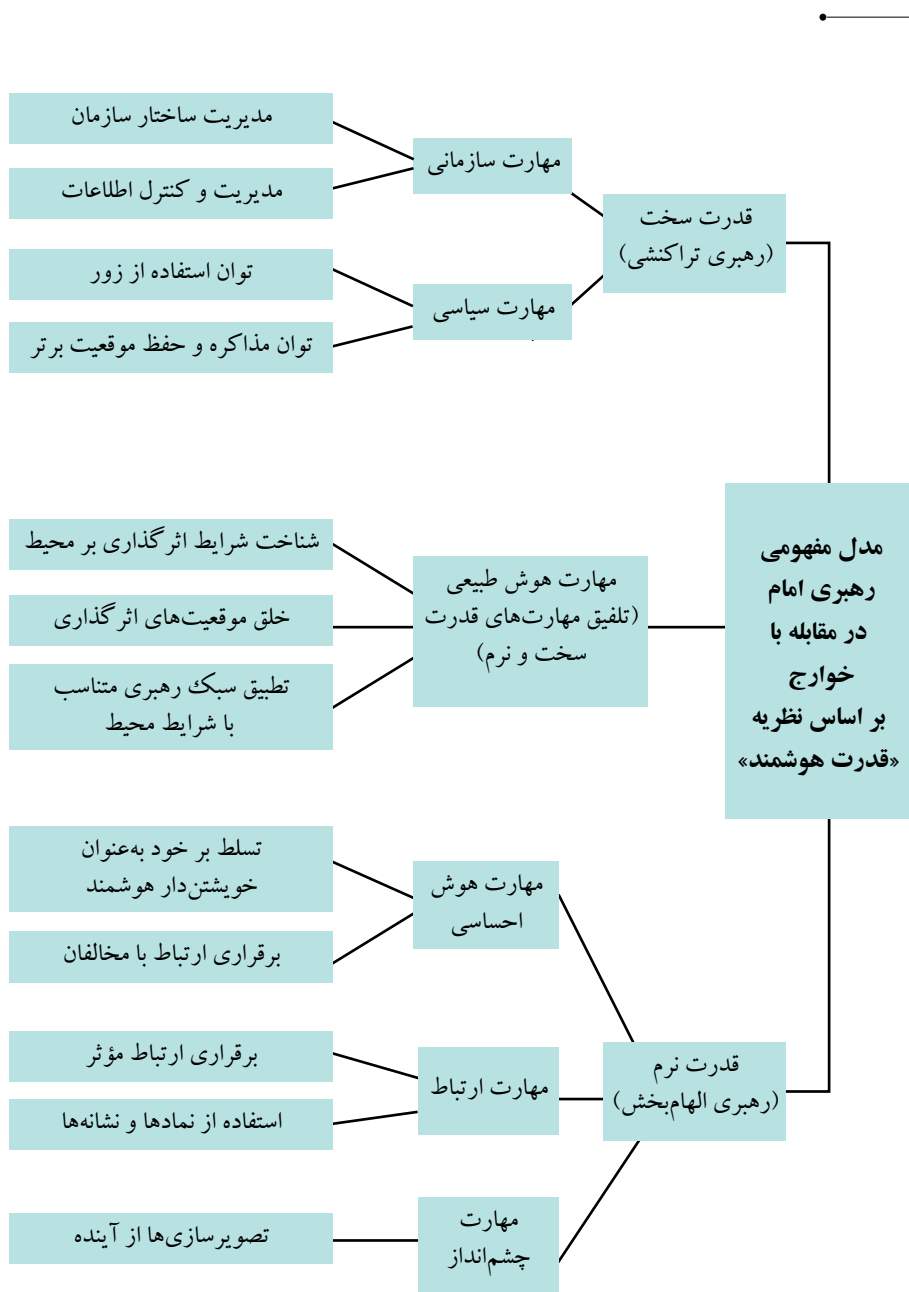
هوش احساسی، جهت انتقال علایق و ارزش‌های رهبران به دیگران (اعم از پیروان و سایر افراد) به هدف جذب آن‌ها، تحت تأثیر دو مؤلفه «تسلط بر خود» و «برقراری ارتباط با

دیگران» است. رهبران با بهره‌گیری از هوش احساسی می‌توانند ویژگی کاریزمای خود را در محیط‌های گوناگون کنترل نمایند.

منظور از «مهارت ارتباطات رهبران»، توانایی برقراری ارتباط بهینه با مردم از طریق سخن گفتن و روش‌های غیرکلامی است. فنون سخنوری، زبان بدن و بهره‌گیری از نشانه‌ها و نمادها در برقراری ارتباط با دیگران از این قبیل‌اند.

مراد از «مهارت چشم‌انداز در رهبران»، توانایی ارائه وقایع به گونه‌ای است که برای افراد جامعه امیدبخش باشد. مهارت چشم‌انداز در رهبران، جهت ایجاد اهداف یکدست در مخاطبان، بسیار تسهیل‌کننده رهبری است؛ زیرا رهبر می‌تواند با ترسیم چشم‌انداز امیدوارکننده، وضعیت فعلی را به سمت تغییر هدایت کند؛ بنابراین حدود و ثغور چشم‌انداز یک رهبر بستگی به نوع رهبری او دارد، چه الهام‌بخش باشد و چه تراکنشی.

جوزف نای، «مهارت‌های سازمانی و سیاسی» را بخشی از سبک رهبری تراکنشی (اعمال قدرت سخت) می‌داند. «مهارت سازمانی» شامل توان مدیریت ساختاری سازمان، نحوه گردش اطلاعات در سازمان و سیستم پاداش‌دهی (اعم از پاداش‌ها، تنبیه‌ها و محرومیت از پاداش‌ها) است. «مهارت سیاسی رهبران» نیز به میزان توانایی رهبران در بهره‌گیری از زور، اجبار و «چانه‌زنی» در راستای حفظ موقعیت خود اشاره دارد. رهبران می‌توانند با سازمان‌دهی دقیق این سیستم‌ها، محیط مطلوب پیرامون خود را ایجاد کنند. در نهایت، نای به مهارت جامعی اشاره می‌کند که ترکیبی از مهارت‌های پیش‌گفته است و آن را «هوش محیطی» می‌نامد. به این معنا که رهبر، اگر بتواند شرایط تأثیرگذار بر محیط را شناسایی کرده، فرصت اثرگذاری را خلق کند و نوع رهبری خود را با نیازهای افراد سازمان تطبیق دهد، از هوش محیطی (همان‌شم سیاسی) برخوردار خواهد بود (نای، ۱۳۸۷، صص. ۱۶۰-۱۳۷)؛ بنابراین قدرت از منظر جوزف نای به معنای به دست آوردن نتایج مطلوب در همه موارد نیست، بلکه شرط تبدیل مؤلفه‌ها به قدرت محسوس (کسب نتایج مطلوب)، به کارگیری بهترین راهبردها و هوشمندانه‌ترین مدیریت‌هاست که به آن «قدرت هوشمند» گفته می‌شود (نای، ۱۳۹۳، ص. ۳۰). در این پژوهش، بر اساس نظریه قدرت هوشمند جوزف نای، نقش رهبری امام در قبال خوارج با لحاظ کردن مؤلفه‌های قدرت هوشمند بررسی می‌شود.



