

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### فهرست مطالب

#### سَرِّمَقَالِمَا

جستارهای فلسفی - کلامی؛ ضرورت زمان / غلام‌نبی گلستانی ..... ۳

#### پَرُوْهِشَهَا

مبانی مشروعیت حکومتها / حجة الاسلام والمسلمین صادق لاریجانی ..... ۹  
مقدمه‌ای بر مسأله الزام سیاسی / شیخ محمد حسنین ..... ۳۳  
نظریه‌های اختیار گرایانه در تبیین و توجیه الزام سیاسی / محمد سلامی ..... ۴۷  
مدنیت بالطبع انسان از چشم انداز فلاسفه / سید محمد مظفری ..... ۹۳  
امامت؛ روش شناختی و چپستی / دکتر احد فرامرز قراملکی ..... ۱۱۷

#### مَحَلِّیلُ وَنَجْمُهُ

هرمنوتیک، دین، چالش / گفت‌وگو با دکتر محمد جواد لاریجانی ..... ۱۵۷  
کثرت‌گرایی دینی / کیث. ای. یاندل، ترجمه حسن رضایی خاوری ..... ۱۷۱  
«کثرت‌گرایی دینی» در بوته نقد / سید مرتضی حسینی شاهرودی ..... ۱۹۱

#### مَرَاکِزُ شَهَائِدِ عَلَمِیَّ

فعالیت‌های گروه فلسفه و کلام اسلامی مرکز پژوهش دانشگاه علوم اسلامی رضوی ... ۲۰۵  
معرفی پایان‌نامه‌ها ..... ۲۰۸

#### مَرَجْمَةُ حِکْمِ الْأَهْلِ

ترجمه عربی (موجز المقالات) / میرزا علیزاده ..... ۲۲۳  
ترجمه انگلیسی (Abstracts) / رحمت‌الله کریم‌زاده ..... ۲۳۰



□ غلام‌نبی گلستانی

به نام خداوند لوح و قلم      حقیقت‌نگار وجود و عدم

۱. فلسفه، حاصل تأمل در هستی، و شفافترین درخشش وجود در صحنه فهم و اندیشه آدمی است. مسائل فلسفی از دیرباز، مورد احترام و بزرگداشت دانشوران فهیم و اندیشمندان فکور بوده است. فلسفه، رابطه تنگاتنگی با زمینه‌های فرهنگی هر جامعه دارد و تداوم حیات جامعه، مرهون فلسفه است. تبیین و تفسیر فلسفه اجتماعی، توسعه میراث فرهنگی، مشخص کردن نیازهای اساسی جامعه و داشتن تعلیم و تربیتی پویا، بدون داشتن روح فلسفی و علمی، غیر ممکن می‌نماید.

۲. فلسفه، همچون اقیانوسی ناپیدا کرانه است که از چشم‌اندازهای مختلف، قابل مطالعه است و با پی‌گیری دیرینه آن، می‌توان به گوهرهای ناب دست یافت. در مباحث فلسفی غرب، در آغاز شکل‌گیری و پیش از سقراط، بیشتر به حل مسأله وحدت و کثرت پرداخته می‌شد و فیلسوفان در صدد کشف «ماده‌المواد» عالم و شناخت سرچشمه اصلی پدیده‌ها بودند و در سده‌های میانه، به تبیین «کلی طبیعی» و تأسیس مبانی فلسفی‌ای که قدرت سازگاری و تبیین آموزه‌های کتاب مقدس را داشته باشد، روی آوردند. در بین سده‌های میانه و عصر جدید نیز به تبیین ربط عین و ذهن و معرفت‌شناسی پرداختند و در عصر جدید، سه عرصه «هستی‌شناسی»،

«معرفت شناسی» و «زیر ساخت شناسی» (فلسفه های مضاف) را در گستره کار خویش قرار دادند.

۳. در جهان اسلام، گرچه مسؤولیت بزرگ فلسفه در آغاز، تبیین هستی بود، اما دیری نپایید که گستره کار به دفاع از مبانی دینی و اعتقادی کشیده شد. حکمت متعالیه صدرایی، هر چند که همچنان به نام فلسفه وفادار است، اما به نوعی مکتب عرفانی تبدیل شد. ملاصدرا با پر کردن شکاف میان برهان، دین و عرفان، پی ریز حکمت متعالیه گشت و تبیین جهان و تربیت انسان را نیز به عنوان مباحث مقدماتی فلسفه، در حوزه کاری فلسفی قرار داد و سرانجام در فلسفه نوصدرایی که از بنیان به نام آن، می توان علامه طباطبایی و استاد مطهری را یادکرد، افزون بر بحث «هستی شناسی»، مباحثی چون «معرفت شناسی»، «دین شناسی»، «علم شناسی»، «تاریخ و تمدن»، «انسان شناسی»، «تعلیم و تربیت» و... بر گستره فلسفه افزوده شد؛ چنان که در اندیشه شهید مطهری، فلسفه های مضاف، برجسته و رسالت هستی شناختی به حاشیه رانده شد. فلسفه نوصدرایی، عمیقاً جهت گیری قدسی و متعالی به خود گرفته، می کوشد انسان خاکی را به افلاک رهنمون شود و فرارویش به سوی جهان فرازیستی دریچه هایی بگشاید.

۴. فلسفه، چونان موجودی زنده، دارای رویش، زایش و تکامل بوده و گاه در مسیر تکاملی خویش، در مواجهه با موانع، دچار رکود و توقف گشته و به سوی انحطاط متمایل گشته است. پویایی و تکامل فلسفه، از یک سو در گرو پیوند و اتصالش با گذشته خود و از دگرسوی، مرهون همگامی با مسائل زمان بوده است و هرگاه این دو پیوند، دچار گسستگی شده، فلسفه دچار جمود، تحجر و بی هویتی گشته است. توانمندی و حفاظت از اصالت فلسفه، بر عهده عامل نخست و طراوت و بالندگی آن، در گرو عامل دوم؛ یعنی پیوند خوردن با زمان بوده است.

۵. چنان که در آغاز سخن اشاره شد، رشد فرهنگ واقعی و اصیل در هر جامعه، به نوعی در گرو تفکرات فلسفی است و آگاهیهای فلسفی در هر جامعه؛ به ویژه مراکز علمی - فرهنگی، نشان از درجه ارتقای آگاهی و خود آگاهی آنهاست. جامعه ای که در آن، به معنای اصیل فلسفه توجه نشود، آشکارا سطحی اندیشی خود را نمایان و غفلت

خویش را مبرهن ساخته است. فقدان بحثهای فلسفی، زمینه ساز تحجر، تصلب و پذیرش جزئیات گشته و ادراک و تفکر را از کار می اندازد.

تکامل تمدنها، جز در سایه سار تفکر فلسفی، ناممکن است؛ هرچند که آن تمدن، از پشتوانه علوم، معارف و تکنولوژی پیشرفته برخوردار باشد. تجدید حیات فرهنگی غرب، مرهون فلسفه است که همچون روح تازه ای، در کالبد آن دمیده شد و کلیه شؤون آن را متحول ساخت و زمینه ساز ظهور آدم جدیدی شد که جهان جدیدی ساخت. فلسفه در جهان اسلام نیز در قوام تاریخی فرهنگ و تمدن اسلامی، به ویژه در ایران اسلامی، مدخلیت تام داشته است. گرچه اصراری نداریم که همه علوم را به فلسفه برگردانیم، اما بدون توسل به فلسفه و پرسش فلسفی، نمی توان از ماهیت تمدن یا تمدنهایی که مبتنی بر فلسفه بوده است، بحث کرد. فارابی، فلسفه اسلامی را پی افکن جامعه برین و تمدن راقائم به فلسفه نظری و رئیس فاضل و فیلسوف می داند و به صراحت می گوید که شریعت و تمام احکام مربوط به معاملات و مناسبات مردمان باید تابع فلسفه صحیح باشد.

۶. فلسفه، با عقل و وحی گره خورده است و عقل که مهمترین ابزار فلسفه به شمار می رود، پرتوی از نور باری تعالی است که در قلمرو ناشناخته وجود قدم نهاده و به درک حقایق عالم، نایل گشته و کتاب بی آغاز و انجام هستی را صفحه به صفحه ورق زده و به علت العلیل که همه چیز از او و برای اوست، رسیده است. فلسفه، در پرتو بهره گیری از معرفت و حیانی، ظلمتکده خاکی را با چلچراغ خویش روشنایی بخشیده و بستر سلوک انسان؛ یعنی عشق، حکمت و عشق را فراهم می سازد. در فلسفه شیخ اشراق نیز رسالت و تربیت انسانی، بر هستی شناسی غلبه دارد.

فلسفه در نگاه قدسی و آسمانی، علم به اصولی است که ما را به شناخت وجود، رهنمون ساخته و به سوی هدف اعلی راه پیموده و با سیر و سلوک در این عرصه، به غایت مقصود و سعادت حاصل از آن، نایل می سازد. هدف نظری فلسفه، شناخت عالم وجود و تفسیر آن و هدف عملی آن، شناخت خیر و تعیین روشی است که به مقتضای آن گام بردارد. از این رو، دین و فلسفه، هدفی همسو می یابند؛ جز این که دین بر مبنای وحی و ایمان، و فلسفه بر مبنای عقل ره می پیماید و هیچ گاه با هم تعارضی

ندارند.

۷. در عصر ما، دانش فلسفه، با کلام، تعاملی جدی و تعاون و تعاضدی همه‌جانبه دارد. گرچه دانش کلام اسلامی در آغاز سدهٔ نخست، در محیطی ویژه و بازمینه‌های عینی و اجتماعی خاصی بالید، اما در سیر تحول خود از قرن هفتم به این سو، با فلسفه تلفیق یافت و جهت‌گیریهای عرصه‌های پژوهشی و آموزشی، به سمت کلام فلسفی یا فلسفه کلامی گرایید. امروز، مباحث نوپیدای فلسفی؛ چون متافیزیک، معرفت‌شناسی و فلسفه‌های مضاف که عهده‌دار تبیین اصول و مبانی، تاریخچه، بنیان‌گذار و سیر تحول آن است، زمینه‌ساز علوم‌ی چون فلسفه هنر، فلسفه علم، فلسفه زبان، فلسفه اخلاق، فلسفه تاریخ و فلسفه سیاست گشته است و نیز جریانهای فلسفی که مبنای عقلانی برای جریانهای کلامی فراهم می‌کند؛ همچون تحلیل زبانی، پدیدارشناسی، فلسفهٔ پویشی و... دین را در ابعاد مختلف به چالش می‌طلبد و برای این دو دانش، هدفی مشترک به عنوان دفاع از دین را فراهم می‌سازد.

با توجه به رسالتی که فلسفه و کلام بر عهده دارد و با توجه به ظهور شبهات و پرسشهای فلسفی و کلامی جدید، در ضرورت شناخت جریانهای کلامی - فلسفی، نظریه‌پردازان، منابع مهم فلسفی و کلامی، افقهای جدید، گستره کار و طرح مباحث جدید فلسفی و کلامی، جای تردیدی نیست. در همین راستا و با توجه به این که یکی از سه رشته اصلی دانشگاه علوم اسلامی رضوی در مقاطع کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری، فلسفه و کلام است، بر آن شدیم تا هر سال، شماره‌ای از مجله تخصصی را به مباحث مربوط به فلسفه و کلام اختصاص دهیم تا هم پاسخ‌گویی بخشی از نیازهای دانش‌پژوهان و دانشجویان این رشته باشیم و هم زمینه را برای شناخت مسائل نوپدید فلسفی و کلامی فراهم آوریم.

۸. مجله، دفتری است گشوده برای پرداختن به مباحث فکری، فلسفی، کلامی، عرفانی، حقوقی، قرآنی، حدیثی و... و عرصه‌ای است گسترده برای تبیین عقلانی و حیوانی پی‌ساختهای تفکر دینی، و ساحتی است مستعد برای هم‌سنجی آرا که بی‌تردید، رشد فرهنگی هر جامعه؛ بویژه جامعه اسلامی، با تبادل اندیشه‌ها و فهم عمیق اصول مکتب و ایمان، امکان‌پذیر است.



چنان که اشاره شد، یکی از ابعاد سه‌گانه آفاق فلسفه، فلسفه‌های مضاف است که فلسفه سیاسی، از آن جمله است. در فلسفه سیاسی، کاربرد اصولی فلسفی در حکومت دنبال می‌شود و با شیوه انتزاعی، مباحثی چون غایت حکومتها، ابزارهای آن، عدالت، آزادی، قدرت، مشروعیت، حاکمیت و ارتباط فرد و دولت پی‌ریزی می‌شود. فلسفه سیاسی برای نشان دادن شناخت به جای گمان، وارد کار می‌شود و بحث عمده این شماره که در قالب چهارمقاله عرضه شده، موضوع فلسفه سیاست و حاکمیت و منشأ مشروعیت قدرت است که در قالب طرحی پژوهشی، زیر نظر استاد صادق لاریجانی صورت گرفته است. مقاله نخست، نگارش خود ایشان و سه مقاله دیگر، تقریرهایی است که زیر نظر وی صورت گرفته است.





- حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی
- مدرس عالی حوزه علمیه قم

#### چکیده:

نویسنده محترم در آغاز به تبیین مفهوم «مشروعیت» می‌پردازد و معتقد است که مشروعیت به معنای شرعی بودن، قانونی بودن و یا مقبولیت داشتن نیست، بلکه «حق‌المقدار فرمان و حکم راندن» است و بر آن است که این مسأله با «علت لزوم اطاعت از فرامین حکومت» پیوستگی ویژه‌ای دارد.

وی در پاسخ به این پرسش که «چرا شهروندان باید از فرامین حکومت اطاعت کنند؟» دست کم پنج نظریه مطرح می‌کند که عبارتند از: «قرارداد اجتماعی»، «رضایت عمومی»، «اراده عمومی»، «عدالت» و «سعادت عمومی». پاره‌ای از این نظریه‌ها، مشروعیت را بر اراده و خواست شهروندان مبتنی می‌سازد (نظریه‌های اختیارگرا) و پاره‌ای دیگر، آن را به ارزشهای اخلاقی و غایات معنوی پیوند می‌زند (نظریه‌های غیراختیارگرا). این نظریه‌ها به نحو مبسوطی نقد و بررسی شده است.

نگارنده در پایان، به حکومت دینی و مبنای مشروعیت آن پرداخته و بر این باور است که در این نوع حکومت، مشروعیت دایر مدار رأی افراد نیست، بلکه افراد به آن فعلیت می‌بخشند.

کلید واژگان: مشروعیت، الزام سیاسی، الزام اخلاقی، نظریه‌های اخلاقی، حکومت دینی، کارآمدی

## مشروعیت و الزام سیاسی

مشروعیت (legitimacy) حکومتها، از مهمترین مباحث فلسفه سیاسی است.<sup>۱</sup> سؤال اصلی این است که «چه حکومتی مشروع است؟». بعد از اندک تأملی، روشن می شود که این سؤال نیاز به تنقیح دارد؛ خصوصاً لفظ «مشروعیت» باید شفافتر شود و مقصود از آن روشن گردد.

برخی ممکن است گمان کنند مقصود از «مشروعیت»، همان شرعی بودن است. گویی سؤال اصلی بحث این است که «چه حکومتی شرعی است؟» یا این که «کدام حکومت، مورد تأیید شرع است؟» ولی بی تردید، سؤال اصلی بحث این نیست؛ گرچه ممکن است در یک جامعه دینی، مسأله شرعی بودن حکومت مطرح شود و حتی با مسأله مشروعیت هم مرتبط گردد.

گمان دیگری که رایج است، این که «مشروعیت»، همان «قانونی» بودن است. به نظر اینان، مسأله اصلی این است که «چه حکومتی طبق قانون است؟» یا این که قانون، چه حکومتی را تجویز می کند؟ این گمان هم بر خطاست؛ چون در سؤال از مشروعیت، کل نظام قانونی هم مشمول سؤال است. قانون هم باید مشروعیت خویش را از جایی بگیرد. چه کسی گفته است که آن قوانین، مشروعند؟ مشروعیت کل نظام قانونی از کجاست؟ بنابراین، رجوع به قانون هیچ چیزی را حل نمی کند، بلکه نوعی مصادره به مطلوب است.

مسأله مشروعیت، در واقع، مسأله حق است: چه حکومتی دارای حق حکم راندن است؟ این حق، به وضوح با مسأله دیگری پیوند می خورد: «چرا باید شهروندان از حکومتی پیروی کنند؟» «لزوم اطاعت از فرامین یک حکومت» و «حق اصدار فرمان از ناحیه حکومت» دو امر کاملاً به هم پیوسته اند و مسأله مشروعیت، مسأله تحقق این دو امر است.<sup>۲</sup>

۱. برخی این مبحث را محور فلسفه سیاسی سنتی در کشورهایی مثل انگلیس و فرانسه می دانند.

ر.ک: (D.G. Macrae, *Max Weber*, Viking Press, 1974, p.75).

2. D.D. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, Macmillan, 1990, p.175.

البته ممکن است کسی بگوید: مشروعیت را به گونه‌ای دیگر تعریف می‌کنیم و تعریف فوق بلا دلیل است. در پاسخ می‌گوییم: این مسأله و نظایر آن، لغو نیست که در آنها بحث بر سر معنای لفظ «مشروعیت» باشد. سؤال اساسی‌ای که در فلسفه سیاسی مطرح است و هر انسان صاحب فکری با آن مواجه می‌شود، این است که «چرا باید از فرامین حکومت اطاعت کنیم؟» و «چرا حکومت، حق حکم راندن دارد؟» اینها سؤالهای اساسی این موضوع است؛ خواه اسم آنها را مشروعیت بگذاریم یا نه.

به لحاظ تاریخی، بسیاری از کسانی که مسأله مشروعیت را در فلسفه سیاسی مطرح کرده‌اند، آن را به همان دو سؤال فوق ارجاع داده‌اند و به این ترتیب، ملاحظات تاریخی، معنای لفظ مشروعیت را تا حدی روشن می‌کند. ولی سخن این است که حتی اگر این نکات تاریخی هم نبود، باز نزاع بر سر تعیین معنای لفظ «مشروعیت» چندان اهمیتی نداشت و مسأله اساسی، پاسخ به دو سؤال فوق در باب الزامات سیاسی و حق حکم راندن بود.

در این جا تذکر نکته‌ای دیگر هم بایسته است. گاه کسانی که می‌خواهند از نظریه قرارداد اجتماعی در باب مشروعیت دفاع کنند، مشروعیت را از حیث مفهوم، مساوی با تحقق قرارداد اجتماعی می‌دانند؛ هم چنان که کسانی که از نظریه رأی اکثریت در باب مشروعیت دفاع می‌کنند، گاه آن را به لحاظ مفهومی، مساوی با رأی اکثریت می‌پندارند و مقصودشان این است که وقتی گفته می‌شود: «حکومتی مشروع است»، یعنی بر اساس رأی اکثریت بر سر کار آمده است، یا طبق قراردادی اجتماعی تحقق یافته است.

چنین تحلیلی از مشروعیت، نوعی مغالطه است؛ مغالطه حمل اولی و حمل شایع. حکومتها حتی اگر مشروعیتشان به قرارداد اجتماعی باشد، این یک واقعیت است؛ نه این که مفهوم مشروعیت و حقیقت آن، جز «تحقق قرارداد اجتماعی»، چیزی نباشد. همچنین حتی اگر بپذیریم فقط حکومتی مشروع است که با رأی اکثریت بر سر کار آمده باشد، باز این یک واقعیت خارجی است؛ نه از باب معادله مفهومی بین «مشروعیت» و «رأی اکثریت».

همین خطا را برخی در باب قضاوت‌های اخلاقی مرتکب شده‌اند. لذا گاه فیلسوفی،

«خوبی» را از حیث مفهوم، معادل «لذت» گرفته است؛ سخنی که سخت خطاست. حتی اگر تنها خوب عالم لذت باشد، هیچ گاه ثابت نمی‌کند که مفهوم خوبی و لذت، با هم معادل است. جورج مور (G.E. Moore) فیلسوف انگلیسی در پاسخ به این گونه نظریات، به پرسشهای گشوده (Open Questions) پناه می‌برد. به کار گرفتن این تکنیک، خود نیازمند توضیحی است که فعلاً محل بحث آن نیست.<sup>۱</sup>

اگر این سخن درست باشد که «مشروعیت» به لحاظ مفهومی، معادل «تحقق رأی اکثریت» است، به هیچ وجه قابل بحث نبود که آیا حکومت، مشروعیتش را با رأی اکثریت به دست می‌آورد یا نه؟ این یک معادله مفهومی، حمل اولی یا قضیه‌ای توتولوژیک بود که «حکومت اکثریت، مشروع است» یا «حکومت بر طبق قرارداد اجتماعی، مشروع است»، در حالی که هر آشنای با الفبای فلسفه سیاسی می‌داند که از زمان سقراط به این طرف، همواره بر سر این قضیه بحث بوده است و کسان بسیاری آن را نمی‌پذیرفته‌اند.

## الزام سیاسی و الزام اخلاقی

چنان که گفتیم، سؤال از «مشروعیت»، در واقع، سؤالی اخلاقی است و به دو سؤال مرتبط به هم منحل می‌شود:

۱. چه کسی حق حاکمیت و حق صدور حکم دارد؟

۲. چرا باید از اوامر حکومت اطاعت کرد؟

آیا این الزامها و حقوق، اخلاقی است؟ آیا بازگشت الزام سیاسی، به الزام اخلاقی است یا این که نوع الزام سیاسی با الزام اخلاقی فرق می‌کند؟

کسانی معتقدند که این دو گونه الزام، مختلف است، اما به واقع، وجهی برای این اعتقاد نیافته‌ایم، جز این که گاه گفته می‌شود: مقصود از «الزام سیاسی»، لزوم رعایت احکام و فرامین حکومت است که می‌تواند اخلاقی نباشد، بلکه بر اساس رعایت

۱. این بحث را به تفصیل در تعلیقات بر «فلسفه اخلاق در قرن حاضر» آورده‌ام. ر.ک: ص ۱۰۷-۱۱۰.

مصالح و مفساد، شکل گرفته باشد.

در مقابل این دیدگاه، دو نکته قابل توجه است:

اولاً، الزامهایی که بر اساس مراعات مصالح و مفساد، برای انسان مطرح می‌گردد، می‌تواند اخلاقی باشد. اگر کسی برای حفظ نفس خویش از قتل ظالمانه حاکم، فرمانش را اطاعت کند (مثلاً در صورتی که اضرار به دیگری مطرح نباشد)، این چنین اطاعتی، گرچه بر اساس رعایت مصالح و مفساد است، ولی می‌تواند اخلاقی باشد. انسان، اخلاقاً ملزم است که جان خویش را بیهوده هدر ندهد؛ چنان که باید نفس دیگری را از هلاکت نجات دهد.

ثانیاً، نکته مهمتر این است که مقصود از «الزامهای اخلاقی» در بحث مشروعیت، الزامهای اصیل اخلاقی است، نه الزامهایی که بر اساس مصالح و مفساد شکل می‌گیرد. البته پیش‌فرض این سخن، این است که الزامهایی از غیر ناحیه رعایت مصالح و احتیاط زندگی وجود داشته باشد. این بحثی است که در فلسفه اخلاق باید حل شود و حق هم، وجود چنین الزامهایی است.

نکته قابل توجه، این است که «صرف الزام اخلاقی انسان به اطاعت از حاکم»، مستلزم «حق داشتن او به اصدار حکم» نیست؛ گرچه عکس آن صحیح است. چنان که در مثال قبل اشاره کردیم، ممکن است حاکم ظالمی، شهروندان را تهدید به قتل کند تا فرامینش را اطاعت کنند. در چنین وضعی، ممکن است هر یک از شهروندان احساس کند «باید از فرامین حاکم اطاعت کند». این «باید»، عقلی و اخلاقی است؛ چون برای حفظ نفس محترم است، ولی هیچ‌گاه ملازم با «حق» حاکم برای فرمان راندن نیست.

در آغاز بحث گفتیم که بازگشت «مشروعیت حکومت» به «حق آمریت و حاکمیت» حاکم است که البته این حق، مستلزم الزامی اخلاقی از ناحیه شهروندان به اطاعت از حاکم خواهد بود؛ چون «حق آمریت حاکم» بدون الزام شهروندان به اطاعت، معنایی ندارد. بنابراین، رابطه حق آمریت و الزام اخلاقی به اطاعت، رابطه‌ای نیست که از دو طرف، یک سان باشد و به اصطلاح، "asymetric" است.

بنابراین، اگر «بایدهایی» را که انسان از ناحیه قدرت حاکم و برای احتیاط و رعایت

مصالح اطاعت می‌کند، کنار بگذاریم، فرض معقول دیگری جز «بایدهای اصیل اخلاقی» وجود نخواهد داشت و به این ترتیب، نمی‌توان تصور کرد کسانی که معتقدند «الزام سیاسی»، غیر از «الزام اخلاقی» است، مقصودشان چیست. البته در نهایت بحث اشاره خواهیم کرد که الزام شرعی و دینی هم در چارچوب الزامهای اخلاقی، قابل درج است.

## وبر و مبنای مشروعیت

ماکس وبر (Max Weber) جامعه‌شناس بلندآوازه آلمانی قرن حاضر، بیان خاصی درباره مشروعیت حکومتها دارد. وی می‌گوید: حکومتهایی که می‌خواهند از طرف شهروندان اطاعت شوند، نمی‌توانند قدرتی عریان و یا جابرانه داشته باشند، بلکه می‌کوشند قدرت خویش را توجیه و آن را مشروع قلمداد کنند. مشروعیت قدرت، از سه طریق محقق می‌شود:

۱. سنتی (traditional)

۲. عقلانی - حقوقی (rational - legal)

۳. کاریزمایی (charismatic)

مشروعیت از طریق سنتها، با اتکای حاکم و اتباع بر سنتها محقق می‌شود؛ سنتهایی که مانند امری عینی در خارج محقق است. معمولاً در این طریق سنتی، شخص حاکم، نوعی تقدس می‌یابد و در اداره حکومت وی، روابط خانوادگی و قرابت، کارسازتر است تا استعدادها و برجستگیهای اشخاص.

در طریق عقلانی - حقوقی، عقلانیت، همان وجود علم، تکنیک و قانون است. در چنین عقلانیتی، مشروعیت، دایره مدار مؤثریت است: حکومت و سیطره عقلانی - حقوقی در هنگام وصول به غایت، کاملاً مشروع و نیک می‌گردد.

در طریق کاریزمایی، سلطه بر محور خصوصیات فردی و به ویژه روحانی حاکم دور می‌زند. مشروعیت حکومت در این فرض، بر اساس استناد به خداوند مطرح

بیت



طیبات علوم اسلامی

می شود:

خداوند است که خود، نهایی ترین مشروعهاست. از نظر «وبر» چنین سلطه‌ای نمی تواند دائمی باشد یا چندان به طول انجامد؛ چون نیازهای روزمره زندگی برای نظم پیوستگی و قابل پیش بینی بودن، نمی تواند با ظهور ثابت و دائمی وحی الهی سازگار افتد.<sup>۱</sup>

مسئله‌ای که توجه به آن در این بحث، مهم به نظر می رسد، این است که نگاه وبر به مسئله مشروعیت، نگاهی جامعه شناسانه بوده است، لذا وی مشروعیت را چیزی قریب به «مقبولیت» معنی می کند.

برای وبر، این مطلب مهم است که سلطه‌های مختلف، چگونه و از چه مجرای این مقبولیت را احراز می کنند. راههای سه گانه فوق، طرق مختلف تحصیل این مقبولیت را روشن می کند.

ولی پر واضح است که مسئله مشروعیت به معنایی که در بندهای قبل گذشت، غیر از «مقبولیتی» است که وبر طرح می کند. به نظر می رسد که بحث وبر، توصیفی (descriptive) است، در حالی که مشروعیت به معنایی که عمدتاً در فلسفه سیاسی طرح می شود، معیاری (normative) است.

مشروعیت به معنای «الزام به اطاعت از فرامین حاکم» و «حق حکومت برای حاکم»، ربطی به مقبولیت حکومت در نزد مردم ندارد؛ چه بسا حکومتی در نزد مردم، مقبول نباشد، ولی در واقع، دارای مشروعیت باشد.

بنابراین، در این بحث نباید به دام اشتراک لفظی افتاد. مشروعیتی که مورد بحث ماست، مشروعیت مطرح شده در فلسفه سیاسی است، نه آن که در جامعه شناسی محل بحث است. البته برخی در مقام طرح نظر وبر، آن را طوری مطرح می کنند که بسیار به بحث فلسفه سیاسی نزدیک می شود.<sup>۲</sup> ولی به واقع، طرح سه گونه سلطه از ناحیه وبر، نشان دهنده نگاه توصیفی او به مسئله مشروعیت است که ذاتاً با نگاه معیاری فلسفه سیاسی فرق می کند.

1. Macrae, *Max Weber*, pp.76-77.

2. Ibid., p.75.

## نظریه‌های الزام سیاسی

چنان‌که گذشت، در بحث مشروعیت و الزام سیاسی، سؤال اساسی این است که «چرا باید از فرامین حکومت اطاعت کرد؟» مقصود از «باید» در این جا بایدهای اصیل اخلاقی است که با حق حاکمیت حکمران، همراه است. در پاسخ به این سؤال، دست کم پنج نظریه مطرح شده است که هر یک ممکن است دارای تقریرها و بیانه‌های مختلفی باشد.

۱. نظریه قرارداد اجتماعی (social contract theory)

۲. نظریه رضایت عمومی (consent theory)

۳. نظریه اراده عمومی (خواست اکثریت) (general will theory)

۴. نظریه عدالت (justice theory)

۵. نظریه سعادت عمومی (general happiness theory)

از پنج نظریه فوق، سه نظریه نخست، مسأله مشروعیت و الزام سیاسی را به نحوی به خواست یا اراده آحاد شهروندان، وابسته می‌سازد. در حالی که دو نظریه اخیر، مشروعیت را مسأله‌ای می‌داند که با ارزشهای اخلاقی و غایات معنوی (و یا حتی دنیوی) شهروندان پیوند خورده است. لذا خواست و رأی شهروندان در مشروعیت و الزام سیاسی دخالتی ندارد.

نظریه‌های نوع نخست را نظریه‌های اختیارگرا (volunterist) و نظریه‌های نوع دوم را نظریه‌های غیر اختیارگرا (non-volunterist) می‌نامند.<sup>۱</sup>

در ادامه، نظریه‌های اختیارگرا را مورد بررسی اجمالی قرار می‌دهیم و سپس از نظریه‌های غیر اختیارگرا سراغ می‌گیریم. برای رعایت اختصار، نظریه چهارم و پنجم را به عنوان «نظریه‌های اخلاقی» مطرح می‌کنیم؛ گرچه این دو نظریه، تفاوتی اساسی با هم دارند.

1. John Horton, *Political Obligation*, Humanities Press, p.19.



## نظریه‌های اختیارگرا

### ۱. نظریه قرارداد اجتماعی

نظریه قرارداد اجتماعی (social contract)، از نظریه‌های بسیار قدیمی در باب توجیه مشروعیت و الزام‌های سیاسی است و برخی از اشکال آن در رساله «کریتو» افلاطون مطرح شده است. اما بعداً این نظریه، تکامل بیشتری یافت و بسیاری از فیلسوفان لیبرال - دمکرات به پیراستن آن همت گماشتند. ورود در جزئیات این بحث در این جا میسر نیست.

اجمالاً، قرارداد (contract) دارای ماهیتی است که توجه به آن در این بحث لازم است. قرارداد، نیاز به طرفین دارد؛ طرفینی که آن قرارداد را منعقد سازند. قرارداد، نیاز به اراده‌های مستقل دارد که بدون اجبار و اکراه، آن را پدید آورند. قرارداد، خود به عنوان یک نهاد (institution) باید وجود داشته باشد. بعلاوه باید توجه کرد که چرا قرارداد، الزام اخلاقی می‌آورد؟ به نظر می‌رسد که نکته آن، مسأله «وفای به عهد» باشد. گویی همه ما الزامی کلی داریم که به عهدها و پیمانهای خود وفا کنیم، و قرارداد اجتماعی، یکی از مصداقهای آن است.

توجه به همین چند نکته، مسائل بسیاری را بر می‌انگیزد.

اولین سؤال، این است که در نظریه قرارداد اجتماعی، طرفین قرارداد، چه کسانی هستند؟ حداقل سه نظریه در این جا مطرح شده است.<sup>۱</sup>

الف) قرارداد میان شهروندان و دولت (حاکم)

ب) قرارداد میان خود شهروندان

ج) قرارداد مضاعف (قرارداد تشکیل جامعه و قرارداد تشکیل حکومت)

در نظریه نخست، قراردادی میان شهروندان و حاکم منعقد می‌شود. شهروندان در ازای برخورداری از مواهب زندگی در سایه یک حکومت و داشتن امنیت، ملتزم می‌شوند که فرامین حاکم را اطاعت کنند. ممکن است همچون سقراط، گفته شود که

1. Raphael, *Problems of Political Philosophy*, pp.182-189.

صرف وجود انسان در سایه یک حاکمیت، به معنای پذیرش این قرارداد است؛ وگرنه انسان باید سرزمین و جامعه و حکومتش را رها کند و به جای دیگری رود و طبق میل خویش، قراردادی منعقد سازد.

واقعیت این است که این طرح، چندان ساده و قابل قبول نیست و در مقام نقد نظریه‌های قرارداد اجتماعی، بدان خواهیم پرداخت.

در نظریه دوم، طرفین قرارداد، خود شهروندان هستند. گویی همه با هم عقدی را منعقد ساخته‌اند که بر طبق آن، کسی را به حکمرانی برسانند تا وظایف خود را طبق قرارداد، عملی سازد و زندگی اجتماعی آنان را نظم و انتظام بخشد.

در نظریه سوم، به این نکته توجه شده است که نفس اجتماع انسانها، خود متضمن نوعی قرارداد است. بنابراین، انسانها بر طبق یک قرارداد، به دور هم گرد می‌آیند تا حیاتی اجتماعی داشته باشند و بر طبق قراردادی دیگر، نظامی خاص و حاکمی خاص بر می‌گزینند تا نحوه حیات سیاسی و مشارکت افراد را تنظیم کند. نظریه سوم منسوب به «ساموئل پافندروف» (Samuel Pufendorf) از نویسندگان بعد از هابز است.<sup>۱</sup>

این که چرا انسانها به دور هم گرد می‌آیند و چرا قراردادی اجتماعی برای تنظیم حیات سیاسی خود منعقد می‌سازند، پرسشهای مهمی است که هنوز هم مطرح است و پاسخهای مختلفی بر اساس مشربهای گوناگون، بدان داده شده است. این که انسان، مدنی بالطبع است، از قدیمی‌ترین پاسخهای این پرسش است. اما معنای آن به درستی چیست؟ برخی آن را طوری معنی می‌کنند که با تئوری غیر طبعی هابز هم سازگار است.

هابز (Hobbes) از فیلسوفان سیاسی بنام بعد از رنسانس، معتقد بود که انسان نرمال، به مقتضای طبیعتش، همواره به دنبال منافع خویش است و چون می‌داند این امر، بدون سود همگانی و داشتن نظم و امنیت، میسر نمی‌شود، قراردادهایی بر مبنای همگرایی و توافق بین انسانها را می‌پذیرند و به شخص یا مجموعه‌ای از اشخاص که

1. Ibid., p.187.

از میان خود برمی‌گزینند، این قدرت را واگذار می‌کنند تا قوانین و قراردادهای منعقد شده را اجرا کنند و به این ترتیب، حیات سیاسی و روابط و رفتارهای شهروندان را تنظیم کنند و سامان دهند.<sup>۱</sup>

به هر حال، منشأ تحقق جامعه انسانی یا جامعه سیاسی هر چه باشد، نظریه قرارداد اجتماعی معتقد است که ریشه الزام سیاسی و مشروعیت حکومت، در قرارداد نهفته است؛ قراردادی که می‌تواند لااقل یکی از سه صورت فوق را بپذیرد.

### نقد نظریه قرارداد اجتماعی

اولین اشکالی که به نظر می‌رسد بر همه صور قرارداد اجتماعی وارد است، این که به لحاظ تاریخی و به لحاظ واقعیت‌های عینی، چنین نظریه‌ای خلاف واقع است. شهروندان، هیچ‌گاه در چنین عقدی شرکت نکرده‌اند. قرارداد یا عقد، امری اختیاری و آگاهانه است. قرارداد غیر آگاهانه و بدون اختیار، به واقع، قرارداد نیست. سؤال این است که مردم در کجا و کی به چنین قرارداد (یا قراردادهایی) تن در داده‌اند؟

بسیار روشن است که قرارداد به معنای حقیقی کلمه، در چنین مواردی وجود ندارد؛ لذا برخی شاید تصور کنند که مقصود از قرارداد، معنای مسامحی و مجازی است، نه معنای حقیقی آن که نیازمند مقدمات و شرایط متعددی است. ولی این تصور، چیزی از دشواری مسأله نمی‌کاهد. درست است که در این صورت، اشکال فوق تا حدی رنگ می‌بازد، ولی در مقابل، اصل تئوری قرارداد اجتماعی هم جذابیت‌های خود را از دست می‌دهد. آن چه به تئوری قرارداد اجتماعی جذابیت می‌بخشد، این است که امر حکومت را به نوعی تعهد برمی‌گرداند و از آن جا که وفای به عهد، امری اخلاقی است و الزام بدان، الزامی مستحکم است، پایه‌های مشروعیت حکومت را بر اساسی استوار می‌نهد.

حال اگر مقصود از قرارداد، معنای واقعی آن نباشد، اصل تحقق الزام به وفای به آن قرارداد مجازی و مسامحی، اول کلام خواهد بود و بنابراین، تئوری قرارداد اجتماعی، رنگ و بوی خود را از دست خواهد داد.

1. Ibid., p.184.

اشکال دوم این است که اگر گروهی به هر دلیلی حاضر به انعقاد قرارداد نشدند، طبیعتاً بر اساس نظریه قرارداد اجتماعی، هیچ دلیلی بر لزوم اطاعت از فرامین حکومت، نخواهند داشت. بنابراین، ممکن است افراد بسیاری در سایه یک حکومت زندگی کنند که دولت، هیچ حق آمریتی بر آنها ندارد و به تعبیر دیگر، دولت برای آنها مشروعیتی ندارد. بنابراین، نتوانسته‌ایم مشروعیت حکومت را از طریق قرارداد اجتماعی تأمین کنیم.

فرض بالا فقط یک خیال نیست، در حکومتها، افرادی عملاً موافق حکومت نیستند و به هیچ طریقی راضی نمی‌شوند که در قراردادی برای پذیرفتن حکومت شرکت کنند.

سقراط در پاسخ به اشکال فوق، گفته است: نفس ماندن در سایه یک حکومت، پذیرفتن ضمنی قراردادی است که آن حکومت را بر سر کار آورده است. اگر کسی این قرارداد را نمی‌پذیرد، باید به مکان دیگری هجرت کند.

واقعیت این است که این پاسخ، ممکن است در عصر سقراط، قانع کننده بوده باشد، اما در زمان ما پذیرفته نیست. حکومتها آزادانه، اشخاص را نمی‌پذیرند، و افراد انسانی، آزاد نیستند که در سرزمین دلخواه خود، بدون التزام به شرایط زندگی کنند. هر جای کره خاکی را که در نظر بگیرد، طبیعتاً تحت سلطه حکومتی است و ورود به آن، نیازمند پذیرش یک سلسله قواعد و قراردادهاست. در چنین شرایطی، برای مثال اگر کسی در سرزمین مادری‌اش در سایه حکومت باقی بماند، معنایش این نیست که آزادانه تن به قرارداد حکومت داده است، بلکه این عیناً عقد اکراهی است که هیچ اثر حقوقی و الزام اخلاقی به دنبال نخواهد داشت.

اشکال سوم که مبنایی تر است: اگر شهروندان یک جامعه طبق قراردادی اجتماعی، حکومتی را به پا دارند که عملاً قوانین اخلاقی را نقض می‌کند، آیا چنین حکومتی مشروعیت دارد؟ طبق نظریه قرارداد اجتماعی، باید چنین باشد. در حالی که مسلماً چنین حکومتی مشروعیت ندارد. مقصود ما از مشروعیت، دقیقاً «حق آمریت» و «الزام شهروندان به اطاعت» است.

برای سهولت بحث، فرض کنیم کسانی که طرف قرارداد اجتماعی هستند، کاملاً

آگاهند که حکومت تشکیل شده، قوانین اخلاقی را رعایت نخواهد کرد، و با این وجود، به تشکیل آن اقدام ورزیده‌اند؛ یعنی فرض کنیم شهروندان با اختیار و آگاهی و اطلاع، به عقد قرارداد، تن در داده‌اند. مقتضای نظریه قرارداد اجتماعی این است که چنین حکومتی مشروع است و حق آمریت دارد و شهروندان باید از فرامینش اطاعت کنند. ولی مقتضای قواعد اخلاقی این نیست و هیچ «بایستی» اخلاقی وجود ندارد که ما را ملزم به رعایت فرامین چنین حکومتی کند. فعلاً بحث در فرامین ضد اخلاقی آن است. ریشه مطلب به نکته دیگری برمی‌گردد: الزام به وفای به عهد، الزامی اخلاقی است و طبیعتاً نمی‌تواند وفای به عهدی را واجب سازد که خود مستلزم امری غیر اخلاقی است. به تعبیر دیگر، «الزام به عهد» به عنوان یک الزام اخلاقی، از اول به عقد ما و عهدهای متضمن امور غیر اخلاقی، تعلق نمی‌گیرد.

مثال ساده‌تری برای مسأله می‌توان پیدا کرد: فرض کنیم وفای به عهد، امری اخلاقی است و بایستی اخلاقی دارد. اگر کسی به دیگری وعده دهد که دروغ بگوید، آیا چنین وعده‌ای لزوم دارد؟ مسلم، پاسخ، منفی است و چنین چیزی به لحاظ اخلاقی، قابل قبول نیست. مسأله این نیست که در احکام عقلی، قائل به استثنا شده‌ایم تا گفته شود: احکام عقلی، تخصیص بر دار نیست، بلکه نکته این است که الزام به وفای عهد یا وعده یا... الزامهایی محدود و مضیق است؛ یا از ناحیه متعلقشان و یا از ناحیه نفس الزامها. به این معنی که می‌گوییم یا از ابتدا نوع خاصی از «وفای به عهد» یا «وعده» متعلق الزام واقع می‌شود و یا الزام را مشروط می‌کنیم؛ هر چند متعلق آن، محدودیتی نداشته باشد.

این دو، فرق ظریفی دارد که نیازی نیست در این جا به تبیین آن پردازیم. اگر گفته شود: قائلان به نظریه قرارداد اجتماعی، این مقدار را می‌پذیرند، لذا مفاد قراردادشان را به قید فوق (منافی اخلاق نبودن) مقید می‌سازند، در جواب خواهیم گفت: بنابراین، مشروعیت حکومتها و لزوم اطاعت از فرامین حکومت، به صرف قرارداد اجتماعی تبیین نشده است و علل و عوامل دیگری در آن مؤثر است. اشکال فوق هم بیش از این نمی‌گوید که نظریه قرارداد اجتماعی به تنهایی نمی‌تواند مشروعیت حکومتها را تبیین کند.

## ۲. نظریه رضایت عمومی

پاره‌ای اشکالات نظریه قرارداد اجتماعی، فیلسوفان را بر آن داشت تا شکل دقیقتری از آن مطرح کنند و آن، نظریه رضایت عمومی (consent theory) است. کسی که به شکل صریح و روشنی از این نظریه دفاع کرده است، جان لاک (John Lock) فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی است. گرچه لاک در پاره‌ای از کلمات خویش سخن از قرارداد اجتماعی هم به میان می‌آورد، منشأ مشروعیت را حتی در قراردادهای اجتماعی، رضایت مطوّی در آن می‌داند. مدعای این نظریه این است که مشروعیت حکومتها و الزام شهروندان به اطاعت از آنها، مبتنی بر رضایت آنها نسبت به حکومت و قوانین و قراردادهایش است.

این نظریه از پاره‌ای مشکلات نظریه قرارداد اجتماعی بری است؛ مثلاً مدعی نیست که قرارداد و پیمانی صریح بین شهروندان بسته شده است تا اشکال شود که چنین پیمانی به لحاظ تاریخی، خلاف واقع است. آنچه مدعای این نظریه را تشکیل می‌دهد، رضایت شهروندان است و به راستی، این نظریه از این لحاظ، بسیار موجه‌تر از نظریه قبل است.

با این وجود، هنوز اشکالهای عمده نظریه قرارداد اجتماعی، به قوت خود باقی است و نظریه رضایت عمومی، نتوانسته است آنها را حل کند؛ برای مثال، اگر شخصی به حکومتی رضایت ندهد، چه رخ می‌دهد؟ طبیعتاً باید بگوییم: بنا بر مبنای رضایت عمومی، حکومت برای او مشروعیت ندارد؛ پس هیچ الزامی به اطاعت از حکومت ندارد. این درست به معنای ناکام بودن نظریه رضایت است؛ چون نتوانسته است الزامهای سیاسی را درباره همه، توجیه و تبیین کند. بعلاوه، به لحاظ عملی، همان هرج و مرجی که انسان را به تشکیل جامعه سیاسی کشانده بود، حاصل خواهد شد و نقض غرض پیش خواهد آمد. تصور کنید در جامعه‌ای ۵٪ یا ۱۰٪ افراد، هیچ الزام سیاسی و هیچ الزامی به رعایت قوانین و مقررات نداشته باشند، در چنین جامعه‌ای، چه پیش خواهد آمد؟ البته اکنون بحث بر سر فعل خارجی شهروندان نیست، بحث بر سر توجیه الزامهای آنها به این افعال و رفتار خاص است. ولی نکته فوق، مؤید آن است که

نظریه

۲۲

ملک‌شاه ایران

نظریه رضایت در مقام تبیین نظری نظام سیاسی، ناکارآمد است.

از طرف دیگر، اشکال عدم مشروعیت حکومت‌های خلاف اخلاق هم هنوز مطرح است. این گونه حکومت‌ها حتی اگر مورد رضایت عمومی هم باشند، نمی‌توانند الزام سیاسی بیاورند. بی‌معنی است که بگوییم: انسان، الزام اخلاقی دارد که فرمان‌گیر اخلاقی حکومت را اجرا کند و برای حکومت، حق اصدار چنین فرمان خلاف اخلاقی وجود دارد. این اشکال در طی بحث از نظریه قرارداد اجتماعی گذشت و دیگر تفصیل آن را تکرار نمی‌کنیم.

اما هنوز اشکال دیگری وجود دارد که مخصوص نظریه رضایت است. آیا همواره رضایت، موضوع الزام است؟ اگر کسی به حکومت راضی بود، چنین حقی برای حکومت حاصل می‌شود که درباره او فرامینی صادر کند؛ به گونه‌ای که ملزم باشد آنها را اطاعت کند؟

اگر نگوییم پاسخ سؤال، منفی است، لااقل چندان روشن نیست. این اشکال در نظریه قراردادهای وجود نداشت. قرارداد - با شرایط خاص خودش - انسان را تحت الزام می‌برد. اما رضایت به صورت مطلقش، بعید است که چنین اثری داشته باشد. به نظر می‌رسد بنای عقلا در بسیاری از قراردادهایشان، فراتر از صرف رضایت است. گرچه رضایت به مضمون قرارداد، از ارکان عقود و ایقاعات است، ولی بحث بر سر این است که آیا صرف رضایت، بدون ابراز آن در شکل یک عقد یا ایقاع، موضوع اثر و حکم قرار می‌گیرد یا نه؟ لزوم عقد - اعم از لفظی و فعلی؛ مثل معاطات - در بسیاری از موارد، امری عقلایی است؛ یعنی عقلاً بدون آن، ترتیب اثر نمی‌دهند.

فرض کنید شخصی راضی است که کتابش به ملک من درآید و مبلغی هم به عنوان ثمن به ملک او درآید، من هم به چنین معامله‌ای رضایت داده‌ام، ولی هیچ یک مبرزی برای این رضایت خود نیاورده‌ایم؛ آیا در چنین وضعی، الزامی برای عمل به مورد رضایت، وجود دارد؟ معمولاً جوامع، چنین چیزی را نمی‌پذیرند. هیچ کس نمی‌تواند شخص را توبیخ کند که با وجود رضایت، چرا به مضمون آن عمل نمی‌کند؟

ما نمی‌گوییم که نمی‌شود رضایت، موضوع الزام باشد؛ می‌گوییم که چنین نیست. بنای عقلا و موضوع حکم عقل به الزام عهد و پیمان است، نه صرف رضایت.

خلاصه کلام این که نظریه رضایت عمومی، گرچه پاره‌ای از اشکالهای نظریه قرارداد اجتماعی را دفع می‌کند، اما اولاً، هنوز اشکالهای اساسی آن را به حال خود وانهاده است و ثانیاً، اشکال جدیدی هم در مقام توجیه الزام سیاسی به بار آورده است.

### ۳. نظریه اراده عمومی

نظریه اراده عمومی (general will) به عنوان نظریه‌ای درباره مشروعیت حکومتها، در قرن هجدهم در آثار ژان ژاک روسو (Jean - Jacques - Rousseau) ارائه شده است. البته کسان دیگری این نظریه را بیشتر پرداخته‌اند؛ همچون هگل (Hegel) و گرین (Green) و بوسنکت (Bosanquet) و در عین حال، تفاسیر همه آنها دچار نوعی ابهام و غموض است.<sup>۱</sup>

قبل از ورود به بحث، باید توجه کنیم که مقصود از اراده همگانی یا عمومی، نمی‌تواند اراده همه، بلااستثنا باشد؛ چنین چیزی در واقع، وقوع ندارد. هیچ‌گاه همه مردم یک جامعه، خواهان یک حکومت خاص نیستند؛ به طوری که حتی یک فرد هم خارج نباشد. طبعاً باید مسأله اکثریت را مطرح کرد و در این بستر، می‌توان از اکثریت بسیار بالا و اکثریت کمتر و کمتر سخن گفت.

نظریه اراده عمومی، در صورت ساده‌شده‌اش، معتقد است حکومتی مشروع است که طبق رأی اکثریت بر سر کار آمده باشد. دمکراسیهای غربی، آن چنان از این نظریه دفاع و آن را ترویج کرده‌اند که این سخن، اکنون جزء امور مقبول و گاه مسلم جوامع شده است. در سرزمین خودمان هم بسیارند روشنفکران و نویسندگانی که اساس مشروعیت حکومتها را رأی اکثریت می‌دانند؛ تا جایی که گاه مفهوم مشروعیت را مساوق با رأی اکثریت می‌دانند؛ یعنی نه فقط مدعی‌اند که تنها حکومتهای توأم با رأی اکثریت، مشروعند (قضیه‌ای ترکیبی درباره حکومتهای با رأی اکثریت)، بلکه معتقدند که مفهوم «مشروعیت»، چیزی جز رأی اکثریت نیست (یعنی قضیه فوق تحلیلی است). مغالطی بودن این نظر، بسیار روشن است و در آغاز مقاله بدان اشاره کردیم. اگر

1. Ibid., p.192.



معتقد باشیم که مفهوم «مشروعیت» همان «رأی اکثریت را به همراه داشتن» است، این قضیه که «حکومتی که دارای رأی اکثریت است، مشروع است»، قضیه‌ای تحلیلی خواهد شد، که هیچ مضمونی را افاده نخواهد کرد؛ درست مثل این که گفته باشیم «رأی اکثریت، رأی اکثریت است» یا «حکومت مشروع، حکومت مشروع است»؛ چیزی که هیچ ذوق سلیمی آن را نمی‌پذیرد.

حال از این ادعا که بگذریم، آیا «رأی اکثریت» نمی‌تواند معیار مشروعیت باشد؟ آیا نمی‌توان گفت: تنها حکومتی مشروع است که رأی اکثریت را به همراه داشته باشد؟ به گمان ما پاسخ این سؤالها منفی است. از جمله اشکالهای اساسی نظریه «رأی عمومی»، چیزی است که مشابه آن در نظریه قرارداد اجتماعی و رضایت عمومی گذشت: رأی اکثریت، چه الزامی برای کسانی می‌آورد که به حکومت رأی نداده‌اند. به چه دلیل اقلیت باید فرامین حکومت اکثریت را بپذیرند؟ موضوعی که به راستی، به لحاظ عقلی، هیچ دلیل موجهی برای آن وجود ندارد. البته ممکن است اقلیت از باب خوف یا مقهوریت، تن به رأی اکثریت دهد و حتی عقلش «بایستی» مصلحتی یا احتیاط‌آمیز برای وی داشته باشد، ولی هیچ یک از اینها «بایستی» نیست که مشروعیت حکومت را تشکیل می‌دهد: بایستیهای اصیل اخلاقی که توأم با حق حاکمیت و اصدار فرمان از حاکم است. صرف این که حکومتی مطابق رأی اکثریت است، به لحاظ اخلاقی، فرمان او را الزام‌آور نمی‌سازد.

محتوای اشکال مهم دیگری به این نظریه هم قبلاً گذشت: اگر فرامین حکومت، غیر اخلاقی باشد، نمی‌تواند «الزام سیاسی» برای شهروندان بیاورد؛ هر چند حکومت از اکثریت بالایی هم برخوردار باشد. این سخن، نامعقول به نظر می‌رسد که ما الزام اخلاقی داشته باشیم به فرامین حکومتی‌ای عمل کنیم که فرمانش غیر اخلاقی است. این اشکال، بسیار مهم و قابل تطبیق بر بسیاری از حکومتهای لیبرال - دموکراسی غرب است. آزادی در امور جنسی، هم‌جنس‌بازی و آزادی قمارخانه‌ها می‌تواند در یک حکومت لیبرال - دموکراسی به صورت قانون درآید. آیا رعایت این قوانین، الزامی است؟ چنین چیزی با الزام اخلاقی به رعایت قوانین، سازگار نیست. این آزادیها

خلاف اخلاق است و رعایتشان هم هیچ الزامی ندارد.<sup>۱</sup> گرچه نظریه رأی اکثریت، جذابیت فریبنده‌ای دارد، ولی با توجه به اشکالهای مطرح شده، قبول آن به همین صورت ساده‌اش، بسیار دشوار به نظر می‌رسد. ممکن است توجیه پذیرش رأی اکثریت، این باشد که اکثریت در رسیدن به حق، اولی از اقلیت است؛ مثلاً سی میلیون رأی، کمتر از بیست میلیون رأی، خطا می‌کند.<sup>۲</sup> ولی روشن است که این توجیه، صحیح نیست. واقع و حقیقت در گرو رأی نیست. بنابراین، اولاً، چه کسی آمار گرفته است که در طول تاریخ، اکثریت، همواره نسبتاً به واقع نزدیکتر بوده است تا اقلیت؟ و ثانیاً، احتمال کمتر خطا بالاخره با وقوع خطا سازگار است. بنابراین، با وجود احتمال خطای اکثریت، چه الزام اخلاقی به اطاعت از حکومت اکثریت وجود خواهد داشت؟ عجیب است که روسومی گوید: «اراده اکثریت، همواره حق است»<sup>۳</sup> و چنان‌که گفته‌اند، بعید است خود وی هم به این سخن معتقد بوده، یا منظورش ظاهر سخن باشد، چون کاملاً روشن است که اکثریت، همواره ممکن است خطا کند و به ناحق عمل کند.

### نظریه‌های غیر اختیارگرا

تا به حال، عمده‌ترین نظریه‌های اختیارگرا را بررسی کردیم. گرچه طرح و بررسی این نظریه‌ها به اجمال صورت گرفت، ولی دیدیم که این نظریه‌ها نمی‌تواند توجیه معقولی برای حق آمریت و حاکمیت دولت و الزام به اطاعت شهروندان ارائه کند. مشخصه هر سه نظریه، این بود که معیار مشروعیت حکومتها را در امری جست‌وجو می‌کردند که به نحوی به اختیار شهروندان برمی‌گشت و تسمیه این نظریه‌ها به «اختیارگرا

۱. البته مقصود ما این نیست که این قوانین، امر فوق الزامی کرده است تا پاسخ داده شود که صرفاً آزادی این امور، تضمین شده است و شخص می‌تواند مرتکب نشود. مقصود این است که نفس این آزادیها لازم‌الرعایه نیست؛ یعنی قوانین مستبدان این آزادیها لازم‌الطاعه نیست. ممکن است بگوییم اخلاق حکم می‌کند که در حد مقدور، باید جلوی این مفساد را گرفت و حکومت هم به چنین امری موظف است.

2. Ibid, p.194.

3. Ibid.

(voluntarist)» هم از همین بابت بود.

در مقابل نظریه‌های فوق، نظریه‌های دیگری مطرح است که منشأ مشروعیت را امری خارج از اراده اختیار انسانها می‌داند و از این جهت، به «غیر اختیارگرا (nov-voluntarist)» معروف است. از مهمترین این نظریه‌ها، نظریه عدالت و سعادت عمومی است.<sup>۱</sup> این دو نظریه با هم اختلافهای اساسی دارد، لکن برای تلخیص بحث، هر دو را با عنوان «نظریه اخلاقی» می‌آوریم و عمدتاً نظر به مشترکات آنها داریم.

### نظریه اخلاقی مشروعیت

بنا به این نظریه، منشأ مشروعیت یک حکومت، اهداف و غایتهایی است که آن حکومت دنبال می‌کند. حکومتی مشروع است که اهداف و ارزشهای اخلاقی را دنبال کند؛ مثل سعادت، عدالت، و در یک جمله: «کمال انسان». تنها چنین حکومتی است که فرامینش الزام اخلاقی به اطاعت می‌آورد و برای حکمران، حق آمریت پدید می‌آورد. چنین نظریه‌ای به وضوح، مشروعیت حکومت را تابع واقع می‌داند، نه رأی اکثریت، یا قرارداد اجتماعی یا رضایت عمومی و غیره. حکومتی مشروع است که در راه به فعلیت رساندن ارزشهای اخلاقی، سعادت انسان و کمال وی باشد.

به گمان ما این نظریه از همه نظریات دیگر در توجیه الزامهای سیاسی، موفقتر است و هیچ یک از ایرادهای وارد بر نظریه‌های اختیارگرا بر این نظریه وارد نیست.

یکی از مهمترین اشکالهای نظریه رأی اکثریت، این بود که نمی‌توانست الزامهای اخلاقی اقلیت مخالف را توجیه کند. این اشکال، به هیچ روی بر نظریه اخلاقی وارد نیست. الزامهای اخلاقی بر همه حاکم است؛ چه اقلیت و چه اکثریت. سعادت انسانی مورد الزام اخلاقی است؛ چه انسان جزء اکثریت حاکم باشد و چه جزء اقلیت و همین طور آنچه در طریق کمال انسانی و قرب به حق است.