مدل مفهومی رهبری امام در مقابله با خوارج بر اساس نظریه «قدرت هوشمند»

۳. یافته‌های تحقیق

۳-۱. زمینه‌شناسی تاریخی بحران خوارج

خوارج به عنوان نخستین جریان تکفیری در تاریخ اسلام، در پی اختلافات سیاسی و کلامی پس از نبرد صفین (سال ۳۷ هجری قمری) و ماجرای حکمیت میان امام علی^(ع) و معاویه پدید آمد. این گروه با شعار «لا حکم الا لله» و با تفسیری خشک و ظاهری از متون دینی، نه تنها فرایند حکمیت، بلکه طرفین درگیر در آن را تکفیر کردند (فخری، ۱۳۸۷، ص. ۲۳۱). زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی، از جمله نارضایتی عرب‌های بدوی از سیاست‌های مرکزیت خلافت و توزیع ناعادلانه ثروت، همراه با برداشت‌های افراطی از مفاهیمی مانند «امر به معروف و نهی از منکر»، به تشدید این بحران دامن زد (اسفندیاری، ۱۳۷۴، ص. ۷۵). از نظر فکری و اعتقادی، خوارج در اجرای احکام اسلامی سخت‌گیر و متعصب بودند و کوچک‌ترین تخلف را گناه کبیره می‌دانستند (مدرسی، ۱۳۷۲، ص. ۸۶). آنان هر مسلمانی را که مرتکب گناه کبیره می‌شد، کافر و خارج از اسلام می‌پنداشتند (حسنی، ۱۳۷۹، ص. ۱۴۶) و حتی خلفایی چون علی^(ع) و عثمان را به دلیل برخی تصمیماتشان تکفیر می‌کردند (حسنی، ۱۳۷۹، ص. ۱۵۱). مبانی اعتقادی آنان بر تفسیر تحت‌اللفظی قرآن استوار بود و از تأویل و تفسیر عمیق پرهیز داشتند (صفری فروشانی، ۱۳۷۸، ص. ۲۸۷). آنان مخالف هر حکومتی بودند که به عقیده آنان از اسلام راستین فاصله گرفته بود و معتقد به قیام مسلحانه علیه چنین حکومت‌هایی بودند (اسفندیاری، ۱۳۷۴، ص. ۷۵). از نظر عملی، خوارج پس از ماجرای حکمیت از امام جدا شدند و در نهروان با او به جنگ پرداختند (فخری، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۳). آنان به ترورهای سیاسی روی آوردند که اوج آن شهادت امام به دست ابن ملجم بود و بعدها چهره‌هایی مانند معاویه و عمروعاص را نیز هدف قرار دادند. فعالیت‌های تفرقه‌انگیز و خشونت‌آمیز آنان، وحدت مسلمانان در قرون اولیه اسلامی را تضعیف کرد. در مجموع، خوارج اگرچه با انگیزه‌های اصلاح‌طلبانه نخستین شکل گرفتند، اما به دلیل افراط‌گرایی، تکفیر گسترده دیگران و خشونت، به جریانی بحران‌ساز تبدیل شدند. پیامدهای اقدامات آنان، از جمله ترور امام و بروز درگیری‌های داخلی طولانی، تأثیری عمیق بر تاریخ سیاسی و کلامی اسلام گذاشت و برخی از الگوهای فکری و عملی آنان بعدها در گروه‌های تکفیری متأخر بازتولید شد.

۲-۳. رهبری تراکنشی (قدرت سخت) امام علی در قبال خوارج

ویژگی‌ها و مؤلفه‌های قدرت سخت در تعاریف قدیمی‌تر عبارتند از کاربرد قدرت برای وادار ساختن دیگران است به آنچه ما می‌خواهیم به نحوی که اگر به کار گرفته نشوند، دیگر بازیگران با تهدید و امتیاز آن را انجام نمی‌دهند (محمدی، ۱۴۰۰، ص. ۵۱). اما در تعاریف جدید، مفهوم قدرت سخت، صرفاً به جنبه فیزیکی رفتار یا بهره گرفتن از قدرت نظامی، مرتبط نیست؛ بلکه جنبه‌های دیگر از قدرت همانند توییح کردن و پاداش دادن را هم شامل می‌شود (بابایی و غفاری هاشجین، ۱۳۹۸، ص. ۲۱۳). براین اساس، در این پژوهش مراد از قدرت سخت رهبری امام در مواجهه با خوارج در نهروان، صرفاً قدرت نظامی در زمان جنگ نظامی نیست بلکه به اعمال قدرت سخت از سوی ایشان در زمان غیر جنگی هم پرداخته می‌شود. با توجه به اینکه جوزف نای «مهارت‌های سازمانی و سیاسی» را سبک رهبری تراکنشی (اعمال قدرت سخت) می‌داند؛ بنابراین رهبر می‌بایست «مهارت‌های سازمانی» و «مهارت‌های سیاسی» را اعمال کند. بررسی مواضع امام علی^(ع) در سال‌های زعامت ایشان که با چالش‌های پررنگ خوارج همراه بود، نشان می‌دهد که آن حضرت در مواجهه با آنان از این مهارت‌ها بهره گرفته‌اند.

۳-۳. اعمال مهارت سازمانی نسبت به خوارج

حضرت در به‌کارگیری مهارت‌های سازمانی در مواجهه با خوارج، از مدیریت ساختار سازمانی و مهارت‌های سازمانی بهره گرفت که در ادامه به تفصیل تبیین می‌شود.