با وجود این، نظریه اخلاقی با چالشهای چندی مواجه شده است که مهمترین آنها نسبی‌گرایی است، نسبی‌گرایی در نفس احکام اخلاقی و نسبی‌گرایی در شناخت

1. Ibid., pp.197-202.

احکام اخلاقی. طرفداران نسبی‌گرایی در نفس احکام اخلاقی می‌گویند: احکام اخلاقی ثابتی نداریم و احکام اخلاقی از جامعه‌ای به جامعه دیگر و حتی از گروهی به گروه دیگر، می‌تواند تغییر کند. احکام اخلاقی، اموری ذهنی است که با احساسات و عواطف انسانها تغییر می‌کند. نسبی‌گرایان در شناخت احکام اخلاقی، می‌پذیرند که ممکن است احکام اخلاقی ثابتی داشته باشیم، اما شناخت آن میسر نیست و انسانها در تشخیص خیر و شر و باید و نباید، با هم اختلافهای بسیاری دارند و چون نباید هیچ گروهی یا قومی را در این شناخت، بر گروه یا قوم دیگر ترجیح داد، بنابراین، از مبنای احکام اخلاقی و سعادت و کمال انسانی نمی‌توان در شناخت مبنای مشروعیت، طرفی بست. البته نسبی‌گرایان تقریرهای مختلفی در بیان مدعای خویش ارائه می‌کنند که بیان فوق، صورت ساده شده پاره‌ای از آنهاست.

به گمان ما این چالش نسبی‌گرایی، قابل دفع است. گرچه پاسخ تفصیلی به آن نیازمند طرح جزئیات بسیاری است، ولی پاسخی اجمالی که ذوق سلیم عامه هم بپسندد، این است که پاره‌ای از احکام اخلاقی، هم ثابت است و هم قابل شناخت و وجدان هر کسی این را به نحو قطعی می‌پذیرد؛ برای مثال، آیا می‌توان انکار کرد که قتل نفس بی‌گناه و بدون دلیل، کاری قبیح است و عقل حکم می‌کند «نبايد چنین کاری کرد»؟ آیا عقلی هست حکم کند «می‌توان مرتکب ظلم شد»؟ ممکن است کسی بگوید آری! ولی بحث به این جا که می‌رسد، برهان‌پذیر نیست؛ مسأله وجدان است و شهودهای درونی انسان. نسبی‌گرایی در نفس احکام اخلاقی و در شناخت آنها، زندگی انسانی را مختل می‌کند و حیاتی دون حیات بهایم را ترسیم می‌کند؛ چون آنگاه که اصول ثابت اخلاقی زیر سؤال رود، چه توجیهی برای منع از ظلم و التزام به ارزشهای اخلاقی (نسبی) وجود خواهد داشت؟

نوعی رئالیسم اخلاقی، هم با شهودهای درونی ما می‌سازد و هم با تحلیل‌های زبانی. این بحث را در کتاب «فلسفه اخلاق» به تفصیل به تحریر درآورده‌ایم.<sup>۱</sup>

۱. چرخش قابل توجه در غرب، بعد از دوره‌ای از سیطره پوزیتیویسم منطقی و لوازم نسبی‌گرایانه آن در اخلاق (گرچه در ساحت علوم نسبی‌گرا نیست)، گرایش به نوعی رئالیسم در اخلاقیات است.

## حکومت دینی و مبنای مشروعیت

بسیاری از کسانی که از حکومت دینی دفاع می‌کنند و بدان معتقدند، حق حکومت و تعیین حاکم را از آن خداوند می‌دانند و می‌گویند: لازمهٔ پیش‌فرضهای دینی این است که اوامر و نواهی و جعل و نصبهای خداوند را در این مقام رعایت کنیم. خدایی که خالق همه آسمانها و زمین و ساکنان آنهاست، از هر کس دیگری مُحَقِّقتر به تعیین حکومت و حاکم است و باید فرامین او را در این زمینه اطاعت کرد.

حال سؤال این است که آیا این نظر با «نظریه اخلاقی مشروعیت» سازگار است؟ در وهلهٔ اول، به نظر می‌رسد که پاسخ، منفی است. مشروعیت در حکومت دینی، بر اساس امر الهی است، در حالی که در مبنای نظریهٔ اخلاقی، بر اساس بایدها و نبایدها، حسن و قبحها یا فضایل و رذایل اصیل اخلاقی است. ولی تأمل عمیقتر، به کلی این ناسازگاری را رفع می‌کند. مبنای امر الهی به صورتی کاملاً معقول در چارچوب نظریه اخلاقی قرار می‌گیرد. به این بیان که در بستر یک جامعه دینی و با پیش‌فرض ایمان، اوامر الهی، مورد الزام به اطاعت است. حکم عقل به لزوم اطاعت از اوامر و نواهی الهی، مطلق است و مشروط به هیچ قیدی نیست. اطاعت از اوامر و نواهی الهی، انسان را به سعادت و کمال حقیقی می‌رساند. قرب به حق تعالی عالیتترین کمال انسانی است. بنابراین، نظریه اخلاقی مشروعیت و نظریه امر الهی، در بستر جوامع دینی با هم تلاقی می‌کند و هیچ تنافی‌ای با هم ندارد. اطاعت از اوامر و نواهی الهی - از جمله در تعیین نوع حکومت و حاکم - از نظر اخلاقی، واجب است. از طرف دیگر، بر مبنای امر الهی، اطاعت از حاکم، در نهایت باید بر اساس امر الهی و لزوم اطاعت از امر الهی، به حکم اخلاقی عقل که «باید از اوامر و نواهی خداوند اطاعت کنی» توجیه شود. به این بیان، مرجع این دو نظریه در جوامع دینی و با پیش‌فرض ایمان، نقطه واحدی است.

بلکه با تأمل می‌توان گفت که مرجع این دو نظریه در نهایت، یکی است و هیچ تقیدی به جوامع دینی ندارد؛ چون الزامهای اخلاقی، اموری عینی است و ربطی به ایمان و بی‌ایمانی ما ندارد. وجود خداوند، یک واقعیت است؛ چه انسان، مؤمن باشد و

چه مؤمن نباشد. در این صورت، کمال حقیقی و سعادت واقعی انسان، قرب به حق است. این هم واقعیتهایی عینی است؛ چه انسان بدان توجه داشته باشد و چه التفاتی نداشته باشد. بنابراین، طبق نظریه اخلاقی، انسان در واقع، ملزم به اطاعت از اوامر خداوند است؛ هرچند به سبب ظروف خاص وجودی اش (عدم ایمان، لابیالی‌گری و...) توجهی به آن نداشته باشد.

## مشروعیت و کارآمدی

از آن چه تا کنون گفته شد، معلوم می‌شود که مشروعیت حکومتها امری واقعی است که حکومتی می‌تواند دارا باشد و یا دارا نباشد و رأی مردم، رضایت آنان یا قرارداد منعقد شده توسط آنان، دخالتی در تحقق این امر واقعی یا عدم تحقق آن ندارد.

این سخن نباید به عنوان بی‌اعتنایی به رأی مردم در تعیین سرنوشت خودشان تلقی شود. رأی مردم در فعلیت بخشیدن به حکومتها دخالت تمام دارد. این مردم هستند که حکومتی را بر طبق میل خویش بر می‌گزینند یا آن را رد می‌کنند. مسأله مهم، شناختن مرکز تأثیر است؛ این احترام به رأی مردم نیست که در جایی که نقشی ندارند، بی‌دلیل، قائل به تأثیر و نقش آن باشیم. خلاف واقع گفتن، اگر احترامی بیاورد، احترامی کاذب است. رأی مردم نیست که حکومتی را مشروع می‌کند یا نامشروع. این امر، دایره مدار اوصاف ذاتی آن حکومت و نسبتی که با کمال انسانی و قرب به کمال نهایی دارد است. اما این رأی مردم است که می‌تواند حکومت مشروع (یا نامشروع) را فعلیت بخشد و آن را کارآمد سازد.

مثالی که می‌تواند این امر را تا حدی روشن کند، ولایت امیر مؤمنان علیه السلام است. ولایت او بر مسلمانان، واقعیتهایی بود که به نصب الهی حاصل شده بود؛ چه مطابق میل مردم باشد و چه نباشد و این طور نبود که چون آن حضرت را در مدت غصب خلافت، خانه‌نشین ساختند، در واقع هم ولایتی نداشته باشد. آری، این خانه‌نشین و این غصب خلافت، از جانب هر کس که بود، نگذاشت آن حکومت مشروع فعلیت

بیت

۳۰

طیبات علوم اسلامی

یابد و در جهان خارج، به منصفه ظهور برسد.

مثال دیگری که می‌تواند از جهتی مسأله را به ذهن نزدیک کند، افعال اخلاقی است. حسن و قبح افعال و باید و نباید آنها دایره مدار اراده و تصمیم عامل مختار نیست. انسان، آزاد است که افعال حسن یا قبیح را انتخاب کند، ولی معنای این آزادی این نیست که حسن و قبح افعال یا باید و نباید آنها تابع اراده و خواست عامل مختار است. افعال به سبب اوصاف ذاتی یا اوصاف ثانویشان مورد الزام یا حسن و قبح اخلاقی قرار می‌گیرد و این نسبت، چیزی نیست که با انجام دادن یا عدم انجام، با فعلیت یا عدم فعلیت فعل اخلاقی تغییر کند. عامل مختار می‌تواند فعل حسن را فعلیت بخشد و می‌تواند فعلیت نبخشد. به این معنی او آزاد است و این درست مثل مشروعیت در بحث حاضر است. مشروعیت به عنوان «بایستی اطاعت از فرامین حکومت» و «حق آمریت حاکم» امری عینی است؛ به این معنی که دایره مدار رأی مردم یا انتخاب آنها نیست؛ گرچه فعلیت بخشیدن به این حکومت مشروع، دایره مدار انتخاب عامل مختار است.

درک نکته فوق، در عین روشنی و وضوحی که دارد، برای بسیاری دشوار است. برخی موانع فهم این نکته، سیاسی و معلول شعارها و تبلیغات سیاسی است، اما برخی دیگر، منشأ تئوریک دارد. مسأله نسبی‌گرایی اخلاقی، از جمله آنهاست که قبلاً به اجمال بحث شد. امر دیگری که شاید به هضم‌ناپذیری نکته فوق کمک کرده است، رابطه «آزادی انتخاب عامل مختار» و حق حاکمیت و مشروعیت است. گاه گفته می‌شود: وقتی شخص آزاد است که حکومتی را به انتخاب خویش برگزیند، این در واقع، حقی است برای او و در این صورت نمی‌توان گفت که چنین شخصی حق انتخاب خویش را اعمال کرده است و حکومتی برپا ساخته، ولی این حکومت، مشروع نیست (امری که تفکیک بین مشروعیت و کارآمدی، آن را ممکن می‌داند). می‌گویند: این یک نوع تناقض است که از طرفی بگوییم: انسان حق دارد حکومت دلخواه خویش را برگزیند و از طرف دیگر بگوییم که این چنین حکومتی می‌تواند مشروع نباشد.

به گمان ما هیچ تناقضی بین آن دو نیست. «حق» لفظی است که به معانی مختلفی به

کار برده می شود. بعلاوه، منشأ حقوق انسانی، خود بحث گسترده و دشواری است. با این حال، به نظر می رسد این مقدار روشن است که «حقی» که با الزامهای اخلاقی و مشروعیت، توأم باشد، نمی تواند به امور غیر اخلاقی تعلق گیرد. انسان به این معنی حق ندارد دروغ بگوید؛ گرچه تکویناً آزاد است که دروغ بگوید. انسان حق ندارد خودکشی کند؛ گرچه می تواند خود را بکشد. این آزادی تکوینی است. به نظر می رسد در بسیاری از جاها که گفته می شود: انسان حق انتخاب راه زندگی خویش را دارد، در تحلیل نهایی، این حق به همان آزادی تکوینی برمی گردد، نه حقی که با الزامهای اخلاقی توأم باشد.

سخن ما این است که مشروعیت نظامهای حکومتی، امری فراتر از رأی مردم است و انتخاب مردم در مقام فعلیت بخشیدن به این نظامها مؤثر است، نه در مشروعیت دادن به آنها.

بیت



مکتب علوم اسلامی



□ شیخ محمد حسنین  
□ زیر نظر: استاد صادق لاریجانی

#### چکیده:

«الزام سیاسی» از مباحث فلسفه سیاسی و ناظر به این مسأله است که آیا مردم، ملزم به پیروی از دستورهای دولتی هستند؟ و اگر آری، مبنای این الزام و حدود آن چیست؟ پاسخ به این پرسش، اساس فهم مسأله الزام سیاسی و در واقع، مقتضی طرح برخی تحلیلهای فلسفی است. تحلیلهای متفاوتی در این باب مطرح شده است و برخی، نظریه قرارداد اجتماعی را مطرح کرده اند. پاره ای از فیلسوفان، الزام سیاسی را نمادی از ارتباط سیاسی مردم و جامعه می دانند و عده ای، آن را از جمله پیمانهای اخلاقی می شمارند و از این روی، میان الزام سیاسی و لزوم اطاعت از قانون، تفاوت قائلند. در این مقاله، به برخی از این مباحث پرداخته می شود.

**کلید واژگان:** الزام سیاسی، جامعه سیاسی، فلسفه سیاسی، دولت، فرد، رابطه فرد و جامعه سیاسی، رابطه فرد و دولت، قرارداد اجتماعی، پیمانهای اخلاقی.

#### طرح مسأله

واژه «الزام سیاسی»، خارج از متون فلسفه سیاسی، کمتر به کار برده می شود. این واژه،

۱. تقریر و بازنویسی فصل اول کتاب "Political Obligation" از جان هورتن (John Horton).

حتی در متونی که قبل از قرن نوزدهم نوشته شده نیز به چشم نمی خورد. بنابراین، می توان گفت واژه ای جدید است، اما به مسأله ای اشاره دارد که همواره در رأس زندگی سیاسی مردم بوده است.

مهمترین موضوعی که اساس فهم مسأله الزام سیاسی را تشکیل می دهد، «رابطه فرد و جامعه» است. رابطه سالم میان فرد و جامعه، همواره در مباحث فلسفه سیاسی مطرح بوده و همان طور که از لحاظ عملی اهمیت فراوانی دارد، از لحاظ نظری هم بحث انگیز است. اما در خصوص این که چگونه «رابطه فرد و جامعه» اساس فهم مسأله الزام سیاسی قرار می گیرد، باید به این حقیقت توجه داشت که وقتی یک جامعه، آرام باشد و افراد جامعه از آن راضی و خشنود باشند، درباره «ارتباط خویش با جامعه سیاسی خود» به تأمل نمی پردازند. آنان بی درنگ از قوانین جامعه خویش تبعیت و از اوامر دولت پیروی می کنند. بسیاری از تعهدات و الزامهایی را که جامعه بر عهده آنان می گذارد؛ مانند پرداخت عوارض، لزوم تقاضا برای اخذ گذرنامه و...، مثل سایر تعهدات مذهبی و اجتماعی، عادی می شمارند و این نوع الزامها، به داستان ساده حیات مبدل می گردد. اما هر گاه اوضاع جامعه، ناامن و بحرانی شود، افراد آن جامعه درباره پرسشهایی از این دست، به تأمل می پردازند که: ما کیستیم؟ جایگاه ما در جامعه چیست؟ چه باید کرد؟ و....

بنابراین، مردم تنها در صورتی درباره ارتباط خویش با جامعه سیاسی خود به تأمل می پردازند که به هر دلیلی، زندگی آنان به طور جدی زیر سلطه دولتی قرار بگیرد. از این روست که در بحرانهای سیاسی، اختلافها، درگیریها و فروپاشیهای جوامع، مسأله الزام سیاسی، محور مباحث سیاسی قرار می گیرد.

مردم در چنین شرایطی، با این پرسش مواجه می شوند که: «آیا ما ملزم به پیروی از دستورات دولتی هستیم؟ و اگر چنین است، پس مبانی این الزام و حدود آن چیست؟» در چنین شرایطی، می توان پرسید: «جامعه سیاسی، از لحاظ قانونی، از ما چه می طلبد؟ ما به آن، چه چیزی بدهکاریم و تعیین این دو امر، چگونه ممکن است؟» از این جاست که ما به برخی از تحلیلهای فلسفی مسأله «الزام سیاسی» نیاز پیدا می کنیم.

مؤلف کتاب *الزام سیاسی* (جان هورتن) برای این حقیقت که «مسأله الزام سیاسی، تنها در شرایط بحرانی، بیشتر مورد تأمل قرار می‌گیرد»، دو شاهد تاریخی می‌آورد. او معتقد است که یکی از مهمترین مباحث فلسفه سیاسی (بحث الزام سیاسی) زمانی مطرح شد که افلاطون از تأملات سقراط درباره رابطه وی با دولت آتن خبر داد. دولت آتن، سقراط را به مرگ محکوم کرد. دوستانش از او خواستند که از آتن فرار کند تا از مرگ نجات بیابد، اما سقراط این پیشنهاد را رد کرد و درباره این مسأله به تأمل پرداخت که وظیفه او در مقابل دولت آتن چیست؟ بعد از تأمل در پاره‌ای دلایل، سقراط به این نتیجه رسید که باید در مقابل حکم دولت تسلیم شد.

در این قضیه جالب توجه است که دلایل خود سقراط، او را ملزم به پذیرفتن اجرای حکم اعدامش می‌کند. اما در واقع، آنچه سقراط به ما می‌آموزد، اهمیت و حساسیت مسأله «الزام سیاسی» است. از دیدگاه او، این مسأله به قدری مهم است که حتی با مسأله مرگ و حیات انسان پیوند می‌خورد؛ یعنی او به چنگ مرگ افتادن را بهتر از زیر بار الزام سیاسی نرفتن می‌داند.

عصر دیگری که باز مسأله الزام سیاسی در آن به شدت مطرح می‌شود، قرن نوزدهم در انگلستان است؛ کشوری که با شورشهای مسلحانه و درگیریهای مذهبی روبه‌رو می‌شود. در چنین عصری است که آثار «توماس هابز»<sup>۱</sup> و «جان لاک»<sup>۲</sup> پدید می‌آید. آنان تلاش می‌کنند کشوری را که بر کرانه فروپاشی قرار دارد، حفظ کنند. و از این رو یکی از محکمترین نظریه‌های مربوط به الزام سیاسی؛ یعنی «نظریه قرارداد اجتماعی»<sup>۳</sup> در آن عصر تکامل می‌یابد و به عنوان نظریه مربوط به «روابط مردم با دولت» مطرح می‌گردد.

بنابراین، «الزام سیاسی» مسأله تازه‌ای نیست، بلکه از آن جا که در عصر ما تنش میان استقلال‌طلبی و تحمیلهای دلخواه دولتها بر مردم شدیدتر شده، الزام سیاسی هم اهمیت بیشتری یافته است. این مسأله، تنها به نسلهای گذشته ارتباط ندارد، بلکه به ما

1. Thomas Hobbes.

2. John Locke.

3. Social Contract Theory.

و نسل‌های آینده ما نیز مربوط می‌شود. این مسأله در برخی جوامع، گاه به قضیه‌ای کاملاً مضطرب‌کننده مبدل می‌گردد؛ مثلاً وقتی دولت ایالات متحده در سال‌های ۱۹۶۰ میلادی به شهروندان خویش فرمان داد که برای جنگ علیه ویتنام، به ارتش ملحق شوند، این سؤال برایشان مطرح شد که: «آیا آنان ملزم هستند در جنگی کاملاً ظالمانه شرکت کنند؟»

قطعاً وقوع حوادثی که بدانها اشاره شد، معلول علل متعددی است، اما در رأس این علل، مسائلی وجود دارد که مجموعه پرسشهایی را برمی‌انگیزد که در فهم مسأله الزام سیاسی، نقش اساسی دارد. این پرسشها را می‌توان چنین مطرح کرد:

۱. با چه نوع جامعه‌سیاسی باید در ارتباط بود؟
۲. عضویت در یک جامعه، چگونه تحقق می‌پذیرد؟
۳. بعد از این که کسی عضویت جامعه‌ای را پذیرفت، در قبال آن جامعه، چه وظایفی دارد؟
۴. الزامها و وظایفی که به عهده او نهاده می‌شود، با سایر تعهدات؛ اعم از مذهبی و سنتی، چه نسبتی دارد؟

مهمتر از همه اینها، پرسشی است که فیلسوفان سیاسی مطرح می‌کنند و آن این است که: «ما بر چه مبنایی، الزامهای سیاسی را بر مردم تحمیل می‌کنیم؟» پرسش دیگری که مطرح می‌شود، این است که: «آیا مسأله‌ای که سقراط در آتن، هابز و لاک در انگلستان و فیلسوفان معاصر در عصر حاضر با آن مواجه بوده‌اند، دارای ماهیت واحدی است؟»

در پاسخ به پرسش اخیر باید گفت که اگرچه شرایط اجتماعی، باورها، پیش‌فرضها و حتی نحوه استدلال این متفکران با هم تفاوت دارد و این تفاوت هم به قدری زیاد است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت، ولی این امر موجب نمی‌شود که ما نتوانیم از اوضاع متفاوت آنها فهمی کلی داشته باشیم. البته این کار، مستلزم آن است که نسبت به تاریخ، حساس باشیم و زیرکی و درک خاص فلسفی نیز داشته باشیم؛ مثلاً بین اوضاع و شرایط آن جوان آمریکایی که در مقابل فرمان پیوستن به ارتش قرار گرفته بود و بین شرایطی که سقراط آنها را تجربه می‌کرد، تفاوت زیادی وجود دارد، ولی در عین حال،

می‌توان بین این شرایط، قدر مشترکی یافت؛ زیرا با وجود اختلاف اوضاع و احوال، سقراط و آن جوان آمریکایی، در برخی اوضاع بشری با هم شریکند. پس بین مسأله‌ای که سقراط با آن مواجه بود و مسائلی که هابز و لاک و... با آنها مواجه بودند، قدر مشترکی را می‌توان یافت.

بنابراین، روشی که فلسفه قدیم برای سامان‌دهی مسأله الزام سیاسی پیش می‌گیرد، گرچه با روش بحث فلسفه جدید، بسیار متفاوت است، ولی باز هم می‌توانیم بین این دو روش، قدر مشترکی پیدا کنیم. همچنین ممکن است پرسشهایی که در یک عصر درباره مسأله الزام سیاسی مطرح می‌گردد، از لحاظ قالب و شکل، با پرسشهایی که در عصر دیگری مطرح می‌شود، متفاوت باشد، ولی از آن جا که همه این پرسشها به اموری متشابه مربوط می‌شود، در بررسی الزام سیاسی، به یک اندازه مورد توجه قرار می‌گیرد.

در تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی موجود در عصر واحد هم قضیه، شبیه تفاوت‌های اوضاع سیاسی است. پرسشهایی که مثلاً درباره یک جمهوری در ایرلند شمالی مطرح است، اگر چه با پرسشهای مربوط به سرباز اجباری آمریکایی و یا پرسشهای مربوط به سیاه‌پوستی در آفریقای جنوبی، تفاوت دارد، اما این تفاوت، مانع دغدغه‌های مشترک بشری نمی‌شود.

خلاصه این که، اگرچه بحث درباره مسأله الزام سیاسی، به طور کلی بسیار دشوار و مستلزم توجه خاصی به شرایط تاریخی هر عصر و دقت فلسفی است، اما امری ممکن است. پس نباید چنین تصور کرد که «راجع به مسأله الزام سیاسی، نمی‌شود به طور کلی بحث کرد». مسأله الزام سیاسی، اساساً به رابطه‌ای بستگی دارد که بین مردم و جامعه برقرار است. باز درباره «رابطه فرد با جامعه» پرسشهایی مطرح است که هم از لحاظ عملی و هم از لحاظ فلسفی، اهمیت فراوانی دارد:

۱. «رابطه فرد با جامعه» بر «رابطه فرد با فرد» چه تأثیری می‌گذارد؟
  ۲. اعضای یک جامعه، با کسانی که عضو آن جامعه نیستند، چه تفاوتی دارند؟
  ۳. ماهیت رابطه فرد با دولت، قانون، ادارات و کارمندان دولتی چیست؟
- این پرسشها، کلی و عام است و به جامعه یا عصر معینی اختصاص ندارد. پس

بحث درباره آنها، بحثی کلی است. موضوعی که قبل از پرداختن به توجیه و تنقیح بیشتر مسأله الزام سیاسی باید مورد ملاحظه قرار گیرد، دامنه و حدود مباحث فلسفه سیاسی است.

## فلسفه سیاسی<sup>۱</sup>

جان هورتن مدعی است که اگرچه وی در کتاب «الزام سیاسی» خویش، ملاحظات تاریخی و اجتماعی را نیز مطرح کرده است، ولی این اثر، از لحاظ مرزبندیهای رشته‌ای، اثری درباره فلسفه سیاسی است، نه جامعه‌شناسی یا تاریخ. قبل از پرداختن به تبیین دامنه و حدود مباحث فلسفه سیاسی، باید به این حقیقت توجه داشت که مرزبندیهای رشته‌ای، به گونه‌ای که میان تاریخ و جامعه‌شناسی و فلسفه مطرح است، گاهی مانع فهم صحیح و روشن مسائل می‌شود؛ زیرا چنین مرزبندیهایی، به تقسیم و انفکاک معرفت می‌انجامد. اما این امر هم مسلّم و قطعی است که این مرزبندیها موجب می‌شود مجموعه خاصی از مسائل، به نحو ویژه‌ای در رشته خاصی مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

البته این مرزبندیها بدین معنی هم نیست که مثلاً تاریخ یا جامعه‌شناسی با فلسفه سیاسی هیچ پیوندی ندارد. ممکن است یک اشتباه تاریخی یا سهل‌انگاری نسبت به جامعه‌شناسی، به ضعف فلسفه سیاسی انجامد و یا برعکس، ضعف فلسفه سیاسی، موجب نداشتن ادراک صحیح جامعه‌شناختی شود. نکته‌ای که درباره ارزیابی یک رشته علمی؛ همچون تاریخ، جامعه‌شناسی یا فلسفه قابل توجه است، این است که هر رشته علمی را باید بر اساس اصطلاحات و اهداف خود آن رشته مورد ارزیابی قرار داد. بی‌معنی است که فلسفه را بر میزان علم تاریخ بسنجیم و یا برعکس.

خلاصه آن که این اثر هورتن، اثری درباره فلسفه سیاسی است و نباید درباره آن، از جایگاه تاریخی یا جامعه‌شناختی قضاوت کرد. جان هورتن مدعی است که چون

---

1. Political Philosophy

در صدد روشن‌سازی بحث فلسفه سیاسی است، مسأله الزام سیاسی را با تفسیر و تبیین پاره‌ای مفاهیم و ارزیابی قانع‌کننده بعضی استدلال‌های اخلاقی، مورد بحث و بررسی قرار داده است، نه با پژوهش‌های تجربی.

هدف اصلی وی، ارائه تحلیلی از معنای «الزام سیاسی» است تا بتوان بر اساس آن، شایستگی تحلیلهایی را ارزیابی کرد که موافق یا مخالف الزام سیاسی است. به طور کلی، وی می‌خواهد با ارائه تحلیلی از معنای «الزام سیاسی»، به فهم اهمیت اخلاقی آن و نیز فهم جایگاه آن در زندگی سیاسی کمک کند.

به هر حال، تحلیلهای موافق یا مخالفی نسبت به الزام سیاسی طرح شده است که هورتن بعضی از این تحلیلهای را تخطئه و بعضی را تصویب می‌کند. رهیافتی که وی اتخاذ نموده، رهیافتی شمولی است، نه انحصاری. در پاسخ به این پرسش که «دامنه مباحث فلسفی، تا چه حد است؟» باید گفت: با وجود آن که حوزه مباحث فلسفی در مسیر تاریخی آن، محدودتر شده است و بسیاری از موضوعاتی که در گذشته، موضوعات فلسفی به شمار می‌آمد، اکنون در حوزه علوم طبیعی قرار دارد، اما همچنان قلمرو فلسفه، قلمرو وسیعی است.

احیاناً ادعا می‌شود که قلمرو رسمی فلسفه سیاسی، اگر نه تماماً، غالباً بعینه، قلمرو علوم اجتماعی است. به عقیده هورتن، این ادعا حقیقت دارد، ولی نه به اندازه‌ای که پیروان علوم اجتماعی مدعی هستند. آری، از آن جا که بسیاری از فیلسوفان سیاسی، خودشان را در تأملات تاریخ گذشته و مبتنی بر اطلاعات ناقص تاریخی و اجتماعی مشغول داشته‌اند، آثارشان بیشتر مربوط به رشته‌های جامعه‌شناسی و تاریخ می‌باشد تا فلسفه سیاسی.

در هر حال، باید به دو نکته اساسی، توجه کرد:

۱. این فعالیتها هیچ ربطی به دغدغه‌های رسمی فلسفه سیاسی ندارد.
۲. می‌توان استدلال کرد که البته علوم اجتماعی، قسمت اساسی و عمده فلسفه را دربردارد. اغلب تحقیقاتی که در علوم اجتماعی انجام می‌شود، گرچه ادعا می‌شود بر قالب علوم طبیعی تنظیم شده است، ولی متضمن موضوعات پیچیده مفهومی است که به تفسیر و معنی کردن رفتارها، نهادها و باورهای انسانی می‌پردازد. با رفتارها، نهادها

و باورهای انسانی، نمی‌توان همچون موضوعات عینی برخورد کرد. نکته مهمی که باید بدان توجه داشت، تنها این نیست که هر مشاهده‌ای، پاره‌ای ساختارهای مفهومی را پیش‌فرض می‌گیرد و یا اصطلاحاً، «تئوری وابسته» است، بلکه این است که اعمال و معتقدات انسانی، فی‌الجمله با معانی خویش‌گره خورده است و نمی‌توان آنها را صرفاً بر اساس حرکات فیزیکی، تشخیص داد.

برای فهم معنای یک حرکت فیزیکی، فهم ساختار پیچیده سایر باورها و فعالیت‌هایی که یک عمل را در زمینه مفهومی و عملی آن قرار می‌دهد، لازم است. برای نمونه، رأی دادن را می‌توان با حرکات گوناگون فیزیکی اظهار کرد (با بلند کردن دست، با تکان دادن سر، و یا با علامت زدن بر روی کاغذ)، ولی عین همین حرکات فیزیکی، ممکن است بر معانی دیگری هم دلالت داشته باشد؛ مثلاً ممکن است یک دانشجو در کلاس با بلند کردن دست، از استاد کسب اجازه سؤال کند و یا با همین حرکت، بخواهد به دوستش سلام کند. و همچنین ممکن است برای سلام کردن، از حرکت فیزیکی دیگری استفاده کند؛ مثلاً سرش را تکان دهد. بنابراین، مفهوم رأی دادن را تنها و به سادگی با استناد به یک حرکت فیزیکی خاص نمی‌توان تشخیص داد. تشخیص معنای یک حرکت فیزیکی، مستلزم فهم دقیق از ساختار پیچیده فکری سایر باورها و فعالیت‌هایی است که آن حرکت را در چارچوب عملی و مفهومی آن قرار می‌دهد. از این روست که برای نمونه، گاهی ضعف تاریخی، موجب ضعف فلسفه سیاسی می‌گردد و برعکس، گاهی سهل‌انگاری فلسفی، علوم اجتماعی را به بی‌راهه می‌کشد. نکته اساسی‌ای که هورتن بر آن تأکید دارد، آن است که به عقیده وی، حوزه مشروعی از فلسفه سیاسی وجود دارد که علوم اجتماعی در آن، هیچ مداخلیتی ندارد و آن حوزه، بخش تحقیق منطقی و مفهومی است؛ بخشی که در آن، معانی حرکات و باورهای سیاسی و انسجام و پایداری آنها و همچنین پیش‌فرضها و مبانی تصویری آنها بررسی می‌شود. از این رو، فهم هورتن از تحقیق مفهومی، فهمی فراتر از تحلیل زبانی تنهاست.

شاید بعضی از فیلسوفان سیاسی با قبول این برداشت هورتن از بررسی منطقی و مفهومی، مدعی باشند که فلسفه سیاسی را نمی‌توان تنها به بررسیهای مفهومی و



منطقی محدود کرد. به عبارت دیگر، ممکن است آنان ادعا کنند که فلسفه سیاسی، با پروراندن نظریه‌های معیاری اخلاقی و سیاسی سروکار دارد؛ نظریه‌هایی که توصیفی محض نیست و تنها از هستها بحث نمی‌کند، بلکه مستقیماً به سوی اعمال سیاسی خاصی رهنمون می‌شود.

هورتن مدعی است که مباحث بعدی از حدود و امکانات فلسفه سیاسی، بیشتر پرده برمی‌دارد. به نظر وی در این مقطع، اشاره به آنچه به عنوان تحقیق مفهومی، در فلسفه سیاسی دخیل است، لازم است. از این رو، او با ذکر سه مطلب درباره تحقیق مفهومی و منطقی، در واقع به سه اشکال ممکن پاسخ می‌دهد:

۱. هیچ تضمینی وجود ندارد که کلیه تحقیقات منطقی و مفهومی، انتقادناپذیر باشد. در نتیجه هیچ لزومی ندارد که ما هنگام تلاش برای فهم معانی نظریات و باورهای خویش، اشتباه نکنیم. ممکن است بعضی مفاهیم مبهم، غیرمنسجم و یا در تضاد با یکدیگر باشد. حال که چنین است، در قبال این حقیقت، واکنشهای متعددی می‌تواند وجود داشته باشد. یکی از این واکنشهای مشروع، ارزیابی اساسی و مجدد باورهایی است که ممکن است در دست برداشتن از بعضی دیگر از باورها یا در نوسازی آنها دخیل باشد. حداقل، در جایی که فیلسوفان مدعی باشند اشتباهات مفهومی مهمی را دریافته‌اند، باید از آن مفاهیم، تحلیلی منطقی تر ارائه دهند. از این رو، ضرورت ندارد که بررسیهای مفهومی و منطقی، در خدمت توجیه روشهای عادی فهم و عمل ما باشد.

۲. اگرچه یک تحقیق منطقی و مفهومی، باید تحقیقی بی‌طرف باشد، ولی معنایش آن نیست که چنین تحقیقی نمی‌تواند لوازم اخلاقی و سیاسی خاصی داشته باشد. بنابراین، ممکن است یک تحقیق منطقی و مفهومی، از جهت نشان دادن بی‌انسجامی و بی‌ثباتی برخی از باورها، مستلزم هدایت به سوی باورهای جایگزین باشد. وقتی یک تحقیق، تناقض‌آمیز بودن مجموعه‌ای از باورهای سیاسی را برملا سازد، البته برای کسانی که به این باورها گرویده‌اند، این نتیجه را در پی خواهد داشت که پس آنان باید از این باورها دست بردارند. وقتی ما از تنشها، ابهامها یا لوازم غیر قابل قبول برخی از باورها بحث می‌کنیم (که عمده در فلسفه سیاسی، همین کار را انجام می‌دهیم) مردم به

وسيله اين انكشافات، مضطرب مي شوند و ممكن است به سوي تغيير عقايد و رفتار خویش سوق داده شوند. به هر صورت، فلسفه سياسي، ولو به طور غير مستقيم، ما را به سوي باورهاي خاصي راهنمايي مي کند.

۳. بررسیهای منطقی و نظری، تنها به دلالت الفاظ مربوط نمی شود. اگرچه ما بسیاری از دیدگاههایمان را تنها در قالب الفاظ می فهمیم و می فهمانیم، ولی باید توجه داشت که یک معنی را می توان به وسیله ساختارهای متفاوت لفظی اظهار داشت و برعکس، یک ساختار لفظی را هم می توان برای دلالت بر بیش از یک معنی به کار برد. تصورات پیچیده نظری، همچون تصور آزادی، اقتدار، عدالت، و... از یک سو فهم ما از جهان را نشان می دهد و از سوی دیگر، بسیاری از تعهدات و باورهای ما را تشکیل می دهد.

اگرچه نسبت به زبان و قالبهای الفاظ باید حساس بود، اما یک تحقیق فلسفی و بررسی منطقی را نباید تنها در چارچوب تعریف لفظی، منحصر دانست. ارتباطی که فیلسوف با معانی دارد، غیر از ارتباطی است که یک لغت دان با آنها دارد. پس تحقیق فلسفی، به هیچ وجه قابل تنزل به لغت نویسی نیست. در فلسفه سیاسی، ارزشها، باورها و تصورات را بر اساس تجربه سیاسی تحلیل می کنند. طبیعی است که ارزشها، باورها و تصوراتی که موضوع تحلیلهای فلسفه سیاسی قرار می گیرد، متغیر است و صلابت و پایداری موضوعات فیزیکی و ریاضی را ندارد. از این رو، مباحثی هم که به این گونه ارزشها مربوط می شود، پیچیدگی خاصی دارد و از همین روست که از تصور جمهوریت، عدالت، آزادی، مساوات و الزام سیاسی، نمی توان با همان دقت اعداد ریاضی و قوانین تجربی بحث کرد. بنابراین، باید در این مباحث، پیوسته نوعی بازنگری صورت گیرد.

خلاصه این که نوع پژوهشهای فلسفه سیاسی، به اندازه پژوهشهای فیزیکی یا ریاضی، نمی تواند دقیق باشد. از این رو، اگرچه فلسفه سیاسی، در ادراک ما از نظریه ها و باورها و در جمع بندی این باورها به ما کمک می کند و بعضی از ابهامها را برطرف می سازد، با این حال، توان حل برخی از معضلات و ارائه تفسیر دقیق و غیر قابل مناقشه از ارزشها و نظریه ها را به ما نمی دهد.

با توجه به مطالبی که راجع به فلسفه سیاسی ذکر شد، اینک بار دیگر به ارائه پاره‌ای از ویژگی‌های کاملتری در مسأله الزام سیاسی می‌پردازیم.

## توجیه الزام سیاسی<sup>۱</sup>

جان هورتن معتقد است که هنگام بحث از ماهیت مسأله الزام سیاسی، توجه به دو نکته حائز اهمیت است:

۱. همان طور که قبلاً اشاره کردیم، واژه «الزام سیاسی»، خارج از مباحث فلسفه سیاسی، کاربرد ندارد. بنابراین، از این واژه نباید تحلیلهای لفظی عامیانه‌ای انجام داد؛ چون این واژه، هیچ ربطی با معانی زبان عامیانه ندارد.

۲. واژه «الزام سیاسی»، واژه‌ای فنی است و فیلسوفان، آن را ساخته‌اند تا بتوانند از یک سلسله موضوعاتی که به «رابطه فرد و جامعه» مربوط می‌شود، بحث کنند.

همچنین وقتی در فلسفه سیاسی، از الزام سیاسی بحث می‌کنیم، سه پرسش عمده مطرح می‌شود:

۱. نسبت به چه کسانی یا به چه چیزی الزامهای سیاسی داریم؟

۲. دامنه و حدود این الزامها چیست؟

۳. این الزامها چه توجیهی دارد؟

دو پرسش اول، از لحاظ عملی، اهمیت بیشتری دارد، ولی پرسش سوم، از لحاظ فلسفی مهمتر است؛ زیرا دو پرسش اول، وقتی مطرح می‌شود که این مطلب مورد قبول قرار گرفته باشد که مردم، پاره‌ای از الزامهای سیاسی را بر عهده دارند. اما پرسش سوم، این است که آیا اصلاً چنین الزامهایی می‌تواند وجود داشته باشد؟ و اگر وجود داشته باشد، مبانی و توجیه آنها چیست؟

بنابراین، تنها همین پرسش است که محور مباحث فلسفی در الزام سیاسی به شمار می‌آید و در واقع، عمده تحلیلهای فلسفی از توجیه الزام سیاسی، پاسخ به دو پرسش

1. Justification of political obligation.

اول را نیز به همراه دارد.

برخی از فیلسوفان سیاسی معتقدند که الزام سیاسی، نمودی از ارتباط سیاسی میان مردم و جامعه سیاسی آنان است، ولی جان هورتن الزام سیاسی را با آن دسته از «پیمانهای اخلاقی»<sup>۱</sup> مربوط می‌داند که بین مردم و جامعه آنان برقرار است. پس از دیدگاه وی، الزام سیاسی، نه انقیاد محض از تحمیل‌های دلبخواهی دولت است و نه وظیفه‌ای است مبتنی بر قراردادی که هرگاه طرفین یا یکی از آنها بخواهد، بتواند از آن انصراف دهد. او این نظریه را هم مردود می‌شمارد که الزام سیاسی، برخواسته از مصالح شخصی و حفظ امکاناتی است که دولت در اختیار مردم می‌گذارد.

بنابراین، اگر کسی به سبب حفظ چنین امکاناتی و برای مصلحت خویش، نیازمندیهای جامعه سیاسی را برآورده سازد، از دیدگاه هورتن به الزام سیاسی عمل نکرده است؛ زیرا عمل به الزام سیاسی، باید برخاسته از تعهدات اخلاقی باشد. ممکن است در موارد خاصی، مقتضای مصلحت اندیشی و خودخواهی، با مقتضای تعهدات اخلاقی، یکی باشد، اما در بسیاری از موارد، مسلماً مقتضای تعهدات اخلاقی با مقتضای خودخواهی و منفعت‌طلبی، کاملاً در تضاد است.

در موارد خاصی نیز تعهدات اخلاقی به نوبه خود، با هم متعارض است؛ مثلاً اگر کسی به دوست خود قول داده که در فلان ساعت او را می‌بیند، اخلاقاً ملزم است که در آن ساعت به ملاقات وی برود، ولی اگر در همان ساعت با کودکی بی‌سرپرست و به شدت مریض برخورد کند، از لحاظ اخلاقی، ملزم است این کودک را به بیمارستان برساند و از دیدار دوست، صرف نظر کند.

بنابراین، ممکن است بعضی از تعهدات اخلاقی، به سبب تعارض با تعهدات اخلاقی مهمتری، الزام‌آور نباشد. از این رو، اعتقاد به این که اگر دریافتیم که انجام فلان کار، مقتضای الزام سیاسی است - که نوعی تعهد اخلاقی است - دیگر نباید از انجام آن کار دست برداشت، اعتقاد درستی نیست؛ زیرا ممکن است تعهد اخلاقی مهمتری، ما را به انجام کار دیگری ملزم ساخته باشد.

1. Ethical Bonds.

هورتن اگرچه بر آن است که بنای الزامهای سیاسی بر خواسته‌های اخلاقی جوامع سیاسی از اعضای خویش استوار است، ولی او این مطلب را تنها، دلیل عمده‌ای برای توجیه الزام سیاسی می‌داند، نه دلیلی کافی. از این روست که واژه «الزام سیاسی» را به «جامعه سیاسی» نسبت می‌دهد، نه به «دولت». آری، از آن جا که دولت‌ها نزد هورتن، نمونه‌های متعارف جوامع سیاسی هستند، او از آنها به عنوان جوامع سیاسی بحث می‌کند. وی مدعی است که در گذشته، دولت‌های آتن، اسپارتا و روم، مصادیق جوامع سیاسی بودند و در عصر حاضر هم دولت‌های ایالات متحده آمریکا، انگلیس، هند و... جوامع سیاسی محسوب می‌شوند.

در خصوص بحث از ماهیت الزام سیاسی، مطلب جالب توجه دیگر از دیدگاه هورتن، این است که اگرچه بین مسأله الزام سیاسی و مسأله الزام به اطاعت از قانون، نوعی تشابه وجود دارد، دلایلی که الزام به پیروی از قانون را اثبات می‌کند، برای توجیه الزام سیاسی، کافی نیست.

در پاسخ به این پرسش که «مبانی لزوم اطاعت از قانون چیست؟»، دو نوع شیوه بحث و دو نوع تفسیر وجود دارد که هیچ کدام بر مسأله الزام سیاسی به طور دقیق، تطبیق نمی‌کند.

در تفسیر نوع اول، در پاسخ به پرسش از مبانی لزوم اطاعت از قانون، ادله‌ای ذکر می‌گردد که مطلق است و با قطع نظر از رابطه فرد و جامعه، ما را نسبت به اطاعت از قانون ملزم می‌سازد. در نتیجه، در این نوع شیوه بحث، رابطه میان فرد و جامعه، به طور جدی و دقیق، مورد بحث و بررسی قرار نمی‌گیرد و حال آن که در خصوص مسأله الزام سیاسی، بحث از این رابطه، بحثی اساسی است و نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

به عقیده هورتن، اساساً الزام سیاسی عبارت است از رابطه اخلاقی خاصی که میان افراد و جامعه آنان برقرار است. بنابراین، اگر یک تئوری نتواند در بحث از این رابطه، موفق باشد، نمی‌تواند از مسأله الزام سیاسی، تحلیلی قانع‌کننده ارائه دهد.

در تفسیر نوع دوم، در پاسخ به پرسش از مبانی لزوم اطاعت از قانون، ادله‌ای ذکر می‌گردد که مقید و ناظر به قانون جامعه خاصی است؛ یعنی این ادله، ما را نسبت به

اطاعت از قانونی ملزم می‌سازد که قانون جامعه خود ماست. در این صورت، اگرچه از رابطه میان فرد و جامعه بحث می‌شود، ولی باز هم بعضی از جوانب مسأله الزام سیاسی، ناگفته می‌ماند؛ زیرا الزام سیاسی، وسیعتر و جامعتر از صرف اطاعت از قانون است. بعلاوه، رابطه میان الزام سیاسی و اطاعت از قانون، پیچیده‌تر از آن است که به سادگی بتوان الزام سیاسی را به الزام به اطاعت از قانون ارجاع داد.

ناگفته نماند که در ماهیت الزام قانونی و دعاوی اخلاقی آن نیز تحقیقاتی بسیار موجه و جذاب وجود دارد و انکار اشتراک بعضی از موضوعهای الزام قانونی و الزام سیاسی، کاری نادرست است.<sup>۱</sup> ولی متأسفانه، عدم درک این امر که پرسشهای مربوط به الزام سیاسی، ضرورتاً با پرسشهای مربوط به اطاعت از قانون، یکی نیست، موجب بسیاری از اشتباهها و سردرگمی‌ها شده است.

خلاصه آن که فیلسوفان سیاسی، اغلب با مسائلی بسیار متفاوت و ظریف درگیر بوده‌اند که ربط چندانی با مسأله الزام قانونی ندارد. بنابراین، میان دغدغه‌های جان هورتن در کتاب «الزام سیاسی» و دغدغه‌های کسانی که مسأله الزام سیاسی را با مسأله الزام قانونی، یکی می‌دانند، تفاوت فراوانی وجود دارد.

۱. ر.ک:

Carnes, 1960, Mackie, 1981, Pennock and Chapoman, 1970, Smith, 1976, Wasserstrom, 1968.

□ محمد سلامی  
□ زیر نظر: استاد صادق لاریجانی

#### چکیده:

در بحث «الزام سیاسی»، به این موضوع پرداخته می‌شود که شهروندان یک جامعه سیاسی، چرا ملزم به اطاعت از حاکمانند؟ و در مقابل، بر اساس چه استدلالی، حاکمان، حق فرمانروایی دارند؟ در این باره، نظریه‌های گوناگونی همچون: اختیارگرایانه، غایت‌گرایانه، وظیفه‌گرایانه و... بیان شده است. جان هرتن، نظریه‌های مختلف اختیارگرایانه در توجیه الزام سیاسی را در بوته نقد نهاده است. پیشینه تاریخی اختیارگرایی، چستی رضایت و شروط آن، اقسام رضایت، تقریرهای مختلف نظریه اختیارگرایی و نقد آن، از جمله عناوین این مبحث است. در این جستار، تحقق واقعی رضایت در خارج و شباهت کامل جامعه سیاسی با تشکلهای اختیاری، مورد تردید قرار گرفته است.

**کلید واژگان:** فلسفه سیاسی، الزام سیاسی، اختیارگرایی، رضایت، قرارداد، جامعه سیاسی، تشکل اختیاری.

## نظریه‌های اختیار گرایانه<sup>۱</sup>

نوشتار حاضر، مجموعه‌ای از نظریه‌های الزام سیاسی را مورد ارزیابی انتقادی قرار می‌دهد که با توجه به اصطلاح متداول در این باب، تحلیلهای اختیار گرایانه "Voluntarist Accounts" نام گرفته است و در طول تاریخ، مباحث الزام سیاسی، پیوسته از اهمیت فراوانی برخوردار بوده است. نقش عمده این نظریه‌ها در راستای تبیین یا توجیه الزام سیاسی، اعتباری است که برای اختیار آزادانه فرد قائل می‌باشد. این انتخاب، با اقدام اختیاری خاصی (مانند رأی) تحقق یافته و همین اقدام اختیاری، بحثهای جنجال برانگیزی را پدید آورده است. این تحلیلهای وجوه مشترک و اختصاصی دارد. وجه مشترک و اساسی این نظریه‌ها آن است که صرفاً برآند تا بر اساس اقدام اختیاری و آزادانه افراد، آنان را از لحاظ اخلاقی، در برابر حکومت، ملزم کنند.

اما پاسخ پرسشهای زیر به گونه پیچیده و درهم آمیخته‌ای در لابه‌لای این نظریه‌ها آمده است:

۱. شکل دقیق این اقدام چگونه است؟
۲. شرایط لازم برای آن که عملی، اختیاری به شمار آید، چیست؟
۳. ارتباط مردم و حکومت، چگونه است؟
۴. قلمرو الزامی که فرد بدان گردن نهاده، تا چه حد است؟
۵. الزام، نسبت به چه کسی یا چه چیزی وجود دارد؟

گرچه بحث در نحوه تحقق الزام، قلمرو و حدود و ثغور آن، اغلب با اهمیت بوده و از جهاتی، ممکن است نسبت به جنبه‌های مشترکشان که تبیین الزام است، مهمتر باشد، اما بی آن‌که در پی انکار یا ناچیز انگاشتن ارزش این پرسشها و بررسیها باشیم، بحث آتی را بر این فرض پی می‌نهمیم که اغلب این تفاسیل و اختلاف دیدگاهها به منزله تجلی و بازتاب این گونه مقولات گسترده به شمار می‌رود و در اصل روند بحث،

1. Voluntarist Theories



مدخلیتی ندارد.

از این رو، بحث ما بیشتر راجع به وجوه مشترک این تحلیلهاست تا جهات افتراق آن. به دیگر سخن، بحث، صرفاً در تبیین ماهیت الزام خواهد بود، نه تعیین حد و مرز و گستره آن. این شیوه بحث، مزایایی دارد؛ از جمله: بر روی یک موضوع مهم و برجسته، متمرکز می‌شویم، بی آن‌که خاطر خویش را با مسائل حاشیه‌ای و ثانوی، مشغول کرده باشیم. دیگر آن که بررسی آرای عده خاصی از نظریه پردازان سیاسی به استدلالهای منطقی دقیقی نیاز دارد و این استدلالها اغلب دشوار، مبهم و گاهی نیز تردیدآور است؛ مثلاً «جان لاک»<sup>۱</sup> از جمله فیلسوفان سیاسی است که در تحلیل خود از الزام سیاسی، مفهوم «رضایت»<sup>۲</sup> را به کار برده است. با این حال، چندان روشن نیست که رضایت در نظریه لاک، چه جایگاهی دارد. اما این رهیافت از رضایت، مستلزم محدودیتهایی است؛ از همه مهمتر آن که از غنای واقعی و پیچیدگی ابداعی نظریه پردازان سیاسی خواهد کاست.

بحث ما مربوط به نوع خاصی از استدلال است که همان تبیین و توجیه الزام سیاسی بر اساس نظریه‌های رضایت می‌باشد و آرای نظریه پردازان خاص در این باب، صرفاً تا آن جا که در این بستر قرار بگیرد، مطرح خواهد شد.

### اختیارگرایی و الزام سیاسی<sup>۳</sup>

گفته می‌شود که تحلیلهای اختیارگرایانه در مقام تبیین یا توجیه الزام سیاسی بر اساس اقدام آزادانه فرد است؛ اقدامی که وی را اخلاقاً به پذیرش حکومت خویش ملزم می‌کند.

فیلسوفان سیاسی از استدلالهای اختیارگرایانه برداشتهای کاملاً متفاوتی دارند و به دو دسته عمده تقسیم می‌شوند:

1. John Locke
2. Consent
3. Voluntarism and Political Obligation

۱. گروهی که فائند اکثریت مردم (اگر نگوییم همه) حداقل در برخی حکومتها دارای الزامهای سیاسیاند و این الزامها باید بر پایه اقدام اختیاری افراد تبیین شود.

۲. برخی از فلاسفه سیاسی، استدلالهای اختیارگرایانه را برای نفی الزامهای سیاسی به کار برده‌اند؛ به این معنی که با توجه به این استدلالها، این امر را که اکثریت مردم در گذشته یا حال، الزامی به حکومتشان داشته باشند، نفی کرده‌اند. توضیح آن که، مدعای دسته دوم این است که نظریه‌های اختیارگرایانه، تحلیل اساساً صحیحی از الزام سیاسی ارائه می‌دهند و در این جهت، هیچ‌گونه تردیدی نیست. اما در عین حال، چنین استنتاج می‌شود که اکثریت قریب به اتفاق مردم در گذشته یا حال، چنین الزامهایی رانداشته‌اند؛ زیرا الزام سیاسی، در صورتی پدید می‌آید که افراد، آزادانه عضویت جامعه سیاسی خویش را انتخاب کرده باشند، اما هنگامی که مردم در بیشتر حکومتها از چنین حقی برخوردار نیستند، به طور مسلم، الزامی هم نخواهند داشت و به اصطلاح، سالبه به انتفای موضوع است.

### وجه اشتراک و اختلاف این دو چشم انداز

کوتاه سخن این که، اختلاف این دو دسته، صغروی است، نه کبروی؛ زیرا هر دو در این که مبنای الزام، اقدامی اختیاری است، اتفاق دارند و از این جهت، هر دو تحلیل «اختیارگرایانه» به شمار می‌آیند. دسته اول می‌گویند: این اقدام اختیاری در اکثر حکومتها روی داده، پس الزام سیاسی، ثابت می‌شود، اما دسته دوم می‌گویند: جز در مواردی نادر، این اقدام اختیاری در گذشته یا هم اکنون تحقق نیافته است و از این روی، مردم هم الزام سیاسی ندارند.

این اختلاف، ناشی از دو امر است:

**اولاً:** صدور عمل واقعاً اختیاری، مستلزم چه شرایطی است؟

**ثانیاً:** پس از تعیین شرایط، آیا این اقدام در خارج رخ داده است؟

تمایز این دو امر، چندان روشن نیست، اما در واقع، از شکافی مهم میان تحلیلهای اختیارگرایانه پرده برمی‌دارد. شکافی که برای مثال، بازتاب آن در قضاوت‌های گوناگون

درباره این که آیا مردم الزامهای سیاسی خویش را در حکومت‌های دموکراتیک آزاد موجب شده‌اند یا نه، انعکاس می‌یابد. همچنین این نزاع و شکاف، تا حدی بدان معنی است که انتقادهای دقیق و وارد بر تحلیلهای اختیارگرایانه باید بر این اساس طبقه‌بندی شود.

از این رو، در ادامه این فصل، بخصوص نظریه‌هایی را مطرح خواهیم کرد که مدافع اختیارگرایی، اما بر آن است که شرایط تحقق الزامهای سیاسی، اگر هم به وقوع پیوسته باشد، بسیار نادر است. اکنون عمده بحث در آن است که این شرایط کدام است و آیا (حداقل در برخی جوامع و برای عده‌ای) محقق شده است. نسبت به نکته اخیر، تمام دغدغه من ارزیابی این امر است که آیا حکومت‌های دموکراتیک لیبرال، با موفقیت، شرایط را به گونه‌ای فراهم کرده‌اند که اسناد الزام سیاسی به شهروندان، قابل توجیه باشد؟ نگاه من به این مسأله و به طور کلی، نظریه‌های الزام سیاسی، تردیدآمیز است. اما در آغاز بحث، قبل از هر چیز، بهتر آن است که به ساختار و محتوای این تحلیلهای پردازیم. مانوسترین و متداولترین آنها، نظریه‌هایی است که مفاهیمی همچون «قرارداد اجتماعی»<sup>۱</sup>، «رضایت ضمنی»<sup>۲</sup> یا «رضایت مصرح»<sup>۳</sup> میان فرد و حکومت را به کار برده‌اند. مزیت چنین مفاهیمی آن است که ارتباط مناسبی میان فرد و جامعه فراهم می‌کند و این ارتباط است که الزام سیاسی مردم نسبت به حکومت خاصی را تبیین یا توجیه می‌کند.

بنابراین، وجه اشتراک و تمایز نظریه‌های اختیارگرایانه را به صورت زیر خلاصه می‌کنیم:

**وجه اشتراک:** آنچه به این تحلیلهای عنوان اختیارگرایانه می‌دهد، این است که روابط سیاسی را که با عضویت در یک حکومت ایجاد می‌شود، ناشی از اقدام اختیاری و آزادانه اعضای آن می‌داند.

**وجه تمایز:** نقطه تمایزشان در نوع تحلیلی است که راجع به نحوه پیدایش این

1. Social contract

2. Tacit consent

3. Express consent

ارتباط ارائه می دهند.

نوعاً گمان شده است که الزام سیاسی، برخاسته از «قرارداد میان افراد بسیاری برای تشکیل جامعهٔ سیاسی» یا «قرارداد میان افراد و دولت» و یا «رضایت ضمنی یا مصرح افراد به دولت یا قانون اساسی» است. البته این سه، تمام احتمالات ممکن نیست، اما خود از دلایل و توجیهاات مختلفی حکایت دارد که در این نظریه‌ها بیان می شود.

خلاصه مدعای این نظریه‌ها چنین است که مادامی که فرد، خود را به طور اختیاری، ملزم به تبعیت از حاکمیت خاصی نکرده باشد، هیچ الزامی ندارد. البته نظریه پردازان، علاوه بر آن که به تبیین و توجیه الزام پرداخته‌اند، نسبت به تحلیل ماهیت الزام، گستره و متعلق آن نیز تلاشهای فراوانی کرده‌اند.

با توجه به تحلیلهای متفاوت اختیارگرایان، پاسخهای ارائه شده نیز از نظر محتوا، گوناگون و ناهماهنگ است. برای نمونه، «توماس هابر» در کتاب *لویاتان* در جمله مشهوری، استدلال می کند که زندگی در وضع طبیعی (بدون اقتدار سیاسی)، ناپسند، خشن، حیوانی و کوتاه مدت خواهد بود. وی ادعا می کند که برای رهایی از این شرایط، ما با یکدیگر قرارداد می بندیم که از حقوق طبیعی خود دست برداشته، آن را به دست حاکم مقتدری بسپاریم تا از حقوق ما حمایت کند. در این توافق، حاکم به هیچ روی در قرارداد شرکت نمی کند (و طرف قرارداد نیست) بلکه ما مردم هستیم که با یکدیگر توافق می کنیم تا از دستورات وی تبعیت کنیم.

ناگفته نماند که با وجود این قرارداد و واگذاری حقوق به حاکم، یک حق برای ما باقی می ماند و آن این که هرگاه زندگی ما مستقیماً از سوی حاکم یا کسان دیگری که حاکم در برابر آنها در حمایت از ما ناتوان یا نامتایل است، مورد تهدید واقع شود، بتوانیم از زندگی خود دفاع کنیم. بدین ترتیب، ضمن آن که اقتدار حاکم پایه ریزی می شود، مردم ملزم به اطاعت از وی هستند و این جاست که پدیدهٔ «الزام» رخ می نماید.

با این حال، جای هیچ گونه شگفتی نیست که اندیشمندان متأخر در رجحان راهکار پیشنهادی هابز و الزامهای بی حد و حصر مردم، بر اوضاع و احوال وضع طبیعی (که هابز در صدد بهبود آن است) تردید کرده باشند؛ زیرا اغلب، نتیجه چنین

راهکاری، تسلیم در مقابل حکام جائز و خیره‌سر و بازگشت به همان شرایط فلاکت‌بار و بیچارگی پیش از قرارداد است.

## اصلاح نظریه قرارداد

در قرن هفدهم، «جان لاک» در «دومین رساله‌اش در باب حکومت»، گرچه نظریه قرارداد اجتماعی را محور نظریه خویش قرار داد، اما برای پرهیز از نقضهای اقتدار سیاسی مورد ادعای هابز در راه ترسیم اقتدار سیاسی قانونمندتری گام برداشت. وی در تحلیل خود از الزام سیاسی، برای مفهوم «رضایت»، جایگاه مهمی تعیین کرد. «لاک» همانند هابز، منشأ الزام را در قراردادی که در وضع طبیعی ماقبل سیاسی وجود دارد جست‌وجو می‌کرد؛ با این تفاوت که تصور وی از وضع طبیعی، از تصور هابز، لطیفتر و بالطبع، شیوه‌هایی که از طریق آن، الزام سیاسی پدید می‌آید، نسبت به شیوه‌های هابز، پیچیده‌تر بود.

در نگاه «جان لاک»، مرجعیت سیاسی، معلول یکی از دو امر زیر است:

۱. همه مردم به صورت یکپارچه قرارداد بسته‌اند تا جامعه سیاسی تشکیل دهند.
۲. اکثریت مردم تصمیم گرفته‌اند تا حقوق خود را به دولتی که دارای قوای مقننه، مجریه و قضائیه است، واگذار کنند. اما مردم با این اقدام، حق زندگی، آزادی و دارایی<sup>۱</sup> خود را محفوظ می‌دانند. به این معنی که اگر دولت، این حقوق را استیفا نکند، حق دارند آن را منحل کنند؛ یعنی هدف از تشکیل جامعه سیاسی همراه با دولت، فراهم نمودن شرایط حمایت مطلوبتر و بی‌طرفانه‌تر برای استیفای حقوق، بهتر از آنچه در وضع طبیعی بود، می‌باشد. در صورتی که [مردم حقوق خود را از دست بدهند] تفسیر مقتدرانه‌ای از حقوق و گروهی که مسئولیت حمایت از آن را به دوش بگیرند، وجود نداشته باشد، ناگزیر، قضاوت‌های مستبدانه و الزام‌های نامعقول و گریزناپذیری پدید خواهد آمد.

۱. دارایی (Property) در نظر «جان لاک»، اعم از امنیت، آزادی و ثروت است (م).

## مفهوم رضایت ضمنی

چون نسلهای آینده در قرارداد ابتدایی شرکت نداشته‌اند، الزامهای سیاسی خود را به شکل سوگند وفاداری یا از طریق آنچه «لاک» آن را رضایت ضمنی نام می‌نهد، به دست می‌آورند. «لاک» درباره ماهیت و مقتضیات رضایت ضمنی، به اجمال می‌گذرد، ولی مسلماً در بهره‌وری و استفاده از دارایی در تحت قلمرو دولت، رضایت ضمنی تحقق پیدا می‌کند.

مناقشاتی که در دیدگاه رضایت ضمنی یا مصرّح نهفته است، به شکل مبسوط‌تری مورد بحث قرار خواهد گرفت.

مهمترین ویژگی تحلیل لاک از الزام سیاسی در مقایسه با تحلیل هابز، آن است که این تحلیل، حق مقاومت در مقابل دولت جائر و نالایق را رومی‌داند؛ گرچه در این که این قضاوت چگونه و توسط چه کسانی باید صورت گیرد، در هاله‌ای از ابهام رها می‌شود و این امر موجب تردید در اهمیت واقعی «رضایت» در نظریه «لاک» می‌گردد. این بدان سبب است که گاه به نظر می‌رسد (از منظر لاک) پرسش مهم الزام سیاسی، این نیست که «آیا شخص، رضایت داده است یا خیر؟»، بلکه پرسش این است که «آیا دولت، عادلانه رفتار می‌کند یا نه؟».

در واقع، چنین استنباط می‌کنیم که لاک، به دو نظریه متفاوت از الزام سیاسی پرداخته است:

۱. نظریه‌ای که به اعمال و شایستگیهای اخلاقی دولت اهمیت می‌دهد.
۲. نظریه‌ای که به تعهد اختیاری شهروندان مربوط می‌شود و محل بحث کنونی، همین نظریه نوع دوم است.

## پیشینه تاریخی اختیارگرایی و الزام سیاسی

بی‌تردید، «هابز» و «لاک» در عداد بزرگترین نظریه پردازان اختیارگرا هستند، اما نظریه‌های اختیارگرایانه، تاریخی طولانی و پیچیده دارد که ریشه‌های آن به دوران آثار

کلاسیک آتنیان باز می‌گردد.

سقراط<sup>۱</sup> در رسالهٔ *کریتون*<sup>۲</sup> درباره فرار از زندان و اجتناب از مجازات مرگ، با خود می‌اندیشد (با آن که دوستان وی او را تشویق به فرار می‌کنند)، اما از زندان نمی‌گریزد؛ زیرا با خود چنین استدلال می‌کند که قوانینی که سمبل مرجعیت سیاسی در آتن هستند، از من می‌پرسند: «آیا جز این است که تو با ما پیمان بسته‌ای که به عنوان یک شهروند، در اطاعت از ما زندگی کنی؟ حقیقت آن است که تو تعهد داده‌ای و در صورت گریختن، قراردادها و معاهدات را نقض خواهی کرد؛ با آن که این قراردادها را تحت هیچ‌گونه شرایط اجباری یا بی‌اطلاعی، منعقد نساخته‌ای.»<sup>۳</sup>

این مطلب به وضوح نشان دهندهٔ آن است که سقراط با اقدام اختیاری‌اش وارد قراردادی با قوانین آتن شده است و به موجب آن، نسبت به اطاعت از آنها الزام دارد. گرچه این تنها طریقی نیست که برای اثبات الزام در رسالهٔ *کریتون* مطرح شده، اما به یک اختیارگرایی متعالی که در بیانات سقراط آمده است، اشاره دارد.

بعلاوه، مؤلفه‌های نظریه‌های اختیارگرایانه، پیش از آن که شکوفایی خود را در آثار «هابز» و «لاک» در قرن هفدهم به دست آورد، نمونه‌هایی از آن را می‌توان در آثار سایر اندیشمندان یونانی و در حقوق روم و آثار «هوکر»<sup>۴</sup>، «گرتیوس»<sup>۵</sup> و «میلتون»<sup>۶</sup> سراغ گرفت. از این رو، این ادعا که نظریه‌های اختیارگرایانه از لحاظ تاریخی، صرفاً در خلال شرایط اقتصادی-اجتماعی اخیر پدید آمده است، موجه نیست. البته این امر به معنای انکار تأثیر شرایط تاریخی خاص در توسعه و تکامل این نظریه‌ها نمی‌باشد.

به نظر می‌رسد که شکوفایی و برجستگی نظریه‌های اختیارگرایانه در قرن هفدهم با تحولات اجتماعی-اقتصادی و ایدئولوژیکی خاصی که اروپا شاهد آن بود، پیوند مناسبی دارد؛ بخصوص تحولاتی که نهضت اصلاحگری،<sup>۷</sup> ظهور پروتستانیزم<sup>۸</sup> و کاپیتالیسم، از ثمرات آن است.

1. Sosrates.

2. Crito

3. plato,1969.93.

4. Hooker

5. Grotius

6. Milton

7. Reformation

8. protestanism

## نظریه حق الهی پادشاهان

تطورات قرن هفدهم، به سقوط نظریه حق الهی پادشاهان کمک شایانی کرد. این نظریه در دوران افزایش فاصله دولت و کلیسا، در توجیه اقتدار سیاسی حاکمان سکولار، نقش زیادی داشت. این نظریه که منسجم‌ترین بیان آن در آثار «سر رابرت فیلمر»<sup>۱</sup> آمده، بر این باور است که اقتدار حاکمان دنیوی (سکولار) مستقیماً از سوی خداوند، تقدیر و تعیین شده است. از این رو، رعایا اخلاقاً ملزم به اطاعت از دستورات حاکم هستند.

نظریه‌های «هابز» و «لاک» با توجه به شیوه‌های متفاوت آنها، هر دو در صدد تلاشهایی آگاهانه برای ارائه توجیه استوارتری از الزام سیاسی بودند که با شرایط تاریخی متحول، مناسبتر باشد. گرچه اکنون در مقام بیان و شمارش نظریه‌های ارائه شده در این دوره نیستیم، اما بی‌تردید بررسی اجمالی شرایط طرح نظریه‌های «رضایت» و «قرارداد» در قرن هفدهم، خالی از فایده نخواهد بود.

## اختیارگرایی، پدیده‌ای دیرین

ممکن است گمان رود که جذابیت و فریبندگی نظریه‌های اختیارگرایانه، معلول شرایط متزلزل پایه‌های اقتدار و عدم توافقات اخلاقی شفاف بوده است. هر چند صحت و سقم این حدس، قابل تأمل است، اما جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که نظریه‌های اختیارگرایانه دارای تاریخی کهن و دیرین است. بعلاوه، این نظریه‌ها همواره در حال تکامل و اصلاح بوده است. بنابراین، مناسب است به بررسی منشأ دوام و جذابیت مستمر نظریه‌های الزام سیاسی بپردازیم.

چرا به رغم اشکالهای نسبتاً واضح و استواری که بر این نظریه‌ها وارد است (همچنان که خواهیم دید)، فلاسفه سیاسی با مهارت و جدّیت در جهت بازنگری و

1. Sir Robert Filmer



تکامل آنها تا بدین حد، خود را به مشقت انداخته‌اند؟

پاسخ این پرسش را باید در جاذبه‌ها و کششهای ابعاد اخلاقی و فلسفی آنها جست. شاید اساسی‌ترین جنبه‌ای که موجب جذابیت نظریه‌های اختیارگرایانه شده، نقش مهمی است که در این نظریه‌ها برای تعهدها و اقدامهای اختیاری مردم، مورد نظر است؛ زیرا یگانه سبب الزام، عملی (مانند قرارداد، وعده یا ابراز رضایت ضمنی یا مصرح) است که شخص، آن را آزادانه و با اختیار انجام داده است. فرد، اخلاقاً آزاد است که با اقدام اختیاری، خود را به نحو مشروع، در مقابل خواسته‌های دولت، ملزم کند. بنابراین، او پدیدآورنده الزام خویش است و چنین الزامی، به هیچ روی به استقلال اخلاقی‌اش لطمه‌ای وارد نمی‌سازد. «سیمونز»<sup>۱</sup> در عبارتهای زیر به طور شفاف و روشنی از راز جاذبه نظریه‌های رضایت که قابل انطباق بر تمام نظریه‌های اختیارگرایانه است، پرده برمی‌دارد:

نظریه رضایت، این باور را مورد تأیید قرار می‌دهد که انسان تا حد امکان با تصمیم و اعمال خویش، مسیر زندگی خود را تعیین کند. از این رو، متولد شدن در یک جامعه سیاسی، نه تصمیم ما بوده است و نه ما آن را انجام داده‌ایم. بنابراین، به این نتیجه می‌رسیم که این تولد قهری نباید موجب تحدید آزادی ما توسط دولت یا جامعه سیاسی شود. و این ادعا مبنای این نظریه را فراهم می‌کند که صرفاً هنگامی که فرد، دولت را مطابق با خواسته‌های خویش یافت و دلیلی روشن بر اقدام اختیاری خود نشان داد، آزادانه خود را به اطاعت یا حمایت از دولت، ملزم کرده است.

بر اساس این دیدگاه، جامعه همانند تشکلی اختیاری از قبیل باشگاههای ورزشی، احزاب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری است که افراد با قراردادهایی که منعقد ساخته‌اند، این تشکلهای را تأسیس کرده‌اند.

در جهان معاصر، حداقل عضویت اختیاری در یک انجمن، شرط ضروری اقتدار انجمن بر اعضا و الزامهای متقابل اعضا نسبت به آن است و اگر این امر درباره تشکلهای صادق است، از چه روی بر جوامع سیاسی صدق نکند؟

1. Simoons, 1979, p.69.

## ابعاد و مزایای تحلیل اختیارگرایانه الزام

۱. **جذابیت اخلاقی:** اگر بتوان بر حسب این خطوط ترسیم شده، تحلیل موجه و معقولی از الزام سیاسی ارائه داد، تا حد زیادی این اعتقاد را که اقتدار اخلاقی حکومت، بسته به توافق آزادانه اعضای آن است، توجیه خواهد کرد.

۲. **جاذبه فلسفی - عقلانی:** مزیت دیگر چنین تحلیلی آن است که الزام سیاسی را عقلایی جلوه می‌دهد؛ به طوری که اگر مفاد آن روشن هم نشود، دست کم این جهت را روشن می‌کند که «الزام سیاسی» جزو مقوله مأنوس و متعارف الزامهای اخلاقی است که «وعده دادن»، نمونه‌ای از آن می‌باشد. از این رو، اگر ارائه تحلیل اختیارگرایانه قابل قبولی از الزام سیاسی امکان‌پذیر باشد، دارای جذابیت فلسفی - عقلانی خواهد بود.

پس از ارائه تحلیل فوق، نوبت به بررسی اشکالات احتمالی می‌رسد و این که آیا واقعاً این تحلیل، متقاعدکننده است؟

اساسی‌ترین و روشنترین مشکلی که نظریه‌های اختیارگرایانه همواره با آن مواجه بوده، ابداع امری است که بتوان از طریق آن، پیدایش الزام را تفسیر کرد؛ مثلاً همه ما می‌دانیم برای عضویت در یک کلوپ، چه شرایطی لازم است، لیکن از این که چه عملی موجب عضویت در یک حاکمیت می‌شود، اطلاع چندانی نداریم.

در واقع، اختیارگرایانی که مدعی ارائه توجیه و تفسیری از الزام سیاسی هستند که قابل انطباق بر همه جوامع سیاسی فعلی باشد، با مشکلی لاینحل مواجه‌اند و شاید این امر به سبب بداهت‌ش، چندان مهم جلوه ننماید.

در یک قرار داد مفروض، سؤالهای پیچیده‌ای که بر اثر مسأله الزام رخ می‌نماید، به روشنی قابل پیش‌بینی است. این سؤالها چنین است:

۱. قرارداد، چه زمانی منعقد شده است؟
۲. طرفین قرارداد، چه کسانی هستند؟
۳. مفاد و مضمون قرارداد چیست؟
۴. مرجع حل اختلاف درباره قرارداد، کیست؟

به نظر نمی‌رسد که حتی ساده‌ترین شکل نظریه قرارداد اجتماعی بتواند به راحتی، پاسخهای نسبتاً موجهی به اکثر این پرسشها بدهد.

## پاسخ احتمالی نظریه قرارداد اجتماعی

شاید پاسخ کلی نظریه قرارداد به مجموع این پرسشها این باشد که به هر حال در برخی دورانها و بعضی مناطق، سوگند بیعت و وفاداری، متداول است. بنابراین، نفس سوگند وفاداری، موجب الزام سیاسی می‌شود.

### بررسی پاسخ

چگونه معقول است که این سوگندها را به عنوان شرایط قراردادی که بنیاد الزام سیاسی را پدید می‌آورد، به شمار آورد، در حالی که با چهار اشکال عمده زیر مواجه است؟

۱. بر فرض که بپذیریم این سوگندها موجب الزام می‌شود، صرفاً الزام سیاسی کسانی را که داخل در این تعهد شده‌اند، توجیه می‌کند، اما سایر افرادی که سوگند وفاداری نخورده‌اند، الزامی نخواهند داشت (به اصطلاح، دلیل، اخص از مدعی است).

۲. اگر بناست این سوگندها و اظهارات به عنوان قرارداد واقعی محسوب شود، باید افراد، آزادانه و به اختیار، اعلام وفاداری کنند، حال آن که پاره‌ای اوقات، افراد به صورت اجباری و اضطراری اعلام وفاداری می‌کنند. البته تفصیل این اشکال در آینده خواهد آمد.

۳. مفاد این سوگندها اغلب مبهمتر و محدودتر از آن است که بتواند الزام سیاسی جامع و مانعی را تجویز کند.

۴. این سوگندها معمولاً فاقد خصوصیات لازم در یک قرارداد است؛ برای مثال، صرفاً یک طرف (مردم) به الزام تن می‌دهد و در مقابل، طرف دیگر (حاکم)، الزام چندانی ندارد.

## پاسخ کلی و عمومی به اشکالها

با این حال، ممکن است اشکالهای فوق را به این شکل دفع کرد که مفهوم قرارداد را نباید آنقدر بر معنای حقیقی و دقیقش حمل کرد. چه بسا مقصود اصلی صور غیررسمی تر، قراردادهایی همچون: «وعده»، «معامله» و «موافقت» باشد. پس در حقیقت، آنچه از این قراردادها و سایر اقدامها باید فهمید، آن است که به هر تقدیر، نوعی اعلام رضایت به اقتدار دولت صورت پذیرفته است.

از آن جهت که نظریه رضایت واقعی با اشکالات عدیده‌ای روبه‌روست، ما فعلاً مبنای بررسی خود را ساده‌ترین شکل از نظریه رضایت قرار می‌دهیم و نقادیهای آتی، متوجه این تحلیل ساده از نظریه رضایت است. تمام نقدها بر نظریه رضایت، خواهان اصلاحاتی در همه تحلیل‌های اختیارگرایانه واقعی قرارداد است. (گرچه قرائتهایی از نظریه قرارداد وجود دارد که طبق تعریف ارائه شده، واقعاً اختیارگرایانه نیست). بنابراین، بهتر آن است که به «نظریه رضایت» که از موجه‌ترین و پیچیده‌ترین تحلیل‌های اختیارگرایانه الزام سیاسی است، بپردازیم.

رضایت



ملک‌شاه عمومی رضایت

### رضایت (Consent)

برخی پنداشته‌اند که «رضایت»، مفهومی متعارفتر و ساده‌تر از «قرارداد» است. ما به انگیزه‌ها و صور مختلف در موارد بسیاری اعلام رضایت یا مخالفت می‌کنیم؛ از جمله:

۱. مریضی به انجام عمل جراحی رضایت می‌دهد.
۲. پدری به ازدواج دخترش رضایت می‌دهد.
۳. کارفرمایی رضایت می‌دهد که کارگزش روزی را تعطیل کند.
۴. نویسنده مشهوری رضایت می‌دهد که از عنوانش در مقاصد خیر خواهانه استفاده شود.

با این حال، این استنباط که چون مصادیق رضایت، گوناگون است، لذا شرایط موجه و شفافی برای تحقق رضایت واقعی وجود ندارد، غلط خواهد بود.

## شرایط رضایت

«ریچارد فالتمن»<sup>۱</sup> سه شرط اساسی رضایت را به زیبایی بیان کرده است. از نگاه وی، هنگامی که شرایط مناسب انتخاب و رضایت فراهم است، رضایت دهنده باید:

۱. «بداند» به چه چیزی رضایت می‌دهد.

۲. «قصد» رضایت داشته باشد.

۳. رضایت خود را «ابراز» کند.

به دیگر سخن، ارکان رضایت، سه امر است: علم،<sup>۲</sup> قصد<sup>۳</sup> و ابراز.<sup>۴</sup> به نظر می‌رسد در بحث ما اینها شرایط معقول و مقبولی است تا «عمل» یا «اظهاری» نشانه رضایت محسوب شود. ولی در عین حال، این شرایط سه‌گانه، جامع و مانع نیست و از این رو، دقت و توجه به نکاتی لازم است:

**نکته اول:** شرط علم که اولین شرط بود، از آنچه در ظاهر به نظر می‌رسد، پیچیده‌تر است. توضیح این که گاهی به خاطر عدم شفافیت در علم یا اعتقاد، انسان به امری رضایت می‌دهد، در حالی که نمی‌داند یا کاملاً نمی‌فهمد که به چه چیزی رضایت داده است؛ مثلاً مادری موافقت می‌کند پسرش شب به نمایش برود و این بدان معنی است که رضایت داده «پسر» او دیروقت به منزل بازگردد. از یک سو درست است که مادر به دیر آمدن فرزندش رضایت داده است، اما از سوی دیگر، ممکن است مادر ادعا کند که من گمان می‌کردم نمایش زود پایان می‌یابد، لذا رضایت دادم و اگر می‌دانستم این قدر به طول می‌انجامد، رضایت نمی‌دادم (ابهام در علم). البته جایی که فرزند مادرش را عمداً به تصور غلط واداشته، از بحث ما خارج است.

**نکته دوم:** به رغم ظاهر شفاف این سه شرط، گاهی به زحمت می‌توان تشخیص داد که این شرایط محقق شده است؛ چون در پاره‌ای موارد، واقعاً تعیین اصل رضایت و متعلق آن، بسیار دشوار است. آمیزش جنسی و برخی از موقعیتهای پزشکی و درمانی، موارد آشکاری است که اثبات رضایت در آنها امری قابل تأمل است. مطمئناً

1. Richard Falthman

2. Knowledge

3. Intention

4. Communication

وجود چنین موارد نادری که تشخیص رضایت در آن دشوار است، مانع از آن نمی شود که موارد بسیاری وجود داشته باشد که وجود یا عدم رضایت، واضح و روشن باشد.

**نکته سوم:** تمام این شرایط سه گانه در رضایت ضمنی و مصرح به طور یکسانی قابل انطباق است. چون این نکته، بحث انگیزتر است و تا حد زیادی مطابق با موجه ترین قرائتها از نظریه رضایت می باشد، سزاوار آن است که کاملاً مورد مذاقه قرار گیرد.

### مفهوم رضایت ضمنی

اساساً مفهوم رضایت ضمنی در جایی است که به شخص، فرصت مخالفت با خط مشی و طرح یا اقدامی می دهند، اما او عدم تمایل خود را اعلام نکرده، بلکه ساکت و بدون ابراز واکنش خاصی، مهلت را به پایان می برد. طبیعی است در چنین موردی باید گفت که وی گرچه در خارج، عمل یا سخنی را در پاسخ ارائه نکرده، اما به طور ضمنی، رضایت داده است. این گونه وضعیتها بخصوص در جلسات انجمنها، شایع و متداول است و حتی در جلسات معمولی و غیر رسمی نیز به چشم می خورد؛ مثلاً وقتی سوار تاکسی می شویم و مسیر خودمان را تعیین می کنیم، گرچه عملاً سخنی از کرایه به میان نیامده، اما طبعاً به طور ضمنی به پرداخت کرایه رضایت داده ایم.

### فرق رضایت ضمنی و مصرح (صریح)

آنچه رضایت ضمنی را از رضایت مصرح متمایز می کند، صرفاً شیوه رفتار است. رضایت ضمنی با سکوت و اهمال به دست می آید، اما از این نکته نباید غفلت ورزید که هر سکوتی را نمی توان به طور معقول به ابراز رضایت تفسیر کرد، وگرنه همه ما باید به تمام چیزها در همه زمانها رضایت داده باشیم و حال آن که قطعاً هیچ کس را نمی یابیم که به همه چیز رضایت داده باشد. در صورتی سکوت دال بر رضایت است

که دقیقاً شرایط سه‌گانه رضایتی را که «فالتمن» بیان می‌کند، دارا باشد؛ یعنی: عالم به مفاد رضایت باشد، قصد رضایت داشته باشد و کاملاً بداند که سکوت، نشان یا علامت رضایت به شمار می‌رود.

تحقق این شرایط، مستلزم اقدام خاصی توسط رضایت دهنده نیست، بلکه به مجرد فراهم شدن این شرایط، می‌توان رضایت ضمنی را به فردی نسبت داد. حاصل آن که فقط شیوه ابراز رضایت ضمنی از رضایت مصرح، متمایز، ولی از سایر جهات، همانند رضایت مصرح است.

شایان ذکر است که تقیید رضایت به قید «ضمنی» به معنای تغایر عقلی و منطقی رضایت ضمنی با سایر انواع رضایت نیست، بلکه برای پرهیز از خلط موضوع در نظر خواننده است.

تفاوت رضایت ضمنی و مصرح همانند تفاوت رضایتی است که با «بالا بردن دست» یا با گفتن «آری» نشان داده شود. البته طبیعت سکوت، ممکن است تشخیص رضایت ضمنی را تا حدی دشوارتر و بحث‌انگیزتر کند، اما خصوصیات رضایت ضمنی با رضایت مصرح تفاوتی ندارد.

قصد، علم و ابراز برای تحقق رضایت، از جمله شرایط لازم است، ولی شرط کافی نیست و شرایط دیگری را نیز باید بدانها افزود.

**شرط دیگر رضایت:** تشخیص موارد اجبار و اضطرار، از دیگر شرایط رضایت است. این شروط نسبت به شروط سه‌گانه (علم، قصد و ابراز) مبهم‌تر و بحث‌انگیزتر است. از این رو باید به تشریح کامل آنها پرداخت. ضرورت کاوش بیشتر در این زمینه را با مثال زیر می‌توان نشان داد:

دزدی مسلح، شخصی را در حفظ جان یا مالش، مخیر گذاشته است و او برای حفظ جان خود، اجازه می‌دهد مالش را سرقت کنند. در این فرض، گرچه شروط سه‌گانه (علم، قصد و ابراز) محقق است، با این حال، نمی‌توان گفت که وی واقعاً به سرقت اموالش رضایت داده است. دلیل این امر آن است که شرایط مناسب تحقق رضایت یا مخالفت، برای او موجود نبوده و چاره‌ای جز رضایت نداشته است. [گرچه با دقت عقلی، می‌توان گفت که راه انتخاب داشته است و آن این که حفظ مالش را

برگزیند و کشته شود!]

بنابراین، فعلاً در صدد بررسی این مطلب هستیم که برای اظهار رضایت واقعی، چه نوع انتخابی (اختیاری) لازم است. بحث درباره این مسأله، بخصوص برای نظریه پردازان الزام سیاسی که در پی اثبات «انتخاب واقعی» مردم هستند، بسیار ضروری است. از مثال فوق در می‌یابیم که تشخیص موارد اجبار و اضطرار، تا حدی مشکل است.

در مثال دیگر، اگر شخصی میان عمل جراحی که برای نجات زندگی اش ضروری است و تحمل پیامدهای ناگوار و غیر قابل اجتناب مرضی مزمن، مخیر باشد، اما با انجام عمل جراحی موافقت کند، کاملاً صادق است که رضایت خویش را ابراز داشته است. هم در مثال اخیر و هم در مثال قبلی که فرد، میان حفظ جان یا مالش مخیر بود، در صورتی که راه دیگری جز تسلیم اموال به سارق و موافقت با عمل جراحی برگزیند، هلاک خواهد شد. با این حال، در مثال اخیر، انتساب رضایت، طبیعی است، حال آن که در مثال قبلی، استناد رضایت، به هیچ وجه درست نیست.

به طور خلاصه، پرسش این است که تفکیک این موارد از هم چگونه ممکن است؟ پاسخ: پاسخهای متفاوتی به این پرسش داده‌اند. جنبه اصولی و مهم این دو مثال که موجب اختلاف در قضاوت شده، وجود یا نبود اجبار از ناحیه دیگران است. در مثال سرقت، عنصر تهدید و اجبار، به روشنی مانع انتساب رضایت است، در حالی که در مثال جراحی، هیچ‌گونه اجبار یا تهدیدی وجود ندارد. گرچه تمایز میان وجود یا نبود اجبار در این دو مثال به آسانی قابل فهم است، اما در بسیاری از موارد دیگر، داوری در وجود یا عدم اجبار، اختلافات و مشاجرات شدیدی پدید آورده است. برخی از این مشاجرات چنین است:

۱. اختلاف در این که در چه صورتی عواقب ناخوشایند یک اقدام، طبیعی، و در چه هنگام، اجباری به شمار می‌آید؟

۲. در چه موقعیتهایی، اغوا و وسوسه، «اجبار» تلقی می‌گردد؟

سخن در این نیست که این پرسشها پاسخی ندارد، بلکه مقصود آن است که اغلب پاسخهای ارائه شده، فاقد صراحت و در نتیجه، مشاجره‌آمیز است؛ بخصوص در

بیت

۶۴

طیبه عیون و اسبوری



پاره‌ای از مباحث مهم، کشمکش‌های بسیاری را پدید می‌آورد؛ مثلاً در یک نظام اقتصادی سرمایه‌داری، از منظر مارکسیست‌ها، قراردادهای کارگری، مبادلات اجباری به شمار می‌آید، در حالی که این قراردادها از نگاه مدافعان بازار آزاد، مصادیق مبادلات آزاد و اختیاری محسوب می‌شود. در زمینه نظریه‌های الزام سیاسی نیز مشاجرات مشابهی، موجب گسترش مباحث مربوط به رضایت شده است؛ برای مثال، «هابز» استدلال کرده است که حتی قراردادهایی که افراد در شرایط کاملاً اجباری (مانند قرارداد با تجاوزگران خارجی) منعقد ساخته‌اند، نسبت به مواردی که افراد در شرایط مساعدتری اقدام به رضایت نموده‌اند، به طور یکسان، اجباری است.

این دیدگاه، در نظام فلسفی «هابز» تا حدی توجیه‌پذیر است، اما سایر فیلسوفان، عنایت چندانی بدان نداشته‌اند و به طور کلی، این دیدگاه قادر بر فراهم آوردن شرایط معتبر برای نظریه اختیارگرایی الزام سیاسی نیست. به هر حال، حتی در میان آنان که پذیرفته‌اند، شرط انتخاب، آن است که رضایت، اجباری نباشد. در این که چه مواردی از مصادیق «اجبار» به شمار می‌رود، مناقشات بسیاری وجود دارد و از این رو، هر تحلیلی از «رضایت» باید در رویارویی با این دشواریها پاسخگو باشد.

## انتقاد فیمینیستها

اکنون مناسب است به طور گذرا به اختلاف دیگری درباره نظریه رضایت بپردازیم. این زاویه از بحث، به اعتراض برخی از نظریه‌پردازان «فیمینیست»<sup>۱</sup> مربوط می‌شود که قائلند در نظریه‌های الزام سیاسی و به طور کلی، قرارداد اجتماعی، مفهوم رضایت بر اساس دیدگاه‌های «پدرسالارانه»<sup>۲</sup> توجیه و بنیان نهاده شده است و این، تفسیری نادرست است؛ زیرا قشر زیادی از جامعه را زنان تشکیل می‌دهند، حال آن که در این قراردادها شرکت نجسته‌اند و از اظهار رضایت یا حضور در قرارداد اجتماعی، استثنا شده‌اند. حال این استثنا یا به سبب آن است که مردان، دو طرف اصلی قرارداد به شمار

1. Feminist

2. Patriarchal

آمده‌اند و یا بنا بر گفته «روسو»<sup>۱</sup>، زنان به دلایل دیگری کنار گذاشته شده‌اند. بی‌تردید، از لحاظ تاریخی، تا حدّ زیادی حق بافیمینیست‌هاست، ولی پرسش دشوارتر و از لحاظ فلسفی، جذابتر، به میزان تأثیر «پدرسالاری» در «اختیارگرایی» مربوط می‌شود و در این صورت، این مسأله، اشکالی اساسی بر پیکر نظریه اختیارگرایی خواهد بود.

خوشبختانه، کسانی که پذیرفته‌اند پدرسالاری در اختیارگرایی تأثیر گذاشته است، نباید گمان کنند پدرسالاری، علت تامه اختیارگرایی است؛ چون درست است که فرضیه پدرسالاری در پاره‌ای موارد، موجب شده تا دیدگاه‌های «قرارداد اجتماعی»<sup>۲</sup> کارآمدتر جلوه کند، اما در خصوصیات اختیارگرایی، چیزی وجود ندارد تا نیازمند فرضیه پدرسالاری باشد. از این رو، در حالی که ارتباط میان نظریه‌های مختلف الزام سیاسی و گرایش به «پدرسالاری»<sup>۳</sup> شایسته توضیح بیشتر است، این نظریه‌ها با این نهاد تاریخی، سخت ناسازگارند. هیچ دلیل روشنی وجود ندارد تا آشکار سازد که چرا این نظریه‌ها نمی‌تواند مطابق با ترسیمی جز پدرسالاری، آن گونه که من در این بخش انجام داده‌ام، بازسازی شود. اکنون باید پرسید که آیا دلایل دیگری برای انکار ارائه تحلیلی از الزام سیاسی بر اساس رضایت وجود دارد؟

## الزام سیاسی و رضایت<sup>۴</sup>

مسأله اساسی نظریه‌هایی که در خصوص رضایت ارائه شده، همانند سایر نظریه‌های اختیارگرایانه، یافتن عملی است که بتوان با آن، به نحوی الزام سیاسی را به افراد نسبت داد. اما در این باره، پرسشهای زیادی مطرح شده که برخی از آنها را در عبارتهای زیر می‌آوریم:

۱. چه کسی رضایت داده است؟

1. Rousseau

2. Social Contract

3. Patriarchalism

4. Political Obligation and Consent

۲. افراد چه زمانی و چگونه رضایت داده‌اند؟

۳. به چه چیزی رضایت داده‌اند؟

۴. به چه کسی رضایت داده‌اند؟

گرچه پاسخهای مختلف و متعددی به این پرسشها داده‌اند، اما در این میان، دو تفسیر از «رضایت ضمنی»، در میان نظریه‌پردازان، از شهرت خاصی برخوردار است. **تفسیر اول:** اقامت مستمر در قلمرو یک حکومت و بهره‌مندی از منافعی که لازمه سکونت دایم در آن است، دلیلی است کافی بر این که فرد به تصمیمات و قوانین سیاسی حاکمیتش رضایت داده است.

**تفسیر دوم:** دومین تفسیر مربوط به رضایت ضمنی، خاستگاه جدیدتری دارد و متضمن این ادعاست که رأی دادن در انتخابات دموکراتیک واقعی و آزاد، نشانه رضایت به اقتدار و مرجعیت دولتی است که به طور مشروع انتخاب می‌شود.

روشن است که دامنه تفسیر دوم، نسبت به تفسیر اول، محدودتر است؛ زیرا صرفاً به حاکمیت‌هایی محدود می‌شود که نظام انتخابات و رویه‌های سیاسی مستند به قانون اساسی دارند، در حالی که قرائت اول، دامنه‌اش گسترده است و صرف سکونت دایم را (چه در جوامع سیاسی پیشرفته دموکراتیک و چه غیر آن) دال بر رضایت می‌داند. شایان ذکر است که در تفسیر دوم، دو پرسش بحث‌انگیز و قابل تأمل وجود دارد:

۱. چه اموری مستلزم انتخابات واقعاً دموکراتیک است؟ به دیگر سخن، شرایط لازم برای تحقق انتخابی واقعاً آزاد و دموکراتیک چیست؟

۲. ملاک و معیار ارزیابی این که آیا حکومت به طور قانونی در قلمرو خود عمل می‌کند یا خارج از حدود اختیارات خود، چیست؟  
اما این دو پرسش در بحث فعلی، مد نظر قرار نمی‌گیرد.

### نقد و بررسی تفسیر اول

آیا این ادعا که سکونت یا بهره‌مندی از منافع آن، مستلزم رضایت می‌باشد، ادعای صحیحی است؟ پاسخ این است که بسیار بعید به نظر می‌رسد و روشن است که

سکونت دایم، نشانه رضایت نخواهد بود. اصلاً قراردادهای معتبر و شناخته شده‌ای وجود ندارد که با رجوع به آنها بتوان به طور منطقی، سکونت یا بهره‌مندی از ثمرات آن را نشانگر رضایت دانست؛ زیرا به هیچ روی، آشکار نیست که افراد به چه چیزی رضایت داده‌اند و یا قصد کرده‌اند رضایت بدهند. البته ممکن است استدلال‌های دیگری از دیدگاه انصاف<sup>۱</sup>، عدالت<sup>۲</sup>، سپاسگزاری<sup>۳</sup> یا منفعت<sup>۴</sup> وجود داشته باشد که ثابت می‌کند چرا افراد «باید» رضایت دهند، ولی این مطلب، ربطی به بحث ما ندارد. مسأله اصلی ما این است که آیا سکونت دایمی و بهره‌مندی از امکانات، نشانگر رضایت است یا نه [نه این که شخص باید راضی باشد یا نه]؟

پس پاسخ این پرسش که آیا مردم با سکونت، رضایت خود را نشان می‌دهند، منفی است. افزون بر این، دلایل دیگری وجود دارد که سکونت یا بهره‌مندی از فواید آن را نمی‌توان دال بر رضایت دانست.

احتمالاً در بسیاری از مصادیق، تحقق شرایط سه‌گانه انتخاب (علم، قصد و ابراز)، قابل تردید است؛ زیرا در اکثر شرایط، چاره‌ای جز اقامت دایم نیست و بسیاری از دولت‌ها اجازه مهاجرت نمی‌دهند و یا اساساً آن را محدود می‌کنند. حتی در مواردی که مهاجرت مجاز باشد و دولتی آن را منع نکند، چنین انتخابی، بسیار گران و پرهزینه است.

«دیوید هیوم»<sup>۵</sup>، در عبارتی که پیوسته از او نقل شده است، می‌نویسد:

آیا می‌توان ادعا کرد که دهقان یا صنعتگری که با هیچ زبان یا منش خارجی آشنایی ندارد و با دستمزد اندکی زندگی روزمره خویش را اداره می‌کند، در ترک کشورش آزاد است؟ [به طور مسلم، این ادعا ناموجه است.] پذیرش این ادعایمانند پذیرفتن این سخن است که مسافر کشتی با باقی ماندن در کشتی به فرماندهی ناخدا رضایت داده است، حتی اگر در حال خواب به عرشه کشتی منتقل شده باشد؛ و ترک کشتی، همان

1. Fairness

2. Justice

3. Gratitude

4. Utility

5. David Hume

و افتادن در دریا و هلاکت، همان.<sup>۱</sup>

هیوم، در این دو مثال می‌خواهد اثبات کند که سکونت دایم، هرگز دلیل بر رضایت نیست؛ زیرا در پاره‌ای موارد، سکونت از باب ناچاری و اضطرار است. بی‌تردید، سخن هیوم، خالی از قوت نیست. این مسأله حتی درباره کسانی که مهاجرت برایشان امکان‌پذیر است نیز قابل تأمل است؛ زیرا انتخابی که این افراد با آن مواجه‌اند، صرفاً مهاجرت به حاکمیت‌هایی کم و بیش نظیر حاکمیت خود آنهاست. لذا فایده‌ای در مهاجرت نمی‌بینند و بناچار سکونت دایم را اختیار می‌کنند و با خود می‌اندیشند که شاید مهاجرت همانند «از چاله در آمدن و به چاه افتادن» باشد.

بنابراین، روشن شد که برای کسی که بخواهد به کلی از قوانین و مقررات سیاسی شانه خالی کند، هیچ پناه و ملجأی وجود ندارد؛ از این رو، انتخاب این فرد، بیش از آن که واقعی و ایده‌آل باشد، صوری و ظاهری است.

روی هم رفته، چنین تأملاتی در برابر این چشم‌انداز که سکونت یا بهره‌مندی از فواید آن، از نشانه‌های رضایت است، مانع عمده‌ای به شمار می‌آید. افعال محل بحث، به اقتضای طبیعتشان، به نحو ناقصی اختیاری است و ارتباط آنها با الزام سیاسی، مبهم و نامعلوم است و عمدتاً هیچ‌گونه قرارداد پذیرفته شده‌ای وجود ندارد که با مراجعه به آن، بتوان به طرز معقولی اثبات کرد که شرایط سه‌گانه علم، قصد و ابلز، محقق شده است.

### نظریه «هری بران»<sup>۲</sup> درباره «رضایت»

ممکن است تصوّر شود که نظام‌های سیاسی، امروزه به قدری تحوّل یافته‌اند که هیچ یک از این ایرادها یا دست کم، بخشی از آنها وارد نیست. این احتمال را «هری بران» ابراز داشته است.

وی از نظریه رضایت، قرائتی مبتنی بر عضویت فرد ارائه می‌دهد؛ بدین معنی که

۱. یعنی بسیاری از مردمی که تحت حکومتی زندگی می‌کنند، همانند مسافران کشتی، ناچار به حاکمیت و سیطره آنها تن در داده‌اند و اگر راهی جز این برگزینند، نابود خواهند شد (م).

2. Harry Beran

رضایت به معنای پذیرش «عضویت» در جامعه سیاسی یا دولت<sup>۱</sup> می‌باشد و این، مستلزم رضایت شخصی و حقیقی فرد است. نظریه‌ی وی، نظریه‌ی اصلاح‌طلبانه است؛ چون معتقد است هیچ یک از دول موجود، شرایط را برای چنین رضایتی فراهم نمی‌کنند. اما از جهتی هم غرابت دارد؛ زیرا معتقد است اصلاحات مذکور، همان قدر که ضروری است، نسبتاً کم‌مؤونه و سهل‌الوصول می‌باشد؛ چون الزامها و مشروعیت سیاسی مبتنی بر رضایت (مردم) میسر است؛ بدون این که تغییرات ایده‌آلیستی در لیبرال دموکراسیهای موجود، لازم باشد.

«بران»، راجع به رضایت مردم، استدلال می‌کند که یا باید به مردم فرصتی داده شود که به حدی از رشد و کمال برسند که بتوانند عضویت دولت را بپذیرند و یا برخی قراردادهای نسبتاً شفافی وجود داشته باشد که بتوان بر اساس آنها، اقامت دائمی (و احتمالاً بهره‌مندی از حقوق شهروندی) را نشانگر رضایت دانست. افزون بر این، اگر بناست شمار مردمی که در دولتی تحت الزامهای سیاسی مبتنی بر رضایت زندگی می‌کنند به حداکثر برسد، تحصیل شرایط زیر الزامی است:

۱. از لحاظ قانونی، مهاجرت و تغییر ملیت، ممکن باشد.

۲. (در صورت امکان) تجزیه و جدایی طلبی، به طور قانونی، مجاز باشد.

۳. برای ناراضیان، قلمرو خاصی منظور گردد.

با این همه، فراهم آمدن شرایط بالا ضرورتاً اثبات نمی‌کند که ساکنان در سایه حاکمیتی، لزوماً بدان رضایت داده باشند؛ زیرا هنوز وضعیتی همانند بیگانگان مقیم در تحت یک حاکمیت، قابل تصوّر است [که درباره آنان با وجود تحقق شرایط فوق، هنوز نمی‌توان از حضورشان در سایه حکومتی، رضایت بدان را احراز کرد]. در عین حال، حصول این شرایط، برای اثبات الزام سیاسی اکثر مردم کفایت می‌کند.

بدین ترتیب، روشن نیست که ارائه نظریه آقای «بران» در خصوص رضایت (قرائت مبتنی بر عضویت)، در رویارویی با اشکالهای پیشین، تا چه میزانی تاب مقاومت دارد. مطمئناً، نتیجه نوع تغییرات دولت دموکراتیک آزادی که «بران» توصیه

1. State

می‌کند، آن است که چنین دولتی را امری فراتر از تشکّل اختیاری قرار خواهد داد و با لوازم و شرایط نظریهٔ اختیارگرایی واقعی رضایت، همساز است. در عین حال، این تحلیل، با اشکالاتی مواجه است:

**اشکال اول:** جای تردید است که اصلاح پیشنهادی «بران» واقعاً به همان سهولتی باشد که وی ادعا می‌کند. برای مثال، نظریه تجزیه‌طلبی و حتی ایدهٔ ایجاد قلمروی خاص برای مخالفان، اشکالات فراوانی دارد. با آن که دغدغه «بران» حل مسأله تجزیه‌طلبان بوده است، اما راجع به قلمرو مخالفان، تقریباً حرفی برای گفتن ندارد. اگر گمان کنیم که ایجاد قلمروی خاص برای مخالفان - که به سبب امتناع از رضایت به حاکمیت دولت، به قلمرو جدیدی پا گذاشته‌اند - به تنهایی نشانگر اختیار و رضایت دایمی افراد باقیمانده در تحت حاکمیت است، گمان باطلی خواهد بود؛ زیرا به محض آن که اجازه دهیم یک نفر داخل قلمرو خاصی شود، این امر موجب جذب مخالفان زیادی خواهد شد و حاکمیت دولت، به تدریج متزلزل و نهایتاً نابود خواهد گردید. از این رو، طرح ایجاد مناطق خودمختار برای مخالفان با موانع گوناگونی برخورد خواهد کرد.

**اشکال دوم:** باید پرسید که حتی اگر دولتهای دموکراتیک لیبرال بر اساس طرح پیشنهادی «بران» ترسیم شوند، برای آن که عضویت دولت را اختیاری بنمایاند، آیا کافی است؟ بران، تصدیق می‌کند که انتخابهایی که فراروی افراد قرار دارد، محدود است، اما محدودیت اجباری آن را به شدت رد می‌کند. در هر صورت، محدود بودن دامنهٔ انتخابهای پیشنهادی دولت، گسترهٔ اختیارات فرد را تنگ خواهد کرد. برای فردی که اقتدار دولت را بر خود پذیرفته باشد، مسأله‌ای مطرح نیست، اما از آن جا که فرض آن است که اقتدار، دقیقاً معلول رضایت است، در این صورت، پرسشهای مهمی را برمی‌انگیزد. در نگاه فردی که رضایت نداده و در نتیجه، اقتدار حکومت را نپذیرفته است، دولت به طور قهرآمیزی در جهت محدود کردن اختیارات وی گام برمی‌دارد. این مسأله، صرفاً برای شخص ناراضی<sup>۱</sup> متصور نیست؛ حتی خیلی از کسانی که رضایت داده‌اند، اگر در برابر انتخابهای دیگری قرار می‌گرفتند، رضایت

1. Non-Consenter.

نمی‌دادند. از این رو، تحلیل «بران» که دولت، پدیده‌ای تصادفی نیست، حداقل موجب پدید آمدن این پرسش می‌شود که چرا یک سلسله از انتخابهایی که دولت در برابر ما می‌نهد، شرایط مناسب را برای تصمیم‌گیری درباره رضایت نسبت به دولت و یا عدم آن، فراهم می‌کند؟<sup>۱</sup>

نتیجه آن که، با توجه به تلاشهای ماهرانه «بران»، برای تجدید ساختار بنیانهای نظریه رضایت، توفیق چندانی نصیب وی نگردیده است.

### نقد و بررسی

آیا با توجه به اشکالاتی که بر تفسیر اول وارد است، تفسیر دوم رضایت ضمنی که رأی دادن در انتخابات آزاد است، نسبت به تفسیر اول، رجحانی خواهد داشت؟ به نظر می‌آید که پاسخ، مثبت باشد. «جان پلامناتز»<sup>۲</sup> در این خصوص می‌نویسد:

در مناطقی که رویه‌های اساسی انتخابات برای تعیین سمتی (حاکمیت و اقتدار سیاسی) وجود دارد (مشروط به این که انتخابات، واقعاً آزاد باشد) هر کس در انتخابات شرکت می‌کند، لزوماً به اقتدار انتخاب‌شونده رضایت می‌دهد. به نظر می‌رسد این تفسیر در مقام ارائه معنای نوینی برای «رضایت» نیست، بلکه بر آن است تا تعریفی کاملاً مأنوس و متعارف از کاربرد مهم سیاسی این واژه به دست دهد. بنا به فرض، شهروندی که در انتخابات رأی می‌دهد، به اهمیت عملی که اقدام می‌کند، واقف است - مشروط به این که انتخابات «آزاد» باشد - و آزادانه اقدام به کاری می‌کند که اقتدار را به فرد یا گروهی که فاقد آنند، می‌دهد.<sup>۳</sup>

همان‌طور که «پلامناتز» می‌نویسد، تعیین دقیق شرایطی که یک انتخابات، آزاد به شمار آید، دشوار است؛ مگر آن که با این مسأله، اندکی با مسامحه برخورد کنیم. البته انتقادهای مهمی که بر دموکراسیهای آزاد شده، در پی اثبات تحقق نیافتن شرایط

۱. مقصود، آن است که این انتخابهای محدود، تا حدودی تعیین‌کننده رضایت یا عدم رضایت افراد است (م).

2. John Plamenatz.

3. Plamenatz, 1968, p.170.



مطلوب در این دموکراسیهاست.

به هر تقدیر، بنا بر تحلیل «پلامناتز» ما از نظر منطقی، نه تنها باید انتخابات اروپای شرقی (تا دوران معاصر) و بسیاری از کشورهای آفریقایی را استثنا کنیم، بلکه انتخابات در کشورهایی همچون استرالیا را - که رأی دادن در آنها اجباری است - نیز استثنا کنیم و این امر [استثناهای متعدّد و بیش از اندازه] ممکن است ما را نسبت به اعتبار استدلال پلامناتز، دچار تردید کند؛ زیرا مسلماً، این باور نادرستی است که رأی دادن برای شهروندان استرالیا (جایی که رأی دادن اجباری است)، همان الزامهای سیاسی شهروندان آمریکایی را (که شرکت در انتخابات کاملاً اختیاری است) ایجاد کند. بر این تفسیر نیز اشکالات عمده‌ای وارد است:

**اشکال اول:** طبق تحلیل، به طور مسلّم، فقط کسانی که رأی داده‌اند، به اقتدار دولت منتخب، رضایت دارند. در این صورت، اقلیت قابل توجهی و یا حتی در برخی موارد، اکثریتی از شهروندان دولتهای موجود - با آن که حکومت آنان دارای انتخابات آزاد است - به طور منطقی، هیچ‌گونه الزام سیاسی ندارند.

ممکن است توهم شود که خودداری‌کنندگان از شرکت در انتخابات نیز رضایت خود را ابراز کرده‌اند؛ اما این سخن، به قدری سخیف است که به هیچ‌گونه توضیحی نیاز ندارد؛ زیرا، اگر قرار است رأی دادن و رأی ندادن، هر دو به نشانه رضایت تفسیر شود، قطعاً تمییز رضایت از عدم رضایت میسر نیست. به عبارت دیگر، اگر اعلام عدم رضایت امکان‌پذیر نباشد و به معنای رضایت تفسیر شود، نمی‌توان رضایت را عملی اختیاری تلقی کرد؛ زیرا کسانی که اعلام رضایت کرده‌اند، اگر شرکت نمی‌کردند، باز هم به عنوان موافق قلمداد می‌شدند.

«تاسمن»<sup>۱</sup>، از جمله کسانی است که رضایت و عدم رضایت را یکسان می‌داند. وی چنین فرض کرده است که خیلی از شهروندان، به هیچ معنی، با چیزی توافق نکرده‌اند. اینان همانند عروسکهای سیاسی هستند که خود نمی‌فهمند چه می‌کنند و از این رو، این اقدامات را با رضایت خود انجام نمی‌دهند. شهروندان بزرگسال ناراضی،

1. Tussman

همانند کودکان خردسالی هستند که بدون رضایت خود و تحت اقتدار والدین، اداره می‌شوند. کوتاه سخن آن‌که، اگر بناست رأی دادن، علامت واقعی رضایت باشد، هر فردی برای اظهار رضایت خود، عملاً باید رأی بدهد.

**اشکال دوم:** تحلیل «پلامناتز» در باب شرایط و لوازم انتخابات آزاد، قابل مناقشه است؛ زیرا، برخی با روحیه‌ای کاملاً عادی و سرگرم‌کننده در انتخابات شرکت می‌کنند و خود یا دیگران را «اخلاقاً» ملزم به نتیجه نمی‌دانند. اگر بگوییم رأی‌دهندگان، اخلاقاً ملزم به پذیرش اقتدار و مرجعیت برنده انتخابات نیستند، از لحاظ مفهومی و منطقی، سخن گزافی نگفته‌ایم. گرچه به لحاظ جهت‌گیریهای عملی، ممکن است میان این دو امر، تلازمی برقرار شود. این امر به خاطر ضعف تحلیل «پلامناتز» است؛ چون احتمال می‌رود انتخابات، صرفاً ابزاری برای تعیین حکمران و نه اعطای مرجعیت و مشروعیت به انتخاب‌شونده باشد. مثلاً یک «انارشیزست»<sup>۱</sup> که اقتدار هیچ دولتی را نمی‌پذیرد، ممکن است در انتخابات رأی بدهد، به این اعتقاد که برخی از دولتها نسبت به بعضی دیگر، ناکارآمدترند و به منظور آن که دولتی را که از ناکارآمدی کمتری برخوردار است، انتخاب کند، در انتخابات شرکت می‌کند. [اصطلاحاً از باب دفع آفسد به فاسد]. بنابراین، کاملاً روشن است که شرکت در انتخابات را نمی‌توان ضرورتاً بیانگر یا مستلزم رضایت به مرجعیت و اقتدار انتخاب‌شونده دانست. مطمئناً برخی بر این باورند که صرف آن که فردی (یا گروهی) به صورت دموکراتیک انتخاب شود، موجب مرجعیت انتخاب‌شونده و مستلزم الزام سیاسی انتخاب‌کننده می‌شود، اما سخن ما آن است که مرجعیت دولت و الزام سیاسی مردم را نمی‌توان از صرف شرکت در انتخابات دموکراتیک استنباط کرد و همین استنباط غیر منطقی، تحلیل «پلامناتز» را ابطال می‌کند.

تا کنون به این نتیجه رسیدیم که نظریه‌های اختیارگرایانه، تا آن جا که بخواهند تحلیلی از الزام سیاسی در حاکمیت‌های کنونی یا پیشین ارائه دهند، نوعاً ناکام می‌مانند. عامل اصلی این ناکامی، آن است که نمی‌توانند تحلیلی قانع‌کننده از اقدامی که

1. Anarshist

پدیدآورنده الزام باشد، ارائه کنند. اگر به تاریخ شخصی اکثر مردم نظری بیفکنیم، خواهیم دید که نظریه قرارداد و رضایت مصرّح یا ضمنی - که گمان می‌رود اساس الزام سیاسی باشد - هیچ کدام نمی‌تواند مجوّزی برای پیدایش الزامهای سیاسی قرار گیرد. آری! شاید شرکت در نهادهای دموکراتیک و برخی از سوگندهای وفاداری را مشروط بر آن که اختیاری و در حدّ معقولی، حاکی از رضایت باشد، بتوان گامی هرچند کوتاه در راستای الزام سیاسی برخی از شهروندان به شمار آورد. به طور قطع، شمار افرادی که اعلام رضایت کرده باشند، اندک و قهراً الزامهای ایجاد شده، بسیار محدود و مشخص است. نهایتاً این نظریه‌ها در تبیین پیدایش پاره‌ای از الزامهای سیاسی برخی از مردم، نقش محدودی را ایفا خواهد کرد.

ممکن است گمان شود که این اشکالها و ایرادها بر نظریه‌های اختیارگرایانه، چندان قانع‌کننده نیست؛ زیرا این اشکالها نظریه‌های اختیارگرایانه را سخت‌گیرانه و الفاظ آن را به معنای واقعی اش مورد بحث قرار می‌دهد و از همین روی، ممکن است به هدفی که این نظریه‌ها در پی‌اند، راه نبرد. اما هیچ جای شگفتی نیست که بر اساس استدلالهای من، این اشکالها قانع‌کننده باشد و در واقع، می‌توان گفت که صرفاً با تغییر نظریه‌های اختیارگرایانه و جایگزین شدن نظریه‌هایی در باب الزام سیاسی که منطقاً متفاوت است، اشکالهای فوق را می‌توان از میان برداشت. به منظور نمایاندن این امر، باید دیگر تفاسیر نظریه رضایت را بررسی کنیم. تذکر این نکته ضروری است که در مبحث نظریه‌های رضایت، مراد ما از رضایت، «رضایت شخصی»<sup>۱</sup> است. همان‌طور که «ای. جی. سیمونز»<sup>۲</sup> در تمایز میان نظریه رضایت شخصی با «نظریه رضایت تاریخی»<sup>۳</sup> و «رضایت اکثریت»<sup>۴</sup> آورده است که نظریه‌های رضایت شخصی، نظریه‌هایی است که الزامهای سیاسی را مبتنی بر رضایت شخصی هر یک از شهروندانی می‌داند که خود را ملزم کرده‌اند.<sup>۵</sup>

1. Personal Consent

2. A.J.Simmons

3. Historical Consent

4. Majority Consent

5. Simmons, 1979, pp.60-1, 71-4.

## نظریه رضایت تاریخی

طبق این نظریه، الزامهای سیاسی شهروندان (در همه ادوار تاریخی) توسط رضایت اعضای نخستین نسل جامعه سیاسی ایجاد می‌شود. همان طور که آقای سیمونز موافق ماست، این نظریه، استواری چندانی ندارد و به سهولت می‌توان آن را رد کرد.

### اشکالهای نظریه رضایت تاریخی

۱. هیچ دلیل و شهادتی بر این که دولتهای حقیقی بر اساس رضایت واقعی اعضای نخستین نسل پدید آمده باشند، وجود ندارد.
۲. فقط در شرایط خاصی از قبیل این که شخصی موظف باشد از طرف شخص دیگری کاری را انجام دهد (مانند وکالت و نیابت) می‌توان گفت که اقدام او، اخلاقاً موجب الزام دیگران می‌شود و به طور قطع، این شرایط در بحث فعلی ما محقق نشده است [زیرا نسلهای بعدی موجود نبوده‌اند تا چنین اجازه و وکالتی را بدهند].
۳. بر فرض که چنین شرایطی محقق شود، نظریه رضایت تاریخی نمی‌تواند تحلیلی اختیارگرایانه و حقیقی از الزام سیاسی به شمار آید؛ زیرا ممکن است نسلهای بعدی امکان چنین انتخابی را نداشته باشند. با توجه به این ایرادها، این نظریه پذیرفته نیست.