۱-۳-۳. مدیریت ساختار سازمانی

مواضع و بیانات امام علی نشان می‌دهد، ایشان در مقام یک رهبر و عالی‌ترین مقام نظام اسلامی، مدیریت سازمانی خود را در مواجهه با خوارج با اعلام مواضع رسمی نسبت به آن‌ها به نمایش گذاشت. مواضع رسمی امام در برابر خوارج در بیانات و مواضع متعددی آشکار است. ایشان همواره با خروج بر حکومت و ایجاد تفرقه در جامعه اسلامی مخالف بودند، چراکه معتقد بودند خروج بر حاکم عادل موجب هرج و مرج، ناامنی و تضعیف اسلام می‌شود (زین، ۱۳۸۹، ص. ۶۸). از این‌رو، در ابتدا تلاش کردند تا با نصیحت و ارشاد، خوارج را از این عمل بازدارند و آنان را به اطاعت از حکومت دعوت کنند. پس از واقعه حکمیت و

خروج قطعی خوارج، امام تلاش فراوانی برای بازگرداندن آنان به مسیر حق انجام دادند و بارها با ایشان به گفتگو نشستند تا با استدلال و منطق، آنان را از عقاید باطلشان منصرف کنند (مدرسی، ۱۳۷۲، ص. ۸۷). حتی عبدالله بن عباس را به عنوان نماینده خود برای مذاکره فرستادند و به او تأکید کردند که با نرمی و مدارا و با استناد به آیات قرآن و سنت پیامبر (ص)، حقانیت را برای خوارج تبیین کند.

یکی از محوری ترین مواضع امام، تأکید بر لزوم اطاعت از امام عادل بود؛ ایشان این اطاعت را واجب شرعی می دانستند و تخلف از آن را موجب خروج از دین قلمداد می کردند (فرمانیان، ۱۳۸۷، ص. ۴۶) و به خوارج یادآوری می نمودند که با خروج بر حکومت ایشان، در واقع از دستور خدا و پیامبر سرپیچی کرده اند. همچنین امام به خوارج هشدار می دادند که تفسیر نادرست و ظاهربینانه از دین، بدون توجه به معانی باطنی و مقاصد شریعت، موجب گمراهی خود و دیگران می شود (حسنی، ۱۳۷۹، ص. ۶۸) و به آنان توصیه می کردند برای فهم صحیح دین به علمای ربانی مراجعه نمایند. در نهایت، امام همواره با خشونت و خونریزی مخالف بودند و تا آخرین لحظه برای جلوگیری از درگیری می کوشیدند (فخری، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۳). حتی در آستانه جنگ نهروان، با نصیحت و ارشاد سعی در منصرف کردن خوارج داشتند و به لشکریان خود دستور دادند تا زمانی که خوارج آغازگر جنگ نشده اند، به آنان حمله نکنند.

۲-۳-۳. مدیریت و کنترل اطلاعات

مدیریت و کنترل اطلاعات از سوی امام علی (ع) با اقدامات زیر صورت می گرفت:

الف) افشای اطلاعات ایدئولوژیکی و فعالیت های پنهانی خوارج

امام در مواجهه با گروه خوارج، از افشای اطلاعات، ایدئولوژی و اقدامات این گروه به عنوان ابزاری راهبردی در چهارچوب قدرت هوشمند بهره گرفت. ایشان علاوه بر استفاده از قدرت نظامی برای مقابله با خوارج، به طور سیستماتیک به افشای فعالیت های مخرب و انحراف آمیز این گروه پرداخت. این افشاسازی ها با هدف سلب مشروعیت، کاهش نفوذ اجتماعی و خنثی سازی تهدیدات امنیتی خوارج انجام می شد. ابزارهای اصلی انتقال اطلاعات و افشاسازی در رهبری ایشان شامل خطبه ها و سخنرانی های عمومی، مکاتبات و نامه ها به فرمانداران و کارگزاران حکومتی و همچنین مناظرات و گفتگوهای مستقیم با سران خوارج بود.

در شیوه‌های افشاسازی، امام ابتدا به افشای انحراف ایدئولوژیک خوارج می‌پرداخت. ایشان در سخنان خود، این گروه را به تحریف مفاهیم اسلامی و ارائه تفسیرهای سطحی و افراطی از قرآن متهم می‌کرد و تأکید داشت که تکفیر مسلمانان و خشونت‌ورزی آنان با روح اسلام ناب محمدی در تضاد است. امام از طریق ارسال نامه‌ها و اعزام مبلغان آگاه، به روشنگری درباره تفسیرهای انحرافی خوارج از مفاهیمی چون جهاد و حکومت اسلامی اقدام می‌نمود (جعفری، ۱۳۸۰، ص. ۱۱۹). دومین محور، افشای خشونت و تروریسم بود؛ ایشان قتل‌های فله‌ای و ترورهای خوارج را محکوم می‌کرد و در خطبه‌های خود، مردم را از خطر این گروه آگاه می‌ساخت. به عنوان مثال، پس از شهادت برخی از یاران امام به دست عوامل خوارج، ایشان در یک سخنرانی عمومی به رسوایی جنایات آنان پرداخت (فخری، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۳). سومین وجه، افشای نفاق و پنهان‌کاری خوارج بود. امام بارها بر دورویی و فریبکاری این گروه تأکید کرده و آنان را جمعیتی خواند که در ظاهر عابد، اما در باطن اهل فتنه و تفرقه‌اند (بیضون، ۱۴۱۱، ص. ۱۹). این افشاگری‌ها باعث شد عنوان «خوارج» به سرعت در گفتمان عمومی به نماد تندروی و افراط‌گرایی مناقخانه تبدیل شود.