## نظریه رضایت اکثریت

- نظریه رضایت اکثریت ادعا می‌کند که وقتی اکثریت مردم در مقابل حاکمیتی گردن نهادند، همه شهروندان، ملزم به اطاعت از آنند. این نظریه نیز دارای اشکالهایی است:
۱. صحت این نظریه منوط به پذیرش رضایت شخصی است، از آن رو که «اکثریت» باید شخصاً رضایت بدهند و قبلاً بیان کردیم که ادعای رضایت شخصی، قابل اثبات نیست.
  ۲. ارائه توجیهی مبنی بر این که اکثریت، صلاحیت آن را دارند تا اخلاقاً اقلیتی را که هرگز رضایت نداده‌اند، ملزم کنند، امر آسانی نیست.
  ۳. بر فرض امکان ارائه توجیه، این نظریه نمی‌تواند تحلیلی کاملاً اختیارگرایانه از



الزام سیاسی قلمداد شود؛ چه در این صورت، مفاد آن این است که اخلاقاً اقلیت را بدون رضایتشان و حتی بر خلاف اراده آنها، می‌توان ملزم ساخت.

البته در صورتی که مردم تا حدودی توافق کرده باشند که خود را به تصمیم اکثریت ملزم کنند، اشکال دوم و سوم را می‌توان رفع کرد، اما نفس همین توافق، با همان اشکالهایی که بر نظریه رضایت شخصی وارد آمد، مواجه خواهد شد. [یعنی مجدداً این پرسش ایجاد می‌شود که آیا این توافقیهای ابتدایی، حقیقتاً در خارج محقق شده است و آیا همگان در آن شرکت جسته‌اند؟]

حاصل آن که، بعید به نظر می‌رسد نظریه‌های «رضایت تاریخی» و «رضایت اکثریت» جایگزین مناسبی برای «رضایت شخصی» به شمار آید. در واقع، هر دو نظریه، مبتنی بر رضایت شخصی است و از این رو، یا در برابر همان اشکالهای وارد بر نظریه رضایت شخصی قرار می‌گیرد و یا هرگز نمی‌توان به آنها به عنوان نظریه‌های واقعاً اختیارگرایانه نگریست.

راهبرد نسبتاً متفاوتی که در بازسازی نظریه‌های رضایت اختیار شده، این ادعاست که باید به چنین نظریه‌هایی به مثابه ساختارهای منطقی نگریست؛ مثلاً چنین رهیافتی را در «قراردادگرایی کانت» می‌توان یافت. خانم «هانا پیتکن»<sup>۱</sup> قرائتی جدید از این نگاه ارائه کرده است. وی می‌نویسد:

میان رضایت شخصی با الزام به اطاعت یا عدم اطاعت، ملازمه‌ای نیست. این که شما ملزم به اطاعت باشید، مبتنی بر نحوه عملکرد دولت است. آیا دولت بر اساس شروطی که در قرارداد آمده است عمل می‌کند؟ از این رو، نه تنها رضایت شخصی شما ربطی به الزام ندارد، بلکه دیگر مناقشه بر سر پاسخ این مسأله که آیا پیدایش این یا آن دولت، واقعاً از آن رو بوده که جمعی از مردم تصمیم گرفته‌اند که با «رضایت»، خود را از وضع طبیعی رها کنند، اهمیتی ندارد. به موازات عملکرد دولت بر طبق خطوط ترسیم شده در متن قرارداد و یا شرایطی که باید تعیین گردد، ساکنان در قلمرو آن، ملزم به اطاعت می‌باشند. این جاست که به درستی این دیدگاه که همه ما در نظریه سیاسی فراگرفته‌ایم، پی می‌بریم و نظریه رضایت تاریخی را

1. Hanna Pitkin

اساساً نادرست می‌یابیم و بدین ترتیب، به این نتیجه می‌رسیم که اصولاً قرارداد، «ساختاری منطقی» است. رضایت مناسب و مربوط، رضایتی فرضی است که به انسانهای فرضی، دایمی، انتزاعی و عقلانی مستند باشد.<sup>۱</sup>

«پیتکن» بر این باور است که این اصلاح، مستلزم تغییراتی در برداشت متداول از رضایت است، اما وی هنوز بر این عقیده است که نظریه «رضایت فرضی»<sup>۲</sup> او قرائتی قابل قبول از نظریه رضایت قلمداد می‌شود. وی می‌نویسد:

به یک معنی، نظریه «ماهیت دولت»<sup>۳</sup> جانشینی برای نظریه رضایت است. اما می‌توان آن را تفسیر جدیدی از نظریه رضایت به شمار آورد که ما آن را «نظریه رضایت فرضی» می‌نامیم. علت این نام‌گذاری آن است که یک دولت مشروع و یک اقتدار قانونی که مردم ملزم به اطاعت از آنند، قطع نظر از این که مردم عملاً چنین اقدامی را انجام داده باشند یا نه، نمایانگر قدرتی است که مردم اخلاقاً باید از آن اطاعت کنند. عملکردهای دولت مشروع، در حد اقتداری است که انسانهای عاقل، به صورت انتزاعی و فرضی، آن را به دولتی که بنیان نهاده‌اند، عطا کرده‌اند. دولت مشروع، دولتی است که سزاوار رضایت باشد.<sup>۴</sup>

به هر حال، ارزش و اهمیت «رضایت فرضی» خانم «پیتکن» هر قدر باشد (که در فصل چهارم<sup>۵</sup> به طور مبسوط ارزیابی خواهد شد)، در ادبیات و خصوصیات «رضایت»، به طور ضمنی گمراه‌کننده است. به دیگر سخن، نوع تحلیل وی از رضایت، به کلی با نظریه‌های اختیارگرایانه تفاوت دارد. اما شاید رضایت فرضی را به معنای نزدیکتری بتوان با خصوصیات نظریه‌های اختیارگرایانه منطبق ساخت و این در جایی است که به عنوان یک واقعیت، رضایت می‌بایست حاصل می‌شد، ولی به عللی، در خارج حاصل نشده است. البته چنین مواردی، بسیار اندک است و تأثیر چندانی بر

1. Pitkin, 1972, p.57.

2. Hypothetical Consent

3. Nature of the Government

4. Pitkin, 1972, p.62.

۵. فصل چهارم از کتاب Political Obligation به بررسی نظریه‌های وظیفه‌گرایانه اختصاص دارد. مبحث کنونی، فصل دوم این کتاب است.

مسئله الزام سیاسی ندارد. این نکات به طور مفصل در فصل چهارم در مقام بررسی استدلال‌های پیتکن، بررسی خواهد شد.

توضیح آن که، صرف کلمه «رضایت»، موضوع بحث نیست، بلکه ابهام، هنگامی پدیدار می‌شود که این واژه، استدلال‌هایی که از لحاظ منطقی متفاوت است نیز دربرگیرد. خصوصیات رضایت فرضی با رضایت واقعی یا رضایت شخصی، کاملاً مغایر است و از این رو، بررسی رضایت فرضی، ما را به ملاحظه نکات کاملاً متفاوتی وامی‌دارد. در حالی که نظریه‌های رضایت واقعی، ما را ملزم می‌کند که تاریخ رفتارهای شخصی افراد را مطالعه کنیم تا اثبات کنیم آیا مردم رضایت داده‌اند یا خیر و در صورت عدم رضایت، آیا این کار آنان، معقول و موجه بوده است یا نه، نظریه‌های رضایت فرضی، ما را به بررسی این امر وامی‌دارد که چرا معقول و منطقی است که شخصی رضایت بدهد (صرف نظر از این که آیا در واقع، کسی رضایت داده باشد یا خیر)؟

کوتاه سخن آن که، به نظریه رضایت فرضی، نمی‌توان به عنوان نظریه اختیارگرایانه الزام سیاسی نگریست. از این رو، شاید به عنوان نظریه‌ای که منطقی با نظریه رضایت مغایر است، قابل ارائه باشد. از اشکالهایی که بر این نظریه‌ها وارد آمد، این نتیجه به دست می‌آید که انواع تفاسیر نظریه‌پردازانه از «قرارداد اجتماعی»، در معرض همین ایرادها قرار دارد (از این رو، به بررسی نظریه قرارداد اجتماعی نمی‌پردازیم). به طور مسلم، ضعف این نظریه‌ها به معنای آن نیست که این تحلیلها به طور کلی اشتباه است، بلکه مراد آن است که در عمل، نمی‌تواند «واقعاً» اختیارگرایانه شمرده شود.

## مرزهای اختیارگرایی<sup>۱</sup>

تا کنون به این نتیجه رسیدیم که نظریه‌های اختیارگرایانه که در صدد تبیین یا توجیه الزام سیاسی در حکومت‌های فعلی است، اشکالهای غیر قابل اغماضی دارد. افزون بر این، بیان کردیم که هر تلاشی به منظور رفع نارساییها، اصلاح و بازسازی این تحلیلها

1. The limits of voluntarism

(راهکارهای پیشنهادی پیشین)، با تردید مواجه شد.

دو راهکاری که در گذشته ذکر شد، عبارت است از:

۱. اشکالها را در ظاهر رفع کنیم و برخی از ابهامهای مفهومی را بزداییم.

۲. اشکالها به صورت واقعی و حقیقی برطرف شود، با این قیمت که ماهیت تحلیلهای اختیارگرایانه کاملاً تغییر کند و مجدداً ساختار منطقاً متفاوتی از این نظریه‌ها ارائه شود (اما هیچ یک از این دو شیوه، مورد قبول واقع نشد). چه این که در مورد اول، اشکالها (در واقع) هنوز باقی است و در نتیجه، نظریه‌ها مخدوش است و در راهکار دوم، اشکالها به طور واقعی برطرف می‌شود، اما ساختار مفروض نظریه رضایت، به کلی در هم شکسته می‌شود. به هر تقدیر، مناسب است که باورها و فرضیه‌هایی را که اساس تحلیلهای اختیارگرایانه را تشکیل می‌دهد، با نگاهی ژرف و به گونه‌ای که آثار عملی آن مد نظر باشد، مورد نقد و بررسی قرار گیرد. این تأملها شامل آن دسته از نظریه‌های رادیکالی نیز خواهد شد که بر این باور است که برای اسناد موجه الزام سیاسی به اکثر مردم، باید به لحاظ تاریخی، شرایط فراهم شده باشد. در این کندوکاو، به طور عمده، سه مطلب را بررسی خواهیم کرد:

**مطلب اول:** فرضیه اصلی آن است که می‌گوید الزام سیاسی بر اثر اقدامی اختیاری پدید می‌آید.

**مطلب دوم:** «حکومت»<sup>۱</sup>، نمونه واقعی یک «تشکل اختیاری»<sup>۲</sup> است.

**مطلب سوم:** تصویری از «شخص»<sup>۳</sup> [«انسان»] که نظریه‌های اختیارگرایانه به شکل ضمنی مشتمل بر آن است.

## مطلب اول

بنابر تحلیلهای اختیارگرایانه، الزام سیاسی به موجب اقدام اختیاری شخصی که عمل خاصی را انجام می‌دهد، پدید می‌آید. اغلب پیشنهاد دهندگان این نظریه، شیفته این

1. Polity

2. Voluntary Association

3. Person



سخن هابز هستند: «الزامی که برخاسته از اقدام شخصی نباشد، وجود ندارد»<sup>۱</sup>. به نظر می‌رسد «مایکل والزر»<sup>۲</sup> نیز بر همین باور باشد؛ زیرا هنگامی که سخن هابز را نقل می‌کند و هواداری خود را از نظریه رضایت بیان می‌دارد، می‌نویسد:

من در پی آن نیستم تا از این نظریه که الزام فقط از رضایت ناشی می‌شود، دفاع نظری کنم. صرفاً فرض را بر این می‌گذارم که بسیاری از الزاماتی که از آنها سخن می‌گوییم، هیچ بنیادی جز رضایت ندارند. خواننده خود باید داوری کند که توصیفات و استدلالهایی که مبتنی بر این فرض هستند آیا هیچ سودمندند یا نه.<sup>۳</sup>

پیتمن<sup>۴</sup> نیز با این دیدگاه موافق است. روشن است که اقدام یا تعهد اختیاری، همیشه شرط لازم و کافی برای تحصیل الزام نیست. شرط لازم نمی‌تواند باشد؛ زیرا نمی‌تواند در این صورت، مبنای خویش را تبیین کند. توضیح آن که، هر تحلیلی از الزام باید بر پذیرش این پیش فرض مبتنی باشد که «مردم ملزمند بر طبق الزامهای ناشی از اقدامهای اختیاریانه خویش عمل کنند» (و نفس این قضیه که مردم باید بر طبق الزامهای خویش عمل کنند، خود یک پیش فرض است). اما خود این الزام (پیش فرض)، نمی‌تواند بر هیچ الزام اختیاری دیگری مبتنی باشد؛ زیرا در چنین صورتی با سلسله‌ای از الزامهای نامتناهی مواجه خواهیم شد. (به طور خلاصه، اگر این که شخص ملزم است تا بر طبق الزامهای خود عمل کند، به یک الزام اختیاری دیگری محتاج باشد، تسلسل لازم می‌آید. در نتیجه به اصلی خواهیم رسید که مبتنی بر هیچ اصلی نخواهد بود و آن این که شخص باید طبق الزامهای اختیاری خویش عمل کند).

بعلاوه، ضرورت شرط فوق از طریق دیگری نیز نقض می‌شود؛ زیرا پاره‌ای از الزامهای شناخته شده وجود دارد که از جانب شخص ملزم، هیچ گونه بنیادی مبتنی بر عمل اختیاری ندارد؛ از این قبیل است الزام نسبت به والدین، خواهر و برادر و الزام به یاری رساندن به آسیب دیدگانی که با کمترین عمل بشر دوستانه، مساعدت خواهند

1. Hobbes, 1968, p.268.

2. Michael Walzer

3. Walzer, 1970, p.X.

4. Pateman

شد.

روشن نیست که این گونه الزامها چگونه می‌تواند از افعال اختیاری انسانها همچون: «وعده»، «قرارداد» و «رضایت» ناشی شود. بعلاوه، حتی اگر این امر، میسور هم باشد، تلاش برای سازمان‌دهی مجدد زندگی اجتماعی بر اساس افعال اختیاری و الزام‌آور افراد، امر دشواری خواهد بود.

بعلاوه، همان طور که بسیاری از نظریه‌پردازان اختیارگرا متذکر شده‌اند، اقدامهای شخص، شرط کافی برای تحصیل الزامها نیست؛ چون اگر عملی از لحاظ اخلاقی نادرست باشد، نمی‌تواند موجب الزام‌گردد؛ حتی اگر آن عمل، مورد قرارداد، وعده یا رضایت طرف باشد.

شخص، ملزم به ارتکاب قتل نیست؛ حتی اگر با اختیار خود، به ارتکاب آن رضایت داده باشد. چنین تعهدهایی به هیچ روی الزام اخلاقی به دنبال نمی‌آورد. این نکته، بیشتر متوجه نظریه‌های اختیارگرایانه‌ای است که به طور دقیق و انحصاری بر «عمل الزام‌آور» تکیه دارد؛ مثلاً سوگند وفاداری مبنی بر این که شخص، بی‌چون و چرا از دولت - قطع نظر از این که آیا با اختیار خود داخل این قرارداد شده است یا نه - اطاعت کند، مطمئناً از لحاظ منطقی نمی‌تواند باعث الزام به اطاعت از دولت گردد. این نکته، نافی آن نیست که گاه ممکن است شخصی ملزم به اطاعت از قانون ظالمانه باشد، بلکه می‌خواهد نشان دهد که بعضی وقتها عمل به قدری غیر عادلانه است که حتی رضایت نمی‌تواند موجب الزام‌گردد.

مواردی که اقدامهای اختیاری اسباب الزام اخلاقی را فراهم می‌آورد همواره محدود به شرایط و قیود خاصی است. مسلماً، رضایت یا هر اقدام اختیاری دیگر، هرگز نمی‌تواند «رذیلت»<sup>۱</sup> را به «فضیلت»<sup>۲</sup> تبدیل کند. همان طور که حامیان نظریه‌های اختیارگرایانه معتقدند، این نظریه‌ها باید طرح اخلاقی پیچیده‌تری را نشان دهد که به موجب آن، اقدامهای اختیاری، پدید آورنده‌ی الزام باشد. از این رو، دیدگاه نظریه‌پردازان اختیارگرا، محتاج آن است که با آنچه در فصول آینده مطرح می‌شود،

بیت

۸۲

طیبات عامه در سنی

1. Vice.

2. Virtue.

مساعادت و پشتیبانی گردد. قطعاً ارائه نظریه اختیارگرایانه الزام سیاسی، مستلزم یک تحلیل اختیارگرایانه کلی که برای همه الزامها ارائه شود نیست، کما این که نتیجه آن نیز محسوب نمی‌گردد. از این رو، نباید هیچ یک از اشکالهای فوق به مثابه رد امکان ارائه قرائتهای دقیقتری از این نظریه‌ها تلقی گردد. در عین حال، این ایرادها پایه باور و قطعیتی را که این نظریه‌ها در ما پدید می‌آورند، متزلزل خواهد کرد.

به نظر می‌رسد این امر در این که رضایت، شرط لازم تحقق الزام سیاسی است، صادق باشد؛ زیرا اگر ما به صورت قضیه جزئی اذعان کنیم که در پاره‌ای از موارد، رضایت، شرط لازم الزام نیست، خود گام مثبتی خواهد بود در جهت پذیرش این باور که مطلقاً رضایت شرط تحقق الزام نیست. حاصل آن که اگر عملی که ادعا شده است به نحو اختیاری سبب الزام می‌گردد، نه شرط کافی و نه شرط لازم برای اسناد بسیاری از الزامها باشد، در این صورت، زمینه مناسبتری برای قبول این اعتقاد فراهم خواهد شد که اصولاً اقدام اختیاری، شرط لازم و کافی برای اسناد الزامهای سیاسی نیست.

همچنین گردن نهادن به این نتیجه، مانع از آن خواهد شد که صرفاً بر یکی از چندین قرائت ممکن از الزام سیاسی اکتفا کنیم. حتی این امر، ما را متمایل خواهد کرد که با توجه به مشکلات و ناکامیهایی که در نظریه‌های اختیارگرایانه مشاهده گردید (و قبلاً متذکر شدیم)، به سایر الزامهای غیراختیاری خود نگاه ژرفتری داشته باشیم. چه آن که در این صورت، تصویر بهتری از الزام سیاسی به دست خواهیم آورد. این اقتراح در فصل ششم<sup>۱</sup> در سطح گسترده‌تری به بحث گذاشته خواهد شد.

## مطلب دوم

دومین جنبه نظریه‌های اختیارگرایانه که شایسته بررسی است، شباهت نسبتاً آشکار میان «دولت»<sup>۲</sup> و «تشکل اختیاری»<sup>۳</sup> است. بر اساس این دیدگاه، دولت و یا حداقل دولت مشروع، همانند تشکلی اختیاری است که با انتخاب واقعی افراد تشکیل دهنده

۱. «بازنگری مجدد الزام سیاسی»

2. Polity.

3. Voluntary Association.

آن، بنیان‌گذاری و حمایت شده است. از این رو، بی‌تردید، دولت ضرورتاً امری غیر از تشکلهای اختیاری که تصمیم به پیوستن یا کناره‌گیری از آنها داریم، نیست. «تاسمن»<sup>۱</sup> یکی از حامیان این طرز تلقی از دولت، می‌نویسد:

بر اساس این دیدگاه، جامعه سیاسی، متشکل از گروهی توأم با نظامی از قراردادهاست. عضویت در جامعه سیاسی به معنای شرکت در نظام تصمیم‌گیریهاست. در این شیوه که مردم در پی هدفی مشترکند، توافق کرده‌اند که با هماهنگی عمل کنند و خود را تحت نظام، اقتدار و الزام مشترکی قرار دهند.<sup>۲</sup>

همان طور که «تاسمن» نیز بر این نکته واقف است، عمده‌ترین اشکال متوجه این چشم انداز، آن است که تلقی بسیاری از مردم از ارتباط خود با جامعه سیاسی، این گونه نیست. مخصوصاً این که مردم درباره جامعه سیاسی که عضو آنند، اختیارات چندانی نمی‌بینند. بعلاوه، اگر اشکالها و تأملهایی که در ابتدای این فصل آوردیم درست باشد، این تفاوت (میان جامعه سیاسی با تشکل اختیاری) به آسانی آشکار می‌گردد. دلیل این امر، آن است که مردم با اختیار خویش، به جامعه سیاسی نپیوسته‌اند، بلکه شهروندی بر اغلب آنان تحمیل شده است. بر این اساس نباید انتظار داشته باشیم که آنان از این حقیقت (شباهت جامعه سیاسی با تشکلهای و گروههای اختیاری) آگاه باشند.

«نیل مکورمیک»<sup>۳</sup> در این باره آورده است:

جوامع انسانی، تشکلهای اختیاری نیستند. حداقل تا آن جا که به جوامع ملی و دولتها مربوط می‌شود و تاکنون وقوع خارجی داشته است، اغلب افراد، نسبت به این که به کدام جامعه سیاسی متعلق باشند، اختیاری نداشته‌اند؛ کما این که نسبت به قوانین جاری و قانون اساسی خویش اختیاری نداشته‌اند و بخصوص تعلق آنها به دولت مفروض، منوط به موافقت ایشان با ساختار اساسی آن دولت نیست.<sup>۴</sup>

1. Tussman.

2. Tussman, 1960, p.7.

3. Neil MacCormik.

4. MacCormik, 1982, p.84.

از این رو، تا آن جا که به جوامع سیاسی موجود مربوط می شود، اگر بخواهیم آنها را با تشکلهای اختیاری یکسان انگاریم، به طور کلی خصوصیت جوامع سیاسی را نادرست معرفی کرده ایم. اما این اشکال، بر نظریه پردازانی که قائلند فقط در صورتی که جامعه سیاسی همانند تشکل اختیاری باشد، اعضای آن دارای الزامهای سیاسی واقعی هستند، لطمه ای وارد نمی سازد. حال، در رد این باور، چه می توان گفت؟ در رد آن، ابتدا می پرسیم که اگر بناست جامعه سیاسی همانند تشکلهای اختیاری باشد، به چه چیزی شباهت خواهد داشت؟ (از چه هیأت و ترکیبی برخوردار خواهد بود؟) زیرا به محض آن که تشابه را پذیرفتیم، با مجموعه ای از پرسشهای مهم و جدی روبه رو خواهیم شد که برخی از این پرسشها عبارتند از:

۱. تکلیف کسانی که نمی خواهند به جامعه سیاسی بپیوندند، چیست؟  
 ۲. آیا این امکان هست که مخالفان پیوستن به جامعه سیاسی، در قلمرو خاصی ساکن شوند؟

۳. ارتباط و تعامل ایشان با اعضای جامعه سیاسی به چه ترتیبی خواهد بود؟  
 ۴. این گروه، مجاز به تملک چه چیزهایی هستند؟ (حدود و ثغور مالکیت و حقوق شخصی مخالفان تا کجاست؟)

۵. اعضای جامعه سیاسی بر اساس چه توجیهی می توانند از عضویت در جامعه کناره گیری کنند؟

۶. درباره افرادی که هم اکنون متمایل به عضویتند، اما اعضای پیشین از این امر ناخرسندند، چه راهکاری پیشنهاد می گردد؟

همان طور که پیشتر، در هنگام نقد دیدگاه «بران» دیدیم، برخی از نظریه پردازان اختیارگرا، در صدد پاسخ گویی به این پرسشها برآمده اند و شاید موفقیتی هم نصیب آنان شده باشد، اما نفس طرح این سؤالا عملاً مشکلاتی می آفریند که باید با دقت و به طرز قانع کننده ای آنها را حل کرد.

شاید پاسخ طرفداران این نظریه آن باشد که پرسشهای فوق، مسائلی قابل حل است و لذا اشکالها و موانعی جدی در برابر دیدگاه تشابه جامعه سیاسی با تشکل اختیاری ایجاد نخواهد کرد.

بر این پاسخ و طرز تلقی، حداقل سه اشکال وارد است:

۱. مطمئناً در باب امکان تبدیل جامعه به یک تشکّل اختیاری واقعی که مظهري از وابستگی اختیاری باشد، هیچ گونه تردیدی وجود ندارد. سخن در این است که با توجه به فرضیه‌های نسبتاً موجهی که درباره زندگی بشر و جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، وجود دارد، چگونه می‌توان به این پرسشها، پاسخهای قابل قبولی داد؟ این امر تا حدی، معلول گستردگی و پیچیدگی جوامع پیشرفته صنعتی است. همچنین دشواری ارائه پاسخ، ناشی از شرایط نظم اجتماعی و عدم توافق کلی - حتی شمار اندکی از افرادی که از لحاظ اجتماعی و فرهنگی همسانند - بر سر اصطلاح «تشکّل سیاسی»<sup>۱</sup> است.

۲. بر فرض که پاسخ به این پرسشها میسر باشد، اما معلوم نیست این پاسخها، آن گونه که اختیارگرایان می‌پندارند، از لحاظ اخلاقی مورد قبول واقع شود. توضیح این که این پاسخها پیامدها و آثار نامطلوبی بر جای می‌گذارد؛ زیرا گرچه برای آنانی که بی‌صبرانه منتظر پیوستن به این تشکّل اختیاری هستند، پاسخ خوبی است، اما در مقابل، برای مخالفان پیوستن به جامعه سیاسی، مصیبتی محسوب می‌شود.

۳. (که احتمالاً پاسخ صحیحتری است) بر فرض که شرایط تشکّل اختیاری محقق شود، آنگاه باید اندیشید که آیا تشکّل حاصل، اصلاً جامعه‌ای سیاسی است؟ تفاوت‌های تشکّل اختیاری یا جامعه سیاسی، به قدری ریشه‌ای است که هر تلاشی برای تطبیق آنها با یکدیگر، صرفاً پس از واژگونی و تغییر ساختار جامعه سیاسی امکان‌پذیر است.

البته این مسأله، بحث‌انگیز است و به توجیهی بیش از آنچه ذکر شد، نیاز دارد. میان تشکلهای اختیاری و جامعه سیاسی، دو تفاوت عمده وجود دارد:

۱. تفاوت نخست، به نقش «اجبار مشروع»<sup>۲</sup> مربوط می‌شود. اگرچه تشکلهای اختیاری در برخی شرایط، اعضای خود را اجبار یا مجازات می‌کنند، اما چنین حقی از سوی مقامات و قدرتهای سیاسی بالاتری که این تشکلهای در طول آنها قرار دارند،

1. Political association.

2. Legitimate coercion.

تعیین می‌شود. ولی این امر در باب جامعه‌سیاسی، صادق نیست و از آن جا که حاکمان از اقتدار و اختیار بیشتری برخوردارند، این اقتدار از برون قابل کنترل نیست. البته برخی اوقات، افکار عمومی و فشارهای اخلاقی، موجب تحدید این اختیارات خواهد شد.

۲. تفاوت دیگر آن که، خصوصیت تشکّل اختیاری آن است که کم و بیش، هدف مستقل و معینی دارد که اعضا، در آن سهیمند، اما این ویژگی در جوامع سیاسی، کمرنگتر است. به تعبیر دیگر، نباید اختلاف بین تشکلهای اختیاری و جوامع سیاسی را به صورت توافق کلی و عدم توافق کلی دید. بنابراین، مراد از تفاوت در این جا، تفاوت در کیفیت و نحوه توافق است.

به نظر می‌رسد که مسأله نبود توافق در اهداف سیاسی مستقل و مشخص در جامعه سیاسی، مسأله‌ای ریشه‌ای و لاینحل است؛ به طوری که این میزان از اختلاف در تشکلهای اختیاری به چشم نمی‌خورد. حاصل آن که روی هم رفته، این ایرادها، تلاش برای تطبیق جامعه سیاسی بر تشکّل اختیاری را با تردیدهای جدی مواجه می‌سازد.

## مطلب سوم

آخرین جنبه نظریه‌های اختیارگرایانه الزام سیاسی، تصور و تلقی‌ای است که از «شخص» دارند. آنچه در این باب می‌آوریم، به عنوان نمونه و بسیار ناقص است؛ بنابراین به شرح و بسط آن نمی‌پردازیم. اخیراً در فلسفه آمریکایی - انگلیسی، مباحث گسترده‌ای درباره «هویت فردی»<sup>۱</sup> انجام گرفته است؛ گرچه اکثر این مباحث به موضوعهای اخلاقی و اجتماعی عمیقتر مربوط می‌شود، اما بخش عمده این تلاش، بر این محور متمرکز شده است که پیوستگی بدنی و روحی، چگونه با بقای شخص در طول زمان، ارتباط می‌یابد.<sup>۲</sup>

1. Personal identity

2. Parfit, 1984; Williams, 1973.

اخیراً، موضوعهایی از قبیل شخصیت، نقش مهمی در برخی از حوزه‌های نظریه سیاسی که به خصوص از آثار «چارلز تایلر»<sup>۱</sup> و «مایکل سندل»<sup>۲</sup> سرچشمه می‌گیرد، ایفا کرده است. پرسشی که اغلب در این مقوله، محل نزاع واقع می‌شود، آن است که شخص از خود می‌پرسد: «من» کیستم؟ از آن جا که این موضوع، آن گونه که شایسته است، به تفصیل مورد بحث قرار نگرفته است، نظریه پردازان اختیارگرا، تصویری از «شخص» ارائه کرده‌اند که در نگاه نخست، موجودی عاقل، نیرومند، جسمانی و بدون هیچ مسأله و مشکل، به نظر می‌آید.

اشخاص به مثابه موجودها و هویت‌های مستقل و مجزایی تصور شده‌اند که فقط از روی اضطرار در کنار یکدیگر گرد آمده‌اند و محیط اجتماعی را پدید آورده‌اند؛ به نوعی که از آزادی طبیعی و میزانی از عقل و خرد برخوردارند. اما این تصویر از «اشخاص» به منزله کسانی که از آزادی طبیعی برخوردارند، در مواجهه با مواعی که زندگی اجتماعی بر آنان تحمیل می‌کند، تا حدی گمراه کننده است. مسأله این نیست که به ضرورت نقش محیط اجتماعی در تکامل شخص توجهی نشده است، بلکه اساساً این است که نظریات فوق رابطه فرد و جامعه را امری امکانی می‌داند، نه امری که در صقع ذات فرد دخیل است.

نظریه‌پردازان اختیارگرا لاقلاً در دوران اخیر، نسبت به تلاش‌های انجام شده برای برقرار کردن پیوند عمیقتری میان مفهوم «شخص» و محیط اجتماعی وی، نگاه کاملاً تردیدآمیزی داشته‌اند.

به طور خلاصه، اختیارگرایان بر روی مفهوم «شخص» و نقشی که محیط اجتماعی در شکل‌گیری این مفهوم دارد، تأمل چندانی نکرده‌اند و با این مسأله، برخوردی حاشیه‌ای داشته‌اند. به طور مشخص، آنان ترجیح می‌دهند پرسند: «چه نوع زندگی را باید برای خویش برگزینیم؟» و از این پرسش که «من کیستم؟» سر باز می‌زنند. به پرسش دوم به عنوان پرسشی از حیث فلسفی، گنج‌کننده و از لحاظ سیاسی، خطرناک نگریسته شده است؛ این پرسش به نحو مضرّی با ابهام‌های «فلسفه ایده آلیستی

1. Charles Taylor

2. Michael Sandel



ژرمنی<sup>۱</sup>، «تعصب سیاسی حکومت خودکامه»<sup>۲</sup> و «ملی‌گرایی افراطی»<sup>۳</sup> همراه شده است.

به هر حال، تصوّر «اتمیک» از شخص، حتی در آن جا که به این نکته کلی متفطن است که شخص تا حدی زاییده جامعه است (فی الجمله متأثر از جامعه است) - اما اختیارگرایان به لحاظ جاذبه وضع طبیعی، حتی از پذیرش همین امر سر باز می‌زنند - باز از این مسأله عمیقتر غفلت می‌ورزد که هر شخص «خاصی» فی الجمله معلول جامعه «خاصی» است.

بسیار واضح است که اگر ما در جامعه دیگری متولد شده، رشد می‌یافتیم، قهراً اشخاص دیگری بودیم؛ این امر صرفاً نه بدان سبب است که ما از لحاظ ژنتیکی، اشخاص دیگری می‌شدیم، بلکه از آن روست که تجارب و باورهای ما تفاوت می‌کرد. گرچه تجارب و باورهای شکل یافته ما حتی اگر در جامعه واحدی هم متولد می‌شدیم، متفاوت بود، اما مسلماً فاصله و گونه‌گونی جوامع مختلف نسبت به یکدیگر، بسیار برجسته و چشمگیر است.

از جمله باورهایی که در جامعه شکل می‌گیرد، نحوه برداشت شخص از عضویت در جامعه است. ساختار هویت شخصی و فهمی که داریم، تا حدی به وسیله مکانی که در آن متولد شده، سکنی گزیده و تحصیل کرده‌ایم، مشخص می‌گردد. این امر، خود معلول تاریخ، فرهنگ و مقررات حاکم بر جامعه است که باور و بینش خاصی را به ما تزریق می‌کند و لزوماً از طریق همین درک و بینش، به اندازه‌ای از «خودآگاهی»<sup>۴</sup> دست پیدا خواهیم کرد.

بنابراین، تا حدی، «هویت»<sup>۵</sup> ما، بسته به جامعه‌ای است که عضو آنیم و مآلاً جای هیچ گونه شگفتی نخواهد بود که ارتباط میان نحوه درک ما از هویتمان با جامعه‌ای که

۱. "Teutenic idealist philosophy". واژه "Teutenism" به معنای باور به برتری نژاد توتن‌ها یا آلمانی‌ها و توتن‌گرایی است.

2. Political fanaticism of totalitarianism.

3. Extreme nationalism

4. Self-understanding

5 Identity.

عضو آنیم، در برداشت ما از مفهوم الزام سیاسی تأثیر داشته باشد. دست کم، از آن رو که بحث ما در باب الزام سیاسی می باشد، بایسته است که بیشترین تأمل در «ماهیت شخص» صورت گیرد.

با توجه به دقتها و وسواسهایی که در این خصوص داشتیم (حداقل) پاسخ به دو پرسش ضروری است:

۱. مقوماتی از شخص که معلول اجتماع است، چگونه با تفاوت میان جوامع، پیوند خورده است؟ قبلاً اشاره کردیم که نوعی ارتباط وجود دارد، اما عمق و دامنه این ارتباط، آشکار نگردیده است.

۲. بر فرض که ارتباط عمیقی میان هویت افراد با جامعه‌ای که عضو آن هستند، وجود داشته باشد، اما پرسش آن است که لوازم و شرایط دقیق آن در زمینه الزامهای سیاسی اشخاص چیست؟

این گونه پرسشها، پرسشهای دشواری است، اما پاسخ آن را می توان تا فصل ششم به تعویق انداخت. چون این تأملها و پرسشها در خصوص هویت شخصی، زمینه را برای ارائه تحلیل موجه تری از الزام سیاسی که در فصل ششم خواهد آمد، هموار می سازد. مجموعه این مباحث و تأملها برآندتابه یکی از دو شیوه زیر، به این مقصود دست یابند:

شیوه اول، آن است که موجه‌نمایی و جذابیتی را که این قبیل موضوعها در میان نظریه‌های اختیارگرایانه کسب نموده‌اند، از میان بردارند.

شیوه دوم، در صدد ارائه تحلیل قانع کننده تری از الزام سیاسی است. بنابراین با توجه به سه جنبه اساسی که در بررسی نظریه‌های اختیارگرایانه الزام سیاسی به طور مشروح بیان کردیم، مطلوب این تأملات و ملاحظات، سه امر است:

۱. ارائه تحلیلی از الزام سیاسی که با توجه به آن، «اقدام اختیاری»، منشأ الزام تلقی نگردد.

۲. ارائه معنایی از جامعه سیاسی که از تطبیق آن با تشکّل اختیاری بی نیاز باشد.

۳. دست‌یابی به فهم ژرف تری از «شخص»، به طوری که عضویت در جامعه سیاسی از مقومات آن باشد.

## نتیجه

این فصل، صرفاً طرح یکی از انواع توجیه‌های الزام سیاسی را عهده‌دار بود. کوشش‌های انجام گرفته برای آن بود تا اثبات کند که نظریه‌های اختیارگرایانه - با آن که پیشینه کهنی در تاریخ فلسفه سیاسی دارد - نمی‌تواند فهم معقول و موجهی از «الزام سیاسی» ترسیم کند. حتی مهمتر از این، ادعا شده است که سبک و شیوه این نظریه‌ها در طرح و تحلیل مسأله الزام سیاسی، نه تنها به راهکاری برای تحلیل و تبیین مسأله الزام نمی‌انجامد، بلکه ما را از رسیدن به چنین راهکاری باز می‌دارد. با این حال، خرده‌گیری‌هایی که از نظریه‌های اختیارگرایانه صورت گرفته، نباید به عنوان نادیده گرفتن نقش آنها در بسیاری از جنبه‌های زندگی اخلاقی ما تلقی گردد؛<sup>۱</sup> کما این که نباید به معنای نفی اهمیت موضوعی هم‌چون «حقوق مدنی»<sup>۱</sup> و «آزادی‌های مردمی»<sup>۲</sup> تصور شود که برخی - اگر نگوییم همه - نظریه‌های اختیارگرایانه بدان برجستگی داده است. در نگاه من، جامعه سیاسی‌ای که مردم آن از حقوق شهروندی، در سایه دموکراسی‌های آزاد برخوردارند، بر جامعه‌ای که فاقد این حقوقند، برتری دارد. بنابراین، عمده تلاش من مصروف رد این ادعا شد که این تحلیلها توانسته باشد شرایط را برای ارائه نظریه متقاعدکننده‌ای از الزام سیاسی فراهم آورد.

1. Civil rights.

2. Democratic Freedoms.



□ سید محمد مظفری  
□ زیر نظر: استاد صادق لاریجانی

#### چکیده:

مسأله مدنیت بالطبع انسان، از دیرباز میان فلاسفه یونان و حکمای اسلامی مورد بحث بوده و مسائل متعددی راجع به آن در خور بررسی و تحقیق است؛ از جمله: مقصود حکما از این لفظ چیست؟ آیا انسان، طبعاً مدنی است یا از روی ناچاری و اضطرار به مدنیت روی می‌آورد؟ آیا انسان با مدد جستن از عقل حسابگر خویش، مدنیت را برمی‌گزیند یا آن که نسبت به آن، لا اقتضاست؟ نوشتار حاضر، کاوشی است در یافتن پاسخ پرسشهای یاد شده و بررسی رهیافت پاره‌ای از حکمای یونان و اسلام در این باب. کلید واژگان: فلسفه سیاسی، مدنیت بالطبع، طبیعت، فطرت، اضطرار، انتخاب، لا اقتضا.

#### اشاره

درباره مدنی بالطبع بودن انسان و در این که چه نسبتی با مدنیت دارد، چهار نظریه قابل طرح است:

۱. انسان، مدنی بالطبع است.
۲. انسان، مستخدم بالطبع است و تنها از روی اضطرار و ناچاری به مدنیت و

اجتماع روی می آورد.

۳. انسان، نسبت به مدنیت، اقتضایی ندارد (لاقتضاست). در واقع، مدنیت انسان یک امر انتخابی است که آدمیان با پشتیبانی خرد حسابگر خود بدان روی می آورند.

۴. انسان، متمایل به اجتماع و مدنیت است.

عده زیادی از فلاسفه، اصل مدنی بودن انسان را در آثارشان مطرح کرده اند، اما سخنان آنان در این باب، بسیار کلی و مبهم است و آرای بیشتر آنها با نظریه اضطرار مطابقت دارد. نوشته حاضر، کوششی است در جمع آوری، تبیین و ارزیابی آرای فلاسفه اسلامی در این خصوص. اصطلاح مدنی بودن و اجتماعی بودن انسان و مقصود فلاسفه از این اصل بیان شده است و سپس به تبیین آرای فلاسفه و کاوشی در این زمینه پرداخته ایم.

### معنای اصطلاحی مدنی

در اصطلاح فلاسفه اسلامی، «مدنی» منسوب به مدینه و کنایه از اجتماع بشری است. خواجه نصیرالدین طوسی در این خصوص می گوید: «التمدن فی اصطلاحهم هو هذا الاجتماع»<sup>۱</sup>: تمدن در اصطلاح فلاسفه، همان اجتماع بشری است. ابن خلدون می گوید: کلمه «مدنی» منسوب به مدینه است و در نزد حکیمان، کنایه از اجتماع بشری است.<sup>۲</sup> ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجی می گوید: و تمدن عبارت از آن اجتماع، و مدینه عبارت از آن مکان باشد.<sup>۳</sup> بنابراین، از مجموع سخنان فلاسفه اسلامی به این نتیجه می رسیم که تمدن در لسان آنان به معنای اجتماع بشری است و سخن از مدنی بودن انسان، سخن از اجتماعی بودن آن است.

باری، زندگی اجتماعی این نیست که گروهی از انسانها در کنار یکدیگر و در یک

۱. شرح الاشارات و التنبیها، چاپ بیروت، ج ۴، ص ۶۱.

۲. مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، ص ۸۴۴.

۳. گوهر مراد، چاپ ۱۳۷۲، ص ۳۶۰.

منطقه زیست‌کنند، بلکه زندگی اجتماعی بدان معنی است که ماهیت اجتماعی داشته باشد؛ یعنی بین افراد جامعه، تعامل و همکاری وجود داشته باشد و بر این اساس، مدنیت و اجتماع، جوامع کوچکی را که دارای تعامل و همکاری می‌باشد، اما فاقد حکومت است نیز شامل می‌شود.

### اشاره‌ای به سیر تاریخی بحث مدنیت بالطبع انسان

این مسأله که آیا انسان، مدنی بالطبع است و در کل، چه نسبتی با مدنیت دارد، از دیرباز میان فلاسفه مطرح بوده است. آثاری که از فلاسفه یونان به جا مانده است، نشان می‌دهد که افلاطون و ارسطو از نخستین کسانی بوده‌اند که این مسأله را مطرح کرده‌اند. و این سخن معروف که «انسان مدنی بالطبع یا حیوانی است سیاسی» از ارسطوست. لکن پیش از او، افلاطون نیز در این خصوص سخن گفته است که سخنان آنان بعداً به‌طور مفصل ذکر خواهد شد.

بعد از ارسطو نیز این مسأله میان فلاسفه غرب - به‌خصوص میان فلاسفه سیاسی - مطرح بوده است؛ مثلاً توماس اکونیاس قدیس (۱۲۲۴-۱۲۷۴) در این‌که انسان بنا بر طبیعت خود، موجودی اجتماعی و سیاسی است، با ارسطو هم‌عقیده بوده است. ولی هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹) این اصل را به شدت انکار کرده است و توافق افراد بشر بر حکومت را که صرفاً از راه قرارداد به وجود آمده، نه طبیعی، کاملاً مصنوعی می‌داند.

از فلاسفه اسلامی، معلم ثانی - ابونصر فارابی - شاید نخستین کسی است که این اصل را در بحث حکومت و سیاست به صورت مستقل مطرح کرده است. پس از او شیخ الرئیس - هرچند به صورت غیر مستقیم و برای اثبات شریعت - به این اصل پرداخته است. ابن رشد، ابن خلدون، امام فخر رازی و بعضی دیگر از متکلمان اسلامی نیز این اصل را مورد بحث قرار داده‌اند که نظریات آنان بعداً به تفصیل ذکر خواهد شد.

## بررسی اجمالی معانی «فطرت»، «طبیعت» و «غریزه»

از آن جا که در بررسی مسأله مدنیت بالطبع، با کلمه طبیعت نیز سروکار داریم، لازم است توضیح مختصری در معنای آن و نیز تمایز میان معنای طبیعت و دو واژه دیگر؛ یعنی فطرت و غریزه بیان شود. هرچند که یافتن معنای دقیق برای این واژه‌ها و تمایز آنها از یکدیگر دشوار است؛ زیرا در مواردی، فطرت و طبیعت را به یک معنی به کار برده‌اند، در عین حال، می‌شود از موارد استعمال آنها، وجه اشتراک و وجه افتراق آنها را به دست آورد. وجه مشترک این سه واژه این است که هر سه از امور تکوینی است، نه اکتسابی. اما وجه افتراق آنها این است که «طبیعت»، بیشتر درباره بی‌جانها استعمال می‌شود؛ گرچه درباره جاندارها هم به کار می‌رود. به آن خصوصیتی که در اشیا منشأ اثر خاصی می‌شود، طبیعت می‌گویند.

«غریزه» از نظر مورد، اخص از طبیعت است؛ زیرا غریزه بیشتر درباره حیوانات و کمتر در مورد انسان به کار می‌رود و درباره جمادات و نباتات به کار برده نشده است. اما «فطرت» نسبت به هر دو واژه، اخص است؛ زیرا تنها درباره انسان به کار برده می‌شود. علاوه بر آن، فطرت از غریزه، آگاهانه‌تر و از مسائل ماورای بعد حیوانی انسان است.<sup>۱</sup>

کلمه «طبیعت» یکی از کلماتی است که در ادوار مختلف تاریخی، معانی متعددی به خود گرفته است و در لسان فلاسفه به کار برده شده است که به برخی از آن معانی اشاره می‌شود:

۱. به معنای استعداد قوی در شیء.
۲. برای تغییر و ثبات ذاتی.
۳. به معنای مبدأ تغییرات در اشیا.
۴. بر آنچه از ذات شیء - بدون رجوع به هیچ عامل خارجی دیگر - صادر شود، طبیعت مطلقه گفته می‌شود.

۱. مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (از مجموعه آثار)، ج ۳، ص ۲۶۳.



۵. به معنای چیزی که فاعل، بدون تعلیم به آن هدایت شود، و معانی بسیار دیگر.<sup>۱</sup> بعضی معتقدند که تمام معانی فلسفی‌ای که این لفظ دال بر آنهاست، به این معنی برمی‌گردد که طبیعت عبارت است از نیروی پراکنده‌ای در اجسام که هر موجودی می‌تواند توسط آن، به کمال طبیعی خود برسد.<sup>۲</sup>

«طبع» عبارت است از هیأتی که به واسطه آن، نوع از انواع کامل گردد؛ چه آن هیأت، فعلی باشد یا انفعالی. گویا طبع، اعم از طبیعت است؛ زیرا می‌شود چیزی از طبع باشد، اما از طبیعت نباشد.

طبع عبارت است از سرشتی که انسان بر آن آفریده شده است (تعریفات جرجانی). یا مجموع استعدادهای خلقی و روانی‌ای که انسان متّصف بدان است و مترادف خلق و طبیعت و سجّیه است.<sup>۳</sup>

### مقصود فلاسفه از مدنیت بالطبع انسان

با توجه به معانی‌ای که برای طبیعت و طبع ذکر شد، از جمله «انسان، مدنی بالطبع است»، این معنی متبادر است که سرشت آدمی، و رای هر عامل دیگری، مدنی است؛ یعنی انسان - بما هو انسان - اجتماعی و مدنی است. لیکن توجه حکمای اسلامی، در این جمله، بیشتر به ضرورت و لزوم مدنیت و اجتماع است تا بالطبع بودن آن. انسان مدنی بالطبع است، یعنی اجتماع و مدنیت برای رسیدن به کمالات انسانی، امری لازم و ضروری است. دلایل ذیل، این گفته را تأیید می‌کند:

۱. عبدالرحمن بن خلدون می‌گوید:

اجتماع نوع انسان، ضروری است و حکیمان این معنی را بدین سان تعبیر می‌کنند که انسان دارای سرشت مدنی است؛ یعنی ناگزیر است اجتماعی تشکیل دهد که در

۱. قسم الکلام فی مجمع البحوث الاسلامیة، شرح المصطلحات الفلسفیة، ص ۱۹۲.

۲. الحدود لابن سینا، ص ۲۲. (به نقل از شرح المصطلحات الفلسفیة)

۳. دکتر جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، ص ۴۴۲.

اصطلاح ایشان آن را مدنیت گویند و معنای عمران همین است.<sup>۱</sup>

۲. امام فخر رازی می‌گوید:

امتیاز انسان با حیوانات دیگر به این است که اگر انسان بخواهد به تنهایی و به دور از اجتماع زیست کند، حسن معیشت وی تأمین نخواهد گشت، پس ناگزیر با هم‌نوعان دیگر خود باید همکاری داشته باشد تا با معاونت آنان حسن معیشت وی تأمین و احتیاج او رفع گردد و از همین روست که انسان مدنی بالطبع می‌گردد.<sup>۲</sup>

۳. حکیم سبزواری در این خصوص می‌گوید:

«انسان مدنی بالطبع است» یعنی باید اجتماع کنند در مدینه‌ها.<sup>۳</sup>

۴. علامه طباطبایی رحمته الله علیه می‌فرماید:

غیر ان الانسان لما وجد سایر الافراد من نوعه و هم امثاله یریدون منه ما یریده منهم صالحهم و رضی منه ان ینتفعوا منه وزان ما ینتفع منهم و هذا حکمه بوجوب اتخاذ المدینة و الاجتماع التعاونی و یلزمه الحکم بلزوم استقرار الاجتماع بنحو ینال کل ذی حق حقه... فهذا الحکم اعنی حکمه بالاجتماع المدنی و العدل الاجتماعی انما هو حکم دعا الیه الاضطرار، و لولا اضطرار المذكور لم یقض به الانسان ابدأ و هذا معنی ما یقال «ان الانسان مدنی بالطبع» و انه یحکم بالعدل الاجتماعی.<sup>۴</sup>

هرچند که تبیین نظر علامه بعداً به تفصیل ذکر خواهد شد، غرض از ذکر عبارت مذکور این است که مرحوم علامه تصریح نموده‌اند که معنای این‌که انسان مدنی بالطبع است و به لزوم عدل اجتماعی حکم می‌کند، ضرورت و لزوم اجتماع مدنی و عدالت اجتماعی است که بشر از رو آوردن به آن ناگزیر است.

۱. مقدمه این خلدون، چاپ بغداد، ج ۱، ص ۴۱.

۲. المباحث المشرقیة، چاپ بیروت، ج ۲، ص ۵۵۵.

۳. حاج ملاهادی سبزواری، رسائل حکیم سبزواری، چاپ جدید، ۱۳۷۰، ص ۲۱۵.

۴. سید محمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۱۷.

اگر به عبارات گذشته نیک بیندیشیم، تردیدی باقی نخواهد ماند که مراد حکما از جمله «انسان مدنی بالطبع است» ضرورت و لزوم مدنیّت است<sup>۱</sup> و از این جهت، اختلافی میان آنان وجود ندارد و کمتر کسی ضرورت و لزوم مدنیّت و اجتماع را برای بشر نمی‌پذیرد. اما این‌که مدنیّت مقتضای طبع آدمی است یا به حکم عقل و یا اضطرار، انسان به مدنیّت روی می‌آورد، در سخنان آنان بسیار کلی و مبهم و در خور دقت است. بدین جهت، نخست احتمالات معقول در مسأله مدنیّت انسان را مطرح می‌کنیم، سپس به داوری و ارزیابی آرای حکمای اسلامی در این خصوص می‌پردازیم که سخنان آنان با کدام‌یک از تئوریهای ذیل مطابقت دارد.

به‌طور کلی در مسأله مدنیّت انسان، چهار نظریه قابل طرح است:

الف) مدنیّت مقتضای طبع انسان است؛ یعنی در سرشت آدمی به دور از هر محرک دیگری، اقتضای مدنیّت وجود دارد.

ب) انسان، مستخدم بالطبع است و تنها از روی اضطرار و ناچارى به مدنیّت و اجتماع روی می‌آورد.

ج) انسان نسبت به مدنیّت، اقتضایی ندارد «لا اقتضاست» و در واقع، مدنیّت انسان، یک امر انتخابی است که آدمیان با پشتیبانی خرد حسابگر خود بدان روی می‌آورند.

د) انسان، متمایل به اجتماع و مدنیّت است.

طبق نظریه اول، زندگی اجتماعی انسانها از قبیل زندگی خانوادگی زن و مرد است که هر یک از زوجین به صورت یک جزء از کل در متن خلقت آفریده شده است و در نهاد هر کدام، گرایش پیوستن به کل خود وجود دارد. مطابق نظریه دوم، زندگی اجتماعی از قبیل همکاری دو کشور است که خود را به تنهایی در مقابل دشمن مشترک، زیون می‌بینند و بناچار به همکاری و ارتباط با دیگران، تن در می‌دهند. نظریه سوم، زندگی اجتماعی را از قبیل شرکت دو سرمایه‌دار می‌داند که برای تحصیل سود بیشتر، یک واحد صنعتی یا تجاری را به وجود می‌آورند.<sup>۲</sup>

۱. اراده نمودن این معنی از جمله «انسان مدنی بالطبع است» خالی از مسامحه نیست؛ زیرا متبادر از آن این است که طبیعت آدمی مقتضای مدنیّت است و این غیر از لزوم و ضرورت اجتماع است.

۲. مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ص ۳۱۴-۳۱۵.

## نظریه افلاطون

افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ پیش از میلاد) نخستین فیلسوف و متفکر دنیای باستان بود که با روشی مشخص دربارهٔ سیاست و حکومت سخن گفت. او راه نجات جامعه بشری را استمرار یک حاکمیت فلسفی می‌دانست و بر این باور بود که یا حکیمان باید زمامدار باشند و یا زمامداران باید حکیم شوند.

روش افلاطون این بود که باورهای فلسفی و دلایل خود را به صورت گفت و شنود و از دهان سقراط بیان کند. در خصوص مسألهٔ مدنیت و اجتماعی بودن انسان نیز همین روش را در پیش گرفته، می‌گوید:

گفتم به عقیده من، علت احداث شهر این است که هیچ فردی برای خود کافی نیست، بلکه به بسیاری از چیزها نیازمند است. آیا به عقیده تو دلیل دیگری برای احداث شهرهاست؟ گفت نه، هیچ نیست. گفتم یک احتیاج باعث می‌شود که انسانی، انسان دیگر را با خود شریک کند، سپس احتیاج دیگری او را وادار می‌کند که با شخص دیگری بیوندد و بدین طریق کثرت حوائج موجب می‌شود که عدۀ زیادی نفوس در یک مرکز گرد آمده، با هم معاشر شوند و به یکدیگر کمک کنند و ما این محل تجمع را شهر می‌نامیم. گفتم اگر مردم با یکدیگر معامله می‌کنند، مگر نه از این جهت است که نفع خود را در این دادوستد تشخیص داده‌اند؟ گفت یقیناً همین طور است. (آنگاه نیازمندیهای مختلف انسان را برشمرده، هر یک از انسانها را فراهم‌کنندهٔ یکی از مایحتاج جامعه می‌داند و می‌گوید:) گفتم: پس به حکم ضرورت، شهر باید از چهار، پنج نفر تشکیل شود.<sup>۱</sup>

آنچه از سخن افلاطون پیداست، ضرورت و لزوم تشکیل اجتماع و مدنیت است و به نظر وی، محرک اصلی مدنیت انسان، نیازمندیهای او و دسترسی به منافع بیشتر و بهتر است و این، همان نظریه اضطرار است که در واقع، انسان مضطر به مدنیت و اجتماع است، نه این‌که مدنیت مقتضای طبع اولی آدمی باشد. ما از سخنان افلاطون چیزی نیافتیم که انسان را مدنی بالطبع بداند.

۱. افلاطون، جمهور، ترجمهٔ فؤاد روحانی، چاپ ۱۳۷۴، ص ۱۱۴-۱۱۵.

## بررسی نظریه افلاطون

درباره نظریه افلاطون باید گفت که هم مدعا و هم دلیل وی، هر دو شفاف و روشن است؛ زیرا مدعای او ضرورت و لزوم اجتماع و پیوستن انسان به مدینه است و دلیل وی بر این مدعا این است که انسان به تنهایی از عهده تأمین نیازمندیهای متعدد خویش بر نمی آید و بدون پیوستن به مدینه، به کمال مطلوب و نیز منافع بیشتر و بهتر دست نمی یازد. پس به حکم ضرورت، شهر باید تشکیل شود. و این مطلبی معقول و منطقی است که ابهامی در آن وجود ندارد.

## نظریه ارسطو

ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ پیش از میلاد) از فلاسفه معروف یونان باستان است. وی در زمینه‌های مختلف ادبی، فلسفی، اخلاقی و سیاسی، آثار متعدد و مفیدی از خود به جای گذاشته است و در واقع، بشریت قرن بیستم هنوز از قبضه افکار ارسطویی رهایی نیافته است و کم نیستند دانشمندانی که هنوز هم پای‌بند باورهای فلسفی، اخلاقی و سیاسی ارسطو هستند.

وی در خصوص مسأله مدنیت انسان، در دو اثر عمده خود (سیاست و اخلاق نیکو ماک) سخن گفته و این جمله معروف از اوست که: «انسان، مدنی بالطبع است». هرچند که ارسطو در مواردی این جمله را به کار برده است، اما مقصود او از این سخن، روشن نیست. از این رو ما عبارات ارسطو را در این خصوص گرد آورده‌ایم تا شاید با نظر ژرفی در آن، به مقصود وی دست یابیم. او می‌گوید:

شهر [نقطه کمال و] غایت جوامع دیگر است و طبیعت هر چیز در کمال آن است. از این رو هرگاه چیزی - خواه آدمی باشد و خواه اسب و خواه خانواده - به مرحله کمال رسد، می‌گوییم که آن چیز، طبیعی است. وانگهی، غایتی که هر چیز به سبب آن وجود دارد، یا علت غائی، برترین خیر آن است و اتکا به ذات، غایت و برترین خیر

است. از این جا آشکار می شود که شهر، پدیده‌ای طبیعی است و... و انسان به حکم طبیعت، حیوانی اجتماعی است و آن کس که از روی طبع و نه بر اثر تصادف، بی وطن است، موجودی یا فروتر از آدمی است یا برتر از او. همچنان که می دانیم شهر، نوع اجتماع است... آن جامعه‌ای که بالاتر از همه و فراگیرنده همه جوامع دیگر است، خیر برین را می جوید و (این گونه) جامعه است که شهر یا اجتماع سیاسی نام دارد... بدین گونه، می بینیم که شهر، طبعاً مقدم بر فرد است؛ زیرا افراد چون نمی توانند به تنهایی نیازهای خویش را برآورند، ناگزیر باید به کل شهر بپیوندند؛ همچنان که هر جزء دیگری به کل خویش می پیوندد. آن کس که نمی تواند با دیگران زیست کند و یا چندان به ذات خویش متکی است که نیاز به همزیستی با دیگران ندارد، عضو شهر نیست، و از این رو باید یا دد باشد، یا خدا بدین سبب، انگیزه‌ای در همه آدمیان نهفته است تا بدین گونه با هم اجتماع کنند.<sup>۱</sup>

هر چند که ارسطو در عبارت مذکور، می گوید: «انسان به حکم طبیعت حیوانی، اجتماعی است» و حداقل در دو مورد از کتاب *اخلاق نیکوماک* نیز همین سخن را تکرار نموده که: «انسان به مقتضای طبیعتش مخلوقی اجتماعی است»<sup>۲</sup> و «در واقع، انسان مخلوقی است سیاسی و طبیعتاً برای زندگی در اجتماع آفریده شده است»<sup>۳</sup>، لکن با توجه به صدر و ذیل عبارت فوق و نیز سخن دیگر وی در *اخلاق نیکوماک*، مقصود ارسطو از این جملات روشن نیست که آیا واقعاً او انسان را مدنی بالطبع می داند یا وی هم مثل فلاسفه اسلامی، مقصودش از این جملات، ضرورت و لزوم مدنیت است؟

از دلیلی که در آغاز سخن او آمده است، چنین به دست می آید که مقصود وی، مدنی بالطبع بودن انسان است؛ زیرا می گوید: «طبیعت هر چیز، کمال آن است و هر چیزی به کمال برسد، می گوئیم آن چیز، طبیعی است. پس از این جا معلوم می شود که

۱. ارسطو، *سیاست*، ترجمه دکتر حمید عنایت، ص ۶ - ۴.

۲. ارسطو، *اخلاق نیکوماک*، ترجمه مهندس رضا مشایخی، کتاب اول، فصل هفتم، ص ۱۲.

۳. همان، ص ۲۷۹.



انسان به حکم طبیعت، حیوانی اجتماعی است.»، اما ذیل گفتارش که می‌گوید: «زیرا افراد، چون نمی‌توانند به تنهایی نیازهای خویش را برآورند، ناگزیر باید به کل شهر بپیوندند»، مطابق نظریه اضطرار است.

او در جای دیگری این مطلب را با صراحت بیشتری بیان کرده، می‌گوید:

به نظر، همه جماعات، اجزایی هستند از جامعه مدنی. در واقع، مردم با همدیگر به خاطر نفع و تأمین آنچه برای زندگی ضروری است، جمع می‌شوند. به نظر، اجتماع سیاسی از آغاز بر اساس همین ضرورت مفید به وجود آمده و به اتکای همان نیز دوام یافته است.<sup>۱</sup>

از این گذشته، دلیلی که وی آورده است نیز با ضرورت سازگار است؛ چون تحصیل کمال، ضرورتی را ایجاد می‌کند که انسانها احساس می‌کنند و بر اساس آن، ناگزیر به سوی اجتماع روی می‌آورند.

### بررسی نظریه ارسطو

چنان‌که قبلاً ذکر شد، معنای سخن ارسطو، بخصوص جمله معروف او که می‌گوید: «انسان، مدنی بالطبع است» روشن نیست و از این رو، مدعا و دلیل او - هر دو - مبهم است. بنابراین، اگر مقصود وی همان ضرورت و لزوم مدینه و اجتماع انسانی باشد - همچنان‌که دلیل او همین معنی را می‌رساند - نظر وی همان نظر افلاطون و مطابق با نظریه اضطرار است و اگر ارسطو واقعاً در پی اثبات مدنی بودن بالطبع انسان به معنای واقعی آن بوده باشد، هیچ دلیل منطقی‌ای مبنی بر این که انسان طبیعتاً حیوان اجتماعی و طالب زیستن در جامعه مدنی است، وجود ندارد. ممکن است به عکس، ادعا شود که انسان مستخدم بالطبع است، نه مدنی بالطبع؛ چنان‌که بعضی از فلاسفه، همین ادعا را کرده‌اند و دلایلی چند برای اثبات آن آورده‌اند که در آینده به آن اشاره خواهد شد.

۱. همان، ص ۲۴۲.

## نظریه معلم ثانی، ابونصر فارابی

هر چند که بعضی به فارابی (۲۵۹ - ۳۳۹ق) نسبت می‌دهند که وی معتقد است: «زیست در جامعه، مفسور انسان است»<sup>۱</sup>، اگر به سخنان فارابی دقت شود، معلوم می‌شود که وی انسان را محتاج بالطبع می‌داند، نه مدنی بالطبع. عبارت وی در این خصوص چنین است:

و هر یک از آدمیان بر سرشت و طبیعتی آفریده شده‌اند که هم در قوام وجودی خود و هم در نیل و وصول به برترین کمالات ممکن خود، محتاج به امور بسیاریند که هر یک به تنهایی نتواند متکفل انجام آن امور باشد، بلکه در انجام آن، احتیاج به گروه بود که هر یک از آنها متکفل انجام امری از مایحتاج آن بود و هر یک از افراد انسان نسبت به هر یک از افراد دیگر، بدین حال و وضع بود. و بدین سبب است که برای هیچ فردی از افراد انسان، وصول بدان کمالی که فطرت طبیعی برای او نهاده است، ممکن نبود مگر به واسطه اجتماع، اجتماعات و تجمع گروههای بسیار که یاری دهنده یکدیگر باشند... تا بدین وسیله همه آنچه جمله آن جماعت برای آن قیام کرده و کاری انجام داده‌اند، گرد آید تا برای هر یک از افراد، همه مایحتاج او که هم در قوام وجودی و حیات طبیعی بدان محتاج بود و هم در وصول به کمال، فراهم شود.<sup>۲</sup>

صریح سخن فارابی این است که شالوده مدنیت انسان را نیازمندی آنان به یکدیگر و تأمین آن نیازها تشکیل می‌دهد. به عقیده او، احتیاج در سرشت آدمی نهفته است و انسان به گونه‌ای خلق شده است که هم در امور معیشت خود و هم در رسیدن به کمال، محتاج دیگران است و از همین رو، مدنیت و اجتماع، برای انسان، امری ضروری و لازم است. بنابراین، رأی فارابی در این مسأله با نظریه اضطرار مطابقت دارد؛ یعنی انسان از روی اضطرار و ناچاری رو به مدنیت می‌آورد.

فارابی در جای دیگر می‌گوید:

۱. فارابی، *آراء اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر شهیدی، ص ۴۵؛ تقی آزاد ارمکی، *اندیشه*

*اجتماعی متفکران مسلمان*، ص ۲۳۳.

۲. فارابی، *آراء اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی، ص ۲۵۱.



هر انسانی، در هر چه بخواهد، طبیعتاً به انسانهای دیگر وابسته است. پس مجبور است با نوع خود، همنشینی و همکاری داشته باشد و به همین دلیل او را حیوان اجتماعی یا سیاسی می‌نامند.<sup>۱</sup>

چنان که ملاحظه می‌شود، آنچه فارابی آن را برای انسان، بالطبع می‌داند، نیازمندی و وابستگی افراد انسان به یکدیگر است، نه مدنیت او. مدنیت و اجتماعی بودن انسان، از روی اضطرار و ناچاری است.

### نظریه شیخ‌الرئیس

شیخ‌الرئیس - ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق) - حداقل در سه اثر عمده خود: *الهیات شفا، الاشارات و التنبیها* و *النجاة*، مسأله مدنیت انسان را برای اثبات نبوت و شریعت مطرح کرده است که عبارات وی در هر سه کتاب، تفاوت چندانی ندارد.

شیخ در *اشارات و تنبیها* می‌گوید:

لما لم یکن الانسان بحیث یستقل وحده بامر نفسه، الا بمشاركة آخر من بنی جنسه و بمعاوضة و معارضة تجریان بینهما، یفرغ کل واحد منهما لصاحبه عن مهم، لو تولاه نفسه لاذحم علی الواحد کثیر، و کان مما یتعسر ان امکن - و جب ان یکون بین الناس معاملة و عدل.<sup>۲</sup>

حاصل سخن شیخ، دو مطلب است:

الف) انسان به تنهایی از عهده امور معیشت خود بر نمی‌آید؛ زیرا انسان در حیاتش به امور زیادی محتاج است که اگر بخواهد همه این امور را خود به تنهایی

۱. همان، ص ۱۰۰ - ۱۱۱ (به نقل از فرناز ناظرزاده کرمانی، *اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی*، ص ۱۳۹).

۲. ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، چاپ بیروت، موسسه النعمان، ج ۴، ص ۶۰-۶۱.

متکفل باشد، ازدحام امور کثیر بر واحد لازم می‌آید که بر فرض امکان آن، متعسر است.

ب) انسان با تعامل و همکاری همنوئانش، می‌تواند امور معیشت خود را تأمین کند.

پس اجتماع و نیز عدلی که پایه و قوام اجتماع است، ضروری و لازم است. بنابراین، نظریه شیخ الرئیس نیز با نظریه اضطرار مطابقت دارد. به عقیده شیخ، انسان، مضطر به اجتماع است. در واقع، محرک مدنیت انسان، احتیاج اوست؛ چون انسان، بالطبع محتاج است و سرشت و خلقت او به گونه‌ای است که به امور زیادی وابسته است، ناگزیر باید رو به اجتماع و مدنیت بیاورد تا با معاونت همنوئانش مایحتاج خود را فراهم کند.

سخن شیخ در *شفاء و النجاة* صراحت بیشتری دارد که انسان مضطر به عقد مدن و اجتماعات است:

واضح است که تفاوت انسان با حیوانات دیگر به این است که انسان نمی‌تواند به تنهایی و بدون معاونت دیگران، متکفل تدبیر امور و رفع نیازمندیهای خود باشد و ناگزیر باید در این امور به سایر همنوئان خود اکتفا کند و خود نیز متکفل رفع نیازمندیهای دیگران باشد و به همین سبب که انسان به تنهایی نمی‌تواند از عهده معیشت خود برآید، مضطر است به عقد مدن و اجتماعات تن در دهد.<sup>۱</sup>

خواجه نصیر الدین طوسی در توضیح عبارت شیخ می‌گوید:

فاذن الانسان بالطبع محتاج فی تعیشه الی اجتماع مؤد الی صلاح حاله.<sup>۲</sup>

و این سخن، مؤید این مطلب است که شیخ الرئیس، انسان را محتاج بالطبع می‌داند و معتقد است که در واقع، ناچاری و اضطرار است که انسان را به مدنی بودن وامی‌دارد.

۱. ابوعلی حسین ابن سینا، *الالهیات الشفاء*، ج ۲، ص ۴۴۱؛ *النجاة*، ص ۳۰۳.

۲. ابن خلدون، *مقدمه ابن خلدون*، چاپ بغداد، ج ۱، ص ۴۱-۴۳.

## نظریه ابن خلدون

حقیقت این است که اساس سخنان فلاسفه بزرگ اسلامی در این مسأله، سخن ارسطوست که فلاسفه اسلامی، آن را یکی پس از دیگری ذکر کرده و پذیرفته‌اند. ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ ه.ق) که خود از اکابر علم عمران یا علم الاجتماع در میان مسلمانان است نیز، اجتماع نوع انسانی را ضروری دانسته، می‌گوید:

الاولی فی ان الاجتماع الانسانی ضروری و یعبر الحکما عن هذا بقولهم «الانسان مدنی بالطبع» ای لابد له من الاجتماع الذی هو المدینة فی اصطلاحهم و هو معنی العمران و بیانہ ان الله سبحانه خلق الانسان و رکبه علی صورة لایصح حیاتها و بقائها الا بالغذاء و هداه الی التماسه بفطرتہ... الا ان قدرة الواحد من البشر قاصر عن تحصیل حاجتہ... فلا بد فی ذلك کله من التعاون علیه بانباء جنسہ... فاذن هذا الاجتماع ضروری للنوع الانسانی.<sup>۱</sup>

چنان که ملاحظه می‌شود، هم ابن خلدون بر ضرورت و لزوم اجتماع است و دلیلی که وی در این عبارت آورده، دلیل بر ضرورت و لزوم اجتماع است، نه بالطبع بودن آن. او می‌گوید: اجتماع انسانی، ضروری است و حکیمان از همین ضرورت اجتماع به این که «انسان مدنی بالطبع است» تعبیر نموده‌اند؛ یعنی انسان ناگزیر از اجتماع است؛ اجتماعی که در اصطلاح حکما همان «مدینه» است و آن هم معنای عمران می‌باشد و دلیل ضروری بودن اجتماع، این است که خدای سبحان، انسان را آفرید و او را به صورتی ترکیب کرد که زندگانی و بقایش، بی تغذیه میسر نیست و او را به جستن غذا به فطرت رهبری کرد و چون انسان به تنهایی از به دست آوردن نیازمندیهای خود قاصر است، پس ناگزیر در کلیه نیازمندیهای زندگی خود، همواره با هم‌نوعان دیگرش راه همکاری و تعامل را پیش می‌گیرد. بنابراین، اجتماع برای انسان، اجتناب‌ناپذیر و ضروری است. او در جای دیگر می‌گوید:

در کتب حکما گفتار ایشان را در این باره شنیده‌ای که می‌گویند: «انسان، طبعاً مدنی

۱. ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، باب بغداد، ج ۱، ص ۴۱-۴۳.

است». آنها این گفته را در اثبات نبوت و جز آن یاد می‌کنند و کلمه «مدنی» منسوب به مدینه (شهر) است و در نزد حکما کنایه از اجتماع بشری است و معنای گفتار مزبور این است که زندگانی بشر به طور انفرادی امکان‌پذیر نیست و وجود او جز در پرتو هم‌جنس‌انسانش به کمال نمی‌رسد؛ زیرا بشر بدین‌سان ناتوان آفریده شده که قادر نیست به تنهایی وجود و زندگانی خود را به مرحله کمال برساند. از این روی، وی طبیعتاً در کلیه نیاز مندیهای زندگی خود، همواره محتاج به همکاری و معاونت است.<sup>۱</sup>

او در بخش دیگری از کتابش می‌گوید:

سلطنت برای انسان، منصبی طبیعی است؛ زیرا در فصول پیش ثابت کردیم که بشر نمی‌تواند به زندگانی و موجودیت خود ادامه دهد، مگر در پرتو اجتماع و تعاون برای به دست آوردن روزی و دیگر ضروریات خویش. و هر گاه برای انسان، اجتماع حاصل آید، ضرورت اقتضا می‌کند که با یکدیگر روابط برقرار سازند و نیاز مندیهای خویش را برآورند و بر حسب آن که در طبیعت حیوانی انسان، ستمگری و تجاوز به یکدیگر سرشته است، ناگزیر، هر یک به دیگری دست درازی می‌کند تا حاجات خود را به زور از وی بستانند و دیگری به مقتضای خشم و نام و ننگ و اقتضای نیروی بشری، او را باز می‌دارد.<sup>۲</sup>

این سخن وی که می‌گوید: «طبیعت حیوانی انسان، با ستمگری و تجاوز سرشته است» صراحت دارد که طبع حیوانی انسان، نه تنها اقتضای مدنیت ندارد، بلکه به عکس، با ستمگری و تجاوز سرشته است.

## نظریه فخر رازی

فخر رازی که با افکار شیخ الرئیس مأنوس است، در مسأله مدنیت انسان، همان نظریه شیخ را برگزیده است و می‌گوید:

۱. مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ بغداد، ج ۲، ص ۸۴۴ (این فصل در کتابی که چاپ بغداد است، وجود نداشت و مترجم، این فصل را از چاپ پاریس ترجمه کرده است).
۲. ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ج ۱، ص ۱۸۷.

امتیاز انسان از سایر حیوانات، به این است که حسن معیشت وی به تنهایی تأمین نمی‌گردد و ناگزیر افراد دیگری باشد که او را در تأمین معیشت یاری دهند و به همین سبب، انسان، مدنی بالطبع می‌گردد، در صورتی که بدویهای غیر مدنی، اخلاقتشان شباهت به اخلاق انسانهای کامل ندارد. بنابراین، اجتماع و اجرای عدالت بین افراد انسان، ضروری و اجتناب‌ناپذیر است.<sup>۱</sup>

بنابراین، امام فخر رازی نیز مانند شیخ الرئیس و ابن خلدون، اجتماع و مدنیت را برای انسان، ضروری می‌داند و محرک آن را نیازمندیه‌های انسان می‌داند.

### نظریه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در آثار متعددش، مسأله مدنیت و اجتماع را مطرح کرده است، ولی گفتار او در این خصوص، خالی از ابهام نیست و از ظاهر سخنان وی، دو نظریه به ظاهر متفاوت به دست می‌آید. در بعضی موارد، سخن از فطری بودن مدنیت به میان می‌آورد و در موارد دیگر، پای استخدام و مستخدم بالطبع بودن انسان را به میان می‌کشد. از این رو، ما ناچاریم سخنان استاد فقید را قدری با تفصیل ذکر کنیم و مورد ملاحظه و بررسی قرار دهیم.

علامه در *تفسیر المیزان* در ادامه تفسیر آیه شریفه ۲۱۳ سوره بقره می‌گوید:

این آیه، علت تشریح دین و تکلیف کردن انسان به آن و سبب اختلافاتی را که در آن واقع شده است، شرح می‌دهد؛ به این بیان که: افراد انسان که به حسب فطرت، مدنی و اجتماعی‌اند، در آغاز اجتماع به صورت گروه واحدی بودند.<sup>۲</sup>

در جای دیگر می‌گوید:

در این حقیقت تردیدی نیست که انسان، نوعی است که در همه شؤون زندگی خود،

۱. فخرالدین محمد بن عمر رازی، *المباحث المشرقیه*، چاپ بیروت، ج ۲، ص ۵۵۵.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، *تفسیر المیزان*، جلد ۲، ص ۱۱۱.

مدنی و اجتماعی است و ساختمان وجودی سر تا پا احتیاج انسان، و همچنین تاریخ گذشتگان - تا آنجا که در دست است، و همچنین آزمایش افراد و طبقات نسل حاضر، بدین حقیقت گواهی می‌دهند.<sup>۱</sup>

در بخش دیگری از تفسیر المیزان می‌فرماید:

اجتماعی بودن انسان، از مطالبی است که اثبات آن، احتیاج به بحث زیادی ندارد؛ چه این که خاصه اجتماعی بودن، از فطریات هر فرد است. تاریخ و همچنین آثار باستانی‌ای که از قرون و اعصار گذشته حکایت می‌کند، چنین نشان می‌دهد که انسان همیشه در اجتماع و به طور دسته جمعی زندگی می‌کرده و قرآن در بسیاری از آیات خود، با بهترین روش، از این موضوع خبر داده است. در یک جا فرموده: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا» (حجرات / ۱۳) و در جای دیگر می‌فرماید: «نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیوة الدنیا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیستخذ بعضهم بعضاً سخریاً» (زخرف / ۳۲) و می‌فرماید: «بعضکم من بعض» (آل عمران / ۱۹۵) و باز می‌فرماید: «و هو الذی خلق من الماء بشراً فجعله نسباً و صهراً» (فرقان / ۵۴) و غیر اینها از آیات.<sup>۲</sup>

چنان که ملاحظه شد، مرحوم علامه در این بخش از سخنانش، با صراحت می‌فرماید: انسان در همه شؤون زندگی خود، مدنی و اجتماعی است و خاصه اجتماعی بودن، از فطریات هر فرد است و بالاتر از این، برای این مدعا، به آیات قرآن، تاریخ گذشتگان و آزمایش افراد و طبقات نسل حاضر استدلال کرده است؛ هر چند که تقریر استدلال به آیات مذکور، بیان نشده است.<sup>۳</sup>

ولی در جای دیگر، پای استخدام و اضطرار را به میان می‌آورد و می‌گوید:

از جمله این افکار و تصدیقات، تصدیق انسان به این معنی است که واجب است هر

۱. سید محمد حسین طباطبایی، مجموعه رسائل، چاپ سوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۲۸.

۲. سید محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۹۲.

۳. مرحوم علامه، تقریر استدلال به آیات را نه در این جا و نه در تفسیر آیات مذکور در محل خودش بیان فرموده است.



چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است، استخدام کند و به همین جهت است که از ماده این عالم شروع کرده، در آن تصرف می‌کند. و باز به همین جهت، انسان شروع می‌کند به تصرف در گیاهان. و باز به همین منظور، در انواع حیوانات تصرفاتی انجام می‌دهد و به استثمار حیوانات هم اکتفا ننموده، دست به استخدام هم‌نوع خود می‌زند و به هر طریقی که برایش ممکن باشد، آنان را به خدمت می‌گیرد.<sup>۱</sup>

از این بیان، چنین استفاده می‌شود که انسان، مستخدم بالطبع است، نه مدنی بالطبع.<sup>۲</sup>

علامه در جای دیگر می‌فرماید:

پس این حکم؛ یعنی حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی، حکمی است که اضطرار، بشر را مجبور به پذیرش آن کرد؛ چون اگر اضطرار نبود، هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند و این، معنای آن عبارت معروف است که می‌گویند: «الانسان مدنی بالطبع» و همچنین، معنای این که می‌گویند: «انسان به عدل اجتماعی حکم می‌کند» همین است و خلاصه در هر دو قضیه، اضطرار، او را وادار کرده است که مدنیت و زندگی اجتماعی و دنبالش، عدل اجتماعی را بپذیرد.<sup>۳</sup>

در ادامه بحث، مرحوم علامه برای این مدعا که «حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی، حکمی از روی اضطرار و ناچاری است»، به دلیل عقلی و نقلی استدلال می‌کند و می‌گوید:

این معنی، از کلام خدای تعالی نیز استفاده می‌شود: ۱. «انّه کان ظلوماً جهولاً»<sup>۴</sup>؛ ۲. «خُلِقَ الْإِنْسَانُ هَلُوعاً»<sup>۵</sup>؛ ۳. «ان الانسان لظلوم کفّار»<sup>۶</sup>؛ ۴. «انّ الانسان لیطغى أن رأه

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۱۶-۱۱۷.

۲. حکیم متألّه، حضرت آیه‌الله جوادی آملی نیز از بیان علامه، همین برداشت را دارد. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۳۷۰.

۳. تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۱۷. ۴. أحزاب / ۷۲.

۵. معارج / ۱۹. ۶. ابراهیم / ۳۴.

استغنی»<sup>۱</sup>. و اگر عدل اجتماعی اقتضای اولیّه طبیعت انسان بود، باید عدالت اجتماعی در شؤون اجتماعات غالب می‌بود... در حالی که می‌بینیم دائماً بر خلاف این در جریان است.<sup>۲</sup>

### بررسی نظریه علامه

با دقت در سخنان مرحوم علامه، این پرسش در ذهن ایجاد می‌شود که وی در یک جا می‌گوید: «خاصه اجتماعی، از فطریات انسان است»<sup>۳</sup> و در جای دیگر می‌فرماید: «اگر اضطراب نبود، هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند»<sup>۴</sup> و برای هر دو مطلب، استدلال عقلی و نقلی می‌آورد. آیا این دو مطلب، تنافی ندارد؟

با تأمل بیشتر، آشکار خواهد شد که تنافی در سخن او وجود ندارد؛ زیرا وی همانند سایر حکما، جمله معروف «الانسان مدنی بالطبع» را به معنای ضرورت و لزوم مدنیت و اجتماع می‌گیرد و می‌گوید: «هذا معنی ما یقال ان الإنسان مدنی بالطبع»؛ یعنی این که انسان از رو آوردن به اجتماع، ناگزیر است، معنای مدنی بودن بالطبع انسان است. و این سخن با گفتار سایر حکما در این خصوص، تفاوتی ندارد؛ زیرا آنان نیز مدنیت بالطبع را به همین معنی گرفته‌اند و نیز علامه در این که محرک اجتماع و مدنیت در انسان، اضطراب است، با آنها اختلافی ندارد؛ جز این که علامه ریشه اضطراب را در این می‌بیند که انسان، مستخدم بالطبع است و همین استخدام است که او را به اجتماع و مدنیت مجبور می‌کند، لیکن حکمای دیگر، ریشه اضطراب را در احتیاج می‌بینند.

به سخن دیگر، اگر مرحوم علامه چنین می‌گفت که انسان، هم مستخدم بالطبع است و هم مدنی و اجتماعی بالطبع، سخن او خالی از تنافی نبود؛ زیرا طبع آدمی نمی‌تواند دو اقتضای متضاد داشته باشد، لیکن مرحوم علامه، استخدام را مستند به

۱. علق / ۷.

۲. سید محمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۱۷.

۳. همان، ج ۲، ص ۱۱۱ و ۱۱۷. ۴. همان، ص ۱۱۷.



طبع و خاصه اجتماعی بودن، و مدنیت را مستند به فطرت و عقل می‌داند. به این معنی که انسان تا در بند طبع حیوانی و تابع شهوت و غضب است، جز به استخدام دیگران نمی‌اندیشد. او در این مقام، هلوع، حریص و ستم‌پیشه است، ولی هنگامی که چشم بصیرت را باز می‌کند و به عاقبت تبعیت از هوای نگرَد، به حکم و داوری خرد، لزوم تعاون و همکاری با دیگران را درمی‌یابد. بنابراین، حاصل نظریه علامه طباطبایی رحمته الله علیه در خصوص مسأله مدنیت انسان، این است که انسان، مستخدم بالطبع و متمدّن بالفطرة است.

اما دلالت آیاتی که وی از آنها برای فطری بودن خاصه اجتماعی بودن انسان استفاده می‌برد، بر این مدعا روشن نیست و شگفت این که ایشان نه در این جا و نه در تفسیر آیات مذکور در محل خود، به تقریر استدلال نپرداخته است که چگونه آیات مذکور، بر فطری بودن اجتماع دلالت دارد؟ و ما از مفسران معاصری که نوعاً به مسائل اجتماعی می‌پردازند نیز کسی را موافق با تفسیر مرحوم علامه نیافتیم.

### نظریه استاد مرتضی مطهری رحمته الله علیه

نظر مرحوم شهید مطهری در این خصوص، این است که اجتماعی بودن انسان، در متن خلقت و آفرینش او پی‌ریزی شده است. وی با استناد به آیات ذیل، چنین نتیجه می‌گیرد که زندگی اجتماعی انسان، امری طبیعی است؛ نه صرفاً قراردادی و انتخابی و نه اضطراری و تحمیلی:

۱. «یا ایها الناس إنا خلقناکم من ذکر و أنثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا إنّ أکرّمکم عندالله أتقیکم»<sup>۱</sup>

ایشان می‌فرمایند: در این آیه کریمه، ضمن یک دستور اخلاقی، به فلسفه اجتماعی آفرینش خاص انسان اشاره می‌شود که انتساب به شعبه‌ها و قبیله‌ها، حکمت و غایت طبیعی دارد و آن، تفاوت و بازشناسی افراد از یکدیگر است - که شرط لاینفک زندگی

اجتماعی است - نه تفاخر و مایه برتری شمردنها.

۲. «أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسّمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليَتَّخِذَ بعضهم بعضاً سخرتاً و رحمة ربك خير مما يجمعون»<sup>۱</sup>

آیا آنها باید فضل و رحمت خدای تو را تقسیم کنند؟ (هرگز) در صورتی که ما خود معاش و روزی آنها را در حیات آنها تقسیم کرده ایم و بعضی را بر بعضی (به مال و جاه دنیوی) برتری داده ایم تا بعضی از مردم (به ثروت) بعضی دیگر را مسخر خدمت کنند و رحمت خدا از آنچه جمع می کنند، بسی بهتر است.

شهید مطهری در تقریر استدلال به این آیه شریفه، می گوید:

مفاد این آیه کریمه این است که انسانها از نظر امکانات و استعدادها، یکسان و همانند آفریده نشده اند، که اگر چنین آفریده شده بودند، هر کس همان را داشت که دیگری دارد و همان را فاقد بود که دیگری فاقد است و طبعاً نیاز متقابل و متبادلی در کار نبود. خداوند، انسانها را از نظر استعدادها و امکانات جسمی، روحی، عقلی و عاطفی، مختلف و متفاوت آفریده است... و بدین وسیله، همه را بالطبع نیازمند به هم و مایل به پیوستن به هم قرار داده و زمینه زندگی به هم پیوسته اجتماعی را فراهم نموده است. این آیه کریمه نیز دلالت دارد بر این که زندگی اجتماعی انسان، امری طبیعی است، نه صرفاً قراردادی و انتخابی و نه اضطراری و تحمیلی.<sup>۲</sup>

۳. «و هو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً و صهراً و كان ربك قديراً»<sup>۳</sup>

و او خدایی است که از آب (نطفه) بشر را آفرید و بین آنها خویشی نسب و بستگی ازدواج قرار داد و خدای تو بر هر چیز قادر است.

این آیه نیز روابط نسبی و سببی را که مایه پیوند افراد با یکدیگر و پایه بازشناسی آنها از یکدیگر است، به عنوان طرحی که در متن خلقت برای حکمت و غایتی کلی قرار داده شده، عنوان فرموده است.

۱. زخرف / ۳۲.

۲. مرتضی مطهری، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، چاپ انتشارات اسلامی (۱۳۹۲)، ص ۳۱۷.

۳. فرقان / ۵۴.

## بررسی نظریه استاد مطهری

دلالت آیه شریفه اول بر طبعی بودن اجتماع، روشن نیست، اما بیانی که استاد در تقریر استدلال به آیه دوم دارد، خلاف مدعا را ثابت می‌کند؛ زیرا آنچه اولاً وبالذات، فطری است، نیاز به یکدیگر است. پس باز هم ضرورت و ناچاری است که انسانها را به مدنیت و اجتماع می‌کشاند، نه فطرت و طبیعت. و شگفت این که استاد شهید، خود ابتدا اذعان می‌کند که خدای سبحان بدین وسیله همه را بالطبع نیازمند به هم قرار داده است، اما نتیجه‌ای که می‌گیرد، طبیعی بودن زندگی اجتماعی است، نه اضطراری بودن آن.

### خلاصه و نتیجه

الف) معنای مدنیت بالطبع انسان نزد حکما، ضرورت و لزوم مدنیت و اجتماع انسانی است؛ هر چند که اراده نمودن این معنی از جمله «انسان، مدنی بالطبع است»، خالی از مسامحه نیست. چه این که آنچه متبادر از این جمله و با قید «بالطبع» است، این است که انسان، و رای هر عامل خارج از خود و بما هو انسان، اقتضای اولی آن، مدنیت است، نه ضرورت و لزوم مدنیت.

ب) همه حکما در اصل ضرورت و لزوم مدنیت و اجتماع برای انسان، متفقند و این سخنی است که ابهامی در آن نیست؛ چه این که به فعلیت رساندن استعدادهای مختلف انسان و به دست آوردن کمالات مطلوب، بدون پیوستن به اجتماع، مقدور نیست.

ج) بیشتر سخنان حکما با تئوری اضطرار (از چهار تئوری‌ای که در آغاز این نوشتار مطرح شد) مطابقت داشت. هر چند که با تئوری سوم که مدنیت انسان را امری انتخابی دانسته است و آن را مستند به داوری عقل می‌داند، غیرقابل تطبیق است؛ زیرا به نظر بیشتر حکما، آنچه موجب پیدایش اجتماع مدنی انسان شده است، نیازمندی انسان و دلیل عقلانی برای بقا و کمال آن است. در واقع، محرک مدنیت انسانی، نیازمندی و عقل است.

د) آنچه از میان این نظریه‌ها، بیشتر قابل تأیید است، همان نظریه مشهور است که

می‌گوید: مدنیت انسان، مستند به عقل و نیازمندی انسان است. چه این که جاندار خردمند، از جاندارانی است که به بایستیهای کارها و نیازهای خود دست نخواهد یافت و به شایستگیها و برتریهایی که در خود اوست، نخواهد رسید، مگر با رو آوردن به اجتماع و مدنیت.

ه) بحث مدنیت انسان، با این که بیشتر، یک بحث علمی است، در (فلسفه سیاسی) نتایج و ثمرانی نیز بر آن مترتب می‌شود که از آن جمله است:

اگر مدنیت بالطبع انسان ثابت گردد، دیگر برای تأسیس جامعه، احتیاج به قرارداد نیست و افراد انسان، بی این که ابتدا قراردادی با هم داشته باشند، به صورت طبیعی با هم تعاون و همکاری می‌نمایند و به این صورت، اجتماع انسان شکل می‌گیرد. اما کسانی که در فلسفه سیاسی، مخالف نظریه بالطبع بودن مدنیت و اجتماعند، حتی تشکیل اجتماع را محتاج به قرارداد می‌دانند؛ یعنی این گروه، هم برای تشکیل دادن اجتماع و هم برای تشکیل حکومت، قرارداد را ضروری می‌دانند.

ثمره دوم که از بحث مدنیت بالطبع گرفته شده، مسأله اثبات نبوت و شریعت است. به این معنی که فلاسفه اسلامی، بحث مدنیت بالطبع را از مقدمات اثبات شریعت و نبوت قرار داده‌اند و می‌گویند: وقتی مدنیت انسان به اثبات رسید و روشن شد که انسان به گونه‌ای آفریده شده است که به تنهایی از عهده تأمین امور معیشتی خود بر نمی‌آید و اگر بخواهد به تنهایی زندگی کند، نمی‌تواند باقی بماند، ناگزیر باید به تعامل و همکاری با سایر همنوعانش تن در دهد و رو به اجتماع بیاورد.

از جانب دیگر، همچنان که ضرورت و لزوم اجتماع برای انسان اثبات گردید، وجود قوانین و مقنن نیز امری ضروری و لازم است. قوانینی که برای مصالح اجتماع وضع می‌گردد و اداره کننده و برپادارنده آن است و انسان مقننی که بر احوال و افعال آدمیان آگاهی دارد و صلاح و فساد آنان را به خوبی می‌داند و با صدق گفتار و حسن کردار و در دست داشتن «معجزه»، بر سایر انسانها برتری دارد. چنین انسانی، نبی، و قوانینی که او می‌آورد، شریعت است.

این ثمره، قطع نظر از اشکالهایی که بر آن وارد شده، بر آن تفسیری که در این نوشتار از مدنیت بالطبع انسان گردید نیز مترتب است.

- دکتر احد فرامرز قراملکی
- عضو هیأت علمی دانشگاه تهران

#### چکیده:

گزارشی اجمالی از پیشینه امامت‌پژوهی نزد شیعه، بیان روی‌آوردهای متنوع در امامت‌پژوهی؛ مانند: روی‌آورد فقهی، تحلیلی - کلامی، عرفانی، تفسیری - روایی، تاریخی و میان‌رشته‌ای و پرداختن به اهمیت و جایگاه روش‌شناختی امامت در اندیشه دینی، از مباحث بخش اول (درآمد روش‌شناختی بر امامت‌پژوهی) است. از مهمترین موضوعات بخش دوم (چیستی و حقیقت امامت) می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: گزارش تاریخی تعاریف امامت، امامت و واژه‌های وابسته، تمایز امام از غیر امام، تفاوت شیعه و سنی در تعریف امامت، مراتب امامت و نسبت بین نبوت و امامت.

**کلید واژگان:** کلام، امام، امامت، روش‌شناختی امامت، تعریف امامت، چیستی امامت، حقیقت امامت، مراتب امامت، ولی، ولایت، نبی، نبوت.

### درآمد روش‌شناختی بر امامت‌پژوهی

مطالعه در حقیقت و حقانیت امامت، سابقه‌ای بسیار طولانی در تاریخ اندیشه اسلامی دارد. آثار گوناگون، بویژه رساله‌های مستقل در امامت و مسائل فرعی آن، نشانگر اهمیت

مسأله، نزد دانشمندان مسلمان است. علاوه بر شیوه‌های نگارشی گوناگون در آثار مربوط به امامت، روشهای متعددی نیز در امامت‌پژوهی وجود دارد که در شش روی آورد عمده فقهی، تحلیلی و کلامی، عرفانی، تفسیری و روایی، تاریخی و میان‌رشته‌ای، قابل تقسیم‌بندی است. در میان روی آوردهای یادشده، مطالعه درون‌دینی یا روی آورد تفسیری و روایی، نقش محوری و مؤثری دارد. امامت برای دانشمندان شیعه، خود نقش روش‌شناسی در باورهای دینی دارد و فهم توحید و نبوت، مبتنی بر آن است.

### طرح مسأله

مورخان اندیشه اسلامی بر آنند که نزاع بر سر جانشینی پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از نخستین مباحث کلامی است که پس از آن حضرت، نزد امت وی رواج یافت. مواجهه شیعه با مسأله جانشینی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ارائه نظریه امامت به عنوان استمرار نبوت بود که آن را جزو تعالیم و آموزه‌های دینی اسلام می‌دانستند. به این ترتیب، امامت، نه صرفاً به عنوان نظریه سیاسی، بلکه به عنوان دیدگاه کلامی و یکی از اصول اعتقادی به میان آمد و مخالفت‌های فراوانی را نیز برانگیخت.

موافقان و مخالفان نظریه امامت، به بحث و تحقیق پرداخته، مواضع یکدیگر را نقد کردند. تاریخ پرماجرای امامت در اندیشه دینی نزد مسلمانان، پربار از پژوهشهای گرانقدر در ساحت امامت است. این پژوهشها با روی آوردها و روشهای مختلفی ارائه شده است. تأمل در هر یک از روی آوردها و بهره‌جستن از آنها در برنامه مطالعات میان‌رشته‌ای، می‌تواند ابعاد مختلفی از حقیقت امامت را نشان دهد.

### پیشینه امامت‌پژوهی نزد شیعه

دانشمندان شیعه در آثار تفسیری، شرح‌های *نهج البلاغه*، کتابهای تاریخی و رساله‌های کلامی و عرفانی خود، به بحث از امامت پرداخته‌اند. مؤلف *معجم ماکتب عن الرسول و اهل البيت* تعداد ۱۳۰۵۹ اثر درباره امام و امامت از شیعه را فهرست کرده است.<sup>۱</sup> آقابزرگ تهرانی (۱۲۹۳-۱۳۸۸ ه.ق) کتاب‌شناس بزرگ شیعی، فهرست بالغ بر ۱۲۰ تک

۱. عبدالجبار رفاعی، *معجم ماکتب عن الرسول و اهل البيت*، ج ۵، ص ۱۳۳ و ج ۱۰، ص ۶۹.

نگاره (رساله مستقل و مختص) دانشمندان مسلمان درباره امامت را گزارش کرده است.<sup>۱</sup> امامت پژوهی، سابقه‌ای طولانی دارد و شیعیان که به فضل و قرآن آگاهی، شهره بودند، در مواجهه با انحراف امامت به خلافت، به بحث و نقد و نظر در مسأله پرداختند. ابن ندیم، فهرست‌نگار و کتاب‌شناس معروف، علی بن اسماعیل بن میثم تمّار را نخستین کسی می‌داند که در باب امامت، رساله‌ای نوشت و نام دو تک‌نگاره از وی را به نامهای «الامامة» و «الاستحقاق» نیز به میان می‌آورد. وی همچنین هشام بن حکم، صحابی و شاگرد معروف امام صادق علیه السلام را نیز از جمله دانشمندانی می‌داند که در امامت، رساله‌های متعددی نگاشت. ابن ندیم، دو رساله «الامامة» و «امامة المفضول» را از جمله تألیفات هشام بن حکم دانسته است.<sup>۲</sup>

قبل از گزارش اجمالی از سایر تک‌نگاره‌های دانشمندان شیعی در باب امامت، این نکته لازم به یادآوری است که به موازات تألیفات شیعیان در تبیین حقیقت و حقانیت امامت، مخالفان آنها نیز در مقام رویه‌نویسی و نقد نظریه امامت برآمدند. گفته‌اند ابوبکر اصم و هشام قوطی از نخستین کسانی بودند که در این مقام به بحث پرداختند. یکی از معروفترین رویه‌نویسیها، کتاب *تحفه اثنی عشریه* است که در روزگاران متأخر و به زبان فارسی نوشته شد و میرحامد حسین، دایرة‌المعارف کم‌نظیر خود، *عقبات الانوار* را در پاسخ به آن آفرید.<sup>۳</sup>

سابقه تک‌نگاره‌نویسی درباره امامت نزد دانشمندان شیعی، به اصحاب ائمه اطهار علیهم السلام برمی‌گردد. برای مثال، ابوجعفر احمد بن حسین بن عمر بن یزید الصیقل کوفی، تقه از اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام و نیز مولی ابی الصفا خلیل بن احمد بصری (متوفی ۱۶۰ یا ۱۷۰ ه.ق) از اصحاب امام صادق علیه السلام رساله‌ای در امامت نوشته‌اند. یکی از رساله‌های مستقل در باب امامت که از قدمت زیادی برخوردار است، به ابی محمد الحکم بن هشام بن الحکم منسوب است که پدر وی (هشام) در سال ۱۹۹

۱. آقابزرگ تهرانی، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، ج ۲، ص ۳۲۰-۳۴۴.

۲. ابن ندیم، *الفهرست*، فن ۲، مقاله ۵، ص ۳۲۷.

۳. در همین مقاله به معرفی کتاب میرحامد حسین خواهیم پرداخت.

ہ.ق درگذشته است. دیگر رسالہ قدیمی در این موضوع، از آن شیخ ابوالقاسم سعد بن عبداللہ بن اُبی خلف اشعری قمی (متوفی ۲۹۹ ہ.ق) است.

یکی از نکات مهم در تاریخ امامت پژوهی در دورہ‌های اولیہ فرهنگ اسلامی، وجود تک‌نگارہ‌های متعدد از یک دانشمند است کہ اهمیت، حیات و پویایی پژوهش در این موضوع را نشان می‌دهد. معمولاً وقتی دانشمندی در موضوعی، چند رسالہ می‌پردازد، آنها را بہ ترتیب قدیم، جدید و اجدمی نامد؛ مانند حواشی دوانی و دشتکی بر شرح جدید *تجربید الاعتقاد* و خواجہ طوسی و رسالہ‌های *اثبات الواجب* آن دو؛ اما کسانی کہ در امامت، رسالہ‌های متعددی نگاشته‌اند، برای تمایز رسالہ‌ها، بہ جای تعبیرهایی چون قدیم، جدید و اجد، از تعبیر کبیر، صغیر و مانند آنها استفاده کرده‌اند. برای نمونہ، ابراہیم بن محمد بن سعید ثقفی (متوفی ۲۸۳ ہ.ق) و سید شریف ابی محمد ناصر الحق (متوفی ۳۰۴) *الامامة الصغیر و الامامة الکبیر* را نگاشته‌اند. ابو جعفر محمد بن علی شامغانی، معروف بہ ابن ابی العزافر (شہید بہ سال ۳۲۲ ہ.ق) نیز رسالہ‌های متعددی دربارہ امامت نوشته است. دانشمندان بزرگ در تاریخ شیعه، غالباً تک‌نگارہ‌هایی دربارہ امامت دارند کہ بہ برخی از اہم آنها اشارہ می‌کنیم:

رسالہ *الامامة و التبصرة من الحيرة* از صدوق اول؛ یعنی شیخ ابی الحسن علی بن حسین بن موسی بن بابویہ قمی (متوفی ۳۲۹ ہ.ق)؛ رسالہ *الامامة* از شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ ہ.ق)؛ رسالہ *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد* از ابی عبداللہ محمد بن محمد بن النعمان العکبری، معروف بہ شیخ مفید (۳۳۶ - ۴۱۳ ہ.ق)؛ رسالہ *دایرة المعارف گونہ الشافی فی الامامة و ابطال الحجج العامة* از سید مرتضی علم‌الہدی (۳۵۵ - ۴۳۶ ہ.ق) و تلخیص آن از شیخ طوسی؛ رسالہ *الامامة* شیخ قاضی اشرف الدین بریدی آبی از متکلمان معروف شیعه در سدہ ششم؛ رسالہ *الامامة* خواجہ نصیر الدین طوسی؛ رسالہ *الامامة* شیخ زین الدین بیاض نباطی، صاحب کتاب *گرانقدر الصراط المستقیم* (متوفی ۸۷۷ ہ.ق)؛ رسالہ *الامامة* شیخ عبدالنبی بن سعد الدین جزائری (متوفی ۱۰۲۱)؛ رسالہ شیخ ابن الحسن سلیمان بن عبداللہ الماحوزی (۱۰۷۰ - ۱۱۲۱ ہ.ق) و دہہا رسالہ دیگر از متأخران.

یکی از نکات قابل تأمل در تاریخ امامت پژوهی، وجود تک‌نگارہ‌ها در تحلیل



مسائل فرعی مربوط به امامت است. متکلمان شیعه، نه تنها در امامت، بلکه در مباحث و مسائل فرعی آن نیز به تألیف رساله‌های مستقل پرداخته‌اند و این، اهمیت و بالندگی چنین پژوهشهایی را در تاریخ تفکر اسلامی نشان می‌دهد.

تأمل در این که چنین تک‌نگاره‌هایی، در چه سده‌هایی و در چه مسائلی رواج یافته است، در فهم تطور اندیشه دینی در فرهنگ اسلامی، مؤثر است. در این جا تنها به ذکر چند رساله مهم بسنده می‌کنیم: رساله *عصمت از سیدمرتضی*<sup>۱</sup>، رساله *فرق بین نبی و امام* از شیخ مفید<sup>۲</sup> و رساله *مسأله ضرورت وجود امام در هر زمان* از شهید محراب، مرحوم قاضی طباطبایی رحمته‌الله علیه<sup>۳</sup> نمونه‌هایی از چنین تک‌نگاره‌هاست.

از دیگر نکات قابل تأمل در تاریخ رساله‌نویسی در امامت، تنوع سبکها و جهت‌گیریهای کتابهاست که اگر به نحو تاریخی، به دقت، توصیف و تبیین گردد، تطور و بالندگی اندیشه شیعی را نشان می‌دهد که خود محتاج بررسی و پژوهش مستقلی است؛ گاهی کتاب آموزشی و متن درسی نوشته‌اند که کاملاً جهت‌گیری تعلیمی دارد، و گاهی به شرح و بسط آن‌ها پرداخته‌اند و به شرح، حاشیه و تعلیقه‌نویسی روی آورده‌اند. برای نمونه، می‌توان از رساله قاضی زاده کرهرودی نام برد که از مفصلترین این گونه آثار است. عده‌ای به آفرینش متون در جامعه نظم، بویژه در قالب ارجوزه روی آوردند؛ مانند ارجوزه *المنهج القويم فی تسليم التقديم* ابن داوود حلی<sup>۴</sup> (۶۴۷-۷۰۷ ه.ق) معاصر علامه حلی. این ارجوزه، در اثبات برتری و شایستگی امیر مؤمنان علیه السلام برای امر امامت و خلافت است که در واقع، به امامت خاصه تعلق دارد.

نگارش نقد، پاسخ به رویه و نقد نقد نیز در تاریخ امامت‌پژوهی، ماجرای مفصل و قابل تأملی دارد. گاهی نیز کتابهایی در اسلوب گفت‌وگو و یا مناظره تألیف شده است که نمونه آن، *شبهای پیشاور*<sup>۵</sup> است.

۱. آقابزرگ تهرانی، *الذریعه*، ج ۱۵، ص ۲۷۳ و ج ۲۰، ص ۳۹۰.

۲. شیخ طوسی، *الرسائل العشر*، رساله فی الفرق بین النبی و الامام.

۳. فاضل مقداد سیوری، *اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه*، تحقیق قاضی طباطبایی، ص ۶۶۰.

۴. ابن داود، *سه ارجوزه در کلام، امامت و فقه*، تحقیق و تعلیق از حسین درگاهی، حسن طارمی،

ص ۱۰۹-۱۷۳. ۵. سلطان الواعظین شیرازی، *شبهای پیشاور*.

## روی آوردهای متنوع در امامت پژوهی

دانشمندان مسلمان، در بحث از مسأله امامت، روی آوردهای متعددی دارند. یکی از اختلافهای اهل سنت و شیعه در مسأله امامت، به همین امر بر می‌گردد. دانشمندان اهل سنت، در بحث از امامت، روی آورد فقهی را اخذ کرده‌اند، در حالی که از نظر شیعه، اخذ این روی آورد، تفسیری ناقص و تحویلی انگارانه (مبتنی بر مغالطه کنه و وجه) از امامت به دست می‌دهد. به اختصار، اهم روی آوردهای دانشمندان مسلمان در تحلیل امامت را گزارش می‌کنیم:

### ۱. روی آورد فقهی

دانشمندان اهل سنت، مسأله امامت را صرفاً به عنوان نظریه‌ای سیاسی انگاشته‌اند و آن را به عنوان یکی از مباحث فروع و متعلق به دانش فقه تلقی کرده‌اند. آنها بر اساس چنین تلقی‌ای، اگر چه به تبع دانشمندان شیعه، در مباحث کلامی به بحث از امامت می‌پردازند، و لکن روی آورد فقهی اخذ کرده و انتخاب امام را به عنوان واجب شرعی و پذیرش آن را به عنوان واجب کفایی، مورد تحلیل و پژوهش قرار می‌دهند.<sup>۱</sup>

### ۲. روی آورد تحلیلی - کلامی

متکلمان شیعه بر اساس این دیدگاه که نظریه امامت، از ارکان آموزه‌های دینی است، بحث از آن را در آثار کلامی طرح می‌کنند. روش متکلمان شیعه در بحث از امامت عامه، روش تحلیلی و منطقی است. آنها با ابزارهای منطقی، به تحلیل شرایط استمرار نبوت و چگونگی عدم نفی غرض از نبوت پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام ﷺ می‌پردازند و ضرورت عقلی نصب امام به وسیله خداوند و شرایط امام؛ همچون عصمت و سایر مباحث مربوط به آن را طرح می‌کنند.

روش متکلمان در این روی آورد، پای‌بندی به اصل «نحن ابناء الدلیل، نمیل حیث

۱. برای تفصیل سخن در این مقام ر.ک: همین مجموعه، «جایگاه معرفتی امامت در اندیشه دینی».

یمیل» و البته مراد از استدلال (justification) در این روی آورد، انحصاراً استدلال برهانی نیست، بلکه مفهوم اعمی است که آنتونی کنی به صورت روشن، آن را در کتاب *ایمان چیست* ترسیم کرده است.<sup>۱</sup>

متکلمان، هم در مقام اثبات و تبیین و هم در مقام دفاع و نقد، روشهای متنوعی دارند. آنها بر خلاف فیلسوفان که تکروشی «monomethodic» اند و «نحن ابناء الدلیل» را به معنای «نحن ابناء البرهان» تلقی می‌کنند، از تعدد روش در استدلال «polymethodic» برخوردار هستند. به همین دلیل است که در بسیاری از مباحث امامت خاصه، بر خلاف امامت عامه، به جای شیوه‌های تحلیلی-برهانی، از روشهای نقلی و درون‌دینی بهره می‌جویند.<sup>۲</sup>

خواجه نصیرالدین طوسی، متکلم مؤثر شیعی که او را مؤسس کلام فلسفی شیعه نامیده‌اند، در *رسالة الامامة* سعی کرده است تا بیش و کم، شبیه روش وی در *قواعد العقاید*، ساختار منطقی به مباحث امامت دهد و آنها را با شیوه‌ای تحلیلی-منطقی، مورد پژوهش قرار دهد. وی بر اساس تقسیم‌بندی منطقی پرسشها و مطالب، تمام مباحث امامت را در پنج مسأله: «ما»، «هل»، «لم»، «کیف» و «من» نظام بخشیده است.

### ۳. روی آورد عرفانی

انسان کامل، در عرفان نظری و عرفان عملی، جایگاه معرفتی بسیار مهمی دارد<sup>۳</sup> و نظریه انسان کامل، نزد عرفا با ولایت و امامت، ارتباط وثیق و همبستگی دقیقی دارد. در واقع، روی آورد عرفانی به مسأله امامت، تحلیل ضرورت وجود ولی و امام را به

1. see: Kenny Anthony, *What is Faith?*, oxford university press, 1992, p.19-33.

۲. ر.ک: احد فرامرز قراملکی، *روش‌شناسی مطالعات دینی*.

۳. در خصوص انسان کامل، نزد عرفا ر.ک: نیکلسون، «الانسان الكامل»، *دائرة المعارف الاسلامیة*، ج ۳، ص ۴۸؛ هانس هانریش، «نظریة الانسان الكامل عند المسلمین مصدرها و تصویرها الشعری»، *الانسان الكامل فی الاسلام*، به کوشش عبدالرحمن عبدی، ص ۶؛ سعادت الحکیم، «الانسان الكامل»، *الموسوعة الفلسفیه العربیة*، ج ۱، ص ۱۳۵؛ مرتضی شجاری، *انسان از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا* (پایان‌نامه دکترای دانشکده الهیات دانشگاه تهران)، ص ۱۶۶ - ۲۲۴.

عنوان انسان کامل و نقش او را در سلوک الی الحق، مورد بحث قرار می‌دهد. به تعبیر استاد مطهری، عالیتین مرتبه امامت، آن است که به انسان کامل مربوط می‌شود و عرفا به آن نظر دارند.<sup>۱</sup>

بنابراین، امامت در روی آورد عرفانی، تصویر خاصی می‌یابد. این تصویر در عرض تصویرهای مأخوذ از سایر روی آوردها نیست و مانع جمع با دیگر تفاسیر از امامت - البته به جز تفسیر فقهی اهل سنت - نمی‌باشد، بلکه همان‌گونه که ملاصدرا تحلیل کرده<sup>۲</sup> و استاد مطهری، مورد تأکید قرار داده است، تصویر عرفانی، ابعاد ژرفتری از حقیقت امامت را نشان می‌دهد و آنچه با چنین روی آوردی به دست می‌آید، از نگرش اصیل شیعی بیرون نیست.

تک‌نگاره پیراج سیدحیدر آملی، عارف شیعی معروف در قرن ششم؛ یعنی رساله *الامانة فی بیان الامامة و تحقیقها* نمونه بارزی از رهیافت عرفانی به مباحث امامت است. این نکته نیز نباید مورد غفلت واقع شود که رهیافت عرفانی به مباحث امامت، منحصر به امامت عامه نیست، بلکه عرفا، بویژه در عرفان عملی، در خصوص امامت خاصه و مخصوصاً امام نخست، حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نیز تأملات فراوان داشته‌اند. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، معروف به مولوی، نمونه‌ای از این حقیقت است. وی امام علی علیه السلام را خسرو دین می‌داند که ناظر به تصویری شیعی از امامت است.<sup>۳</sup>

چون که ایشان خسرو دین بوده‌اند وقت شادی شد، چو بگسستند بند (۶: ۷۹۸)

مولوی، راز هستی را از علی مرتضی می‌جوید که به تصویری ژرف از توقع ما از امامان اشاره دارد و او را حسن‌القضای پس از سوء‌القضا نمی‌خواند که به رغم برخورداری از اندیشه اشعری، بر شایستگی انحصاری امیرمؤمنان علیه السلام بر ولایت اشاره‌ای صریح می‌کند.

۱. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۴، ص ۸۴۸ - ۸۴۹.

۲. ملاصدرا، *تفسیر القرآن*، ج ۶، ص ۲۹۹ - ۳۰۰.

۳. ر.ک: رضا بابایی، «مولانا در چشم و دل مولانا»، *آینه پژوهش*، شماره ۶۶، بهمن و اسفند ۱۳۷۹، ص ۳۰ - ۳۷.

راز بگشا ای علی مرتضی ای پس از سوء القضا، حسن القضا  
(۳۷۵۷:۱)  
در ادامه همین ابیات، بر عصمت و ایمنی بخشی امام علی علیه السلام از خطای در فکر و سخن اشاره‌های لطیفی دارد.

#### ۴. روی آورد تفسیری و روایی

یکی از مهمترین روی آوردها در امامت پژوهی، روی آورد درون دینی است که با مراجعه به نصوص دینی، آیات وحی منزل و سنت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام می‌کوشد تا حقیقت و حقایق امامت را بیان کند. جستار در آیات و روایات برای تبیین امامت، سابقه بسیار طولانی در ادبیات تفسیری و روایی دارد. مفسران و محدثان، آثار گرانبهایی در تحلیل مسائل امامت آفریده‌اند. کتاب شریف *الغدیر* علامه امینی، در این میان، برنامه پژوهشی بی سابقه‌ای را به میان آورده است. مهمترین برنامه پژوهشی در این روی آورد، از آن میرحامد حسین<sup>۱</sup> (۱۲۴۶ ه.ق) است؛ دایرةالمعارفی عمیق و پر درر *عبقات* به زبان فارسی و در ردّ *تحفه اثنی عشریه* نوشته شده است. بخش اول آن به بحث از حقیقت و حقایق امامت در قرآن و با روی آورد کاملاً درون دینی می‌پردازد و بخش دوم آن به تحلیل امامت در اخبار و احادیث، اختصاص می‌یابد. این بخش، متضمن پژوهشی سترگ در حدیث شناسی است که به تحلیل احادیث غدیر<sup>۲</sup>، منزلت، ولایت، طیر (طیر مشوی)، مدینه العلم، اشباه، مناصبت، نور، علی مع الحق، تقلین و... پرداخته است. از این کتاب پراج، خلاصه‌ای نیز به نام *نفحات الازهار فی خلاصه عبقات الانوار* تدوین و منتشر شده است.<sup>۳</sup>

۱. ر.ک: محمدرضا حکیمی، *میرحامد حسین*.

۲. بخش حدیث غدیر *عبقات* را استاد مولانا بروجردی در ده مجلد منتشر کرده است (۱۴۰۴-۱۴۱۱ ه.ق، قم).

۳. برای آشنایی اجمالی با *عبقات* ر.ک: محمد صحتی سردرودری، «عبقات الانوار، کاری کارستان»، *آینه پژوهش*، شماره ۶۶، بهمن و اسفند ۱۳۷۹، ص ۹۳ - ۱۰۵.