ب) افشای اطلاعات از فعالیت‌ها و قدرت حکومت

امام علی^(ع)، به عنوان الگویی از حکمرانی عدالت‌محور، در مقابله همه‌جانبه با گروه خوارج، استراتژی ترکیبی از اقدامات امنیتی، روانی و رسانه‌ای را با بهره‌گیری از ابزارهای مدیریت اطلاعات، شامل افشاسازی، اطلاع‌رسانی هدفمند و کنترل جریان اخبار به کار گرفت. این رویکرد با نمایش اقتدار نظام اسلامی آغاز می‌شد؛ به‌طوری‌که امام با انتشار گزارش‌های مستند از عملیات نظامی مانند نبرد نهروان و اقدامات امنیتی، هم‌زمان سه هدف را دنبال می‌کرد: تقویت اعتماد عمومی، افزایش روحیه نیروهای خودی و ایجاد بازدارندگی در برابر تهدیدات آینده. افشاسازی‌ها همچنین کارکرد روانی مهمی داشت و با شکستن ابهت دروغین خوارج، به مقابله با تبلیغات آنان می‌پرداخت. در خشی‌سازی توطئه‌ها نیز شفاف‌سازی محور اصلی بود؛ نهادهای امنیتی تحت فرمان امام، بلافاصله پس از کشف توطئه‌هایی مانند برنامه‌ریزی برای ترور، جزئیات عملیات متقابل را از طریق خطبه‌های عمومی و شبکه‌های ارتباطی آن دوره منتشر می‌کردند. این رویکرد هم از انتشار شایعات پیشگیری می‌کرد و هم

مردم را به مشارکت در گزارش‌دهی فعالیت‌های مشکوک ترغیب می‌نمود. امام با افشای چهره واقعی خوارج و بیان جزئیات جنایات آنان، مانند کشتار غیرنظامیان و مثله کردن مخالفان، ادعای «اخلاص دینی» آنان را زیر سؤال می‌برد؛ چنان‌که منابع تاریخی به مواردی مانند سوزاندن خانه‌های بی‌گناهان تصریح کرده‌اند (معصومی جشنی، ۱۳۸۹، ص. ۱۳۱). این افشاگری‌ها به تفکیک خوارج از جریان اصلی مسلمانان کمک کرده و پایگاه اجتماعی آنان را تحلیل برد. همچنین شفاف‌سازی روابط پنهان از طریق رسانه‌ای کردن اعترافات اعضای خوارج انجام می‌گرفت که هدف اصلی آن آگاهی‌بخشی به توده‌های ناآگاه تحت تأثیر شعارهای فریبنده بود (حسنی، ۱۳۷۹، ص. ۳۱۶). نمایش توان دفاعی نظام نیز از طریق انتشار گزارش‌های میدانی از تخریب پایگاه‌های خوارج یا آزادسازی مناطق اشغالی، همراه با ذکر آمار و نقشه‌ها صورت می‌پذیرفت؛ اقدامی که هراس روانی در صفوف خوارج ایجاد می‌کرد و امنیت روانی شهروندان را تقویت می‌نمود (مدرسی، ۱۳۷۲، ص. ۸۷).

۳-۳-۳. استفاده از مهارت سیاسی

مهارت سیاسی به‌عنوان توانایی بهره‌گیری از اجبار یا چانه‌زنی در قبال افراد، گروه‌ها یا سازمان‌ها به‌منظور حفظ جایگاه برتر رهبر تعریف می‌شود. امام علی (ع) در مواجهه با گروه خوارج نمونه‌ای بارز از کاربرد این مهارت ارائه نمود. ایشان با درک عمیق از بافت اجتماعی-ایدئولوژیک جامعه و خطر وجودی خوارج برای حکومت اسلامی، به‌صورت هدفمند و موقعیت‌محور از طیفی از ابزارها، شامل اجبار و انعطاف‌پذیری، بهره برد. از یک‌سو، با شناخت ماهیت تهدیدآمیز و شورش‌گرایانه خوارج، به اعمال قدرت سخت و قاطع روی آورد. پس از شورش‌های گسترده، ایشان فرمان مقابله نظامی صادر کرده و با عملیات علیه پایگاه‌های خوارج و دستگیری اعضای فعال، فشار نظامی و امنیتی اعمال نمود (زین، ۱۳۸۹، ص. ۶۵). هم‌زمان، با تأکید بر قوانین اسلامی و عدالت، این برخوردها را در چهارچوب شرعی تبیین کرد تا مشروعیت اقدامات حکومت حفظ شود. از سوی دیگر، امام روش مذاکره و گفتگو را نیز برای حفظ موقعیت برتر و تفوق خواسته‌های خود به کار گرفت. اگرچه ایشان به دلیل غیرقابل اعتماد دانستن خوارج، چانه‌زنی کلاسیک را راهکار کاملی نمی‌دانست، اما با اقداماتی مانند تلاش برای کاهش تنش در ماه‌های اول حکومت و

عفو اعضایی که جرمی مرتکب نشده بودند، نوعی انعطاف و ارائه امتیازات محدود برای مهار بحران به نمایش گذاشت. با این حال، جمودگرایی خوارج مانع از توفیق این تلاش‌های مسالمت‌آمیز شد (مدرسی، ۱۳۷۲، ص. ۸۶)؛ بنابراین رویکرد امام تلفیقی حساب‌شده از اقتدار قاطع در مقابله با آشوب و انعطاف هوشمندانه برای جذب عناصر قابل اصلاح بود.

۴-۳-۳. قدرت نرم (رهبری الهام‌بخش) در رهبری امام علی

جوزف نای سبک رهبری الهام‌بخش را به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های کلیدی در تأثیرگذاری بر افراد و جوامع معرفی می‌کند. این سبک رهبری مبتنی بر توانایی رهبر در جذب، ترغیب و ایجاد تعهد داوطلبانه در پیروان است، بدون آنکه از ابزارهای زور یا پاداش‌های مادی استفاده کند (نای، ۱۳۸۶، ص. ۱۱۰)؛ بر این اساس، اعمال قدرت نرم در رهبری امام علی نسبت به خوارج، به معنی بهره‌گرفتن از همه ابزارهایی است که بتوان به کمک آن‌ها اعضای جامعه را به‌سوی ارزش‌ها و اهداف الهی و عدالت‌محور هدایت کرد.

بررسی مواضع و بیانات امام علی^(ع) در دوران حکومت و پس از آن نشان می‌دهد که این خط‌مشی در برخورد با خوارج به کار گرفته شده است. ایشان ابتدا با تکیه بر استدلال‌های منطقی، اخلاقی و دینی، تلاش می‌کردند خوارج را هدایت کرده و آنان را به مسیر حق بازگردانند. این رویکرد، نمونه‌ای بارز از قدرت نرم در رهبری امام علی است که حتی در مواجهه با مخالفان سرسخت نیز به کار گرفته شد (مدرسی، ۱۳۷۲، ص. ۸۶).