## ۵. روی آورد تاریخی

رهیافت تاریخی در امامت‌پژوهی، غالباً به امامت خاصه متعلق است. مورخان فرهنگ و تمدن اسلامی، مسأله امامت را نخستین مسأله سرنوشت‌ساز در تاریخ اسلام می‌دانند و بر اساس این نگرش، سعی دارند با ابزارها و روشهای رایج در دانش تاریخ، به تحلیل آن پردازند. مسأله اساسی دانشمندانی که با روی آورد تاریخی به تحلیل امامت پرداخته‌اند، این است که آیا پیامبر گرامی اسلام ﷺ برای پس از رحلت خود، شخص معینی را برای تصدی امر امامت معین فرموده‌اند یا نه. و شیوه آنها، نه تحلیل کلامی است که منطقاً به دلیل اهمیت امر امامت در استمرار نبوت، پاسخ مثبت به سؤال، اجتناب‌ناپذیر است و نه تحلیل درون‌دینی است که به نقد و تحلیل روایات می‌پردازند، بلکه شیوه آنها، مراجعه به اسناد و دلایل تاریخی است که از صدر اسلام به جای مانده است. پرداختن به ماجرای مواجهه امت با مسأله خلافت پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام ﷺ و نقد و تحلیل این ماجرا، یکی از عمده‌ترین مباحث روی آورد تاریخی است.<sup>۱</sup>

مورخان در این رهیافت، آثار متعددی پرداخته‌اند و نمونه‌ای از آن، کتاب *السقیفة و الخلافة* استاد عبدالفتاح عبدالمقصود (۱۲۹۱-۱۳۷۲ ه.ق) است.<sup>۲</sup>

## ۶. روی آورد میان‌رشته‌ای

مطالعه میان‌رشته‌ای، مولود بصیرت دانشمندان به آفات حصر توجه به روی آورد خاص و غفلت از سایر روی آوردهاست؛ غفلتی که موجب خطای کنه و وجه (در تعبیر منطق دانان مسلمان) و خطای تحویلی‌نگری (در تعبیر دانشمندان مغرب‌زمین) می‌شود. برای مثال، حصر توجه به روی آورد تاریخی و بی‌توجهی به روی آوردهای دیگر،

۱. نمونه‌ای از این رهیافت، مقاله «ماجرای امامت پس از رحلت پیامبر گرامی ﷺ» است که در بخش پایانی کتاب *امامت از دیدگاه شیعه، معتزله و اشاعره* (در دست چاپ) آمده است.  
۲. عبدالفتاح عبدالمقصود، *خاستگاه خلافت؛ سقیفه، نقطه جدایی خلافت و امامت*، ترجمه حسن افتخارزاده، ص ۵۶۸.

تنها بُعدی از حقیقت امامت را نشان می‌دهد و محقق را به خطاهایی می‌اندازد. نمونه بارز حصرگرایی روش شناختی، متکلمانند که در غالب مسائل اعتقادی، به تحلیل‌های کلامی حصر توجه دارند و از روی آورد اصیل و غنی تفسیری، غفلت می‌ورزند. قاعده «اهل البیت ادری ما فی البیت» در اندیشه‌های اعتقادی و دینی نیز جاری است. حقیقت توحید، حقیقت عصمت و دامنه آن و دیگر مسائل اعتقادی را باید از وحی و سنت؛ یعنی معارف اهل بیت فرا گرفت.

در روی آورد میان‌رشته‌ای، سعی می‌شود حقیقت امامت با نگرش تفسیری، روایی، کلامی، تاریخی و عرفانی شناخته شود و این به معنای جمع جبری و التقاط و درآمیختن دیدگاهها نیست.<sup>۱</sup>

### اهمیت روش شناختی امامت در اندیشه دینی

یکی از مباحث مهمی که متکلمان شیعه بر آن تأکید فراوان دارند، نقش و اهمیت روش شناختی نظریه امامت در معرفت دینی است. این مسأله، در اساس، به بحث از ضرورت شناخت امام برمی‌گردد؛ مسأله‌ای که یکی از محوری‌ترین مباحث در روی آورد تفسیری و روایی است و در احادیث، مورد توجه فراوان قرار گرفته است، زندگی بدون شناخت امام، زندگی جاهلانه است و از حیات طیبه اسلام، برخوردار نیست: «من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة».<sup>۲</sup>

در بحث از ضرورت شناخت امام، دو رهیافت وجود دارد: رهیافت نخست آن که تبعیت از امام و برخورداری از هدایت امام، منوط به شناخت اوست و رهیافت دوم، چیزی است که آن را نقش و اهمیت روش شناختی امامت در معرفت دینی می‌نامیم. شیخ مفید، فهم عمیق و راستین از توحید را منوط به امامت دانسته است. خلاصه دیدگاه وی این است که شناخت «من وجه» در توحید، با جهل فاصله‌ای ندارد و

۱. برای تفصیل سخن در چستی مطالعه میان‌رشته‌ای و تمایز آن از تفکر التقاطی که به خلط گفتارها می‌پردازد، ر.ک: احد فرامرزی قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی.

۲. علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۸، حدیث ۹؛ نعمانی، الغیبة، ص ۶۳.

شناخت کامل برای بشر و به روشهای بشری، قابل حصول نیست و تنها طریق شناخت کامل، شناخت از طریق امامت است.<sup>۱</sup>

شیخ طوسی نیز در دیباچه‌ای که بر *تلخیص الشافی* (شافی از سید مرتضی علم‌الهدی) نوشته است، بر این نکته تأکید کرده است.

شناخت امامت، اشتغال به پژوهش دربارهٔ اموری است که اگر مکلف در این امور اهمال بورزد، در واقع، خداشناسی او مختل می‌شود؛ زیرا اگر در آن امور اخلاقی ایجاد شود، در واقع، خداشناسی وی عاری از شبهه و خلل نخواهد بود و این امر که اخلال در آن، مستلزم اخلال در خداشناسی است، امامت می‌باشد. سرّ این که اخلال در امام‌شناسی، مستلزم اخلال در خداشناسی است، دو امر می‌باشد:

اولاً، امامت، لطف در تکالیف عقلی است و اگر تفصیلاً شناخته نشود، هرچند که اجماً لطف بودن آن شناخته گردد، ممکن است فرد در عدل الهی شک کند و به تدریج، سر از کفر درآورد.

ثانیاً، در شریعت، افعالی وجود دارد که تا روز رستاخیز، الطاف شرعی برای مکلفان است و اگر به یقین معلوم نباشد که فراتر از این افعال، حافظی وجود دارد که از شریعت نگهداری می‌کند، مکلف، از این که همیشه بهره‌مند از تکالیف شرعی باشد، مطمئن نخواهد بود و این نیز وی را به تردید و کفر می‌رساند.<sup>۲</sup>

بنابراین، امامت، شاخص فهم راستین عقاید دینی است و تمایز بین فهم درست از قرائت‌های نادرست از اصول عقاید دینی، به وسیلهٔ امامت حاصل می‌شود. امامت در تفسیر اهل سنت، چنین تصویر نمی‌شود، اما در نگرش شیعی، امامت، استمرار نبوت و هادی و مهتدی است.

مؤلف *زاد المسافر* (تک‌نگاره‌ای در معرفت امام) بیان قابل توجهی در این باره دارد:

بدان که معرفت امام *إماماً* اصل ایمان و دروازهٔ اسلام است و بلکه معرفت الله و [شناخت] اسماء الله و معرفت رسول الله و [فهم] معنی صفات و اسماء الهی، بدون معرفت امام، حاصل نمی‌شود. محبت، فرع معرفت است و هر کس، به قدر معرفت

۱. شیخ مفید، *الحکایات*، ص ۲۲. ۲. شیخ طوسی، *تلخیص الشافی*، ج ۱، ص ۴۹ و ۵۰.



خود محبت پیدا می‌کند و جمیع اعمال و عبادات، بدون محبت و معرفت، لغو و هباء منثوراً است.<sup>۱</sup>

مراد از این که هر کس به قدر معرفت خود، محبت پیدا می‌کند، نزد این دانشمندان به معنای کثرت‌گرایانه نیست، بلکه همان‌گونه که شیخ مفید تأکید دارد، ذومراتب بودن معرفت و محبت، در نهایت به معرفت ناقص و معرفت کامل برمی‌گردد که معرفت ناقص در حکم جهل و عدم شناخت است. به همین دلیل، مؤلف *زاد المسافر* گوید: «مراد آن است که معرفت خدای سبحان و معرفت رسول، بدون معرفت علی علیه السلام حاصل نمی‌شود.»<sup>۲</sup>

### چیستی و حقیقت امامت

سخن از حقانیت امامت و ادله ضرورت آن، از چند جهت، مسبوق به تصور روشن و کامل از آن است. اولاً، مقام تصور، منطقاً مقدم بر مقام تصدیق است و اقامه ادله در مقام نفی و اثبات، مسبوق بر تحریر محل نزاع و طرح مسأله است. ثانیاً، برگرفتن هر دلیلی در مقام اثبات مدعا، مشروط به سنخیت دلیل و مدعاست. اگر دلایل مدعا با تصویری که از آن داریم، منطبق نباشد، استدلال را منطقاً «اخذ ما لیس بعلة علة» (دلیل‌پنداری امری که دلیل نیست) می‌خوانند.

فراتر از آنچه بیان شد، یکی از مهمترین مواضع خلاف بین شیعه و اهل سنت در مسأله امامت که سایر مواضع خلاف، به نحوی به آن برمی‌گردد، تصویری است که آنها از امامت ارائه می‌کنند. منشأ بسیاری از اختلاف نظرها در باب امامت، در واقع به اختلاف در مقام تصور برمی‌گردد. این که بحث از امامت، به اصول مربوط است یا به فروع امامت، مسأله‌ای فقهی است یا کلامی؟ نصب امام، واجب است یا نه؟ وجوب نصب امام، بر خداوند است یا مکلفان؟ و اوصاف و شرایط امامت، کدام است؟ همه بر

۱. شیخ علی بن محمد رضا مرنندی، *زاد المسافر*، نسخه خطی متعلق به کتابخانه شخصی احد فرامرز

۲. همان، برگ ۲.

قراملکی، برگ ۱.

تصور ما از امامت استوار است.

عده‌ای از دانشمندان در مواجهه با تعریف، به طور کلی، راه افراط‌گرایانه پیموده‌اند و در تعریف، چنان دچار مذاقّه‌ها و نازک‌بینی‌ها و مناقشات منطقی شده‌اند که فراتر از تعریف نرفته‌اند و گروهی دیگر، به تفریط رفته‌اند و در برابر مناقشات بی‌حاصل گروه نخست، دست از تعریف شسته و نسبت به هرگونه تعریف، بی‌اعتنا شده‌اند. طریق اعتدال، آن است که قبل از چون و چرا و نقد و استدلال، از تعریف و تصور امر مورد نزاع سؤال کنیم و سعی نماییم به تصویری روشن و واضح از مدعا دست یابیم. بر مبنای آنچه بیان شد، هم ضرورت تعریف امامت روشن می‌شود و هم جایگاه و ارزش بحث از تعریف معلوم می‌گردد. روش ما در تعریف امامت، این است که ابتدا به اختصار، توضیح شرح اللفظی واژه امامت و دیگر واژه‌های مربوط به آن؛ چون «ولایت» می‌آید و سپس به تعریف حقیقی امامت می‌پردازیم و به تفاوت دیدگاه شیعی و اهل سنت در حقیقت امامت، اشاره می‌کنیم. مراتب سه‌گانه امامت، هویت آن را بیشتر نشان می‌دهد و بیان نسبت بین نبوت و امامت نیز تصویر شیعی از امامت را روشنتر بیان می‌کند.

تعمیر

۱۳۰

طیبات علوم اسلامی

### اهمیت بحث از تعریف امامت

سؤال از چیستی، مقدم بر دیگر سؤالهاست؛ چرا که با این سؤال، ابتدا تصور روشنی از موضوع می‌یابیم، آنگاه از وجود، احکام و خواصش بحث می‌کنیم. اما ابهامهای گوناگونی وجود دارد که موجب می‌شود نسبت به ضرورت طرح بحث از تعریف امامت، تردید داشته باشیم که به برخی از این ابهامها اشاره نموده، پاسخ می‌دهیم.

۱. ممکن است پرسیده شود که اگر پرداختن به تعریف امامت، تا این حد، ضرورت و اهمیت دارد، چرا خواجه نصیر طوسی در *تجريد الاعتقاد* و دیگران به آن پرداخته‌اند؟

در پاسخ گوییم: آثار متکلمان، دو گونه است: آثار تحقیقی و مفصل و آثار مختصر و موجز. خواجه در مسأله امامت، تک‌نگاه‌ای مفصل و تحقیقی دارد که در آن، پرداختن

به چیستی و تعریف امامت را نخستین مسأله امامت دانسته است که دیگر مباحث، بر آن استوار است. وی در برخی از آثار مختصر خود نیز به تعریف امامت پرداخته است؛ از جمله، در *فصول نصیریة و قواعد العقائد*. نبود تعریف امامت در *تجرید الاعتقاد*، ایجاز و اختصار بیش از حد آن است که طرح برخی از مباحث را بر عهده کسانی می‌گذارد که به شرح، تدریس و بحث از آن می‌پردازند. به همین دلیل، برخی از شارحان وی؛ همچون اسفراینی (متوفی ۷۴۹) در *تعزیر الاعتقاد*<sup>۱</sup> و قوشچی در شرح *تجرید* این نقصان را برطرف کرده‌اند.

البته این واقعیتی تاریخی است که متکلمان، به تدریج، به اهمیت تعریف امامت نسبت به سایر مباحث آن، وقوف بیشتری یافته‌اند، و لکن این نکته نیز از واقعیات انکارناپذیر تاریخ علم کلام است که کمتر متکلم صاحب نظری را می‌توان یافت که تعریف مدوئی از امامت ارائه نکرده باشد. فهرست مهمترین تعاریف متکلمان اهل تشیع و تسنن را در همین فصل خواهیم آورد.

۲. ممکن است تصور شود که پرداختن به تعریف، در واقع، اشتغال به نزاع لفظی است. تعاریف، الفاظ اعتباری است و هر کس مجاز است به تعریفی اکتفا کند. شأن محقق و متعلم علوم حکمی، اقتضا می‌کند که از پرداختن به منازعات لفظی و امور اعتباری بی‌فایده و یا کم‌بهره، دوری کند.

در پاسخ باید گفت که در این تصور، دو خطای عمده وجود دارد: خطای نخست، تصور نادرست از اصل اعتباری بودن تعریف است که به آن خواهیم پرداخت و خطای دوم، خلط شرح اللفظ و شرح الاسم و تعریف حقیقی است. آنچه نزاع لفظی است، شرح اللفظ است که به علم لغت و سماتیک مربوط است و جزو مطالب (پرسشهای علمی) ششگانه (مای شارحه و مای حقیقی، هل بسیطه و هل مرکبه، لم ثبوت و لم اثبات) نیست البته پرداختن به شرح اللفظ نیز همه جا بی‌فایده نیست، بلکه در موضعی که ایهام در لفظ و اشتراک در اسم، موجب خطامی شود، پرداختن به شرح

۱. ابوالعلاء اسفراینی بهشتی، *تعزیر الاعتقاد فی شرح تجرید الاعتقاد*، بخش الهیات بالمعنی الاخص، تصحیح براتعلی حاتمی، به راهنمایی دکتر احد فرامرز قراملکی، دانشگاه کرج، ۱۳۷۵، ص ۹۱.

اللفظ، واجب است؛ زیرا:

اشتراک لفظ دائم رهزن است      اشتراک گبر و مؤمن در تن است  
خلط شرح اللفظ و شرح الاسم از همین اشتراک لفظ ناشی شده است. شرح  
الاسم، تحلیل مفهومی است که تفاوت آن با تعریف حقیقی، به اعتبار است.<sup>۱</sup> کسانی  
که با تاریخ علم اصول و یا با فلسفه تحلیلی آشنایی داشته باشند، به اهمیت تحلیل  
مفهومی در حل منازعات متعلق به تصدیق، وقوف دارند.  
۳. ممکن است گفته شود که تعریف، امری اعتباری است و هر کسی تعریفی از  
یک امر ارائه می‌کند و هیچ تعریفی مستند به برهان و دلیل نیست؛ زیرا «الحد  
لایکتسب بالبرهان»<sup>۲</sup> و لذا روش معینی برای نقد تعاریف و برگزیدن تعریف کامل و  
درست، در دست نیست. بنابراین، پرداختن به بحث از تعریف، در شأن طالب علم  
حقیقی نیست.

در پاسخ باید گفت که اعتباری بودن تعریف، خود محتاج تعریفی روشن است در  
این که «الحد لایکتسب بالبرهان و لا بالاستقراء و لا بالتمثیل»، شکی نیست، اما  
اعتباری بودن تعریف، به معنای تعددپذیری تعریف است که مختص تعریفهای غیر  
تام است که نه به معنای نقدناپذیری تعریف و نه مستلزم چنین مدعایی است.  
امور ماهوی، تنها به یک حدّ تام، قابل تعریف است و نه بیشتر، لکن در تعاریف  
غیر حدّ تام، می‌توان با استفاده از عناصر مختلف تعریفی؛ اعم از اجزای ماهوی و  
مؤلفه‌های مفهومی و یا خواص و آثار ویژه تعریف را ارائه کرد. در این موارد، انتخاب  
یک تعریف و فرو نهادن تعریف دیگر، بستگی به موضع نگرش فرد و اطلاعات پیشین  
او دارد، و لکن هر تعریفی که به هر دلیل انتخاب شود، نقدپذیر است.  
قواعد یاد شده در خصوص اکتساب حدّ، تنها بیانگر این است که شیوه اکتساب و  
روش نقد تعریف، غیر از شیوه اکتساب و روش نقد تصدیق و ادله آن است.

۱. علامه حلی، *الجوهر النضید*، ص ۲۲۲.

۲. در خصوص شرایط منطقی تعریف نزد قدما ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح اشارات*، ج ۱،  
ص ۹۵-۱۱۱.

منطق دانان در منطق تعریف، ضوابط و قواعد معینی را ارائه کرده‌اند که بر اساس آنها می‌توان تعریف را نقد کرد. آنان شرایط اعتبار تعریف را ارائه کرده‌اند. این شرایط، عمدتاً به دو نکته اصلی برمی‌گردد: نخست، شرایط مربوط به خود مفهوم، فی نفسه و دوم، شرایط مربوط به صدق مفهوم بر مصادیق. از حیث اول، روشن بودن، شرط تعریف است و از حیث دوم، انطباق جامع و مانع؛ یعنی این مفهوم، فراگیر همه مصادیق باشد و مصداق مبانی را نیز شامل نگردد.

حکیم سبزواری در مصراع نخست بیت زیر، هر دو شرط را بیان کرده است. مساویاً صدقاً، یکون اوضحا الاتری سمی قولاً شارحا قول شارح (تعریف) باید به لحاظ انطباق و صدق، مساوی باشد (نه مباین و نه اخص) و الا یا جامع نخواهد بود و یا مانع، به لحاظ مفهوم نیز باید روشن و واضح باشد. بنابراین، تعریف شیء به خود، یا تعریف شیء به اخص از خود، یا تعریف به امری مبهم و... با وضوح تعریف، ناسازگار است.

این شرایط عمده، کم و بیش، نزد همه دانشمندان، مورد قبول است. دکارت نیز که سرآغاز فلسفه جدید انگاشته می‌شود، بر دو ملاک وضوح و تمایز، تأکید می‌کند<sup>۱</sup> که مراد از تمایز، تفکیک این مفهوم از اغیار است و مقصود از وضوح نیز دلالت روشن بر همه هویت شیء است.

یکی از مشکلات روش شناختی در تعریف امامت، این است که تعریف امامت، به لحاظ منطقی، تعریف پیشینی است یا پسین؟ آیا ابتدا با ملاکهای قبلی مأخوذ از عقل و یا مستنبط از وحی به تعریفی دست می‌یابیم و آنگاه به مقام تعیین مصداق می‌پردازیم، به نحوی که اسناد معرف بر معرف به نحو قضایای حقیقیه صادق است؛ حتی اگر مصداق خارجی برای مفهوم، وجود نداشته باشد؟ و یا این که روش اخذ تعریف، معکوس است؟ یعنی در واقع، تعریف، ناظر بر مصادیق اخذ شده است. ابتدا مصادیق را بررسی کرده و وجه جامعی برای آنها اعتبارسازی نموده‌ایم، به گونه‌ای که اسناد

1. Descartes. Discourse on method and the meditation. tran.F.E.Sutcliffe. Pengnin, Books, 1977.

معرف به معرف، صرفاً به نحو قضایای خارجی صادق است. وقتی می‌گوییم: «الحدّ بالماهية وللماهية»، مراد، قسم نخست است، لکن تعریف رسمی، غالباً از قسم دوم است.

روش نقد هر دو قسم، متفاوت است. متکلمان شیعه و اهل سنت درست بر خلاف روش یکدیگر به تعریف امامت رسیده‌اند؛ اگرچه در ظاهر، الفاظ تعاریف آنها، بیش و کم شبیه یکدیگر است.

اهل سنت در مقام خارج با کسانی مواجه بوده‌اند که به هر دلیل، حکومت بر امت مسلمان داشته‌اند و حکومت خود را مستند به حکومت نبوی می‌کردند؛ حتی اگر آنها از قهر و غلبه و بدون بیعت، چنین حاکمیتی را به دست آورده باشند.<sup>۱</sup> آنگاه در مقام ارائه مفهوم جامعی بودند که بر چنین مصادیقی، صدق کند و بنابراین، امامت را تعریف می‌کنند و به همین دلیل، به رغم وضوح و تمایز مفهومی، در انطباق مفهوم بر مصادیق، دچار تناقض می‌شوند.<sup>۲</sup>

در حالی که متکلمان شیعه، همان‌گونه که وجوب نصب امام را عقلی می‌دانند، به نحو پیشینی و با استناد به ملاکهای عقلی، تعریف امامت را ارائه کرده‌اند و بر آن بوده‌اند که باید مصداق کامل این مفهوم را یافت. اگرچه از برهان، حاصل نمی‌شود، لکن بر اساس قاعده «الحدّ و البرهان قد یشترکان»، حد و برهان می‌تواند اجزای مشترک داشته باشد. متکلمان شیعی بر آن هستند که بر اساس ادله عقلی، در تداوم نبوت، نصب امام، واجب است، حد او وسط این استدلال، مؤلفه فهم تعریف امام است که به نحو پیشین حاصل می‌آید.

## گزارش تاریخی تعاریف امامت

نقد و تحلیل تصویرهای گوناگون امامت و گزینش تصویر روشن و متمایز، مسبوق به آشنایی متکلمان، نسبت به امامت است. وقوف به سیر تاریخی و تطور تعریف امامت

۱. تفنازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۷. ۲. عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۸۹.

نزد متکلمان، تفاوت و تشابه بین دیدگاههای مختلف در احکام امامت را روشن می‌سازد به همین دلیل، گزارش تاریخی از اهم تعاریف ارائه شده از امامت را با ترتیب تاریخی ارائه می‌کنیم که در سراسر این فصل، به این گزارش تاریخی ارجاع و اسناد خواهد شد. لذا برای سهولت مراجعه و دقت توأم با اختصار در گزارش، آن را به صورت جدول ارائه می‌کنیم.

در گزارش تعریفهای امامت، به این نکته توجه شده است که هرگونه خبری در خصوص امامت، هرچند در ظاهر، ساختار نحوی قول شارح را داشته باشد، لزوماً تعریف نیست، بلکه ممکن است مقصود گوینده، صرفاً بیان حکمی درباره آن باشد مواردی به عنوان تعریف انتخاب شده است که گوینده آن، در مقام بیان تعریف بوده باشد. برای مثال، تعاریف بیان شده در منابع اصطلاح‌شناسی و هرآنچه به عنوان تعریف، مورد بحث قرار گرفته است، در این گزارش آمده است.

ردیف	نام متکلم	فرقه کلامی	تاریخ حیات (ق.ه)	مأخذ	تعریف
۱	شیخ مفید	شیعه	۴۱۳-۳۳۶	اوائل المقالات، ص ۷۳	انّ الائمة القائمین مقام الانبیاء فی تنفیذ الاحکام و اقامة الحدود و حفظ الشرائع و تأدیب الأنام، معصومون کعصمة الانبیاء.
۲	قاضی عبدالجبار همدانی	معتزلی	۴۱۵-؟	شرح اصول خمسہ	الامام اسم لمن له الولاية علی الامة و التصرف فی امورهم علی وجه لا یكون فوق یده یداً
۳	سید مرتضی علم الهدی	شیعه	۴۳۶-۳۵۵	الحدود و الحقایق	الامامة ریاسة عامة فی الدین بالاصالة لا بالنیابة عنمن هو فی دار التکلیف
۴	ماوردی	اشعری	۴۵۰-۳۶۴	الاحکام السلطانیة	الامامة ریاسة عامة فی امر الدین و الدنیا خلافة عن النبی ﷺ

رديف	نام متكلم	فرقه كلامى	تاريخ حيات (ه.ق)	مأخذ	تعريف
٥	شيخ طوسى	شيعه	٣٨٥-٤٦٠	شرح العبارات المصطلحة بين المتكلمين	الامام هو الذى يتولى الرياسة العامة فى الدين و الدنيا جميعاً
٦	قاضى شرف الدين صاعد بريدى أبى	شيعه	قرن ششم	الحدود و الحقايق	الامامة التقدم لامر الجماعة
٧	ابوالحسن سيف الدين آمدى		٥٥١-٦٣١	ابكار الافكار	خلافة شخص من الاشخاص للرسول ﷺ فى اقامة قوانين الشرع و حفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة
٨	خواجه نصيرالدين طوسى	شيعه	٥٩٨-٦٧٢	الفصول النصيريه	الامام: رئيس قاهر أمر بالمعروف ناه عن المنكر مبين لما يخفى على الامة عن غوامض الشرع، منفذ احكامه ليكونوا الى الصلاح أقرب و من الفساد ابعد و يأمنوا من وقوع الفتن
٩	همو	شيعه	٥٩٨-٦٧٢	رسالة فى الامامة	الامام هو الانسان الذى له الرياسة العامة فى الدين والدنيا بالأصالة فى دار التكليف
١٠	همو	شيعه	٥٩٨-٦٧٢	قواعد العقائد	الامامة رياسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس فى حفظ مصالحهم الدينية و الدنيوية و زجرهم عما يضرهم بحسبها

بشير

١٣٦

مكتبة علوم كرسوى



ردیف	نام متکلم	فرقه کلامی	تاریخ حیات (ق.ه)	مأخذ	تعریف
۱۱	کمال الدین میثم ابن میثم بحرانی	شیعه	۶۳۶-۶۹۹	قواعد المرام	رياسة عامة في امر الدين و الدنيا بالاصالة
۱۲	علامه حلی	شیعه	۶۴۸-۷۲۶	نهج المسترشدین	رياسة عامة لشخص من الاشخاص في امور الدين و الدنيا بحق الاصالة
۱۳	علامه حلی	شیعه	۶۴۸-۷۲۶	الباب الحادی عشر	رياسة عامة في الدين و الدنيا لشخص من الاشخاص
۱۴	همو	شیعه	۶۴۸-۷۲۶	الابحاث المفيدة في تحصيل العقيدة	تعريف نهج المسترشدین بدون قيد بحق الاصالة
۱۵	اسفراينی (شارح تجريد)		۷۴۹-۹	تعزير الاعتماد	و هي رياسة عامة في الدين و الدنيا نيابة عن النبي ﷺ
۱۶	فخرالمحققين (فرزند علامه حلی)	شیعه	۶۸۲-۷۷۱	ارشاد المسترشدین	رئاسة عامة في امور الدين و الدنيا نيابة عن النبي ﷺ
۱۷	قاضی عضدالدين ايجی	اشعری	۷۰۸-۷۵۶	المواقف في علم الكلام	خلافة الرسول في اقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الامة
۱۸	محمد اصفهانى شارح تجريد	اشعری		شرح التجريد	خلافة شخص من الاشخاص للرسول ﷺ في اقامة قوانين الشريعة و...
۱۹	سعدالدين تفتازانى	اشعری	۷۱۲-۷۹۳	شرح المقاصد	رياسة عامة في امر الدين و الدنيا خلافة عن النبي ﷺ
۲۰	ابن خلدون	سنی	۷۴۲-۸۰۸	مقدمه	خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا

ردیف	نام متکلم	فرقه کلامی	تاریخ حیات (ه.ق)	مأخذ	تعریف
۲۱	فاضل مقداد سیوری	شیعه	۸۲۸-؟	شرح واجب الاعتقاد	تعریف علامه حلی در نهج المسترشدين
۲۲	قوشچی (شارح تجرید)	اشعری	۸۷۹-؟	شرح تجرید الاعتقاد	ریاسة عامة فی امر الدین و الدنيا خلافة عن النبی ﷺ
۲۳	حمید مفتی	سنی	قرن نهم	قاموس البحرین	ریاست عامه در دین و دنیا
۲۴	میر سید شریف الدین جرجانی	اشعری	۷۴۰-۸۱۶	التعريفات	ریاست عامه در دین و دنیا
۲۵	ابن ابی جمهور احسائی	شیعه	نهم و دهم	التحفة الکلامیه	رئاسة عامة فی امور الدین و الدنيا نیابة عن النبی ﷺ بواسطة او بغير واسطة
۲۶	عبدالرزاق لاهیجی	شیعه	۱۰۷۲-؟	گوهر مراد	ریاست عامه مسلمین در امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی و نیابت از پیغمبر ﷺ
۲۷	مولی محمد مهدی نراقی	شیعه	متوفی ۱۲۹۷	انیس الموحدين	تعریف عبدالرزاق لاهیجی
۲۸	میرزا رفیعا نائینی	شیعه	۹۸۸-۱۰۸۳	شجرة الهیه	شخصی است که اطاعت او در ترویج شریعت و اقامت عدل بر کل ناس واجب باشد به جای اطاعت و انقیاد نبی در حال حیاتش
۲۹	طبرسی نوری	شیعه	۱۲۵۴-۱۳۲۰	کفایة الموحدين	رئاسة العامة الالهية خلافة عن رسول الله ﷺ فی امور الدین و الدنيا بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة
۳۰	میرزا احمد آشتیانی	شیعه	۱۳۰۰-۱۳۹۵	لواقع الحقایق	تعریف ردیف ۲۹

بیت

۱۳۸

مکتب علوم اسلامی

## شرح اللفظ امامت و واژه‌های وابسته

در این بخش، به بیان معنای لغوی واژه امام و امامت و واژه‌های وابسته به آن که توجه به آنها در فهم مفهوم امامت روشنگر است، می‌پردازیم.

### امامت و امام

واژه امام از ریشه «ام» مهموز الفاء و مضاعف است و در لغت، به معنای زیر آمده است:

الف) آنچه مورد اقتدا و تبعیت قرار گیرد؛ طریحی گوید: امام به کسر الف، بر وزن فعال به معنای کسی است که مورد پیروی است: مؤلف معانی الاخبار نیز در توضیح وجه تسمیه امام گوید: امام را امام نامیدند، به دلیل این که او پیشرو و مردم، پیرواند.<sup>۱</sup>

ب) مقدم<sup>۲</sup>

ج) قیّم و سرپرست

د) طریق و راه<sup>۳</sup>

ه) ناحیه<sup>۴</sup>

در خصوص سه معنای نخست (الف، ب و ج) که بی‌ارتباط با هم نیستند، گفته شده است که مفاد لغوی واژه، مطلق است و شامل هر فردی می‌شود که نسبت به عده‌ای، مقدم، مقتدا و سرپرست است؛ چه او مستحق چنین تقدم و رهبری‌ای باشد یا نه.<sup>۵</sup>

ابن منظور در *لسان العرب* معتقد است که امام (جلو و مقدم) با امام (پیشوا) هم‌ریشه است هر دو از ریشه «أَمَّ يَوْمٌ» به معنای قصد کردن و پیشی گرفتن است.<sup>۶</sup>

۱. فخرالدین طریحی، *مجمع البحرین*؛ شیخ صدوق، *معانی الاخبار*.

۲. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۲، ص ۲۴ و ۲۵.

۳. *مجمع البحرین*: «یقال للطریق امام لأنه یؤمّ ان یقصد لیتبع»

۴. رفیعا نائینی، *شجرة الهیة*، نسخه خطی شماره ۱۵۹، موقوفه علی‌اصغر حکمت، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

۵. قاضی عبدالجبار معتزلی، *شرح اصول خمس*.

۶. *لسان العرب*، ج ۱۲.

واژه امام در قرآن در غالب معانی لغوی آن به کار رفته است. تفسیری در وجوه القرآن، بر آن است که «امام» در قرآن بر پنج وجه و معنی به کار رفته است: وجه نخستین امام به معنای پیش‌رو است؛ چنان که خدای متعال در سوره بقره آیه ۱۲۴ فرموده است «انی جاعلك للناس اماماً» و نیز در سوره فرقان، آیه ۷۴ فرموده است: «وجعلنا للمتقين اماماً؛ یعنی قائداً فی الخیر». وجه دوم به معنای «نامه» است؛ چنان که در سوره بنی اسرائیل، آیه ۷۱ فرموده است: «یوم ندعواکل اناس بامامهم»؛ یعنی بکتابهم الذی عملوا فی الدنیا. وجه سوم به معنای «لوح محفوظ» است؛ چنان که در سوره یس، آیه ۱۲ فرموده است: «کل شیء احصیناه فی امام مبین»؛ یعنی فی اللوح المحفوظ. وجه چهارم به معنای «توریه» است چنان که در سوره هود، آیه ۱۷ فرموده است: «و من قبله کتاب موسی اماماً»؛ یعنی التوریه، و در سوره احقاف، آیه ۱۳ فرمود: «و من قبله کتاب موسی اماماً»؛ یعنی التوریه. وجه پنجم به معنای راه روشن و پیداست؛ چنان که در سوره فجر آیه ۷۹ فرمود: «و انهما لیامام مبین»؛ یعنی الطریق الواضح<sup>۱</sup> غالباً معنای امام نزد عرب، امری است که مورد تبعیت باشد؛ چه انسان باشد که کردار و گفتارش، مورد تبعیت است و چه کتاب باشد (مانند آئین‌نامه) و چه محقق باشد یا مبطل.<sup>۲</sup>

## نبی

بحث از نسبت بین نبی و امام، از مباحث مهم در امامت است که در مبحث تحلیل مفهومی امام، به آن خواهیم پرداخت. در این جا یادآور می‌شویم که نبی در لغت به چهار معنی آمده است: خبیر، مخبر، طریق واضح، رفیع المنزله، که در دو معنای اخیر، با معنای لغوی واژه امام، مشترک است.

۱. تفسیری، وجوه القرآن، مهدی محقق، ص ۲۸ و ۲۹.

۲. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۴.

## ولایت، ولی

ولاء، ولایت، ولایت، ولی، مولی، اولی و امثال آنها، همه از ماده (ول ی) اشتقاق یافته است. این واژه، از پراستعمال‌ترین واژه‌های قرآن کریم است که به صورتهای مختلفی به کار رفته است. در ۱۲۴ مورد، به صورت اسم و ۱۲ مورد، در قالب فعل به کار آمده است. معنای اصلی این کلمه، چنان که راغب در *المفردات* گفته است، قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگری است، به نحوی که فاصله‌ای در کار نباشد. به همین مناسبت، طبعاً این کلمه درباره قرب و نزدیکی به کار رفته است؛ اعم از قرب مکانی و قرب معنوی، و باز به همین مناسبت درباره دوستی، یاری و معانی دیگر استعمال شده است؛ چون در همه اینها، نوعی مباشرت و اتصال وجود دارد.<sup>۱</sup>

راغب راجع به کلمه «ولایت» از نظر موارد استعمال، می‌گوید: ولایت به کسر واو، به معنای نصرت است و اما ولایت به فتح واو، به معنای تصدّی و صاحب اختیاری یک کار است. و گفته شده است که معنای هر دو، یکی است و حقیقت آن، همان تصدّی و صاحب اختیاری است.<sup>۲</sup>

تفلیسی معتقد است که واژه «ولیی» در قرآن به شش معنی آمده است:

۱. فرزند: «فهب لی من لدنک ولیاً»<sup>۳</sup>؛ یعنی «ولداً»
۲. یار: «و لم یکن له ولیّ من الدّلّ»<sup>۴</sup> یعنی «لم یکن له صاحب ینتصر به من دّلّ أصابه» و نیز «و من یضلل فلن تجد له ولیاً مرشداً»<sup>۵</sup> یعنی «صاحباً مرشداً».
۳. خویشاوند: «و ما لکم من دون الله من ولی و لا نصیر»<sup>۶</sup> یعنی «من قریب ینفعکم و لا ناصر ینصرکم».

۴. پروردگار: «قل أغیر الله اتّخذوا ولیاً فاطر السموات و الارض»<sup>۷</sup> یعنی «اتّخذوا ربّاً» و نیز «ام اتّخذوا من دونه اولیاء فالله هو الولی»<sup>۸</sup> یعنی «هو الرب» از این معنی در

۱. همان، ص ۵۳۳ و ۵۳۵.

۲. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۳، ص ۲۵۵.

۳. مریم / ۵.

۴. بنی اسرائیل / ۱۱.

۵. کهف / ۱۷.

۶. عنکبوت / ۲۲.

۷. انعام / ۱۴.

۸. شوری / ۹.

قرآن بسیار است.

۵. ولی به معنای خدا و اولیا به معنای خدایان: «مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء»<sup>۱</sup> یعنی «الإله»

۶. نصیحت‌کننده: «لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين»<sup>۲</sup> یعنی «فی المناصحة» و نیز در سوره نساء، آیه ۱۴۴ و ممتحنه، به همین معنی آمده است. واژه مولی در روایت معروف «من كنت مولاه فعلي مولاه» که اعلام نصب حضرت علی علیه السلام به امامت از جانب خداست، از ریشه (ولی) است و ارتباط معنایی آن با امام، در بحث امامت، حائز اهمیت است. مخالفان شیعه، غالباً گفته‌اند که مولی به لحاظ لغت، ربطی به امام و «مفترض الطاعة والرياسة» ندارد. شیخ مفید، تک‌نگاره‌ای<sup>۳</sup> در رد دیدگاه آنها نوشته و با استناد به سروده‌های شاعران مُخضرم (شعرایی که دوره جاهلیت و اسلام را درک کرده‌اند)؛ یعنی شاعرانی چون اخطل، کمیت، قیس بن سعد بن عباده و حسان بن ثابت، اثبات می‌کند که معنای ولی در حدیث یاد شده، فقط امام است.

بیت

۱۴۲

## تعریف امام و امامت

مروری بر تعریفهایی که در جدول ارائه شد، نشان می‌دهد که غالباً تعریف امامت، نزد متکلمان و حتی بین فرق مختلف کلامی یکسان بوده است و تفاوت ظاهری بسیار اندکی دارد. از این بررسی گزارش تاریخی یاد شده، نکات زیر در چستی امامت به دست می‌آید:

طکة علوم اسلامی

۱. همه متکلمان در مقام تعریف امامت، به چستی و حصول حقیقت امامت و به دست آوردن این که مفهوم امامت، دقیقاً از چه مؤلفه‌هایی ترکیب شده است، نظر داشته‌اند. این مقصود، با تحلیل، به خوبی حاصل می‌شود.
۲. حصول وجه تمایز امامت با اموری چون: نبوت، ولایت فقیه و سایر منصبهای دینی و سیاسی در جامعه.

۲. ال عمران / ۲۸.

۱. عنکبوت / ۴۱.

۳. شیخ مفید، رساله فی معنی المولی، نسخه خطی، کتابخانه نجفی مرعشی، مجموعه شماره ۲۴۳.

## مؤلفه‌های حقیقت امامت

بر اساس تعریفهای ارائه شده، می‌توان گفت که مفهوم امامت، از مؤلفه‌های زیر تشکیل شده است:

**الف) جانشینی پیامبر گرامی اسلام ﷺ؛** امام کسی است که پس از پیامبر اسلام ﷺ بر مسند او می‌نشینند. کسانی چون شیخ مفید، فخرالمحققین، فاضل مقداد سیوری، ابن ابی‌جمهور احسائی، عبدالرزاق لاهیجی، محمد مهدی نراقی و میرزا رفیعا نائینی از متکلمان شیعه، بر این مفهوم در تعریف امامت تصریح کرده‌اند و همه معاصران، از آنها تبعیت کرده‌اند. در میان اهل سنت نیز ماوردی، سیف‌الدین، آمدی، ابن خلدون، قاضی ایجی و تفتازانی، مفهوم خلافت و نیابت پیامبر گرامی اسلام ﷺ را در تعریف امامت، اخذ کرده‌اند.

**ب) ولایت و سرپرستی همه مکلفان؛** متکلمان، غالباً ریاست عامه یا ولایت بر همه مکلفان را در تعریف امامت، اخذ کرده‌اند، و لکن در برخی نکات جنبی، اختلاف وجود دارد که به اختصار، گزارش می‌شود.

برخی مسأله ولایت بر امت و تصرف در امور آنها را به صورت مطلق آورده‌اند؛ مانند سید مرتضی علم‌الهدی، و بسیاری از متکلمان، ولایت بر امت در امور دینی و دنیوی را ذکر کرده‌اند؛ مانند ماوردی، ابن خلدون و تفتازانی از اهل سنت و شیخ طوسی، خواجه طوسی، ابن میثم بحرانی، علامه حلی، فخرالمحققین، احسائی، لاهیجی، نوری طبرسی از شیعه.

برخی از معاصران، خرق اجماع کرده، بر این دیدگاه تأکید می‌کنند که اخذ ولایت در امور دنیوی در مفهوم امامت به معنای تنزل منصب امامت است در حالی که امامت مانند نبوت به امور دینی متعلق است و نه دنیوی.<sup>۱</sup>

در نقد این دیدگاه، ذکر چند نکته لازم است:

اولاً، اخذ ولایت در امور دینی و دنیوی در تعریف امامت، امر مستحدثی نیست، بلکه اجماع متکلمان شیعه از شیخ صدوق و شیخ مفید تا امروز است. و اگر در تعریف

۱. مهدی بازرگان، آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء.

علم الهدی در مسأله «الحدود و الحقایق»، قید «امور دنیا» نیامده است، با مبنای وی کاملاً ناسازگار است. وی در الشانی بر شأن ولایت بر امور دنیوی امام تأکید فراوان دارد و احتمالاً این قید در استنتاج و تصحیح نسخ، حذف شده است.

ثانیاً، این که جهت‌گیری دعوت انبیا، تنها به امور اخروی و دینی متعلق باشد، فرضی قابل بحث و نقد است که در مبحث نبوت، به تفصیل در این باب سخن گفته شد. متکلمان شیعه، بویژه از زمان ابن میثم بحرانی به بعد، در تفسیر نبوت، دیدگاه جامع‌نگرانه‌ای اخذ کرده‌اند<sup>۱</sup> حتی برخی از بزرگان شیعه؛ مانند شیخ که معتقدند نبی بما هو نبی، لزوماً ولایت و تصرف در امور ندارند، بلکه انبیای خاصی چنین‌اند، در امامت، تصرف در امور را جزء لاینفک آن می‌دانند.<sup>۲</sup>

برخی از متکلمان در ذیل مفهوم ولایت و سرپرستی قید «دینی»<sup>۳</sup> و یا «الالهیه»<sup>۴</sup> آورده‌اند که حاکی از دقت قابل تحسین آنهاست. این قید که با تعبیر «امور دینی» تفاوت دارد، فرق اساسی ولایت طاغوت را با ولایت امام، نشان می‌دهد. در امامت به مفهوم شیعی، سرپرستی و ولایت، هویت دینی دارد. در مباحث آن، در خصوص این قید، به تفصیل سخن گفته خواهد شد.

دقت قابل تحسین دیگر در ذیل ولایت و سرپرستی و یا جانشینی پیامبر گرامی اسلام ﷺ، آوردن قید «حفاظت از شریعت» است. ابن خلدون، تعبیر «خلافة عن صاحب الشرع فی حراسة الدین» را آورده است. عضدالدین ایجی تعبیر «فی اقامة الدین» را بیان می‌کند. و میرزا رفیع‌نائینی، «ترویج شریعت» را ذکر می‌کند. مراد این است که امام، علاوه بر این که به تنظیم امور دینی و دنیوی مردم می‌پردازد، حافظ شریعت پیغمبر گرامی ﷺ نیز هست. حفظ شریعت نبوی، به معنای استمرار نبوت در دین خاتم است.

۱. در خصوص تبیین این که جهت‌گیری دعوت انبیا شامل همه امور دنیوی و اخروی هست یا نه، ر.ک: احد فرامرز قراملکی، مبانی کلامی جهت‌گیری دعوت انبیا، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ۱۳۷۶؛ قلمرو قیام پیامبران. ۲. شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۱۱۱-۱۱۴.

۳. «رئاسة عامة دینیة»: خواجه طوسی، قواعد العقائد.

۴. رئاسة العامة الالهیة: نوری طبرسی، کفایة الموحدين.



ج) واجب اطاعة بودن؛ برخی از متکلمان، قید واجب اطاعة بودن را نیز در تعریف امامت آورده‌اند. امام، جانشین پیامبر ﷺ و ولی امت است، به گونه‌ای که اطاعت از فرمان او در حد اطاعت از فرمان پیامبر ﷺ و جوب دارد. امام، صرفاً یک راهنما و هدایتگر نیست که امت در قبال وی هیچ وظیفه‌ای نداشته باشد، بلکه امت، هم در امور دین و هم در امور دنیا باید از وی اطاعت کند.

البته قید سرپرستی و ولایت، بالالتزام، وجوب طاعت را هم حکایت می‌کند، و لکن تصریح به آن در تعریف امامت، رافع ابهام در مقام تعیین مصداق از جهت شرایط امامت است. هر امامی، واجب اطاعة است و این وجوب، صرفاً مفهوم حقوقی ندارد، بلکه مفهوم دینی نیز دارد و به معنای گناه کبیره بودن عدم اطاعت اوست. البته نمی‌توان گفت که هر واجب اطاعة‌ای، امام است؛ آن‌گونه که برخی از اهل سنت گمان کرده‌اند؛ زیرا استنتاج امام بودن ولی و سرپرست واجب اطاعة از واجب اطاعة بودن امام، مغالطه ایهام انعکاس است.

سیف‌الدین آمدی در *ابکار الافکار*، خواجه طوسی در *الفصول النصیریة*، قاضی ایجی در *المواقف*، میرزا رفیعا نائینی در *الشجرة الالهیه* و نوری طبرسی در *کفایة الموحدين* بر اخذ این قید (واجب اطاعة بودن) در تعریف امامت، تصریح کرده‌اند. نائینی گوید: «امام کسی است که اطاعت او در ترویج شریعت و اقامه عدل بر کل مردم واجب باشد، به جای اطاعت و انقیاد نبی در حال حیاتش.»<sup>۱</sup>

### تمایز امام از غیر آن

متکلمان برای تفکیک منصب امامت از سایر منصبهای دینی، قیدهایی را در تعریف امامت ذکر کرده‌اند:

۱. نیابت از پیامبر گرامی اسلام؛ این قید، تمایز امامت با نبوت را نشان می‌دهد. در خصوص این قید، در مبحث تمایز نبی و امام، بحث خواهیم کرد.

۱. میرزا رفیعا نائینی، *شجرة الالهیه*، نسخه خطی شماره ۱۵۹، موقوفه علی اصغر حکمت، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

۲. ریاست عامه؛ قید عامه، امامت را از دیگر منصبهای تحت ولایت امام؛ مانند قضاوت و حکومت در ایالتهای مختلف، متمایز می‌کند. برخی برای این تمایز، از قید «علی وجه لایکون فوق یده ید» استفاده کرده‌اند<sup>۱</sup> و برخی قید «بحق الاصاله یا بالاصالة لالنبیابة» را آورده‌اند.<sup>۲</sup> به هر حال، مراد این است که امامت، عالی‌ترین منصب در جامعه دینی پس از پیامبر گرامی اسلام ﷺ است.

۳. ریاست الهیه یا ریاست دینی؛ کسانی چون خواجه طوسی و میرزا رفیعا نائینی با ذکر این قیده‌ها سعی کرده‌اند تفاوت حکومت‌های غیر دینی ملاک و پادشاهان را با ولایت ائمه نشان دهند. بنابراین، می‌توان به عنوان حاصل جمع بین تعریف‌های ارائه شده، امامت را چنین تعریف کرد:

امامت، پیشوایی و ریاست عامه دینی بر امت مسلمان در امور دینی و دنیوی آنهاست که به جانشینی پیامبر گرامی ﷺ حافظ شریعت و تداوم‌گر هدایت الهی است.

### تفاوت شیعه و سنی در تعریف امامت

مروری بر گزارش تاریخی از تعریف‌های امامت، نشان می‌دهد که در ظاهر، تفاوت چندانی بین متکلمان شیعه و سنی در این خصوص وجود ندارد؛ یعنی بر حسب ظاهر عبارات، نمی‌توان گفت از امامت، دو تصویر متمایز و متخالف (تصویر شیعی و تصویر سنی) وجود دارد. برخی از ساده‌انگاران، بر حسب یکسانی لفظ، گمان کرده‌اند که حقیقتاً شیعه و سنی در تصور امامت و چیستی آن، اختلاف عقیده ندارند و اختلاف آنها فقط به مصداق برمی‌گردد؛ یعنی به این که امام کیست، و نه امامت چیست (من هو مورد اختلاف است، نه ما هو). در حالی که تفاوت دیدگاه اهل تشیع و تسنن در تصور امامت، نه تنها تفاوت بین و آشکاری است، بلکه اساس اختلاف این دو گروه در همه مسائل امامت (نحوه و جوب، نحوه نصب، عصمت و ویژگیهای امام...) است.

مرحوم عبدالرزاق لاهیجی، متکلم متصلب شیعی در قرن یازدهم که دقت او در تحلیل تاریخی مسائل کلامی، کم‌نظیر است، تشابه ظاهری تعاریف شیعه و سنی از

۱. مانند قاضی عبدالجبار معتزلی. ۲. مانند علم‌الهدی و غالب متکلمان شیعی.

امامت را معمّایی تلقّی کرده‌اند که باید حل شود؛ زیرا در باطن این تشابه، تخالف بیّن و غیر قابل جمعی وجود دارد.

گزارش بیان لاهیجی و تحلیل و احتجاج بر مدعای وی، تعریف امامت نزد شیعه را روشنتر می‌سازد:

و از عجایب امور، آن است که تعریف مذکور [ریاست عامه مسلمانان در امور دنیا و دین] برای امامت میان ما و مخالفان ما متفق علیه است و حال آن که هیچ یک از خلفا و ائمه که ایشان مختصند به قول به امامت ایشان به مجموع امور مقیده در مفهوم امامت در تعریف مذکور متّصف نیستند؛ چه ریاست در امور دینی، لامحاله موقوف است به معرفت امور دینیّه، بالضروره و ایشان عالم بودن امام را شرط نمی‌دانند در امامت و مدعی آن هم نیستند که هیچ یک از ائمه ایشان، عالم به جمیع امور دینی بوده‌اند. و نیز ریاست در امور دین، موقوف است به عدالت، بالضروره و ایشان آن را نیز شرط ندانسته‌اند. و تصریح به عدم اشتراط دینی دو امر در اکثر کتب ایشان موجود است. از جمله در شرح مقاصد گفته که یکی از اسباب انعقاد خلافت، قهر و غلبه است و هر که متصدی امامت به قهر و غلبه شود، بدون بیعت، اگرچه فاسق یا جاهل باشد، علی‌الظاهر خلافت برای او منعقد می‌شود... و نیز خلیفگی از پیامبر ﷺ موقوف است به اذن پیامبر بالضروره و از آنچه از شرح مقاصد نقل شد، عدم اعتبار این شرط نیز ظاهر است...<sup>۱</sup>

حاصل بیان لاهیجی این است که اهل سنّت در مسأله امامت، گرفتار تناقض شده‌اند. از طرفی، به تعریفی پای‌بند هستند که امام را اسلام‌شناسی عادل و مجاز از طرف رسول ﷺ می‌دانند و از طرف دیگر، در مقام تعیین مصداق، نه این شرایط را اخذ می‌کنند و نه چنین شرایطی در امامان آنها وجود دارد.

اما ریشه تناقض در چیست؟

اگر مراد متکلمان اهل سنّت از تعریف امامت، همان‌گونه که ظاهر الفاظ اقتضا می‌کند، حقیقتاً همان تصویر شیعی از چیستی امامت باشد، این تناقض، قابل حل نیست، اما به نظر می‌رسد ورای ظاهر الفاظ متکلمان شیعی و سنّی، امامت از دیدگاه

۱. گوهر مراد، ص ۲۸۹ و ۲۹۰.

آنها دو هویت کاملاً متخالف دارد که به دلالت صریح مطابقی نمی‌توان از بیان آنها به این هویت رسید.

برخی از معاصران به این نکته توجه کرده‌اند که اساساً اختلاف شیعه و سنی در مسائل امامت، به تباین تصویر آنها از حقیقت امامت برمی‌گردد و نه صرفاً اختلاف شیعه و سنی در مصداق.<sup>۱</sup>

دلیل ما بر اختلاف اساسی متکلمان شیعه و سنی در حقیقت و تعریف امامت، دو اختلاف آنهاست:

اولاً، کلامی بودن مسأله امامت نزد شیعه و فقهی و فرعی بودن آن نزد اهل سنت، نشانگر دو تصویر کاملاً متخالف از امامت نزد آنهاست. در این خصوص، در مقدمه (جایگاه معرفتی بحث امامت) سخن گفته شد.

ثانیاً، نزد شیعه، وجوب نصب امام، بر خداست و نزد اهل سنت، بر امت و مکلفان. این اختلاف نظر، حاکی از وجود دو تصویر متخالف از امامت است. با توضیح این مدعا، سعی می‌شود تصویر شیعی امامت را روشن کرده، وجوه اختلاف آن را با تصویر سنی بیان کنیم:

می‌دانیم که حدّ و برهان، در مواردی، مشارک الاجزاست؛ یعنی حد اوسط در برهان، ممکن است مؤلفه‌ای در حدّ باشد. در مبحث نبوت، این مسأله را به تفصیل بیان کرده‌ایم. آنچه به منزله حد اوسط، وجوب نصب امام بر خدا را اثبات می‌کند، در واقع، جزئی از هویت امامت است. امامت، با توجه به بُعد خاص هویت آن، از مقوله‌ای است که نصب آن بر خدا واجب است. این بُعد خاص از امامت، از طرفی، بخشی از هویت آن است که در مقام تحدید و تحلیل مفهومی بیان می‌شود و از طرفی، علت اثبات وجوب نصب امام بر خداست که در مقام برهان حد اوسط قرار می‌گیرد و آن، لطف بودن امام است.

لطف بودن امام، جایگاه خاصی نزد متکلمان شیعه دارد و لکن دلیل وجوب نصب امام بر خدا (نه وجوب نصب امام مطلقاً) نزد شیعه، لطف بودن امام است؛ همان‌گونه

۱. محمدتقی مصباح یزدی، راهنماشناسی، ص ۳۹۶-۴۱۱.

که مهمترین دلیل متکلمان بر وجوب بعثت انبیا بر خدا، لطف بودن نبی است. لطف بودن امام، جانشینی پیامبر و در راستای رسالت بودن امامت را به خوبی نشان می‌دهد و کلامی بودن مسأله امامت را نیز به روشنی تفسیر می‌نماید.

لطف، آن است که مکلف (خدا) در حق مکلفان (عباد) جهت تقرب آنها به انجام تکالیف، انجام می‌دهد. بنابراین، لطف بودن امام، هویت الهی و آسمانی بودن او را نشان می‌دهد؛ هویتی که اگر متکلمان اهل سنت، آن را در تعریف امام اخذ می‌کردند، هرگز نمی‌توانستند آن را منصوب ملت بدانند و مسأله امامت را مسأله فرعی فقهی (وجوب کفایی) تلقی کنند و شرایط مهم مذکور در بیان لاهیجی را نادیده بگیرند. به همین دلیل، برخی از متکلمان شیعه، قید «ریاست عام دینی یا ریاست عام الهیه» را آورده‌اند تا این جنبه از هویت امامت را نشان دهند.

لطف بودن امام، این جنبه از هویت امامت را نیز توضیح می‌دهد که امامت، صرفاً تنظیم ارتباط مکلفان با یکدیگر بر اساس شرع مقدس و تنظیم نظام معیشتی آنها بر اساس قوانین اسلام نیست و حتی آن رابطه انسانها با خدا نیز نیست، بلکه امامت، اولاً و بالذات، رابطه خدا با انسان است؛ مانند نبوت که ابتداءً رابطه خدا با انسان است و البته در پی این رابطه، مسأله هدایت انسان به سوی خدا و تنظیم مناسبات بین انسانها (حراست دین و سیاست دنیا) می‌آید. به همین دلیل، مسأله امامت، مسأله‌ای اعتقادی است و نصب آن بر خدا واجب است و نه بر مکلفان؛ درست مانند نبوت.

به عبارت دیگر، تعبیر جانشینی نبی در تعاریف امامت نزد شیعه و سنی، به اشتراک لفظ اشبه است؛ زیرا هر دو گروه، دو مفهوم متخالف از جانشینی پیامبر را قصد می‌کنند:

از نظر هر دو گروه شیعه و سنی، پیامبر ﷺ سه مقام دارد: ۱. تلقی و ابلاغ وحی؛ ۲. تبیین وحی؛ ۳. ریاست بر امور دنیای مردم و اداره امور جامعه اسلامی (حکومت). همچنین از نظر هر دو گروه، پس از وفات پیامبر اسلام ﷺ وحی به معنای وحی نبوت، نه وحی به معنای الهام و تحدیث، منقطع شده است. پس کسی بعد از پیامبر ﷺ، مقام اول پیامبر را نمی‌تواند عهده‌دار بشود. اما در خصوص دو مقام دیگر، پس از پیامبر، چه کسی عهده‌دار آنهاست؟ پاسخ شیعه این است که عهده‌دار این دو مقام، شخصی است که از طرف خدا تعیین می‌شود و اهل سنت با

این پاسخ، مخالفند. تعیین جانشینی پیغمبر برای عهده‌داری دو مقام یاد شده، به عهده‌شخص پیامبر نیست و لذا اساساً نباید اختلاف یاد شده در مسأله امامت را به این برگردانیم که آیا پیامبر جانشین خود را تعیین فرمود یا نه؟ این کار، مربوط به پیغمبر نیست، مربوط به خداست. در فرهنگ شیعه، شخصی با این خصوصیات، امام نامیده می‌شود. این «امام» اصطلاح خاصی است، وگرنه اهل تسنن هم امام را می‌پذیرند، ولی امام به معنی رئیس جامعه در امور دین و دنیا. که این امام با امام مورد پذیرش شیعه، بسیار متفاوت است.

امام در فرهنگ شیعه، شخصی است که مقام تبیین پیغمبر را دارد و کلامش در تبیین وحی، حجت است و واجب الطاعة. همچنین در امور اجتماعی مردم؛ اعم از امور نظامی، سیاسی، اقتصادی، سیاست خارجه و... فرمان او مطاع است.