۵-۳-۳. بهره‌برداری از مهارت هوش احساسی

هوش احساسی به معنای توانایی شناخت، مدیریت و تأثیرگذاری بر احساسات خود و دیگران است، مهارتی که برای موفقیت در رهبری، دیپلماسی و جلب حمایت مخاطبان ضروری محسوب می‌شود. امام از هوش احساسی در موارد ذیل استفاده نمود:

الف) تسلط بر خود به‌عنوان خویشتن‌دار هوشمند

امام علی^(ع) در مواجهه با خوارج، تسلط بر خود را به‌عنوان بخشی از استراتژی رهبری مبتنی بر تعادل، آینده‌نگری و کنترل هیجانات جمعی به کار گرفت. این تسلط که در قالب خویشتن‌داری استراتژیک و مدیریت هوشمندانه بحران تجلی یافت، نقشی کلیدی در حفظ

ثبات حکومت اسلامی ایفا کرد. ایشان در شرایط بحرانی پس از جنگ صفین، با وجود فشارهای داخلی و فتنه‌انگیزی‌های خوارج، از واکنش‌های تند احساسی پرهیز کرده و بر برنامه‌ریزی بلندمدت و استفاده حساب‌شده از ابزارهای قدرت تمرکز داشت. پس از شورش‌ها و ترورهای خوارج، امام باوجود خشم عمومی، بر حفظ وحدت و پرهیز از انتقام‌جویی کورکورانه تأکید نموده و نهادهای حکومتی را به پاسخگویی عادلانه و مبتنی بر شرع ملزم ساخت (نوبختی، ۱۳۸۱، ص. ۱۹). ابعاد این تسلط در رهبری امام شامل کنترل گفتمان عمومی از طریق خطبه‌ها برای هدایت هیجانات جامعه به‌سوی تقویت مقاومت و افشای ماهیت انحرافی خوارج بود، بدون آنکه به نفرت‌پراکنی بی‌هدف متوسل شود. همچنین با اجتناب از افراط در قدرت سخت، امام از تبدیل مقابله به کشتار گسترده غیرقانونی یا تعرض به غیرنظامیان جلوگیری کرد و اقدامات نظامی را مبتنی بر موازین شرعی و هدف‌گیری سران فتنه قرار داد. ایشان خشم عمومی پس از هر شورش را با تأکید بر حق‌مداری و پایداری در مسیر عدالت، به انرژی مثبت برای حفظ حکومت اسلامی تبدیل می‌کرد و در مواجهه با انتقادات و فشارهای سیاسی، با ثبات عقیدتی و تسلط بر واکنش‌ها، سیاست‌های داخلی را تابع خواست‌های خارجی نمی‌ساخت.

ب) برقراری ارتباط با خوارج به‌مثابه یک سازمان مخالف

امام علی (ع) در برقراری ارتباط با خوارج به‌عنوان یک گروه مخالف، آنان را به‌گونه‌ای مخاطب قرار می‌داد که خود را مورد خطاب بیانات ایشان بدانند و تحت تأثیر سخنان وی قرار گیرند، یا چهره سران این گروه نزد مردم و هوادارانشان به چالش کشیده شود. ایشان در مواجهه با خوارج، به‌طور صریح و ضمنی به سران این گروه اشاره کرده و مواضع قاطعی اتخاذ می‌کرد و با به‌کارگیری اصطلاحات خاص، خطاب‌های مستقیم در سخنرانی‌ها و تصمیمات قضایی-امنیتی، رهبری و اعضای این گروه را هدف قرار می‌داد. ایشان خوارج را به‌طور رسمی و مکرر «منحرفین» خطاب می‌کرد که هدف از آن مشروعیت‌زدایی ایدئولوژیک از این گروه و رهبری آن بود. در پیام‌ها و بیانات متعدد، امام تأکید داشت که منحرفین دشمنان اسلام و مردم هستند و با نام اسلام علیه اسلام قیام می‌کنند (حسنی، ۱۳۷۹، ص. ۵۳). همچنین ایشان در مقام رهبری شرعی و قانونی، حکم مقابله با سران خوارج را صادر کرد

و بر ضرورت برخورد قاطع با آنان تأکید داشت. علاوه بر این، گاهی بدون نام بردن مستقیم از افراد، با عباراتی مانند «سرکردگان گمراهان» رهبری خوارج را مورد خطاب قرار می داد.

۳-۳-۶. استفاده از مهارت ارتباطات

مهارت ارتباطات به معنای برقراری ارتباط مؤثر با مخاطبان از طریق بیانات و ابزارهای مرتبط است که مصادیق آن شامل نحوه سخن گفتن، زبان بدن، به کارگیری نمادها و استفاده بهینه از فضاهای ویژه است. امام در تقابل با خوارج نمونه ای بارز از به کارگیری هوشمندانه این مهارت ارائه نمود. ایشان با ترکیبی از سخنوری مؤثر، زبان بدن نمادین و بهره برداری از فضاهای خاص، توانست ارتباطی کارآمد حتی با مخالفان خود برقرار کند. یکی از راهبردهای ایشان تکیه بر احساسات مذهبی مردم بود؛ به طوری که در سخنرانی ها اقدامات خوارج را «فته» و «آزمون الهی» خوانده و با عباراتی همچون «حق پایمال نمی شود»، خشم عمومی را به سمت مقاومت هدایت می کرد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص. ۱۷۰). همچنین امام حتی در بحرانی ترین شرایط با وقار و آرامش ظاهر می شدند و این رفتار غیرکلامی حس اطمینان و کنترل را به جامعه منتقل می کرد. ایشان از تضادهای نمادین نیز بهره می گرفت و خوارج را «گمراهان» می نامید، در حالی که حکومت عدل را «سایه رحمت الهی» می دانست که ریشه در ایمان مردم داشت. بهره برداری از فضاهای خاص مانند مساجد و مکان های مقدس برای ایراد خطبه ها نیز به دلیل قداست این مکان ها، تأثیر عمیقی بر افکار عمومی بر جای می گذاشت. افزون بر این، امام از فضاهای رسانه ای رایج زمانه، مانند خطبه های عمومی، برای انتقال پیام های خود به شکل گسترده استفاده می کرد. در نهایت، با ترکیب سخنوری حکیمانه، زبان بدن نمادین، کاربرد هوشمندانه نمادها و بهره گیری از فضاهای مقدس و مردمی، ایشان الگویی کلاسیک از رهبری ارائه داد که در آن ارتباطات غیرکلامی و نمادگرایی نقش حیاتی در شکل دهی به افکار عمومی ایفا می کنند.