بنابراین، یکی از مؤلفه‌های اساسی امامت نزد شیعه، لطف بودن آن است که باید در تعریف، اخذ شود تا جانشینی پیامبر را به تمام و کمال، معنی کند. امام مانند نبی، واسطه بین وحی و مخاطبان آن است. همانند نبی، واسطه‌ای معصوم است. البته بر خلاف نبی، تنها مبین وحی است و نه دریافت‌کننده وحی نبوی.

امامت در مفهوم سنی، تداوم نبوت نیست، بلکه به منزله تئوری حکومت در جامعه دینی است که یا به تفکیک دین از سیاست می‌انجامد و یا به ابراز کردن دین برای سیاست می‌رسد که هر دو تجربه، در تاریخ دولتهای اسلامی اهل تسنن، رخ داده است. امامت در مفهوم شیعی، تداوم نبوت نبی خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و هدایت الهی و عدالت اجتماعی، از وظایف عمده اوست و به همین مبنا، شیعه معتقد است که ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام باید معصوم باشند و اقوال و رفتار آنها، عین دین است؛ مانند اقوال و رفتار پیامبر گرامی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که می‌تواند منشأ استنباط احکام فقهی و عقاید کلامی باشد.

مفهوم شیعی امامت، بر خلاف تصور آن نزد اهل سنت، بر تقسیم‌بندی همه انسانها به دو گروه انسان هادی و انسان هابطه مبتنی است. انسان هابط (سقوط یافته)، انسانی است که مورد خطاب «اهبطوا الى الارض» قرار گرفته است و به زمین ظلمتساران ماده و طبیعت، تبعید شده است، در حالی که آمدن انسان هادی، از مقوله هبوط و

سقوط نیست، بلکه از مقوله فرستاده شدن و مأموریت (و به اصطلاح کلامی، از مقوله لطف الهی) است؛ مأموریت برای هدایت که جامع تزکیه و تعلیم و تربیت و سیاست است؛ یعنی ساختن فرد و جامعه. و این ارسال و مأموریت از جانب خداوند متعال، یا بی واسطه (پیامبران) یا با واسطه است (اوصیا و ائمه علیهم السلام).<sup>۱</sup>

متکلمان شیعه، بر اساس چنین تصویری از امامت، بر الهی و آسمانی بودن آن تأکید دارند. همان‌گونه که انسان هابط نمی‌تواند پیامبر را انتخاب کند، نمی‌تواند وصی پیامبر را نیز انتخاب کند. چگونه می‌شود مردمی جمع شوند و به کسی بگویند تو پیامبری! ما تو را به پیامبری انتخاب کردیم و برو وحی بیاور! انتخاب کردن مردم، با مفهوم پیامبری منافات دارد. پیامبر بنا به تعریف، لطف الهی است و فرستاده او، نه رئیس منتخب مردم. همین‌گونه هم نمی‌شود مردم جمع شوند و به کسی بگویند: تو وصی پیامبر و خلیفه‌ای! در جای پیامبر بنشین! ادامه حضور جامع پیامبر در میان امت باش و علم کتاب را بدان و پیاموز و رموز آن را تفسیر کن!

برگشت این سخن، به این است که انسان هابط بتواند انسان هادی را برگزیند و این، محال است؛ همچنان که انسان هابط نمی‌تواند انسان هادی اول (پیامبر) را برگزیند، نمی‌تواند انسان هادی دوم (وصی و امام) را نیز برگزیند.

بنابراین، ریشه اختلاف تشیع و تسنن در مسائل امامت، به دوگانگی تصویر آنها از امامت برمی‌گردد؛ امامت در تصویر شیعی، تداوم نبوت است و هویت لطف الهی بودن و مأموریت آسمانی در هدایت و مدیریت جامعه دینی را داراست.

## مراتب امامت

استاد مطهری، روی آورد دیگری در تبیین تفاوت متکلمان شیعه و سنی در مفهوم امامت اخذ کرده‌اند که دقیقتر و پرسودتر است و آن، بحث از مراتب امامت است. امامت و تبع آن، تشیع، امری ذو مراتب است؛ زیرا جانشینی پیامبر که مهمترین مؤلفه

۱. محمدرضا حکیمی، کلام جاودانه، ص ۴۸-۵۰.

امامت است و در ظاهر، مورد اشتراک بین تشیع و تسنن است، خود دارای درجاتی است که همراهی این دو گروه کلامی در همه درجات و مراتب امامت، تحقق ندارد:

**الف) ریاست عامه و زعامت جامعه؛** نخستین مرتبه امامت، ریاست عامه است. وقتی پیامبر از دنیا می رود، یکی از شؤون او که بلا تکلیف می ماند، رهبری اجتماع است. این مرتبه از امامت، مورد وفاق اهل سنت و اهل تشیع است و اختلاف در این خصوص، فقط مصداقی و تاریخی است.

اگر مسأله امامت در همین حد و مرتبه محدود بود، یعنی سخن فقط در رهبر سیاسی مسلمانان بعد از پیامبر بود، انصافاً ما هم که شیعه هستیم، امامت را جزء فروع دین قرار می دادیم و نه اصول دین؛ مانند نماز.<sup>۱</sup>

**ب) امامت به معنای مرجعیت دینی؛** امامت در این مرتبه، نوعی کارشناسی اسلام است، اما کارشناسی خیلی بالاتر از حد یک مجتهد. کارشناس از جانب خداوند؛ یعنی افرادی که اسلام شناس هستند؛ البته نه اسلام شناسانی که از روی عقل و فکر خودشان اسلام را شناخته باشند، که قهراً جایز الخطا باشند، بلکه افرادی که از یک طریق رمزی و غیبی که بر ما مجهول است، علوم اسلام را از پیامبر گرفته اند. علم معصوم، عاری از خطاست و هیچ خطا نمی کند.

اهل تسنن برای هیچ کس چنین مقامی قائل نیستند، پس آنها در این مرتبه از امامت، اصلاً نه قائل به وجود امام هستند و نه قائل به امامت؛ نه این که قائل به امامت باشند و فقط اختلاف مصداقی با شیعه داشته باشند.

**ج) مرتبه سوم امامت که اوج مفهوم آن است، امامت به معنای ولایت است؛** مفهومی که تصوف، آن را از تشیع اخذ کرده است. مسأله در این مرتبه، مسأله انسان کامل و حجّت زمان است:

پس به هر دوری ولی قائم است تا قیامت آزمایش دایم است<sup>۲</sup>  
در هر دوره ای، یک انسان کامل که حامل معنویت کلی انسانیت است، وجود دارد.

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، ص ۸۴۸-۸۵۰.

۲. مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر سوم، بیت ۸۱۵.



امام نزد شیعه، انسان کاملی است که مقامات و درجات زیادی برای او قائلند و همه آنها در زیارات و ادعیه شیعه آمده است. اهل سنت و حتی برخی از شیعیان، در این مرتبه، به امامت معتقد نیستند.

استاد مطهری با توجه به ذومراتب بودن امامت، معتقدند که تشیع هم مراتب دارد. بعضی از شیعیان، قائل به امامت به همان معنای رهبری اجتماعی هستند و برخی دیگر، مرحله دوم را هم قائلند، ولی به مرحله سوم نمی‌رسند، اما اکثریت شیعه و علمای آنان، به مرحله سوم هم اعتقاد دارند.<sup>۱</sup>

### نسبت بین نبوت و امامت

بحث از تفاوت و تشابه و عبارت دقیقتر، نسبت بین نبی و امام، از مسائل متداول کلامی است. در مباحث پیشین روشن شد که امام، در چند جهت بانی، مشترک است: لطف بودن، مأمور الهی و هادی بودن (در مقابل هابط) و برخوردار بودن از دو مقام تبیین وحی و تدبیر امور دینی و دنیوی مردم. حال سؤال این است که آیا بین نبی و امام، تباین است یا نه؟ یعنی هیچ نبی ای امام نیست و یا هیچ امامی نبی نیست؟

شیخ طوسی رساله‌ای مختصر و تک‌نگاره<sup>۲</sup> در پاسخ به این سؤال نوشته است. متکلمان متأخر تا آن جا که تحقیق کرده‌ایم، نکته تازه‌ای بر مطالب آن نیفزوده‌اند و هرچه بیان کرده‌اند، شرح و تفصیل سخنان وی است. وی تفصیل سخن را در این رساله به دو اثر مهم خود، *کتاب الامامة والمسائل الجلیه* ارجاع داده است. با توجه به اهمیت دیدگاه شیخ الطائفه (شیخ طوسی) نظر وی را به اختصار بیان می‌کنیم:

نبی، پیام‌رسان از جانب خداوند متعال است، بدون واسطه بشری. چنین معنایی، مختص نبی است و لاغیر. ائمه و راویان حدیث نیز به یک معنی، پیام‌آور از جانب خداوند متعال هستند، ولیکن نه بدون واسطه بشری. اما از لفظ و واژه «امام» دو معنی قابل استفاده است: یک معنی مقتدا بودن امام در افعال و گفتارش است. این

۱. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۴، ص ۸۴۸ - ۸۵۰.

۲. شیخ طوسی، *الرسائل العشر*، «رسالة فی الفرق بین النبى و الامام».

معنی با معنای لغوی، مناسبت کامل دارد. معنای دیگر آن، کسی است که به تدبیر امت و سیاست آن قیام می‌کند، به دفاع از حریم جامعه دینی و جنگ با دشمنان آن برمی‌خیزد و ولایت اُمراء و قضات را تعیین می‌کند و حدود را اقامه می‌کند و... از حیث معنای نخست، امام با نبی تفاوتی ندارد؛ زیرا نبی نیز کسی است که کردار و رفتارش مورد اقتدا قرار می‌گیرد، اما از حیث معنای دوم باید گفت: قیام به تدبیر و سیاست است و به دست گرفتن امور حکومتی جامعه، بر هر نبی‌ای واجب نیست؛ زیرا محال نیست که مصلحت اقتضا کند، خداوند صرفاً برای ابلاغ اموری که به مصلحت مردم و لطف در واجبات عقلی است، پیامبری را فرستد؛ بدون آن که تأدیب کسی و یا محاربه با کسی و یا تدبیر امور جامعه را از او نخواهد. کسانی که معتقدند نبی از آن حیث که نبی است، پرداختن به امور سیاست و تدبیر جامعه، بر او واجب است، از حقیقت دور افتاده‌اند و ادعای بدون دلیل به میان آورده‌اند. از مفاد آیه ۲۴۷ سوره بقره نیز مدعای ما استنباط می‌شود. جمع بین نبوت و حکومت، تنها در خصوص برخی از انبیا؛ مانند داود و سلیمان و پیامبر گرامی اسلام ﷺ بوده است. بنابراین، امامت به معنای دوم، لازمه نبوت بماهی هی نیست؛ اگرچه در خصوص برخی از پیامبران، نبوت و امامت (به معنای ولایت) با هم بوده است.<sup>۱</sup>

شیخ مفید، این دیدگاه را مطابق با نظر جمهور شیعه می‌داند. مقدس اردبیلی (متوفی ۹۹۳) تفاوت چندانی بین نبی و امام قائل نیست، جز مسأله تلقی وحی:

امام، شخصی است که حاکم باشد بر خلق، از جانب خدا و به واسطه آدمی، در امور دین و دنیای ایشان؛ مثل پیغمبر ﷺ، الا آن که پیغمبر ﷺ از جانب خدا، بی واسطه آدمی نقل می‌کند و امام، به واسطه آدمی که پیغمبر است... هر فایده‌ای که به وجود رسول و نبی مترتب است، بر وجود ولی و نایب نیز مترتب است...<sup>۲</sup>

بنابراین، باید گفت که بر اساس همه اجزای تعریف نبی و امام، این دو مفهوم، نسبت متباین دارند، و لکن بر حسب برخی از اجزای تعریف، دو دیدگاه عمده در

۱. شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۱۱۱-۱۱۴.

۲. مقدس اردبیلی، حدیقه الشیعه.

تعریف نبوت وجود دارد:

بر حسب دیدگاه نخست، نبی بما هو نبی، همان‌گونه که به امور دینی (ابلاغ وحی) می‌پردازد، به امور دین نیز می‌پردازد، لذا هر نبی‌ای لزوماً ولایت و سرپرستی و تصرف در امور نیز دارد.

در دیدگاه دوم، نبی بما هو نبی، فقط مأمور ابلاغ وحی است، نه تدبیر و سیاست مردم، لذا برخی از انبیا، امامت به معنای سیاست مدن داشته‌اند و برخی نه. دیدگاه اخیر، به شیخ مفید و متقدمان شیعه متعلق است و دیدگاه نخست، از ابن میثم بحرانی به بعد، نزد شیعه متداول شده است.

در خصوص امامت، اجماع شیعه و اهل سنت بر این است که پرداختن به دین و دنیا و تصرف در امور مسلمانان، در تعریف امامت اخذ می‌شود، و لکن اگر همه اجزای تعریف لحاظ شود، امام با واسطه بشری است و با نبی که بلاواسطه بشری است تباین خواهد داشت، ولی اگر هسته اصلی امامت لحاظ شود؛ یعنی تصرف در امور مسلمانان و ولایت در دین و دنیا، بر حسب دیدگاه نخست، هر نبی‌ای امام نیز هست و بر حسب دیدگاه دوم، تنها برخی از انبیا امام هستند؛ چنان که روشن است و شیخ مفید بر آن اشاره کرده است، این بحث، مبتنی بر نظریه خاصی در جهت‌گیری دعوت انبیاست.



□ گفت‌وگو با دکتر محمدجواد لاریجانی  
□ تهیه و تنظیم: غلام‌نبی گلستانی

#### اشاره

واژه «هرمنوتیک»<sup>۱</sup> برگرفته از فعل یونانی «هرمینوین»<sup>۲</sup> به معنای تفسیر کردن است که از نظر ریشه‌شناختی و لغوی، با «هرمس»<sup>۳</sup> -خدای یونانی- که پیامبر خدایان و الهه مرزها بوده، هم‌ریشه است. هرمنوتیک، سرگذشت پرفراز و نشیبی دارد، اما بیش از یکی دو قرن نیست که به عنوان شاخه‌ای از علوم مطرح شده است. گرچه ساختار اصلی هرمنوتیک، پیام (متن)، تفسیر مفسّر و مخاطب است، اما میدان آن، به ترتیب زمانی، به مسائل مختلف کشیده شده و به شاخه‌های متنوعی تقسیم شده؛ از آن جمله:

۱. نظریه تفسیر و تأویل کتاب مقدس.

۲. روش‌شناسی عام لغوی و فهم متون مقدس.

۳. علم هرگونه فهم زبانی و قواعد عام تفسیر و نقد متون.

۴. روش‌شناسی علوم انسانی و تمییز روش تفهیم از روش تبیین علوم طبیعی.

---

1. Hermeneutics.

2. Hermeneuin.

3. Hermes.

۵. پدیدارشناسی وجود و فهم وجودی.

۶. نظامهای تأویل و تحلیل واقعیت فهم به عنوان یک پدیده فلسفی.

هرمنوتیک در اصطلاح امروز، به رشته‌ای عقلی اطلاق می‌شود که به ماهیت و پیش‌فرضهای تفسیر ارتباط پیدا می‌کند، اما در آن، چهار دیدگاه مهم و سه‌گرایش کلان به چشم می‌خورد:

۱. دیدگاه فردریش شلایر ماخر<sup>۱</sup> (۱۷۶۸-۱۸۳۴ م.) که از او به عنوان بنیان‌گذار هرمنوتیک جدید یاد می‌شود. وی هرمنوتیک را از وضعیت خاص آن، به قواعد عام، حول محور اصول تفسیر دستوری و فنی تبدیل کرد.

۲. دیدگاه ویلهلم دیلتای<sup>۲</sup> (۱۸۳۳-۱۹۱۱ م.) که با ارائه روش‌شناسی عام در علوم انسانی و روشمند کردن این دسته از علوم با علوم طبیعی، هرمنوتیک را وارد مرحله جدیدی کرد.

۳. دیدگاه مارتین هایدگر<sup>۳</sup> (۱۸۸۹-۱۹۷۶ م.) که هرمنوتیک را از ارائه اصول، مبانی و روش تحصیل فهم و تفسیر و از سطح روش‌شناسی و معرفت‌شناسی، به فلسفه و هستی‌شناسی فهم ارتقا داد. از نظر وی، هرگونه فهم و تفسیری؛ چه پیش‌گزاره‌ای و چه تفسیر زبانی و گزاره‌ای؛ مبتنی بر پیش‌ساختار است که خود از سه جزء پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌دریافت تشکیل شده است. وی با نگارش کتاب *هستی و زمان*<sup>۴</sup> تحولی به وجود آورد و کتاب *حقیقت و روش* هگادامر، شرح و بسط کتاب اوست.

۴. دیدگاه هانس گئورگ گادامر<sup>۵</sup> که با تدوین اثر مهم خود، (*حقیقت و روش*) در سال ۱۹۶۰ م. تأویل‌گرایی را در راستای تفکر هایدگری قرار داد و گرایشهای «مؤلف‌مداری»، «متن‌مداری» و «مفسر‌مداری» را به ارمغان آورد.

امروز، گستره هرمنوتیک به همه علوم انسانی گسترش یافته و حتی به مباحثی بیرون از قلمرو خود (تفسیر متون)؛ از قبیل جامعه‌شناسی، روان‌شناسی،

1. Friedrich Schleirmacher.

2. Wilhelm Dilthey.

3. Martin Heidegger.

4. Being and Time.

5. Truth and method.

6. Hans Georg Gadamer.

معرفت‌شناسی، فلسفه، سیاست و غیره پرداخته است و از هایدگر به بعد، چالشهای جدی در حوزه تفکر دینی پدید آورده که از آن جمله است: امکان قرائتهای مختلف از دین، اعتبار بخشیدن به تفسیر به رأی، اعتبار بخشیدن به تمام فرقه‌های انحرافی دین، نسبی‌گرایی در تفسیرهای دینی، عدم دسترسی به فهم صحیح و عین متون دینی، بی‌توجهی به مراد مؤلف متن و نبود معیار روشن و دقیق برای فهم متون دینی. با توجه به مباحث مهم و اساسی که در حوزه هرمنوتیک مطرح است، گفت‌وگویی را با دکتر محمدجواد لاریجانی ترتیب داده‌ایم که از نظرتان می‌گذرد.

**مختصر:** با تشکر از حضرت عالی که وقت خود را در اختیار مجله گذاشتید. قبل از هر چیز درباره معنای و اژه «هرمنوتیک» توضیحاتی بفرمایید.

**دکتر لاریجانی:** اجمالاً در هر حوزه‌ای که با یکی از معارف آشنا می‌شویم، باید به دنبال فهم یک پدیده ملموس باشیم. بنابراین، هرمنوتیک هم اگر بخواهد به عنوان فن معقولی مطرح باشد، باید موضوع مشخصی داشته باشد. معروف است که موضوعش «نفس فهم انسان» است. وقتی به خودمان نگاه کنیم، می‌بینیم که خودمان می‌فهمیم و می‌توانیم فهم خود را بیان و حتی مشاهده کنیم. در واقع، اینها سه بُعد پدیده نطق یا «لوگوس» را تشکیل می‌دهد. در متونی که با عنوان کاشف‌های هرمنوتیک متداول شده، اصولاً ادعا می‌شود که خود فهمیدن را به عنوان یک پدیده می‌فهمیم، ولی ادعاهای بزرگتری بر آن بار می‌شود و من هرمنوتیک را فنّ موقّعی نمی‌دانم. بخشی از علوم بشری که در صدد فهمیدن فهم است؛ مثل علم منطق، بخشهایی از فلسفه تحلیلی یا معرفت‌شناسی (اپیستمولوژی)، در این حیطه، موفقتر بوده است. به نحوی هرمنوتیک، زیرفصلی از «اپیستمولوژی» است، اما دلیل این که از آن جدا شده، دو چیز است: ۱. نحله‌ای از فلاسفه هستند که به این بحث پرداخته‌اند؛ فلاسفه اروپایی شاخه «اگزیستانسیالیسم» که فلاسفه‌ای پرگو و مغلق‌نویس هستند؛ بر عکس فلاسفه تحلیلی که دقیق و روشن، کار می‌کنند.

۲. انگیزه خاصی که هرمنوتیک را به معارف دینی ربط داد؛ تلقی من این است که هرمنوتیک، برای این مطرح شد که ما کتاب آسمانی را ابتدا زمینی کنیم و بعد آن را بفهمیم. وقتی که ما مسلمانها می‌خواهیم قرآن را بفهمیم، آن را زمینی نمی‌کنیم؛ با توجه به این که خداوند متعال این کلمات را نازل فرموده و غرض خاصی از آن اراده کرده است و در صدد هستیم که نظر شارع را کشف کنیم. ولی هرمنوتیک می‌خواهد این فرض را کنار بگذارد. وقتی این فرض را کنار گذاشت، باید فرض کند که آدمی مثل خودمان پیدا شده و این مطالب را نوشته است. آن وقت، این سؤال پیش می‌آید که چرا این مطالب را نوشته و مقصودش چه بوده است؟ با این سببهای بهشت و دوزخ و کلّ تعبیراتی که هست، حتماً هدفی داشته است! هرمنوتیک، شأنش این است که ما کتاب مقدّس یا متون مقدّس را تقدّس زدایی کنیم و بعد، جواب این سؤالها را بیابیم. علت این که هرمنوتیک، جدا از «اپیستمولوژی»، در ایران و غرب مطرح شد، این بود که بخشی از فلسفه است و هرمنوتیشنها اصلاً دغدغه فهمیدن کتاب مقدّس را نداشتند. پس وارد چنین بحثی شدند تا بیانی سکولار برای چیزهای غیر سکولار ارائه دهند.

**مختصر** : همان گونه که اشاره فرمودید، فلسفه طرح بحث هرمنوتیک در غرب، به خاطر تفسیر متون دینی؛ مثل منطق دین و منطق جدید بود. علاوه بر آن، مباحث دیگری چون معرفت‌شناسی، فلسفه ذهن، فلسفه منطق و روان‌شناسی ادراک نیز مطرح شد، اما موضوع اصلی هرمنوتیک، این بود که آیا متون دینی معنی دارد یا ندارد. بفرمایید که این علم، در کشف معنی داشتن یا نداشتن متون دینی، چقدر موفق بوده است؟

**دکتر لاریجانی:** هرمنوتیک، پرده تقدّس را از روی متون مقدّس برداشت و این متون را کاملاً سکولار کرد و حالا سعی می‌کند به آن، معنی دهد. عین عبارت پست مدرن که می‌گوید: «ما باید اول، مؤلف را بکشیم تا تألیف را بفهمیم»، یعنی همین. وقتی می‌گوییم خدا این کتاب را نازل کرد، به تعبیر نیچه، اول باید -نعوذ بالله- خدا را بکشیم و بعد کتابش را بفهمیم. این، تجربه جالبی است؛ مثلاً فرض کنید که انجیل را خدا نازل نکرده است و یک نفر زمینی (بشر مثلاً) آمده و این انجیل را آورده؛ آن وقت از



خودمان سؤال می‌کنیم که مقصودش چه بوده است؟ سپس می‌توان چیزهای جالبی برای آن پیدا کرد. مهمترین توفیق هرمنوتیک، این نیست که کتاب مقدس را فهمید یا نفهمید، مهمترین توفیقش این است که توانست یک «رداکشن» یا یک تنازل به این کتاب بدهد و بعد، آن را به شکل سکولار بفهمد و بعد می‌نویسند که ما موفق بودیم.

**مختصر:** یک حوزه هرمنوتیک، «مؤلف‌مداری» است که می‌خواهد مراد مؤلف را بفهمد و ظاهراً با آن، مشکلی نداریم و یک حوزه اش «متن‌مداری» است که می‌گوید ماجرای از مؤلف، از متن چه می‌فهمیم و یک حوزه دیگرش «مفسر‌مداری» است؛ یعنی: ما نه کاری به مؤلف داریم و نه به متن، بلکه مهم این است که ما چه چیزی برداشت می‌کنیم. به تعبیر بعضی، این متنها گرسنه معانی‌اند، نه آبستن معانی. با توجه به این حوزه سوم که طبق آن، هر چیزی که انسان از آن متن می‌فهمد و به آن، تحمیل و تزریق می‌کند، مورد نظر است، آیا سرانجام این‌گونه برداشتها به شکاکیت و نسبت‌انگاری نمی‌انجامد و اگر می‌انجامد، چه نتایجی برداشش بشری به طور مطلق خواهد داشت؟

**دکتر لاریجانی:** البته این وجوهی که شما اشاره کردید، هیچ کدام جوهره وجودی هرمنوتیک را کنار نمی‌گذارد. آن جا که صحبت از کشتن مؤلف است، معنایش این است که ما متن را قطع نظر از خدا در نظر می‌گیریم، نه قطع نظر از پیغمبر. آن جا که صحبت از مؤلف‌مداری است، مؤلف کتاب مقدس در نظر گرفته می‌شود. لذا برای فهمیدنش باید ببینیم شرایط زمان پیغمبر چه بوده و از آن نقطه شروع کنیم. در آن جا که متن‌مداری است، مقصود این نیست که متن، مقدس شده؛ مقصود این است که خود متن، نوعی تعامل و نوعی بازی است و شما نباید خودتان را درگیر این کنید که این لغت، چه معنایی دارد و آن دیگری، چه معنایی؟ بلکه باید ببینید این بازی، چند جور قاعده دارد و قواعد آن بازی را کشف کنید. در خواننده‌مداری یا قرائت‌مداری نیز چنین نیست که تقدس متن حفظ شود، بلکه یعنی به این متن، به عنوان یک جسد نگاه کنید و شما به یک جسد، می‌توانید با دیدها و عینکهای مختلفی نگاه کنید؛ اصولاً، جسد، صامت است و شما هستید که به آن، معنی می‌دهید. پس تمام این وجوه و

مسئله‌هایی که در هرمنوتیک شناسایی کردید، در یک چیز، با هم مشترکند و آن، این است که فهم ما از متون، همواره با یک پیش‌فرض است و آن پیش‌فرض، سکولار بودن متون است.

حال، این سؤال مطرح می‌شود که چرا این پیش‌فرض ایجاد شد؟ این پیش‌فرض، در واقع، نوعی تقلید از علوم طبیعی است. ما به علوم طبیعی، کاملاً سکولار نگاه می‌کنیم؛ مثلاً در فهم یک پدیده طبیعی مانند برخورد یک سنگ آسمانی به زمین و... نمی‌گوییم که خدای متعال، غرضی داشت و با این عمل، آن غرض را مشخص کرد؛ حتی اگر این غرض را کشف کنید، اسمش علم نیست. در واقع، علم یعنی قطع نظر از علت اولی، با توجه به علل هم‌سطح پدیده روابطش را پیدا کردن. ممکن است انسان اصلی، فراتر از علل هم‌سطح، بفهمد که خدای متعال چگونه این را ایجاد کرد، اما دیگر به این، علم نمی‌گویند. «سایئس» و علم رسمی، یعنی فهم پدیده‌ها و ارتباط آنها با علل هم‌سطح خودشان، نه عللی که فراتر از سطح خودشان باشد. پس علم طبیعی، سکولار است.

در آغاز، علوم بشر، در ارتباط با عالم بالا و متوجه علت بالا بود و نظریه خدایان که در اسطوره‌های یونان هست، در اصطلاح، یک نظریه علمی بود، ولی بعداً فکر بشر رشد پیدا کرد و دریافت که به دو گونه معرفت نیاز دارد: معرفت اولی و معرفت علمی. این در ادبیات فیثاغورث، سقراط و ارسطو، کاملاً رشد یافت. «آناگوراس»، اولین کسی بود که علم طبیعی را سکولار کرد. بعداً علمای حوزه‌های دیگر گفتند که چرا پدیده‌های ما سکولار نشود و به شکل سکولار مطالعه نگردد؟ گفتند: تفاوتی بین متن نیست؛ یک پدیده طبیعی هم، خودش یک متن یا یک کتاب است. همان طور که کتاب مقدس، یک متن است، کتاب طبیعت هم یک متن است. به همین دلیل، در ادبیات هرمنوتیک، متن، معادل پدیده است و متن، الزاماً یک چیز نوشته شده نیست و قرائت هم، خواندن یک متن با زبان نیست، بلکه قرائت یعنی فهم ما از یک متن. پس هرمنوتیک، به نحوی دنبال فهم است. گفتند که اگر چنین است، پس ما این نوع از فهمیدن را که فهمیدن خواندن از متن است، به شکل سکولار دنبال کنیم.

نکته دوم این که هرمنوتیک، خودش به دنبال فهمیدن متون نیست، بلکه می‌خواهد

بگویند که من می‌خواهم قواعدی را به دست شما بدهم که به کمک آن قواعد، بتوانید متون را بفهمید. در واقع، هرمنوتیک، یک نوع متاتئوری است، نه تئوری که فهم را عرضه کند. پس هرمنوتیک، نه در صدد فهم قرآن است، نه در صدد فهم متون مقدس، بلکه می‌خواهد از ذهن و فوق ذهن، دستورالعملهایی صادر کند که اگر من و شما در سطح تئوری بفهمیم، موفق می‌شویم.

البته این جا اشکال بزرگی هست و آن، این که تأثیر فراتئوری یا متاتئوری بر تئوری، هیچ وقت این چنین نیست؛ یعنی در هیچ یک از معارف بشری، متاتئوری بر تئوری تأثیر مستقیم ندارد؛ همان طور که در ریاضیات، هیچ وقت ریاضی دانها ننشسته اند ببینند که فیلسوف علم چه می‌گوید. دلیلش هم خیلی روشن است؛ فرض کنید که ما یک فیزیک دانی هستیم که می‌خواهیم پدیده‌ای را تجربه کنیم. ما به خودمان اعتماد داریم و می‌گوییم: انسانها قادرند با فعالیت ذهن، تمرکز ذهن، کار منظم و استفاده از تجربیات، پدیده‌ای را بفهمند و فهم خود را بیان و آن را مشاهده کنند. حالا یک نفر از راه برسد و بگوید: صبر کنید! من می‌خواهم فهم شما را مطالعه کنم! فهم ما می‌شود موضوعی برای فهم او. آیا خود این فرد، معتقد نیست که انسان می‌تواند پدیده‌ای را بفهمد، بیان کند، مشاهده کند و...؟

من هیچ دلیلی نمی‌بینم که کسی با موضع متاتئوری، به افرادی که می‌خواهند پدیده دین، نور و... را بفهمند، بگوید: شما عقلتان نمی‌رسد؛ چون او هم فرضش این است که عقلش می‌رسد؛ یعنی می‌تواند بفهمد و فهمش را بیان و مشاهده کند.

به زبان ساده‌تر، همان طور که هیچ فیزیک دان، شیمی دان و ریاضی دانی معطل نمی‌ماند که دیگری به او چیزی بگوید، بلکه همگی معتقدند که از قوه‌ای برخوردارند، ما هم در فهم دین، توحید، صراط و... هیچ دلیل موجهی ندارد گفته کسی را قبول کنیم که می‌گوید: «من هرمنوتیشن هستم و می‌خواهم به شما بگویم که چطور بفهمید و شما بدون من، نمی‌فهمید». لذا من این حرفی را که اخیراً فردی در مصاحبه‌ای گفته‌اند: «مشکلی که ما در فقه و اصول و فهم دین داریم، این است که هرمنوتیک فلسفی نداریم»، باطل می‌دانم. اگر هرمنوتیک فلسفی داریم، داشته باشیم، ولی ما که می‌خواهیم هرمنوتیک فلسفی را بفهمیم، حتماً یک قدرتی داریم. اگر این قدرت در ما

هست و ذهن ما مسلح به آن است، همان قدرت می تواند توحید، معاد و صراط را به ما معرفی کند و این طور نیست که ازاله قدرت بشود.

**مختصر** : همان طور که اشاره فرمودید، معمولاً هرمنوتیکها معتقدند که فهم، غیر از درک الفاظ است و چیزی که معانی ظاهر را می رساند، همان ادراک است و ما به دنبال فهم متون هستیم و آن فهم هم، چند شرط دارد: یکی این که متن، تفسیر بشود و آن تفسیر، بر پایه اساس و اصول پذیرفته شده ای باشد. بحث بر سر این است که خود این قواعد، متکی بر پیش فرضها و پیش زمینه هایی است. حال، سؤال این است که دلیل درستی این پیش فرضها چیست و درستی خود را از کجا گرفته است؟ آیا به دور یا تسلسل نمی انجامد؟ آیا این دور یا تسلسل، نتیجه ناکارآمدی هرمنوتیک و آنچه دنبال آن است، نیست و آن را به تناقض نمی کشاند؟

**دکتر لاریجانی:** در این جا چند بحث جالب مطرح می شود: بحث اول، این است که چه بسا ما در به کارگیری قوه درکمان، به طور طبیعی راحت تر عمل کنیم تا در فهمیدن قوه درک؛ چون خود درک، پدیده پیچیده ای است و ما خودمان نمی فهمیم که چگونه می فهمیم، ولی به طور طبیعی، خوب می فهمیم؛ مثل این که انسان غذا می خورد و غذایش هضم می شود و قرنها بود که بشر نمی دانست غذایش چگونه هضم می شود. ما قدرت هضم غذا را داشتیم، بدون این که کیفیت آن را بدانیم. ما چه می دانیم که ذهنمان چگونه می فهمد! یعنی چه بسا به کارگیری این قوه، بسیار آسانتر از فهمیدن خود قوه باشد. پس این خودش بحثی است و معقول نیست که بگوییم چون می توانیم بفهمیم و نمی دانیم که چگونه می فهمیم، پس فهم خودمان را تعطیل کنیم!

بحث دوم، این است که هرمنوتیک، دامنه فهم را از متن، توسعه می دهد و از بحث لفظ، فراتر می رود؛ مثلاً «کنفوسیوس»، کلمات و رفتارهای عجیبی داشت و با مردم و حکم زمانش هم تعامل داشت. حال، ما به جای این که ببینیم کلمات و مفرداتش چیست و نسبتهایش چه معنایی دارد، ببینیم ما حاصل تعامل او با مردم، چه معنایی داشته است. مثلاً در آمریکا در قرن بیستم، افراد مختلفی آمدند و دینهایی درست کردند. یک هندی به ایالتی در آمریکا آمد و دینی درست کرد و حدود بیست هزار مرید در

بیت

۱۶۴

ملکات علوم اسلامی

اطرافش جمع شدند. آنها رفتند و بخشی از زمین موات را احیا کردند و شهری ساختند. پیامبر این دین، هر روز سوار بر ماشینی، جلوی مردم ظاهر می‌شد. مردم جمع می‌شدند و او هم با چشمان بسته می‌آمد و مردم، گریه و زاری می‌کردند که ای پیغمبر! سخنی بگو! چشمی باز کن! گریه که زیاد می‌شد، اول، یک چشمش را باز می‌کرد و وقتی مردم به سجده می‌افتادند، چشم دیگرش را باز می‌کرد. بعد که چشمانش باز شد، مردم ضججه می‌زدند و می‌گفتند: سخنی بگو! او هم می‌گفت: «هالا هولاً بالاً هولاً». سپس سخنش را قطع می‌کرد و می‌رفت. پس از او، مفسر اعظم می‌آمد و می‌گفت: این که گفت «هالا هولاً»، یعنی باید به میزان کشتی که برای سال آینده در نظر دارید، هدیه کنید و این که گفت «بالاً هولاً»، یعنی اگر سال گذشته، ۵٪ از درآمدها را می‌دادید، امسال به خاطر توسعه‌ای که می‌خواهیم بدهیم، باید ۶٪ بدهید.

حال، این پدیده را از بیرون نگاه کنید که بناست همه امور، سکولار باشد و حکیم سکولار که می‌خواهد بفهمد، نمی‌آید بگوید کلمه «هالا» و «هولاً» در ادبیات سانسکریت چه بوده و این تعامل، معنایش چیست. این تعامل را معنی می‌کند و می‌گوید: اول که چشمانش را به هم گذاشت، برای این بود که مردم را از لحاظ روحی، عطشان کند. بعد که عطشان شدند، نمی‌خواست یک دفعه ذوق زده‌شان کند، پس یک چشمش را باز کرد و خوب که روح آنها را آماده کرد و خواست خواسته‌اش را بگوید، آن را مبهم گفت تا مفسر اعظم، آن را تفسیر کند. اگر مردم دوست نداشتند و نخواستند هدیه یا مالیات بدهند، بیاید و گوش مفسرش را بگیرد و بگوید: چه کسی گفته از مردم پول بگیری؟ این می‌شود فهم سکولار بر اساس هرمنوتیک.

همین بلا بر سر سایر متون نیز می‌آید؛ یعنی مهم نیست که پیامبر گرامی اسلام ﷺ وقتی صحبت از جهاد می‌کند یا به بهشت تشویق می‌کند، حقیقتاً بهشتی باشد و مراتب بهشت و دوزخ و... معنی داشته باشد. هدیه هرمنوتیک به متدینان، این بوده است که خیلی اصرار نداشته باشید که خدا حتماً وجود دارد؛ بدون وجود خدا هم ما می‌توانیم به این حرفها معنی بدهیم؛ معنایی که نسبتاً معقول باشد و از آن، سود ببریم. بیایید کتاب مقدس را یک بار با عینک خاصی نگاه کنیم. این قدر فرض نکنیم که حتماً از طرف خدا آمده و تک تک کلمات آن، معنایی دارد. فرض کنیم که این

کتاب، تعامل بشری است که حرف حسابی داشته است. همه پیغمبرها هم، آدمهای حسابی بوده‌اند. حتی خدا هم که نباشد، اینها آدمهای بی حسابی نبوده‌اند! من به این جنبه، بیش از جنبه دیگر اهمیت می‌دهم. البته این، تناقض نیست، بلکه باطل است. با چه چیز تناقض داشته باشد؟ دور و تسلسل هم مربوط به ناحیه اول است؛ یعنی حکیم و مفسری که معتقد است فقط با اصول هرمنوتیک می‌شود درست فهمید، حتماً موفق می‌شود؛ چون اصول هرمنوتیک، اصولی است که می‌خواهد فهم ما را بفهمد و به مراتب، مشکلتر از به کارگیری ابزار طبیعی فهمان در موضوعات معقول است. لذا برای آن که آن فهم را از آن پدیده مهم داشته باشد که فهمیدن متن دین است، هزار و یک تئوری را مبنا قرار می‌دهد که اثبات تک‌تک آنها، به مراتب، مشکلتر از خود تئوری است. البته معنای این حرف، آن نیست که ما در صدد فهم این قضیه نباشیم. خلاصه این که فهمیدن هم، از پدیده‌های مهم است، اما شانس ما در فهمیدن پدیده‌ایست، بیشتر از فهم ما در فهمیدن خود خدا و راه خدا نیست؛ یعنی این طور نیست که ما وقتی می‌خواهیم خدا را بفهمیم، یک باره چشمانمان کور شود، اما وقتی می‌خواهیم چیزهای دیگر را بفهمیم، چشمانمان روشن شود.

**مختصر:** یکی از مسائلی که برای فهم سخن مطرح می‌کنند، کشف شرایط و موقعیت تاریخی است (سخن به عنوان عمل). با توجه به این که برای موقعیتهای تاریخی هم، اطلاعات دقیق و فراوانی نداریم و بر اساس متنهایی می‌توانیم به آن برسیم که خود این متنها نیاز به مسائلی دارد، آیا این به انکار موضوع تاریخی و آن واقعیت نمی‌انجامد؟ چنان که قبلاً درباره حضرت عیسی علیه السلام مطرح می‌کردند و الآن هم بیشتر گفته می‌شود که حضرت عیسی علیه السلام اصلاً واقعیت خارجی نداشته و به عنوان یک اسطوره مطرح بوده است و مردمی که دچار مشکلی بودند، برای رفع مشکل، این موضوع را تصور می‌کردند و بر اساس آن، مشکلات خود را حل می‌کردند! آیا چنین نظریه‌ای به نفع پیامبران، متون دینی و حداقل، نفعی حقایق آنها کشیده نمی‌شود؟

**دکتر لاریجانی:** من نمی‌گویم لازمه‌اش این است، بلکه معتقدم پیش فرض اینهاست.

شما وقتی بخواهید دین را سکولار کنید، پرده قداستش را کنار می‌زنید و به عنوان یک پدیده زمینی با آن روبه‌رو می‌شوید. البته بسیاری از ادیان؛ مثل لیبرالیسم، مارکسیسم و... زمینی است، اما دین غیر زمینی هم داریم. بنابراین، وقتی بخواهیم اسلام را با قواعد هرمنوتیک بفهمیم، آن را به اسلامی تبدیل می‌کنیم که سکولار است و لازم نیست خدای قهاری پشت آن وجود داشته باشد و مبدأ و معادلی موجود باشد!

این کلمات، معنی دارد. معنی به عنوان عمل و عمل اجتماعی. وقتی به معنای طبیعی کلمه، معنی ندارد، بنابراین، لازمه‌اش نفی قداست نیست، بلکه پیش‌فرضش، نفی اصالت است. پس هرمنوتیک، مسلخ حق و مسلخ رئالیسم است. شما واقع‌گرایی را در مسلخ هرمنوتیک سر می‌برید و این، کشتن حقیقت است، که به تعبیر نیچه، از کشتن خدا بالاتر است.

**مختصر:** یکی دیگر از مسائلی که در ابتدای بحث هم به آن اشاره شد، این است که هرمنوتیک، ابعاد و گونه‌های مختلفی دارد؛ هرمنوتیک دینی، تجربی، علمی، فلسفی و... از جمله مسائلی که اخیراً خیلی بدان تکیه می‌شود و «گادامر» هم کتابی با این عنوان نوشته است، بحث هرمنوتیک فلسفی است که می‌تواند مبدأ بسیاری از مباحث دیگر هرمنوتیک باشد. توضیحی درباره این موضوع جدید بفرمایید.

**دکتر لاریجانی:** البته این موضوع، فرصت و وقت بیشتری می‌طلبد تا دیدگاه‌های این نحله از فلاسفه روشن شود؛ اگرچه مقصد افرادی مثل گادامر این بوده است که خود پدیده فهم را بفهمند، اما ابزاری که به کار می‌گیرند و نحوه ادبیاتشان، بسیار لغزنده است. درباره فهمیدن، افرادی مثل «فرگه»، «تارسکی» و... نقدهای عمیق بسیاری دارند؛ در حالی که اصحاب مسلک هرمنوتیک با تفکراتی که در ادبیات معلق بعد از «هگل» پیچیده شد و با وجود این که آگزیستانسیالیسم نیز آن را رقیق‌تر کرد، دستاوردها بسیار کم بوده است و آن‌جا که خواستند حرکتی به جلو کنند، آن قدر سنگلاخ در راهشان بود که قدم دیگرشان هم ناکام ماند.

اجمالاً، مهمترین دستاورد هرمنوتیک فلسفی، این است که پایه‌های صدق را در عقاید ما روشن کند؛ یعنی ملاک درستی را نهایتاً باید ارائه دهد. روشهای نیل به

درستی، شاید مسأله عملی‌تری باشد که دیگر معتقدان به هرمنوتیک باید ارائه دهند، اما نفس درستی و مفهوم درستی باید دنبال شود و ریشه‌یابی گردد. حالا این مفهوم، از وجود پیدا شود؟ از زمان پیدا شود؟ یا از عالم خارج؟ جای بحث است.

هرمنوتیک فلسفی، در پی مفهوم بزرگی است؛ می‌خواهد اولاً، فهمیدن را بفهمد و ثانیاً، ریشه آن جا که فهمیدن با درستی گره می‌خورد را بیابد. این اهداف، بسیار بزرگ است و تنها اینها نیستند که به دنبال آن هستند. فلاسفه‌ای که در منطق، حکمت اولی، معرفت‌شناسی و... کار کردند نیز به دنبال این موضوع بودند، اما به نظر من، دستاورد آنها بیشتر از این افراد بوده است.

**مختصر** : نمونه این قضایا در کارهای عرفا و فلاسفه دیده شده است؛ یعنی فراتر از ظاهر و کشف آن واقعیهایی که مربوط به آن پدیده باشد یا درک و فهم آنها؛ مثل اخوان الصفا یا دیگران. آیامی توان بین اینها رابطه‌ای برقرار کرد؛ چنان که بعضی چنین ادعایی کرده‌اند؟

**دکتر لاریجانی**: بحثی که خیلی جالب و نزدیک به این گرایشهاست، همان اتحاد عاقل و معقول است. در اتحاد عاقل و معقول، ما به نحوی، وجود درک‌کننده را با تصویری که محصول فهم است، در یک قاموس می‌بینیم. این فهم، بخشی از سازندگی آن وجود به شمار می‌آید. این، نزدیکترین جایی است که ما در آثار «شلایر ماخر» و کسانی که طرفدار اگزیستانسیالیسم هستند، به آنها نزدیک می‌شویم. لذا می‌بینید که برخی از فلاسفه اسلامی؛ مثل شیخ الرئیس، با اتحاد عاقل و معقول، مخالف بود و از طرف دیگر، فلاسفه تحلیلی هم به شدت با چنین چیزی مخالف هستند؛ در حالی که حکمای دیگری چون ملاصدرا، با تأثرپذیری از عرفا، این را به عنوان مبحث جالبی مطرح کرده‌اند.

بله، می‌شود نوعی نزدیکی بین آنها دید. البته در باب فهمیدن و ماهیت ادراکها و در مناط صدق و کذب قضایا و در جاهایی که ما امر و نهی داریم؛ مثل خیر و شر، تحقیقات خیلی زیبایی دارند که به طور موضوعی، مندرج در مباحث اپیستمولوژیک است؛ اگرچه به سیاق هرمنوتیک دنبال نشده است.



**مختصر**: پیدایش این جریان در غرب، در آغاز، برای حلّ مشکل عقلانی نبودن بعضی مسائل متون دینی مسیحیت و یهودیت و مخالفت با علم و نیز بشری بودن بخش عمده این کتابها بود و خواستند جنبه بشری و غیر بشری را تفکیک کنند. ما در ایران هم می‌بینیم که این جریان از طرف بعضی مطرح می‌شود. آن جا برای رفع مشکل بود، اما ما این عقلانی نبودن را در قرآن و متون اسلامی نداریم. قرآن و دین اسلام، با علم، متعلّق نیست و جنبه بشری به آن معنی، ندارد. پس انگیزه کسانی که به این بحث در ایران دامن زدند و در بحثهای آنها هم تناقضهایی وجود دارد که دائماً تغییر موضع می‌دهند، چیست؟

**دکتر لاریجانی**: البته من معتقد نیستم که هر منوتیک در غرب به این خاطر ایجاد شد که برخی از تفکرات و تناقضهای متون دینی و کتاب تورات و انجیل را برطرف کند. مسأله از این فراتر است. علت ظهور هر منوتیک این است که فکر سکولار، عمومیت پیدا کند. سپس این سؤال مطرح شد که اگر ما می‌توانیم همه پدیده‌های طبیعی و غیر طبیعی عالم را به دید سکولار قرائت کنیم، چه شده است که نمی‌توانیم حضرت موسی و عیسی و سایر انبیا را به صورت سکولار مطرح کنیم. وقتی که این باب شروع شد، دیدند خیلی از چیزها انگیزه و معانی دیگر پیدا می‌کند؛ یعنی ببینیم ادیان الهی، قطع نظر از الهی بودن، چه معنایی دارد؟ شاید بهترین بیان را در این باره، نیچه داشته باشد. او کتابی به نام **کالبدشکافی اخلاقیات** دارد که در بخشی از داستانی به نام «مرد دیوانه» آمده است: روزی این مرد، سراسیمه وارد بازار شد و در مغازه‌ها دنبال چیزی می‌گشت و سرک می‌کشید. مردم پرسیدند که دنبال چه می‌گردی؟ گفت: دنبال خدا می‌گردم؛ خدا همراهم بود و گم شد. یکی خندید و گفت: شاید خدا خسته شده و فرار کرده است. دیگری گفت: شاید خدا پنهان شده است.

تمام این صحنه‌ها نشان می‌دهد که چگونه این فرد، خدا را گم کرد؛ یعنی این اعتقاد او متزلزل شد و دچار چالش گشت؛ یعنی صحنه، صحنه‌ای بود که هیچ کس قبول نداشت او خدا را گم کرده است و همه، او را مسخره کردند. سپس یک باره گفت: فهمیدم! خدا مُرد و ما او را کشتیم! خدا در درون ما مُرد و ما در درون خود، خدا را کشتیم!

این بهترین بیان برای داستان تفکر مذهبی در غرب است. نیچه می‌گوید: ما اگر بزغاله کسی را بکشیم یا انسانی را بکشیم، باید خسارت بدهیم و مجازات شویم، در حالی که ما خدا را کشتیم و مشکلی هم به وجود نیامد؛ در حالی که جنایت بزرگی کرده‌ایم.

سپس می‌گوید: ما چگونه خدا را کشته‌ایم، در صورتی که خیلی ضعیف هستیم. آیا ما می‌توانیم یک دریا را سر بکشیم؟ این تعبیر، خیلی شبیه تعبیرات محی‌الدین عربی در فتوحات است.

این داستان، یکی از شاهکارهای نیچه است. او در این کتاب، وضعیت قرن ۱۸ و ۱۹ اروپا را ترسیم می‌کند. هرمنوتیک، در این شرایط متولد شد و ما نباید دنبال این باشیم که هرمنوتیک، ما را در فهم نظر شارع، یاری دهد. هرمنوتیک به دنبال این است که بعد از قتل شارع، از متن استفاده کند و معنایش را بفهمد. هرمنوتیک، دین را از اصالت، به یک جست‌وجوی کاملاً روشنفکرانه تنزل داده است. اصالت به این است که تمام هستی و سعادت ما به دنبال پیدا کردن راه خداست و این، تبدیل به یک معما شده است.

طرح این مسأله در ایران، به چند معنی است: بعضی افراد، چون در فهم دین، بسیار عوام بودند و به خود زحمت ندادند بنیه‌ای برای دین قائل شوند، با توجه به بدبینی‌ای که به کار عالمان مسلمان داشتند و غرب را هم خیلی پیچیده پنداشتند و در بعضی معارف، آنها را پیشرفته دیدند، گفتند ببینیم آنها چه می‌گویند و چه کار می‌کنند. در دهه‌های گذشته، بسیاری از روشنفکران ما، کار مستشرقان را بر کار خودی ترجیح و آنها را اصل قرار دادند؛ مثلاً برای زندگی اباذر، سلمان و... دنبال «لویی ماسینیون» و دیگرانند. اینها ما را طبیعتاً به جایی رسانده که اگر بخواهیم فقه و اصول را بفهمیم، باید دنبال «شلایر ماخر» بگردیم که کلید فهمش را به ما یاد بدهد! ای کاش ما علم اصول را یاد می‌گرفتیم و بعد، آن کلیدها را هم نگاه می‌کردیم. من هیچ اعتمادی ندارم که این راهها به ما در فهم دین، یاری رسانند. البته چون معتقدم هر چیزی که یک میلیمتر هم ما را در فهم دین کمک کند، نباید کنار گذاشت، نمی‌گویم این مطالب را جدی نگیریم و مطالعه نکنیم، اما هرمنوتیک را شاه کلید حل معما دانستن، اشتباه بزرگی است.

□ کیث. ای. یاندل  
□ ترجمه حسن رضایی خاوری

تکثر ادیان، یک واقعیت است. سنت‌هایی دینی وجود دارد که بر حسب آموزه‌ها، مناسک، نهادها، متون دینی، تجارب و امید به آینده، کاملاً با هم متفاوت است. در این جا به کثرت‌گرایی دینی می‌پردازیم که یکی از تفاسیر تکثر ادیان است. تکثر ادیان، دارای تفاسیر گوناگون است و این خطر وجود دارد که از میان آنها، یک تفسیر رسمیت یابد. تفسیر تقریباً رسمی کثرت‌گرایی دینی، چنین است: کلیه سنت‌های دینی، اعتبار یکسانی دارد. مفصل‌ترین بیان این نوع کثرت‌گرایی، در سال ۱۹۸۹، در کتاب «تفسیر دین»<sup>۲</sup> پروفیسور «جان هیک» آمده است. اثر دیگری که در آن، جان هیک سعی بلیغ نمود تا به انتقادات وارده پاسخ گوید، «کلام مسیحی درباره ادیان»<sup>۳</sup> است که در سال ۱۹۹۵ منتشر شد. ما با تأکید بر همین اثر، به بررسی کثرت‌گرایی دینی، آن گونه که در این اثر آمده است، می‌پردازیم.

۱. فصل ششم از کتاب فلسفه دین (Philosophy of Religion)، با عنوان کثرت‌گرایی دینی

(Religious Pluralism)، نوشته کیث. ای. یاندل (Keith E. Yandell)، ۱۹۹۹ م.

2. (London: Macmillan, and New Haven: Yale University Press).

3. (Louisville: Westminster/ John Knox Press, 1995).

## محتوای کثرت‌گرایی دینی

- دست کم، ادعاهای زیر، هسته اصلی کثرت‌گرایی دینی را تشکیل می‌دهد:<sup>۱</sup>
  - هر دینی، اساساً این پرسش را مطرح می‌کند که «چطور از وضع نابسامان موجود، به آینده بهتر دست می‌یابیم».<sup>۲</sup>
  - کلیه ادیان جهان، پاسخی به سؤالی واحد است.<sup>۳</sup>
  - هر یک از ادیان جهان، واقعیت‌پیداری خاص خود را دارد.<sup>۴</sup>
  - از آن جا که هر یک از ادیان جهان، دارای واقعیت‌پیداری مخصوص به خویش است، ادعاهای هیچ یک از این ادیان با ادیان دیگر، تعارض ندارد.<sup>۵</sup>

۱. این مطلب در خلال انتقادهای ما روشنتر خواهد شد.

۲. پروفیسور هیک در کتاب «کلام مسیحی درباره ادیان» چنین ادعا می‌کند:

«ادیان، سؤالیهای مختلفی طرح می‌کنند. من معتقدم این سؤالیها با همه تفاوتی که دارد، در پی یک چیز است: تمام ادیان «دار فانی بودن» این جهان و امکان آینده‌ای به مراتب بهتر را مفروض می‌گیرند. بنابراین، سؤالیهای کلیه ادیان به یک چیز بازمی‌گردد؛ این که انسان چگونه از این زندگی ناقص، به حیات کاملتر دست یابد؟ در سنت مسیحی، تمام سؤالیها به این پرسش منتهی می‌شود که انسان چه کاری باید بکند تا رستگار شود؟» (ص ۴۱)

۳. پروفیسور هیک می‌گوید: «هر یک از ادیان بزرگ جهان، پاسخی برای حقیقت‌غایی است و نیز هر یک از این ادیان، طریق نجات انسان را فراهم می‌کند.» هیک می‌افزاید: «از یک سو، کثرت‌گرایی دینی، نظامهای نظری متفاوتی را مطرح می‌کند که در هر یک از سنتهای دینی به صورت خالص وجود دارد، و از سوی دیگر، نظریه فراگیری را ارائه می‌دهد که بر اساس آن، سنتهای دینی، به عنوان هویت‌های مستقل، پاسخهای متفاوت بشر به حقیقت به شمار می‌رود. (همان)

۴. «سرانجام، تنها یک نظام از این نظامهای رقیب، تأیید جهانی خواهد یافت؛ بدین ترتیب، سنتهایی که این نظامهای اعتقادی از بطن آنها برمی‌خیزد، در صورتی که با استناد به نتایج خودشان مورد قضاوت قرار گیرد، پاسخهای کمابیش معتبر و یکسانی به حقیقت محسوب می‌شود. تفکیک واقعیت فی‌نفسه از واقعیت، آن گونه که موضوع اندیشه و تجربه بشری است، ما را قادر می‌سازد که چگونگی این موضوع را بهتر درک کنیم که نظامهای متفاوت اعتقادی، باورهای درباره جلوه‌های متفاوت واقعیت است.» (همان)

۵. در جواب این پرسش که آیا تفسیر شما یک تفسیر کاملاً شیک نیست؟ پروفیسور هیک می‌گوید: «بله، اما واقعاً مجبوریم بین مطلق‌انگاری سنتی و یک تفسیر کثرت‌گرایی صادقانه از وضعیت ادیان جهان، دست به انتخاب بزنیم.» (همان)

۵. تا آن جا که می‌توان گفت، در هر یک از ادیان جهان، پاسخ به این واقعیت پدیداری، اثری مشابه دارد.
۶. کلیه ادیان جهان، دارای اعتباری یکسان است.<sup>۱</sup>
۷. گزاره‌هایی که به ظاهر، بیان‌کننده دیدگاه‌های ادیان بزرگ جهان است، واقعیت اسطوره‌ای دارد؛ یعنی این گزاره‌ها بازگوکننده داستان‌هایی است که منشأ عمل می‌گردد.
۸. اگر رفتار، درست باشد، اساطیر نیز درست است.<sup>۲</sup>
۹. دلیل مقبولیت کثرت‌گرایی دینی، آن است که این نظریه، بهترین توضیح برای واقعیات اصلی تکثر ادیان به شمار می‌رود.

۱. پروفیسور هیک مبنای این ادعا را چنین توضیح می‌دهد:

«من می‌خواهم بگویم آنچه دقیقاً نسبت به اعتقاد مسیحیت درباره پدر آسمانی - مثلاً این اعتقاد که خداوند همچون یک پدر ایده‌آل، فرزندان را دوست دارد - گفته می‌شود، دارای صحت افسانه‌ای درباره واقعیت فی‌نفسه است... منظور من از افسانه، داستانی است که صحت لفظی آن، مورد نظر نیست، اما محتوای آن، واکنش عملی شنوندگان را برمی‌انگیزد. البته یک افسانه درست، افسانه‌ای است که واکنش مناسبی را برانگیزد. بنابراین، درستی افسانه، در عمل به اثبات می‌رسد، که قادر است ما را به راه درست هدایت کند. به این ترتیب، پدر آسمانی، تجلی اصیل واقعیت است. اندیشیدن درباره واقعیت به عنوان یک پدر آسمانی، اندیشیدن به راهی است که ما را به سوی واقعیت هدایت می‌کند. این نوع تفکر، حقیقتی را در درون ما زنده می‌کند که همه زندگی ما را فرامی‌گیرد و ما را آماده می‌سازد که فی‌المثل همسایگان خود را دوست بداریم. البته من می‌خواهم معیار زبانی یکسانی برای تمام ادیان جهانی درباره غایت ارائه کنم.» (همان)

۲. در برابر این سؤال که «چه دلیلی برای درستی کثرت‌گرایی وجود دارد؟» پاسخ پروفیسور هیک چنین است: «این فرضیه، بهترین فرضیه است؛ یعنی از منظر دینی، جامع‌ترین و در عین حال، مناسبترین توضیح درباره واقعیت تاریخ ادیان به شمار می‌رود. پیشنهاد «بهترین توضیح» دلیل نیست؛ زیرا همواره برای پذیرش پیشنهادات دیگری که گفته می‌شود، توضیح بهتری هست. راه باز است، بنابراین، پاسخ درست کسانی که توضیح پیشنهادی مرا نمی‌پسندند، این نیست که بگویند چنین امری با دلیل اثبات نمی‌شود، بلکه وظیفه آنان این است که بدیل بهتری عرضه کنند. من این نظر را که «پاسخ درست چیست؟» قبول ندارم. اگر من بر این باور باشم که دلیل دوستی که آلبالوهایش را در داخل ظرفشویی می‌ریزد، این است که آلبالوها عدد اول هستند، شما نمی‌توانید به منظور نشان دادن عدم کارایی توضیح من، فرضیه دیگری پیشنهاد کنید؛ زیرا عدد اول، چیزی نیست که بدیل داشته باشد.»