۳-۳-۷. استفاده از مهارت چشم انداز

منظور از استفاده از «چشم انداز»، مهارت ارائه تصویری الهام بخش از وضعیت برای مخاطبان است که به رهبر امکان می دهد وضعیت فعلی را به سمت تغییر سوق دهد. وسعت و ابعاد چشم اندازی که یک رهبر ترسیم می کند، به چگونگی رهبری او، اعم از الهام بخش یا

تراکشی، وابسته است. امام در تقابل با خوارج، به طور مستمر از تصویرسازی منفی از آنان با هدف برجسته سازی ارزش های اسلامی و اندیشه های خویش بهره می برد و این امر را از طریق به چالش کشیدن تصویرسازی های خوارج در جامعه محقق می ساخت. ایشان به عنوان رهبر امت اسلامی، با به کارگیری ابزارهای گفتمانی، مذهبی و عملی، تصویری شدیداً منفی از خوارج در اذهان عمومی ترسیم نمود که مبتنی بر سلب مشروعیت ایدئولوژیک، افشای انحرافات فکری و عملی خوارج و نمایش تقابل آنان با ارزش های اصیل اسلامی بود. در این راستا، امام حکومت اسلامی خود را به عنوان «حکومت عدل علوی» معرفی می کرد و با تأکید بر مفاهیمی مانند «عدالت»، «قرآن» و «سنت پیامبر (ص)»، آن را الگوی مشروع حکومت مبتنی بر آموزه های اسلامی قرار می داد که در تقابل مستقیم با ایدئولوژی انحرافی و تفسیر خشک و تکفیری خوارج از دین بود. همچنین، ایشان با شعار «حقوق پایمال شده مظلومان را بازمی ستانم»، حکومت خویش را مدافع محرومان و ستمدیدگان معرفی می نمود و خوارج را به افراط گرایی و تفرقه افکنی متهم می ساخت (خواجهان، ۱۳۷۶، ص. ۴۱). از سوی دیگر، امام اقدامات خشونت آمیز خوارج را به فتنه های تاریخ اسلام تشبیه می کرد و حکومت عدل خود را ادامه دهنده راه پیامبر (ص) معرفی می نمود و از این طریق، پیوندی نمادین میان حکومت خود با آرمان های جهاد و شهادت برقرار می ساخت. در بعد عملی، اجرای برنامه های عدالت محور مانند تقسیم عادلانه بیت المال و حمایت از محرومان، تجلی عینی حمایت حکومت از مستضعفان بود. در عین حال، برخورد مبتنی بر عفو عمومی و مدارای امام با منتقدان غیر مسلحی نشان دهنده رحمت اسلامی و عدالت ورزی ایشان محسوب می شد (زین، ۱۳۸۹، ص. ۶۶).

۳-۴. بهره برداری از مهارت هوش محیطی

مهارت هوش محیطی در رهبری، مهارتی جامع است که تمامی مهارت های لازم را در برمی گیرد. این مهارت علاوه بر داشتن درک دقیق از شرایط مخاطبان، مستلزم سه مؤلفه عملیاتی است: شناسایی عوامل اثرگذار بر جامعه هدف، ایجاد فرصت اثرگذاری و تطبیق روش رهبری با شرایط محیطی. امام در تقابل با خوارج، نمونه ای کارآمد از به کارگیری هوش محیطی را برای تحلیل شرایط، شناسایی نقاط ضعف مخالفان و بهره گیری از منابع داخلی و خارجی ارائه کرد. در اینجا هوش محیطی به معنای توانایی درک پیچیدگی های

سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیک و اتخاذ تصمیماتی همسو با حفظ امنیت نظام و تقویت مشروعیت مردمی است. بررسی مواضع و بیانات امام نشان می‌دهد که ایشان با شناخت عمیق از محیط جامعه و اتفاقات جاری مرتبط با خوارج، توانایی اثرگذاری بر محیط را در سه حوزه نشان داد: ترسیم واقعی وضعیت جامعه در سال‌های ابتدایی حکومت اسلامی؛ تحلیل از وضعیت خوارج با استفاده از اطلاعات آشکار و پنهان؛ پیش‌بینی وضعیت آینده جامعه و خوارج. محقق شدن پیش‌بینی‌های ایشان در مورد خوارج، علاوه بر تثبیت کارآمدی ایشان در میان مردم، باعث شد سخنان ایشان به‌دقت از سوی مخالفان رصد و جدی گرفته شود. از سوی دیگر، بیانات امام به مناسبت‌های گوناگون نشان داد که ایشان با انتخاب موضوعات مرتبط و تکرار آن‌ها متناسب با میزان اهمیت، توانایی خود در ایجاد فرصت اثرگذاری و انطباق روش رهبری با شرایط محیطی را به نمایش گذاشت. ابعاد استفاده از هوش محیطی در رهبری امام در قبال خوارج شامل تحلیل دقیق محیط سیاسی و اجتماعی و استفاده هوشمندانه از منابع داخلی است. در بُعد تحلیل، ایشان با درک عمیق شرایط پس از رحلت پیامبر^(ص)، به نقاط ضعف و قوت خوارج پی برد و با تأکید بر «اسلام ناب محمدی»، خوارج را به‌عنوان گروهی منحرف که با ارزش‌های جامعه اسلامی در تضاد است، معرفی کرد (حسنی، ۱۳۷۹، ص. ۵۳). همچنین امام علی^(ع) ضعف مشروعیت مردمی خوارج را به دلیل گرایش آنان به افراط‌گرایی و تضاد با گفتمان عدالت‌محور تشخیص داد و با افشای وابستگی‌شان به قدرت‌های متفرق و همکاری با عناصر فتنه‌گر، خوارج را تهدیدی برای وحدت اسلامی معرفی کرد و حمایت‌های احتمالی از آنان را تضعیف نمود. در بُعد استفاده از منابع داخلی، امام با تکیه بر نهادهای مردمی و یاران وفادار و بسیج اجتماعی، هم‌زمان با مقابله فکری و نظامی، وفاداری جامعه به حکومت عدل را تقویت کرده و حضور گسترده مردم، مشروعیت خوارج را به چالش کشید.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر با بهره‌گیری از نظریه «قدرت هوشمند» جوزف نای، استراتژی رهبری امام در تقابل با خوارج را تحلیل کرده و نشان می‌دهد که ایشان با ترکیب هوشمندانه قدرت سخت (اقدامات نظامی و قضایی مانند نبرد نهروان) و قدرت نرم (گفتمان‌سازی دینی، افشای ایدئولوژیک و بسیج مردمی) موفق شدند خوارج را به‌عنوان «دشمن داخلی» معرفی کرده و پایگاه اجتماعی، سیاسی و ایدئولوژیک آنان را به چالش بکشند. این رویکرد با اقدامات قاطع امنیتی و همچنین افشای انحرافات فکری خوارج در مقابل آموزه‌های اصیل اسلامی همراه بود که مشروعیت این گروه را تضعیف نمود. از سوی دیگر، رهبری الهام‌بخش امام با بهره‌گیری از مهارت‌های کلامی (خطبه‌های شیوا)، رفتار حکیمانه و درک عمیق از شرایط سیاسی-اجتماعی (مدیریت هوش محیطی) جامعه را حول محور دفاع از عدالت بسیج کرد و با استفاده از فضاهایی مانند مسجد کوفه و ارتباط مستقیم با مردم، افکار عمومی را هدایت نمود. سیاست‌های انعطاف‌پذیر ایشان نیز، از جمله تمایز قائل شدن بین سران خوارج و افراد گمراه شده و دعوت از آنان برای بازگشت، نمونه‌ای بارز از تعادل بین قدرت سخت و نرم بود که به کاهش نفوذ خوارج و تقویت انسجام جامعه اسلامی انجامید. این پژوهش ضمن تطبیق نظریه قدرت هوشمند جوزف نای با الگوی رهبری اسلامی، نشان می‌دهد که این نظریه با وجود ریشه‌های غربی، قابلیت انطباق با الگوهای مبتنی بر ارزش‌های اسلامی را دارد. در مجموع، رهبری امام در شرایط پیچیده پس از رحلت پیامبر^(ص) نمونه‌ای عملی از کاربرد قدرت هوشمند در مدیریت بحران‌های امنیتی و حفظ وحدت اسلامی است که نه تنها امنیت امت اسلامی را حفظ کرد، بلکه وفاداری به ارزش‌های الهی را تقویت نمود و الگویی برای تحلیل تعاملات امنیتی در چهارچوب نظریه‌های مدرن رهبری با رویکرد اسلامی ارائه می‌دهد. دستاوردهای عینی این مقاله برای مدیران امروزی به شرح زیر است:

۱. ارائه الگویی عملیاتی ترکیبی: مدیران می‌آموزند در مواجهه با بحران‌های پیچیده ایدئولوژیک-امنیتی، به‌جای تکیه صرف بر زور یا گفتگو، از ترکیب هوشمندانه و مرحله‌ای «قدرت نرم» (گفتگو، اقناع و شفاف‌سازی) و «قدرت سخت» (اقدام قاطع و قانونمند) استفاده کنند و اولویت را به ابزارهای نرم و پیشگیرانه بدهند.

۲. تأکید بر مهارت‌های کلان رهبری: مقاله بر ضرورت تقویت مهارت‌هایی مانند هوش محیطی (درک بافت اجتماعی و سیاسی بحران)، مدیریت اطلاعات و ارتباطات (افشاگری هدفمند و شفاف‌سازی) و ترسیم چشم‌انداز (الهام‌بخشی و جهت‌دهی به افکار عمومی) به عنوان عوامل تعیین‌کننده در مدیریت مؤثر بحران تأکید می‌کند.

۳. غنابخشی به مدیریت بحران با مبانی اخلاقی: مقاله نشان می‌دهد که تلفیق چهارچوب‌های نوین مدیریتی (مانند قدرت هوشمند) با مبانی ارزشی اصیل (مانند عدالت، عفو و مسئولیت‌پذیری) می‌تواند منجر به الگویی بومی، پایدار و مشروعیت‌بخش برای رهبری در شرایط بحرانی شود و از تقلیل‌گرایی صرفاً ابزاری جلوگیری کند.

منابع

- اسفندیاری، اسکندر (۱۳۷۴). پژوهشی درباره طوایف غلاة تا پایان غیبت صغرا و موضع ائمه^(ع) در این باب. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- بابایی، راضیه و غفاری هاشجین، زاهد (۱۳۹۸). نقش رهبری سید حسن نصرالله در به کارگیری قدرت هوشمند حزب‌الله در مواجهه با مخالفان. جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام، ۷ (۱۴)، ۲۰۳-۲۳۴. https://iws.shahed.ac.ir/article_978.html
- بیضون، لیب (۱۴۱۱). الشیعة فی العالم. دمشق: مکتبة الصدوق.
- حسنی، هاشم معروف (۱۳۷۹). شیعه در برابر معتزله و اشاعره. مشهد: آستان قدس رضوی
- جعفری، حسین محمد (۱۳۸۰). تشیع در مسیر تاریخ. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خواجه‌ویان، محمد کاظم (۱۳۷۶). تاریخ تشیع. مشهد: جهاد دانشگاهی مشهد.
- رحمانی جعفر (۱۳۸۷). امام حسین علیه‌السلام و رهبری بحران از مکه تا کربلا. قم: بی‌تا.
- زین، محمدحسین (۱۳۸۹). شیعه در تاریخ. مشهد: آستان قدس رضوی.
- شریفانی، محمد (۱۳۹۶). فتنه شناسی و راهکارهای مقابله با آن در کلام امام علی^(ع). پژوهشنامه نهج‌البلاغه، ۵ (۱۹)، ۱۲۵-۱۴۱. <http://noo.rs/jVby1>
- صفری فروشانی، نعمت‌الله، (۱۳۸۷). غالیان: کاوشی در جریان‌ها و برآیندها تا پایان سده سوم. مشهد: آستان قدس رضوی.

- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸) شیعه در اسلام (طبع جدید). قم: بوستان کتاب قم.
- فرمانیان، مهدی (۱۳۸۷). آشنایی با فرق تشیع. قم: حوزه علمیه قم.
- فخری، محمد (۱۳۸۷). تاریخ تشیع از صدر اسلام تا پایان دوره خلفای راشدین. مشهد: ایلیا فخر.
- محمدی، نادر (۱۴۰۰). تهدیدات سخت‌افزاری رژیم صهیونیستی و قدرت سخت جمهوری اسلامی ایران در جهت مقابله با آن. مطالعات علوم اسلامی انسانی، (۲۵)، ۵۱-۷۱.
<http://noo.rs/VGZV>
- مدرسی، محمدتقی (۱۳۷۲). امامان شیعه (ع) و جنبش‌های مکتبی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- معصومی جشنی، عبدالله (۱۳۸۹). قبیله همدان و نقش آن در تاریخ اسلام و تشیع (قرن اول هجری قمری). قم: دلیل ما.
- نای، جوزف (۱۳۸۶). منافع قدرت نرم. ترجمه ناصر بلیغ، مطالعات بسیج، (۳۶)، ۱۰۷-۱۱۶.
<https://www.ensani.ir/fa/article/105776>
- نای، جوزف (۱۳۸۷). رهبری و قدرت هوشمند. ترجمه محمدرضا گلشن پژوه و الهام شوشتری زاده، تهران: مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر.
- نبی‌لو، عظیم‌اله (۱۳۹۸). حکومت علوی؛ تجلی قدرت هوشمند متعالی، سیاست متعالیه، (۲۶) ۷، ۲۹۱-۳۰۸.
<http://noo.rs/fH1VN>
- نیک طبع، صدیقه (۱۳۹۱). خاستگاه فتنه و راه‌های مقابله با آن از منظر نهج البلاغه. پژوهش‌های تعلیم و تربیت اسلامی، ۵ (۸)، ۱۸۳-۲۰۵.
https://jir.uk.ac.ir/article_628.html
- نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۸۱). فرق الشیعه. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- Nye, J. S. (1990a). Bound to lead: The changing nature of American power. New York, NY: Basic Books
- Nye, J. (1990b). The Misleading Metaphor of Decline. Atlantic Monthly, March.
<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/03/1990/the-misleading-metaphor-of-decline/670360>

Political Thought in Islam

Vol. 12 | No. 47 | 2026 |

Table of contents

Semantic Analysis of the Conceptual System of Political Thought
in the Works of Seyyed Javad Tabatabai

Gholamreza Behdarvand Yani, Seyed Mohammad Nasser Taghavi,
Ahmad Bakhshayesh Ardestani

1

The Twelve-Day War between Iran and Israel: Just or Unjust?

Giti poorzaki

27

Revisiting the Feasibility of Political Theology
in the Political Thought of Muslim Intellectuals
Based on Carl Schmitt's Theory

Seyed Morteza Hafezi, Seyed Morteza Mousavi Pakzad

57

The Concept of Public Consent in Islamic and Western Political Thought:
A Comparative Analysis of Muhammad Baqir al-Sadr and John Locke

Hesamoddin Shahrabi Farahani, Hasan Mehrnia

83

Reconsidering the Hadith "al-Khayr Kulluhu fi al-Sayf" within the
Framework of Power Theory in Islamic Politics

Ali Mohammadiyan

111

Analysis of Imam Ali's (AS) Leadership in Confronting the Khawarij
Based on the Theory of «Smart Power»

(As a Comprehensive Model of Smart Leadership in Crisis)

Hamidreza Moniri

137

Political Thought in Islam

Vol. 12 | 47 | 2026|



Imam Khomeini and Islamic
Revolution Research Institute

Printed ISSN: 2538 -3183 Online ISSN: 2538- 3191

Executive Manager: Ensiyeh Moradi
Technical Editor: Azam Soleimani
Layout and Cover Designer: Zahra Shirkanzade

Publisher: Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute,
Director-in-Charge: Dr. Mansour Ansari
Editor-in-Chief: Dr. Seyed Sadr -al-Din Moosavi

Editorial Board Members:

- Dr. Seyyed Sadeq Haghighat; Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.
- Dr. Mirfardn Ghoreyshi; Professor, Department of International Relations, University of Tehran, Tehran, Iran.
- Dr. Abdolrahman Alam; Professor, Department of Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.
- Dr. Abdolamir Nabavi; Associate Professor, Department of Comparative Studies, Institute for Cultural & Social Studies, Tehran, Iran.
- Dr. Farhad Darvishi; Associate Professor, Department of Political Science, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.
- Dr. Mohammad Reza Taleban; Associate Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.
- Dr. Seyed Sadr al-Din Mousavi; Associate Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.
- Dr. Yahya Fouzi; Professor, Institute of Humanities & Cultural Studies, Tehran, Iran.
- Dr. Mansour Ansari; Assistant Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.
- Dr. Giti Pourzaki; Assistant Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.
- Dr. Talal Atrissi; Professor of Sociology, the Center for Human and Religious Sciences Research, Lebanon.

Address: Tehran, Persian Gulf Freeway, next to Tehran-Qom toll booth, Imam Khomeini's Holy Shrine, Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution Research Institute, Quarterly Journal of Political Thought in Islam.

Lithography, printing, binding: Oruj Printing and Publishing Establishment (Tehran, Enghelab St., opposite Tehran University, No. 1296, Tel: 66404873)

Postal Code: 1815163111 - P.O. Box: 13418155/ - Fax: 55235661 - Phone: 51085000

Website: andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir

Email: andishehsiyasi@gmail.com

This quarterly journal is also available through the following websites:

Jihad Daneshgahi Scientific Information Database
National Publications Database
Comprehensive Humanities Portal
Iranian Research Information System
Civilika
Noor Specialized Journals Database



Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution

Political Thought in Islam

| Vol. 12 | No. 47 | 2026 |

Printed ISSN: 2538-3183

Online ISSN: 2538- 3191

Semantic Analysis of the Conceptual System of Political Thought in the Works of Seyyed Javad Tabatabai

Gholamreza Behdarvand Yani, Seyed Mohammad Nasser Taghavi,
Ahmad Bakhshayesh Ardestani

The Twelve-Day War between Iran and Israel: Just or Unjust?

Giti poorzaki

Revisiting the Feasibility of Political Theology in the Political Thought of Muslim Intellectuals Based on Carl Schmitt's Theory

Seyed Morteza Hafezi, Seyed Morteza Mousavi Pakzad

The Concept of Public Consent in Islamic and Western Political Thought: A Comparative Analysis of Muhammad Baqir al-Sadr and John Locke

Hesamoddin Shahrabi Farahani, Hasan Mehrnia

Reconsidering the Hadith “al-Khayr Kulluhu fī al-Sayf” within the Framework of Power Theory in Islamic Politics

Ali Mohammadiyan

Analysis of Imam Ali's (AS) Leadership in Confronting the Khawarij Based on the Theory of «Smart Power» (As a Comprehensive Model of Smart Leadership in Crisis)

Hamidreza Moniri