اندیشه اصلی کثرت‌گرایی دینی، از این قرار است: فرد، کار خود را با انتزاع آغاز می‌کند؛ جای شناختها و چاره‌جوییهای مشخص را یک سؤال مبهم می‌گیرد و سپس به مفهوم واقعیت پدیداری توسل می‌جوید. زبان «شیء پدیدار» در برابر «شیء فی نفسه» از فلسفه «امانوئل کانت» به ارث رسیده است. ارتباط نظریه کانت با کثرت‌گرایی دینی، در آن است که کلیه اشیا را که ادیان، موجود می‌پندارند، به این امر باز می‌گردد که تنها وجود «پدیداری» دارند، نه وجود «فی نفسه». هر پدیدار دینی خاص، یک سنت دینی است که در آن به ظهور پیوسته است و هر یک از سنتهای دینی، ادعاهایی درباره «پدیدارهای» خاص خود دارد. به نظر می‌رسد که پاسخ به «پدیدار» دینی خاص یکی از سنتهای دینی، به همان اندازه پاسخ به «پدیدار» دینی دیگر در یک سنت دینی متفاوت، مایه پرورش افراد نجیب می‌گردد.<sup>۱</sup>

بنابراین، هر یک از سنتهای دینی، کم و بیش، به یک اندازه، مایه پرورش نجابت می‌گردد. این مسأله را می‌توان چنین بیان کرد که تمام سنتهای دینی، اعتبار یکسانی دارد. اگر ما در این جا دینی را حق می‌دانیم، منظورمان این است که توانایی پرورش نجابت دارد. به این ترتیب، وقتی می‌گوییم: سنتهای دینی که به ظاهر، مدعی وجود اشیاست، خود، اسطوره‌ها و یا استعاره‌های عامی است که نقششان ایجاد رفتار است، حقانیت سنتهای دینی را به طور کامل، از آن سلب کرده‌ایم. یک دلیل برای قبول چنین دیدگاهی، این است که چنین عقیده‌ای، نسبت به هر نوع اعتقاد دیگر، بهتر می‌تواند تکثر ادیان را تبیین کند.

## برخی از پیامدهای کثرت‌گرایی مرتبط با دین

حال به برخی از پیامدهای کثرت‌گرایی مرتبط با دین اشاره می‌کنیم:

۱. واژه‌های نجابت و نجابت اخلاقی، در فضایل اخلاقی جایگاه مهمی دارد. کثرت‌گرایی بر آن است که بین سنتهای دینی، توافق اخلاقی عمیقی وجود دارد. اگر کسی به چیزی غیر از رفتار آشکار پیروان ادیان نظر بدوزد، تردید برانگیز خواهد بود. همچنین کثرت‌گرا ظاهراً چنین می‌اندیشد که تغییر در ایده‌های ما بعد طبیعی، موجب تغییر در اخلاقیات نمی‌شود. این نظر نیز کاملاً مورد تردید است.

۱. گفته می‌شود: هر سنت دینی، به واقعیت‌های پدیداری می‌پردازد. طبق نظریه کثرت‌گرایی دینی، یهوه، الله، براهمان، جیوا و حقیقت بودا، همه، واقعیت‌های پدیداری هستند. واقعیت پدیداری عبارت است از برابری تعامل قوای شناختی انسان و واقعیت؛ یعنی همان چیزی که کثرت‌گرایی دینی می‌گوید: هنگامی که انسان در یک تجربه دینی، به واقعیت پاسخ دهد، به ظهور می‌پیوندد.

بنابراین، واقعیت پدیداری، نحوه ظهور واقعیت برای انسان است. اگر موجود انسانی را نادیده بگیریم، هیچ‌گونه واقعیت پدیداری نخواهیم داشت. کسی که با زبان دوپهلوی کثرت‌گرایی دینی آشنایی نداشته باشد، به آسانی نتیجه خواهد گرفت که موجود پدیداری وجود ندارد. با این همه، روح و جن برای کسانی که ادعای تجربه آنها را دارند، موجودات واقعی به شمار می‌آیند.

چیزهایی را که سنت‌های دینی، موجود می‌پندارند، در بهترین حالت، مانند وجود رنگها در دیدگاه فلسفی مدرن است. در فلسفه مدرن، وجود رنگها، تأثیر اشیای بی‌رنگ بر قوای حسی شخص است. در این دیدگاه، رنگها مفاهیم وابسته به ذهن است که در تجارب ادراکی حاصل می‌شود، نه صفاتی برای اشیاء. بدین ترتیب، کثرت‌گرایی دینی، مدعی است که وجود یهوه، پدر، الله و... وابسته به ذهن و تجارب ماست. به زبان ساده‌تر، آنچه کثرت‌گرایی دینی درباره سنت‌های دینی می‌گوید، این است که معتقدات دینی، اصلاً وجود ندارد. تا به این جا، کثرت‌گرایی دینی با طبیعت‌گرایی، موافق است.

این امر، هنگامی کاملاً روشن می‌شود که به این ادعای کثرت‌گرایی توجه کنیم: سنت‌های دینی، اسطوره‌ها و یا استعارات عامی است که نه صادق است و نه کاذب، بلکه مفید است. اگر انسان ادعا کند که هیچ‌گلی وجود ندارد، وجود گل را انکار کرده است. همچنین، اگر بگوید تمام آنچه درباره گلها گفته می‌شود، اسطوره یا استعاره‌ای است که در صورتی که منشأ رفتار خاص گردد، مفید است، باز هم انکار کرده است که گلی وجود دارد. همین ادعا درباره خدا یا نیروانا نیز صادق است.

۲. اگر کثرت‌گرایی دینی درست باشد، هیچ‌کس از نوع مشکلاتی که گفته می‌شود سنت‌های دینی دارد، نخواهد داشت. یکی از مشکلات دینی، این است که انسان اخلاقاً

موجود خوبی نیست. یک راه حل این مسأله، آن است که در عمل، به گونه‌ای رفتار کنیم که به این خوبی دست یافته‌ایم. اگر اموری که سنتهای دینی، آنها را باور دارد، وجود نداشته باشد، مسائلی که ادیان برای آنها راه حل ارائه می‌کنند، برای هیچ کس مایه دغدغه خاطر نخواهد بود.

۳. از منظر کثرت‌گرایی دینی، عمل تبلیغی، محکوم است. هر مؤمنی، پیرو هر دینی که باشد، اگر سعی کند دیگری را به کیش خود درآورد، به عنوان خائن به صلح و تنوع خانواده بشری، گناهکار تلقی می‌شود.<sup>۱</sup> البته دعوت به کثرت‌گرایی، مشمول این حکم نمی‌گردد.

مقصود هر چه باشد، روشن نیست که انسان چگونه می‌تواند با قبول این عقیده که «آنچه ادیان، موجود می‌پندارند، وجود ندارد و آنچه از مسائل اصلی می‌دانند، اصلاً مسأله نیست»، به کلیه ادیان، کاملاً احترام بگذارد. همین بیان برای قبول عقیده‌ای که ادعاهای فوق را با ادعاهای متفاوت دیگری جایگزین سازد نیز صادق است؛ ادعاهایی که نمی‌گوید: هر چیزی که سنتهای دینی به وجودش باور دارند و یا هر مسأله‌ای که این سنتها آن را جدی تلقی می‌کنند، حتماً وجود دارد. علاوه بر این، در جهان دینی جدید، کثرت‌گرایی، خود، به مثابه تلاشی به شمار می‌رود که به واقعیت آنچه از مسائل مهم ما محسوب می‌شود، اعتراف می‌کند؛ اگرچه در عین حال، راه حل خاص خود را ارائه می‌کند. بنابراین، جای این سؤال فلسفی - آنچه تا کنون گفته شده است، برای این سؤال، جنبه مقدماتی دارد - باقی است که چه دلیلی برای رد یا پذیرش کثرت‌گرایی دینی وجود دارد؟

### بحث انتقادی نخست

ظاهراً این اندیشه که همه تجارب دینی، تجربه چیز واحدی است، نامعقول می‌باشد. محتوا و شکل چنین تجربه‌ای، نشان نمی‌دهد که این دیدگاه، جز خیال‌بافی، چیز

1. Hick, A Christian Theology of Religions, op. cit., p.118.



دیگری باشد.<sup>۱</sup>

بنابراین، در همین قدم اول، مانع مهمی وجود دارد که این نظریه برای ایجاد هرگونه امیدی، ناگزیر باید از آن عبور کند. (فعالاً بحث از این مانع را کنار می‌گذاریم)

## مفاهیم انسانی

آنچه باید درباره کثرت‌گرایی بگوییم، بستگی به این دارد که ذهن انسان برای چه چیزهایی بیشتر اهمیت قائل است. نظریه کثرت‌گرایی دینی درباره حدود آنچه انسان نسبت به واقعیت، صادق می‌داند، ادعاهای متفاوتی دارد. دلایل فراوانی درباره این حدود، ارائه شده است. یکی از این دلایل، از مفاهیم انسانی سود می‌جوید.<sup>۲</sup>

مفهوم انسانی، مفهومی نیست که درباره انسان به کار می‌رود، بلکه چیزی است که انسان، آن را به کار می‌برد. کثرت‌گرایی دینی از این ادعا و یا ادعاهای شبیه آن استفاده می‌کند تا انکار کند که مفاهیمی چون موجود خودآگاه یا ناخودآگاه، درباره موجود واقعی به کار می‌رود.

بنابراین، ادعای کثرت‌گرایی، دو مرحله دارد:

۱. مفاهیم انسانی، هرگونه مفهومی است که انسان، آنها را به کار می‌برد.

۲. هیچ مفهوم انسانی، قابل اطلاق به واقعیت نیست.

این دو ادعا، چیزی را تشکیل می‌دهد که «محدودترین قرائت» کثرت‌گرایی دینی نامیده می‌شود. در این حالت، کثرت‌گرا انکار می‌کند که حتی بتوان وجود یا عدم را به واقعیت نسبت داد. همچنین، کثرت‌گرایی دینی نمی‌پذیرد که بتوان شماری از مفاهیم را به واقعیت نسبت داد؛<sup>۳</sup> اگرچه در عین حال، مدعی است که تنها یک مقوله به نحو

۱. توضیح مفصل این مطلب در کتاب اخیر نویسنده با عنوان «معرفت‌شناسی تجربه دینی» آمده

است. (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)

2. Hick, A Christian Theology of Religions, op. cit., p.62.

3. Ibid., p.71.

شایسته معین شده است و آن، مفهوم واقعیت است.<sup>۱</sup> در نتیجه، «محدودترین قرائت» کثرت‌گرایی دینی، خود را نفی می‌کند: زیرا از واقعیت، به گونه‌ای سخن می‌گوید که درباره هیچ چیز نمی‌توان آن گونه سخن گفت.

کثرت‌گرایی، همچنین اصرار دارد که واقعیت، متعالی است؛ یعنی شرط وجود و عالی‌ترین خیر است<sup>۲</sup> و ادیان و تجارب دینی، پاسخهایی برای این واقعیت متعالی می‌باشند.<sup>۳</sup> ولی اینها نیز مفاهیم انسانی است و همان مانعی که نمی‌گذارد مفاهیم، به وسیله سنتهای دینی واقعی به کار رود، مانع از به کار گرفتن این مفاهیم توسط کثرت‌گرایی دینی - که احتمالاً در پی فریب و تقلب نیست - می‌شود.<sup>۴</sup> اما بر اساس «محدودترین قرائت» کثرت‌گرایی دینی، درست نیست که واقعیت را با عناوین متعالی شرط وجود و عالی‌ترین خیر و یا کمکی برای حصول تجربه دینی، توصیف کنیم.

یکی دیگر از محدودیتهایی که مانع می‌شود به درستی درباره واقعیت سخن بگوییم، آن است که تنها صفات حاصل از منطق، ممکن است به واقعیت انتساب یابد. آنچه از این عبارت فهمیده می‌شود، این است که منطق، در کلیه عوالم ممکن و نسبت به هر چیزی که وجودش ممکن باشد، و در نتیجه، برای هر چیزی که واقعاً وجود داشته باشد، کاربرد دارد. انکار این امر، به منزله پذیرفتن ادعایی تناقض‌آمیز است که هرچقدر از آن دوری کنیم، بهتر است.

انواع صفاتی را که منطق، مجاز می‌داند، صفاتی است که اگر شیء قرار است چیزی باشد، باید این صفات را داشته باشد.<sup>۵</sup> منظور از صفات، در این جا چیزی است که

1. Ibid., p.69.

2. Ibid., pp.62, 63.

3. Ibid., p.67.

۴. طبق نظریه یکتاپرستی که بر اساس آن، انسانها مخلوق تصور خداوند هستند، انسان یک مفهوم و در عین حال، معتبر می‌باشد. به همین ترتیب، دیدگاهی که وحی را جدی تلقی می‌کند، می‌تواند قابل اعتماد باشد. اما کثرت‌گرایی دینی، این ملاحظات را نادیده می‌انگارد.

۵. انسان به آسانی می‌تواند بگوید که منطق اصطلاحات را ایجاد می‌کند. البته منظور از اصطلاحات، گزاره‌هاست، نه صفات. بنابراین، گزاره‌ها به گونه‌ای است که اگر جمله «X برابر است با F» صادق باشد. یک گزاره با یک صفت منطبق است. در یک شرح کلی مورد قبول، در برابر کلیه چیزهایی که

شامل کیفیتها و نسبتهاست. نمونه‌هایی از چنین صفاتی عبارتند از: صفت داشتن، تنها صفت سازگار داشتن، هوهویت، غیریت و...<sup>۱</sup> بنابراین، دانشجویی که در نامه‌اش خطاب به خانواده خود می‌نویسد: من با دختری فوق‌العاده آشنا شده‌ام؛ او دارای صفات سازگار است، این نامه، حاکی از عشق دانشجوی مزبور به دختر نیست.

«قرائت میانه» کثرت‌گرایی دینی می‌گوید: تنها صفاتی را می‌توان به شایستگی، به واقعیت نسبت داد که از منطقی که آنها را مجاز بدانند، حاصل شده باشد. این دیدگاه، ارزش آن را دارد که مورد ملاحظه دقیق قرارگیرد و چنان‌که در پی می‌آید، دو بخش دارد: ۱. صفت P منطقی است، اگر و تنها اگر منطقی که آن را به X نسبت می‌دهد، مستلزم آن باشد که X دارای P است.

۲. تنها صفاتی شایستگی انتساب به واقعیت دارد که از منطق حاصل شده باشد. قبول این دو واقعیت به ظاهر ناچیز، برای کثرت‌گرایی دینی، نتایج ویران‌کننده‌ای

→ به جای X قرار می‌گیرد، اصطلاحاتی وجود دارد که جانشین F شود. بدین ترتیب، X وجود دارد، به نحوی که FX و برای کلیه Xها، FX یا درست است یا نادرست. در استدلال من، مهم این نیست که از اصطلاحات یا صفات، صحبت به میان بیاوریم یا نیاوریم؛ به هر یک از دو طریق می‌توان استدلال را ادامه داد.

۱. شیوه بیان پروفیسور هیک و به همان میزان در این جا شیوه بیان من، برای بیان یک مطلب دقیق، ناکافی است؛ مثلاً:

۱. یک نظام صوری منطقی، نظامی از قضایا نیست، بلکه نظام کارکردی قضایاست؛ قضیه‌ای چون X وجود دارد که در آن «FX»، و برای کلیه Xها، FX نه درست است و نه نادرست. چنین قضایایی وجود دارد و به نوبه خود، چارچوب منطقی قضایای وجودی و کلی را تشکیل می‌دهد. ۲. قضایایی چون «برای کلیه Xها،  $X=X$ » و «برای کلیه Xها، FX یا  $(-FX)$ »، نه درست است، نه نادرست.

۳. تفسیر یک نظام صوری، آن را با قضایا مرتبط می‌سازد و کاربرد منطق برای هر چیزی از طریق قضایا، بی‌توجه به غلط یا درست بودن قضایا درباره آن چیزها، صورت می‌گیرد. من این مطلب را دو بار چاپ کردم، اما توجهی به آن نشد. راهی را که این موضوع باز می‌کند، برای اثبات بطلان کثرت‌گرایی کافی است. به روشنی می‌توان فرض کرد که ما دارای صفات سازگار کلی هستیم که به دو نوع تقسیم می‌شود: صفات سازگاری که از منطق ناشی می‌شود، و صفات سازگاری که از منطق ناشی نمی‌شود. این به عهده خواننده است که استدلال مرا به گونه‌ای دریابد که به این موضوع وقوف حاصل کند.

به همراه دارد که برای پی بردن به اهمیت آن باید به نکات زیر توجه کرد:

۱. باید به صفاتی توجه کرد که کثرت‌گرایی، آنها را به واقعیت نسبت می‌دهد: واقعیت، متعالی است. وجود واقعیت، هم شرط وجود ما و هم شرط بهروزی ماست.<sup>۱</sup> واقعیت، چیزی است که کلیه تجارب دینی، پاسخهایی برای آن به شمار می‌رود.<sup>۲</sup> صحبت از واقعیت با همه ملازمات و ویژگیهای تاریخی آن که اغلب با استناد به خداوند، از آنها سخن به میان می‌آید، نباید ما را گمراه سازد. واقعیت، نه شخصی، نه خودآگاه و نه خداوند است.

۲. باید توجه داشت که هیچ یک از این صفات، صفاتی نیست که از منطق حاصل شده باشد. این امر، یکی از اصول بنیادین «قرائت میانه» کثرت‌گرایی دینی را که این صفات را به واقعیت نسبت می‌دهد، به چالش فرامی‌خواند.

بر اساس آموزه این نوع قرائت، این صفات، قابل انتساب به واقعیت نیست. بر فرض که کثرت‌گرایی دینی، درست باشد، چنانچه این نکته روشن نباشد، نمی‌توان واقعیت را متعالی؛ یعنی شرط وجود و یا بهروزی ما و یا چیزی که تجارب دینی پاسخی برای آن به شمار می‌رود، دانست. انتساب این صفات به واقعیت، گرفتار شدن در بازی مغالطه‌آمیز کثرت‌گرایی دینی است. هرگونه دفاع از کم‌اهمیت بودن مسأله، این واقعیت را تغییر نمی‌دهد.<sup>۴</sup>

۳. اگر هیچ یک از صفات «متعالی بودن»، «شرط وجود و بهروزی مابودن»، «بودن چیزی به گونه‌ای که تجارب دینی پاسخی برای آن به شمار رود»، به واقعیت انتساب نیابد، این توضیح که کثرت‌گرایی دینی، تابعی از تکثر ادیان است، ناروا خواهد بود.

توضیحی که با کثرت‌گرایی دینی سازگاری دارد، چنین است: چیزی وجود دارد که تنها صفاتی چون: داشتن صفت، فقط داشتن صفت سازگار و دیگر صفاتی که از منطق حاصل شده باشد، قابل انتساب به آن است. این چیز، متعالی؛ یعنی شرط وجود و

1. Hick, A Christian Theology of Religions, op. cit., p.60.

2. Ibid., p.63.

3. Ibid., p.67.

4. I've made the point in print twice without its importance being noted. The admission it refers to is itself enough to refute RP.

بهروزی مابوده، همان چیزی است که تجارب دینی، پاسخی برای آن به شمار می‌رود. این توضیح، متضمّن آن است که: چیزی وجود دارد که هم تنها صفات حاصله از منطق، به نحو مناسبی به آن انتساب می‌یابد و هم صفاتی که از منطق حاصل نشده، ممکن است به نحو شایسته‌ای به آن اطلاق شود.

به این ترتیب، توضیح کثرت‌گرایی دینی، دربردارنده یک تناقض درونی است و هر چیزی که دربردارنده تناقض درونی باشد، خود دچار تناقض است. بنابراین، توضیح کثرت‌گرایی دینی، خود دچار تناقض است. تناقض، بالضروره باطل است؛ پس توضیح کثرت‌گرایی دینی، بالضروره باطل است. اما توضیح کثرت‌گرایی دینی، هسته اصلی نظریه کثرت‌گرایی را تشکیل می‌دهد؛ پس نظریه کثرت‌گرایی دینی، بالضروره باطل است.

کثرت‌گرایی دینی، بدترین نوع بطلان ذهنی [تناقض] را مجاز می‌شمارد و بنابراین، هیچ‌گونه توضیح درست‌ممکنی برای تکثر ادیان در اختیار ندارد؛ توضیحاتی که حتی احتمال صحّت هم نداشته باشد، توضیحات اصیل نیست. بنابراین، کثرت‌گرایی دینی، هیچ توضیح اصیلی درباره تکثر ادیان ندارد.

اکنون سؤال این جاست که آیا راه دیگری برای تعیین حدود کثرت‌گرایی دینی وجود دارد یا خیر؟ این سؤال، ما را به قرائتی از کثرت‌گرایی رهنمون می‌شود که می‌توان آن را «کثرت‌گرایی با کمترین محدودیت» نامید. بر اساس این نوع کثرت‌گرایی، آن دسته از صفاتی درباره واقعیت اطلاق‌پذیر است که یا صفات صرفاً منطقی باشد و یا صفاتی باشد که می‌توان آنها را صفات مناسب نامید. واژه مناسب، به طور خلاصه، به صفاتی اشاره دارد که اطلاق آنها به واقعیت، مستلزم تناقض نباشد.<sup>۱</sup> بنابراین، می‌توان مطلب را چنین بیان کرد:

۱. اگر و تنها اگر صفتی از منطق حاصل نشده باشد، آن صفت، صفت مناسب نامیده

1. Strictly, I suppose, we'd have one genus - happy properties - with two species: happy properties that are generable from logic, and happy properties that are not. I leave it to the reader to work out the rephrasing of my argument that this point would require.

می شود.

۲. واقعیتی که دارای چنین صفتی است، با هیچ یک از آموزه‌های ادیان، ناسازگار نیست.

۳. هیچ دلیلی برای این اندیشه وجود ندارد که واقعیت، فاقد این صفت است.

۴. واقعیتی که دارای چنین صفتی است، به این مفهوم که وجود واقعیت، چیزی را توضیح می‌دهد که کثرت‌گرایی دینی در پی توضیح آن است، معنی می‌بخشد. این دیدگاه، با همه جذابیتش، یک نظریه بی‌محتواست. واقعیت معقول، می‌تواند یک صفت مناسب باشد. نمونه‌های بسیاری از آموزه‌های دینی وجود دارد که اگر حمل بر واقعیت شود، منجر به تناقض خواهد شد.

فرض ضمنی کثرت‌گرایی دینی، حداقل در برخی از قرائت‌هایش، آن است که هیچ‌گونه صفت مناسبی وجود ندارد. در عمل، این ادعا کاملاً موجه به نظر می‌رسد. در واقع، وجود «ادویتا ویدانتا» و شاخه مطلق‌گرای آیین بودایی، این نتیجه‌گیری را تأیید می‌کند. وابستگی یا رابطه علی بین آنچه «ادویتا ویدانتا» و یا شاخه مطلق‌گرای آیین بودایی، آن را موجود فرض می‌کند و بین شخصیت انسانی، انکار می‌شود، هرگونه تلاش کثرت‌گرایی دینی برای سازگار بودن با همه چیز آن را به تناقض درونی منجر می‌سازد. صحبت از واقعیت به عنوان چیزی که در تجارب دینی خود به آن پاسخ می‌دهیم؛ یعنی متعالی بودن آن برای روح ما که واقعاً وجود دارد و یا به عنوان شرط وجود و عالی‌ترین سعادت ما، بین انسان و حقیقت غایی، به گونه‌ای تمایز ایجاد می‌کند که مثلاً ادویتا ویدانتا و شاخه مطلق‌گرایی بودیسم، آن را تکذیب می‌کند. به این ترتیب، «کثرت‌گرایی دینی با کمترین محدودیت» نیز کاملاً باطل می‌گردد.

## اهمیت تبیین کثرت‌گرایانه برای کثرت‌گرایی دینی

طبق نظریه کثرت‌گرایی دینی، واقعیت، چیزی نیست که در یکی از سنت‌های دینی توصیف شده باشد. یهوه، پدر، الله، بودا یا حقیقت بودا، براهمان، آتمان، جیوا و یا هر

تفسیر

۱۸۲

طیبات علوم انسانی

چیز دیگر، مساوی با حقیقت نیست. تصور بر این است که واقعیت، تجربه‌ای است که از کلیه این موارد یا بیشتر از آن داریم. البته تجربه یهوه، پدر، الله، بودا، یا حقیقت بودا، براهمان، آتمان، جیوا و... یک صفت کمی یا اضافه نیست که فقط از رابطه منطقی حاصل شود. هرگونه توصیف این چینی از واقعیت، طبق اصطلاحات کثرت‌گرایی، بی‌اساس است.

بدین ترتیب، شاید لازم باشد که کثرت‌گرایی دینی، این ادعایش را که فقط صفات حاصل از منطق، به واقعیت انتساب می‌یابد، رها سازد. با این همه، کثرت‌گرایی دینی، راه را برای نقض این قاعده که «تنها صفاتی به واقعیت اطلاق می‌شود که محصول یک رابطه منطقی باشد»، باز می‌گذارد. بنابراین، کسی که کثرت‌گرایی دینی را می‌پذیرد، ممکن است در مقام نظر، به راحتی از آنچه در عمل، معمولاً این دیدگاه را نقض می‌کند، صرف نظر کند.

این رویکرد، نقشی اساسی را که ادعای زیر در کثرت‌گرایی دینی ایفا می‌کند، نادیده می‌گیرد. ادعا چنین است: «تنها صفاتی که از منطق حاصل می‌شود، ممکن است به واقعیت انتساب یابد». پروفیسور هیک، از نقش ادعای فوق آگاه است.

خلاصه این که دلیلی که پشتوانه قرائتهای سه‌گانه کثرت‌گرایی دینی به شمار می‌رود، این است که اگر توصیف واقعیت به صفات حاصل از منطق که مورد تأیید کثرت‌گرایی دینی است، محدود نشود، نمی‌توان همچنان از کثرت‌گرایی دینی دم زد و راه دیگری جز دو راه زیر را که هر دو راه برای کثرت‌گرایی دینی غیر قابل قبول است، انتخاب کرد:

۱. یا تنها مجموعه صفاتی را که یهودیان به یهوه، مسیحیان به پدر، مسلمانان به الله، بوداییان به حقیقت بودا و... نسبت می‌دهند، به واقعیت نسبت دهیم و سپس انتساب دیگر صفات را تنها هنگامی مجاز بشماریم که با توصیف مورد نظر ناسازگار نباشد (این امر یک دین را حق می‌داند و دیگر ادیان را کاملاً خطا).

۲. یا سعی کنیم کلیه صفاتی را که ادیان؛ مثلاً یهودیت به یهوه، مسیحیت به پدر، اسلام به الله، ماها یا بودیسم به حقیقت بودا نسبت می‌دهند، به واقعیت نسبت دهیم؛ با قبول این نتیجه که واقعیت، به ظاهر، صفات ناسازگار بسیاری دارد، (قبول این شیوه

باعث می شود که کلیه ادیان را حق بدانیم).

با توجه به نمونه های اندکی که تا کنون ارائه شد و نیز نمونه های فراوانی که به آنها اشاره نکردیم، دو نکته روشن می گردد:

۱. حقانیت تنها یکی از ادیان، مستلزم بطلان سایر سنتهای دینی است.
۲. حقانیت کلیه ادیان، در عمل، موجب تناقضات بسیار می گردد و ذهن را به انبانی از تناقضات فکری تبدیل می کند. به این ترتیب، حقانیت کلیه ادیان، خود را نقض می کند.

نظریه حقانیت یکی از ادیان، ناقض خود نیست، اما با نظر کثرت گرایی، ناسازگار است. اگر این نظریه را که تنها صفات حاصل از منطق را می توان به شایستگی به واقعیت نسبت داد، رد کنیم، بر سر دو راهی قرار خواهیم گرفت: یا باید بپذیریم که همه ادیان، حق است و یا باید قبول کنیم که فقط یکی از ادیان، حق می باشد. بنابراین، با رد نظریه ای که می گوید: فقط صفات حاصل از منطق، به شایستگی به واقعیت نسبت داده می شود، یا به دام تناقض دچار می شویم و یا به چیزی می رسیم که کثرت گرا آن را نمی پذیرد.

به عبارت روشنتر، با تمسک به این مفهوم که واقعیت، چیزی است که هم تجارب دینی، پاسخهایی برای آن محسوب می شود و هم می توان گفت: فقط دارای صفاتی است که از روابط منطقی حاصل شده باشد، کثرت گرایی دینی، سنتهای دینی را از حالت دوگانه حق و باطل و ناسازگاری کامل نجات می دهد تا مفید و نامتعارض گردد. با انکار هر یک از دو ادعای فوق، ایجاد این تغییر در کثرت گرایی، مبنایی نخواهد داشت.

### بحث انتقادی

تلاشهای فراوانی ممکن است صورت بگیرد تا تفسیری غیر متناقض که کثرت گرایی دینی نیاز مبرمی به آن دارد، ارائه گردد. برای مثال، کثرت گرا ممکن است یکی از دو نظریه «ذات» یا «ماهیت» را درباره صفات بپذیرد.



طبق نظریه شمول‌گرایی صفت، برای هر مقوله X و صفت Q، بالضروره یا X دارای Q است و یا X دارای Q نیست. این نظریه با نظریه شمول‌گرایی محدود صفت که به گونه زیر بیان می‌شود، در تضاد است: برای هر مقوله X و صفت Q، بالضروره یا X دارای Q است یا دارای Q نیست؛ مگر این که X دارای ماهیت N باشد، به نحوی که X دارای ماهیت N، مستلزم این باشد که X آن نوع چیزی نیست که دارای Q باشد یا نباشد.

نظریه شمول‌گرایی صفت، ساده و صریح است. این نظریه می‌گوید: برای هر صفت Q، واقعیت - اگر واقعیتی وجود داشته باشد - یا دارای Q است یا فاقد آن است. شمول‌گرایی محدود صفت، دربردارنده همین ادعاست؛ منهای آن دسته از صفاتی که واقعیت بذاته نمی‌تواند این صفات را داشته باشد.

اما بر اساس نظریه کثرت‌گرایی دینی، کسی نمی‌تواند صفت «داشتن ماهیت» را به واقعیت نسبت دهد.<sup>۱</sup> بدین ترتیب، کثرت‌گرایی دینی نمی‌تواند به نظریه شمول‌گرایی محدود صفت، تمسک جوید. اگر کثرت‌گرایی دینی، واقع‌گرایی غیر محدود صفت را بپذیرد، خطا خواهد بود؛ اگر بگوییم: هر صفتی را که انسان تصور کند، واقعیت، دارای آن صفت خواهد بود.

با هر یک از این راهها - در انتساب مفاهیم انسانی به واقعیت؛ یعنی انکار این امر که قضایای ساده ریاضی، درباره واقعیت کاربرد داشته باشد، این ادعا که تنها صفات حاصل از منطق، به واقعیت منسوب می‌شود و انکار هرگونه ماهیت برای واقعیت - کثرت‌گرایی دینی، نظریه خود را درباره این که واقعیت با مفاهیم بیان نمی‌شود، مورد تأکید قرار می‌دهد. این امر، صرفاً تناقض نظریه را در نسبت دادن تعالی و ضرورت به وجود و سعادت ما و نیز در این که تجربه دینی به واقعیت شکل می‌دهد، نشان می‌دهد.<sup>۲</sup>

1. Hick, A Christian Theology of Religions, op. cit., p.62.

۲. هنگامی که پروفیسور هیک می‌گوید: «تجربه دینی، پاسخی برای واقعیت متعالی است»، مقصودش این است که چنین پاسخی، تنها با نقشه و طرح خود ما صورت نمی‌گیرد، بلکه بخشی از آن، سهم واقعیت و بخش دیگر، سهم ماست.

## موجودات به غایت نامتعین

من تردید دارم که صحبت از واقعیت، به کثرت‌گرایی دینی، به ظاهر، جوهری ببخشد که در اصل، فاقد آن است. صفاتی چون «داشتن صفت» و یا «داشتن فقط صفت سازگار» را در نظر بگیرید! این صفات، کاملاً مبهم است. در عوض، صفاتی چون «داشتن طولی به اندازه ده سانتیمتر» و «وزن یک گرم»، صفاتی کاملاً مشخص است. صفاتی مانند فضا اشغال کردن، مادی بودن، طول و وزن داشتن، در میان این دو نوع صفت قرار دارد؛ این صفات، نه کاملاً مبهم و نه کاملاً مشخص است.

باید توجه داشت که آنچه ما کثرت‌گرایی کاملاً مبهم می‌نامیم و بر اساس آن، واقعیت از ابهام کامل برخوردار می‌شود، به این معنی است که تنها صفات کاملاً مبهم، به نحو شایسته به واقعیت انتساب می‌یابد.

با مراجعه به تاریخ فلسفه درمی‌یابیم که واژه واقعیت، دارای معانی ضمنی مشخصی است. کثرت‌گرایی دینی در ارائه تئوری خود، به طور کامل از امتیازات این معانی بهره می‌گیرد. برای مثال، واقعیت به خودی خود، غیر معلول است و می‌تواند علت دیگر اشیا باشد. همچنین، واقعیت دارای ارزش غایی است. هرچه میزان قطعیت آن بیشتر باشد، دارای آثار قطعی تری خواهد بود.

در این جا به مشکلی برمی‌خوریم که معلول دو امر زیر است:

۱. بر اساس قرائتی از کثرت‌گرایی که در آن، موجودات به غایت نامتعین هستند، صفات کاملاً مبهم را می‌توانیم به واقعیت نسبت دهیم.

۲. هیچ یک از چیزهایی که تنها می‌توانیم صفات کاملاً مبهم را به آنها نسبت دهیم، نمی‌تواند بدون تناقض، به عنوان غیر معلول، علت چیزی و دارای ارزش و آثار عینی ادراک شود.

علت آن، ساده است: هیچ یک از مفاهیم غیر معلول، علت، دارای ارزش و آثار عینی؛ از جمله صفات کاملاً مبهم نیست. قبول این دو واقعیت، کلیه نتایج کثرت‌گرایی کاملاً مبهم را از بین می‌برد.

برای آن که دچار مغالطات مفهومی نشویم، اجازه دهید سخن از واقعیت را به

کناری نهیم و به جای آن، از اصطلاحی استفاده کنیم که کمتر خوشایند، اما عاری از ملازمات سنتی است. اجازه دهید از شیء کاملاً مبهم سخن بگوییم. شیء کاملاً مبهم، چیزی نیست که فقط دارای صفات کاملاً مبهم باشد؛ چنین چیزی اصلاً وجود ندارد. هر چیزی، تنها هنگامی صفات کاملاً مبهم را داراست که صفات مشخص بسیار و کاملی داشته باشد. در عوض، «شیء کاملاً مبهم»، چیزی است که به دلایلی، تنها می‌توانیم صفات کاملاً مبهم را به آن نسبت دهیم. اگر بخواهیم حتی یک صفت را که کاملاً مبهم نیست، به شیء کاملاً مبهم نسبت دهیم، در واقع، خشم نیروی شیء کاملاً مبهم را که ما را از این کار برحذر می‌دارد، برانگیخته‌ایم. اما اگر حتی یک شیء کاملاً مبهم، دارای صفات مشخص کاملی باشد، چیزی وجود خواهد داشت که نظریه شیء کاملاً مبهم را بی‌اعتبار می‌سازد.

اساساً صفاتی که کثرت‌گرایی دینی برای توضیح نظریه و ارائه فرضیه خود، آنها را به واقعیت نسبت می‌دهد، از دو حال خارج نیست:

۱. هیچ یک از صفات: دارای وجود بودن، غیر معلول بودن، علت بودن، ارزش و آثار قطعی داشتن، یک صفت کاملاً مبهم نیست. این صفات، کاملاً انتزاعی است، اما کاملاً مبهم نیست.

۲. هیچ یک از صفات: دارای وجود بودن، غیر معلول بودن، علت بودن و ارزش و آثار قطعی داشتن، از صفات منطقی نیست که یک منطبق دان به عنوان متخصص در منطق، آنها را به اشیا نسبت دهد.

روشن است که با قواعد کثرت‌گرایی دینی:

۱. به هیچ موجود کاملاً مبهمی، غیر معلول، علت و چیزی که دارای ارزش و آثار عینی است، اطلاق نمی‌شود.

۲. چیزی را که نمی‌توان علت نامید، نمی‌توان علت تجربه دینی دانست.

از این مقدمات نتیجه می‌گیریم که هیچ موجود کاملاً مبهمی را نمی‌توان علت تجربه دینی دانست. اگر سعی کنیم درباره موجودی سخن بگوییم که در تجربه دینی خود به آن پاسخ می‌دهیم نیز همین نتایج به بار خواهد آمد.

ایده اصلی این گفتار، چنین است: هم واقعیت در تجربه دینی دخیل است و هم ما

نسبت به آن، سهم داریم. اما باید دانست که نمی‌توان گفت: موجود کاملاً مبهم، چیزی است که ما به آن پاسخ می‌دهیم و یا چیزی است که در تجربه ما دخالت دارد. باز هم کاملاً روشن است که:

۱. چیزی درباره موجود کاملاً مبهم نمی‌توان گفت که به واسطه آن، موجود کاملاً مبهم، علت فضیلت اخلاقی در ما باشد.

۲. این سخن هم درباره موجود کاملاً مبهم گفتنی نیست که می‌توان به چنین موجودی، به عنوان موجود کاملاً مبهم، به نحو شایسته‌تر از دیگر موجودات پاسخ داد.

۳. به همان میزان که نجابت اخلاقی را می‌توان پاسخ شایسته‌ای برای موجود کاملاً مبهم دانست، می‌توان به سود بی‌طرفی اخلاقی و یا شرارت اخلاقی که پاسخهای مناسبی برای یک موجود کاملاً مبهم است، اظهار نظر کرد.

یک موجود کاملاً مبهم، نمی‌تواند هیچ رابطه اخلاقی با چیزی داشته باشد. بنابراین، هنگامی که مشاهده می‌کنیم کثرت‌گرایی دینی می‌گوید: واقعیت، چیزی است که در ورای کلیه تجارب دینی قرار دارد و یا چیزی است که کلیه تجارب دینی، پاسخهایی به آن به شمار می‌رود و نظایر این سخنان، آنچه را مورد تأکید قرار می‌دهد، منطقاً با این نظریه نسبت به آنچه می‌توان درباره واقعیت گفت، سازگاری ندارد. یک موجود کاملاً مبهم، نمی‌تواند کاری کند که کثرت‌گرایی دینی، نومیدانه توقع آن را دارد. این امر برای فهم کثرت‌گرایی، اهمیت دارد؛ زیرا کثرت‌گرایی دینی، برای آن که به وضوح باطل از کار در نیاید، نومیدانه تلاش می‌کند حقیقت را همان موجود کاملاً مبهم بداند.

کثرت‌گرایی دینی، دارای چندین شگرد خنثی‌کننده است:

۱. این نظریه از اسطوره سخن می‌گوید، نه از آموزه.
  ۲. واژه درست را به گونه‌ای به کار می‌برد که معنایی غیر از درست دارد.
  ۳. با عنایت به دو شگرد فوق، توصیه می‌کند که اسطوره را به نحوی تعریف کنیم که رفتار مورد نظر را ایجاد کند.
- اما این شگردها، به کثرت‌گرایی دینی معنی نمی‌بخشد.

## بحث انتقادی سوم

علاوه بر ناسازگاری، مشکل اساسی دیگری بروز می‌کند: فرض کنید به اثبات برسد که چیزی چون  $X$  وجود دارد که توضیح می‌دهد: موجود دیگری چون  $Y$  وجود دارد. این امر، تنها هنگامی به عنوان یک توضیح پذیرفتنی است که  $X$  دارای صفتی باشد که وجود  $Y$  را توضیح دهد.

به این ترتیب، دو دیدگاه مشخص دربارهٔ این دیدگاه کلی وجود خواهد داشت که اصطلاح «رابطه منطقی» را همچون اصطلاح پیشنهادی کثرت‌گرایی دینی، به کار می‌برد:

۱. اگر هیچ صفتی، بجز صفاتی که تنها از منطق حاصل می‌شود، به نحو شایسته‌ای به واقعیت قابل اطلاق نباشد، هیچ تجربه‌ای را به عنوان پاسخ به واقعیت (و یا به کمک آن)، نمی‌توان بهتر از هیچ تجربه دیگری دانست.

۲. بر حسب کثرت‌گرایی دینی، مجاز نیستیم هیچ صفت اخلاقی را به واقعیت نسبت دهیم؛ در نتیجه:

۱. اگر هیچ صفت اخلاقی، به واقعیت قابل انتساب نباشد، وجود واقعیت، فضیلت اخلاقی را بهتر از رذیلت اخلاقی توجیه نخواهد کرد. بر اساس پیش‌فرض کثرت‌گرایی دینی، هیچ قدرت و یا صفت علی، قابل انتساب به واقعیت نیست و به این ترتیب:

۲. اگر هیچ صفت علی، قابل انتساب به واقعیت نباشد، وجود واقعیت، وجود ما را بهتر از آن که جهانی تهی از ما وجود داشته باشد و یا اصلاً جهانی وجود نداشته باشد، نمی‌تواند توضیح دهد.

۳. هیچ دلیلی نیز برای این فکر خود نداریم که تنها تجربه دینی، پاسخی برای واقعیت به شمار می‌رود؛ خوردن یک ساندویچ یا لگد زدن به یک قوطی کنسرو، به همان اندازه، تجربه‌ای از واقعیت است.

۴. کسی که با اندیشهٔ آزار رساندن به دشمنانش، قربانی بی‌دفاعی را مورد ضرب و شتم قرار می‌دهد و یا با شادمانی، سگی را می‌زند، تفکرش به میزان تجربه‌ای که در

پاسخ به واقعیت و یا به کمک آن شکل گرفته است، معقولانه می باشد. هیچ یک از موارد فوق در قالبهایی که ذکر شد، به هیچ وجه معقول نیست؛ زیرا هیچ صفتی که به نحو شایسته‌ای قابل انتساب به واقعیت باشد، مستلزم آن نیست که پیشنهادات فوق درباره پاسخ به واقعیت و یا به کمک واقعیت معقول باشد.

بنابراین، تا این جا دو نکته روشن شده است:

۱. چیزی که بتوان به عنوان پاسخ به واقعیت و یا شریک واقعیت لحاظ نمود، وجود ندارد.

۲. هیچ دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم: تنها تجارب دینی و اخلاقی خوب، پاسخهایی برای واقعیت یا شریک با واقعیت است.

نکته مهم دوم، مجدداً در دو مرحله، قابل بحث است:

۱. اگر اساساً کسی نتواند هیچ صفتی را به  $X$ ، با این شرط که  $X$  می تواند  $Y$  را توضیح دهد، نسبت دهد، بنابراین فرض قبول  $X$  به عنوان توضیحی برای  $Y$ ، کاملاً بی معنی است و یک توضیح فریبکارانه را مطرح می سازد.

۲. کثرت‌گرایی دینی، نمی تواند هیچ صفتی را به واقعیت، با این فرض نسبت دهد که ممکن است اثبات این صفت، چیزی را - هرچه که باشد - توضیح دهد. بنابراین، به لحاظ توضیح، کثرت‌گرایی، تهی است و هنگامی که محتوای شناختاری کثرت‌گرایی را بگشاییم، بقچه اش را خالی می یابیم!

ممکن است گفته شود: هنگامی که کثرت‌گرایی دینی، واقعیت را به اثبات می رساند، به خودی خود، همچون یک استعاره در نظر گرفته می شود. در این فرض، گفتار کثرت‌گرایی، معنی محصلی ندارد، بلکه باید درباره آن، بر این اساس قضاوت نمود که آیا مفید است یا خیر؟ و آیا مواجهه با اسطوره کثرت‌گرایی دینی، باعث نجابت بیشتر مردم نمی شود؟

در پاسخ باید گفت که بنابراین، کثرت‌گرایی دینی، هیچ توضیحی درباره هیچ چیز نخواهد داشت. همچنین کثرت‌گرایی دینی، جایگزینی برای هیچ یک از این نظریات که می گویند: تنها یک دین، حق است، و یا کلیه ادیان، حق است، نبوده، هیچ توضیح واقعی دیگری نیز درباره تکثر ادیان ندارد.

□ سیدمرتضی حسینی شاهرودی  
□ عضو هیأت علمی دانشگاه فردوسی

#### اشاره

کثرت‌گرایی دینی، دست کم دو دیدگاه مهم و وابسته به هم دارد؛ نخست تعدد ادیان و آنگاه تعدد قرائت‌های یک دین. هر یک از آن دو، مدعیاتی دارد که به شدت نقدپذیر است. آنچه در این نوشتار مورد توجه قرار می‌گیرد، نقد و بررسی دیدگاه نخست، آن هم بر اساس آنچه در مقاله ششم از کتاب *فلسفه دین نوشته «کیث. ای. یاندل»* آمده است، می‌باشد.

۱. یکی از برآیندهای تکثر ادیان که مبنای تکثرگرایی دینی قرار گرفته است، این ادعاست که دین عبارت است از واقعیت‌پدیداری، و آنچه از دین به دست ما می‌رسد، مجموعه‌ای از ظهورات، نمودها، پدیدارها و بالاخره عرضیاتی از دین است، نه حقیقت دین (اگر حقیقتی داشته باشد!)؛ دین وجود فی‌نفسه ندارد یا این که به دست ما نرسیده است.<sup>۱</sup>

پرسشی که مطرح می‌شود، این است که آنچه پدیدارهای دینی نامیده‌اند و از لوازم

---

1. *Philosophy of Religion*, p.68.

و ویژگیهای یک سنت دینی است، امری عینی و برگرفته از خارج است یا اموری ذهنی و انتزاعی محض یا قراردادی است که به گونه‌ای، حتی منشأ انتزاع یا اساسی واقعی برای قرارداد آن نیز وجود ندارد؟ در صورت نخست، پدیدارهای ادیان مختلف، از صدق و کذب برخوردار است و اگر یکی از آنها صادق باشد، پدیدارهای مقابل آن که مربوط به ادیان دیگر است، کاذب خواهد بود و اگر هر کدام بهره‌ای از صدق داشته باشند، مجموعه گزاره‌های صادق ترکیبی همه آنها که به صورت سنتهای یک دین ارائه شده باشد، پیامدهای دین را خواهد داشت، نه هر یک از آن ادیان، و این، آغاز فروپاشی کثرت‌گرایی دینی است.

در صورت دوم، ادیان، مجموعه اعتبارهای ذهنی و قراردادهای شخصی و اجتماعی خواهد بود که ارزش آن نیز اعتباری است و وابسته به همان اعتبارها و قراردادهاست و بحث از آنها و نیز ارزش آنها، تابع انگیزه‌های پدیدآورندگان آن خواهد بود، نه یک بحث حقیقی که معیار صدق داشته باشد.

۲. یکی دیگر از مدعیات کثرت‌گرایی دینی، این است که «پاسخ به پدیدار دینی خاص یکی از سنتهای دینی، به همان میزان، مایه پرورش افراد شایسته می‌گردد که پاسخ به پدیدار دینی دیگر در یک سنت دینی متفاوت»<sup>۱</sup> چنین نتیجه‌ای به دنبال دارد. پرورش افراد شایسته در سنتهای دینی خاص، یا بر این امر استوار است که ادیان، هسته مشترکی دارند و در ارائه نظریه‌های پرورشی، با یکدیگر همسانی دارند یا بر این امر بنیان نهاده شده که پرورش و شایستگی یاد شده، امری عینی که با بیرون از خود مطابقت داشته باشد، نیست و در واقع، از امور اعتباری و قراردادی است که هر کس در هر شرایط و با رعایت نظریه‌های مختلف، می‌تواند شایسته باشد؛ اگرچه همین فرد شایسته، در سنت دینی دیگری، ناشایست باشد. یا بر این اساس که مقاصد انسانها چنان گسترده و متفاوت است که از راههای مختلف، بلکه متقابل می‌توان به آن دست یافت یا بر این اساس که انسانها چنان ناهمگونند و یا در شرایط مختلف، چنان ناهمگون می‌شوند که هر یک از نظریه‌های مختلف با حفظ اختلاف خود، می‌تواند در

1. op. cit.



پرورش آنها تأثیر بگذارد.

هیچ یک از این مبانی، دفاع‌پذیر نیست. علاوه بر این، مدّعی تأثیر همسان ادیان در شایسته‌پروری، بر این اساس استوار شده است که شایستگی، دارای تعریف حقیقی یگانه‌ای است که می‌توان به همه ادیان نسبت داد و حال آن که چنین تعریفی از شایستگی و نجابت که مورد وفاق همه پیروان ادیان باشد، وجود ندارد. از این گذشته، تأثیر یکسان ادیان در شایسته‌پروری، به هیچ رو اثبات‌پذیر نیست. اگر شایستگی را بتوان به گونه‌های مختلف و متفاوت تعریف کرد یا آن را امری تشکیکی دانست، نه متواطی و یا اگر بتوان تأثیر یکسان ادیان را انکار کرد، از ادّعی یاد شده، چیز قابل توجّهی برای کثرت‌گرا باقی نمی‌ماند.

علاوه بر این، برابری ادیان جهانی با ادیان قبیله‌ای، بلکه با عقاید شخصی و حتی با نظریه‌های روان‌شناسی، از پیامدهای این مدعاست. چه کسی می‌تواند بگوید نظریه‌های روان‌شناسی نمی‌تواند افراد شایسته تربیت کند؟ بویژه با توجه به این که شایستگی می‌تواند امری نسبی باشد و در این صورت، خشونت‌گراترین نظریه‌ها نیز به تربیت افرادی می‌پردازد که از آن دیدگاه، شایسته و نجیبند.

۳. مدّعی دیگر کثرت‌گرایی دینی، این است که «تمام سنت‌های دینی، اعتبار یکسانی دارند»<sup>۱</sup>. می‌توان پرسید که آیا این اعتبار، به معنای صدق<sup>۲</sup> منطقی است یا به معنای ما بازاء داشتن خارجی و صدق فلسفی<sup>۳</sup>؟

در صورت نخست، باید گزاره‌های مربوط به سنت‌های دینی، تحلیلی باشد تا از صدق منطقی برخوردار باشد و حال آن که چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. صورت دوم، مستلزم آن است که سنت‌های متعارض، مطابقت خارجی داشته باشد و حال آن که عینیت سنت‌های متعارض، سبب تضاد فلسفی می‌شود و این خود پیامدهای بسیاری دارد که هیچ یک از آنها با کثرت‌گرایی دینی، سازگار نیست، بلکه عینیت گزاره‌های دینی و برخوردار بودن از صدق خارجی، سبب تناقض است؛ زیرا برخی از سنت‌های ادیان

1. Ibid.

2. Logical truth.

3. Real.

[با هم] متناقض است.

حتی اگر منظور از اعتبار در این جا سودمندی باشد، باز هم برابری ادیان در برخوردارگی از این سودمندی (اعتبار)، نه تنها اثبات‌پذیر نیست، بلکه می‌توان آن را انکار کرد؛ زیرا برابری این سنتها در کسب سودمندیهای اجتماعی، به هیچ وجه قابل پذیرش نیست.

دینی که از رهبانیت حمایت می‌کند، با دینی که اقتدار اقتصادی را تشویق می‌کند، چگونه می‌تواند برابر باشد؟ سودمندی شخصی نیز همین گونه است؛ دینی که دارای دستورهای شخصی اکید، امرها، نهی‌ها، واجبات و محرمات است و محدودیتهای جدی برای افراد ایجاد می‌کند، با دینی که جز چند سفارش اخلاقی ندارد، چگونه می‌تواند در سودمندی شخصی، برابر باشد؟ در هر صورت، کثرت‌گرایی دینی، مستقیم یا غیر مستقیم، تناقض را روا می‌داند.

اگر منظور از اعتبار و حقانیت، «توانایی پرورش افراد شایسته»<sup>۱</sup> باشد، با پرسشی روبه‌رو هستیم که پیش از این بدان اشاره شد و آن، برخوردارگی ادیان حق به معنای صدق و عینیت است. این پرسش برای تبیین میزان برخوردارگی ادیان از اعتبار، از اهمیت بسزایی برخوردار است و نمی‌توان آن را نادیده گرفت؛ بویژه این که شایسته‌پروری، ارتباط ویژه‌ای با واقعیت دارد و شایستگی، امری واقعی است، نه اعتباری و قراردادی.

۴. مدّعی دیگر کثرت‌گرایی دینی، این است که «سنتهای دینی، اسطوره‌ها یا استعاره‌های عامی است که نقش آنها ایجاد رفتار است»<sup>۲</sup> (دیدگاه پراگماتیستی). این دیدگاه، پیامدهایی دارد که نمی‌توان آنها را پذیرفت؛ از جمله:

الف) باید ادیان، فاقد دستگاه معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی باشند.  
ب) باید رفتارها، قطع نظر از حقیقت جهان و انسان، تناسب آنها و غایت و هدف آنها، معنی و اصالت داشته باشد و حال آن که رفتار، رفتار انسان است. اگر حیث التفاتی آنها که خود بنای پدیداری بودن ادیان است، نادیده گرفته شود، بین رفتار

1. Ibid.

2. Ibid.

انسان و زوزه‌گرگ و خش‌خش برگ درختان در خزان و شرشر آبشار، تفاوتی نخواهد بود. اهمیت رفتار، به خاطر انسانی بودن آن و تأثیر در سرنوشت انسان است و این، متوقف بر معرفی انسان و امکانات و اهداف اوست.

ج) از این گذشته، اعتبار رفتار، به نظریه‌های رفتارشناسانه بستگی دارد و اعتبار آنها نیز به نوبه خود، به انسان‌شناسی بستگی دارد؛ از این رو، هیچ نظام فکری‌ای بدون ارائه شناخته‌های عینی از انسان، نمی‌تواند بین رفتارها فرق بگذارد.

د) بالاخره اگر تدین، تنها نقش ایجاد رفتار داشته باشد، چه تفاوتی با دیدگاه‌های شخصی برگرفته از رخداد‌های زندگی دارد؟ کسی که به خاطر روبه‌رو شدن با حادثه‌ای، به رفتار ویژه‌ای گرایش پیدا کرده است و آن رخداد در او نقش ایجاد رفتار داشته است، با کسی که دین دارد و بر اساس باورهای دینی خود به رفتاری گرایش دارد، چه تفاوتی دارد؟ این دیدگاه با فروکاهش دین در حد ایجاد رفتار، آن را نفی می‌کند و این، نفی دین در قالب تکثر ادیان است.

ه) این سخن که سنت‌های دینی، استعاره‌های عامی است که نه صادق است و نه کاذب، دیدگاهی است که بر مدعیات اثبات نشده پوزیتیویسم منطقی استوار شده که بسیاری از فیلسوفان، آن را دارای نقدهای جدی بنیان‌افکن دانسته‌اند.<sup>۱</sup>

۵. مدعای دیگر کثرت‌گرایی دینی، این است که دیدگاه رفتارگرایانه را بدین خاطر می‌پذیریم که «تکثر ادیان را به بهترین صورت تبیین می‌کند»<sup>۲</sup> و در واقع، اعتبار رفتارگرایی، در تبیین‌پذیری تکثر ادیان به سبب آن و اعتبار تکثر ادیان به خاطر جنبه رفتارگرایانه ادیان است.

این ادعا که به صورت دلیل تکثر ادیان لحاظ شده است نیز اشکالهایی دارد که چند نمونه از آن را مطرح می‌کنیم:

۱. ر.ک: ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲؛ پل فولکیه، فلسفه عمومی، ترجمه یحیی مهدوی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶؛ نگارنده نیز در «ناخُنکها» (جزوه درسی دانشگاهی) که مجموعه‌ای در کلام جدید است، به تفصیل آن را مورد انتقاد قرار داده است.

2. Ibid.

الف) تکثر ادیان را باید با بررسی تاریخی آن تبیین کرد و با نگاه به تاریخ، کم و بیش، علت این امر آشکار است و آن، چیزی غیر از رفتارگرایی دینی است. ب) ادیان، بویژه ادیان آسمانی، حقیقت یگانه‌ای بوده (نشان آن، اشتراک در بسیاری از اصول و فروع است) که در زندگی انسان تحقق یافته و تحت تأثیر آلودگیهای ذهن بشری و گرایشهای غریزی آنان، تکثر یافته است. بررسی تاریخی، تا حدودی گواه این مطلب است.

ج) حتی اگر از تبیین تکثر ادیان نیز ناتوان باشیم، این دلیل نمی‌شود که ادیان را تا حد تبیین رفتار، کاهش دهیم.

د) این دیدگاه، نشان‌دهنده پذیرش تکثر ادیان و در نتیجه، حقایق آن است؛ زیرا تا کسی تکثر را نپذیرد یا حقایق آن را مورد تردید قرار دهد، راه تبیین آن، فروکاهش آن در حد یک رویداد نخواهد بود.

۶. مدعای دیگر کثرت‌گرایی، این است که «چیزهایی را که سنتهای دینی، موجود می‌پندارند، در بهترین وضعیت، مانند وجود رنگها در دیدگاه فلسفی مدرن است».

با یادآوری چند نکته، این مدعا را بررسی می‌کنیم:

الف) اگرچه انسان از راههای متعارف شناسایی، جز به پدیدارهای هستی، بلکه جهان ماده دسترسی ندارد، ولی این امر، به این معنی نیست که اولاً، دسترسی به گوهر این پدیدار و تکیه‌گاه آن ناممکن است و ثانیاً، چیزی جز این پدیدارها وجود ندارد. از این گذشته، غیر از راههای متعارف شناسایی که شیوه‌های مختلف معرفت حصولی است، راههای دیگری نیز وجود دارد که می‌توان به حقیقت پدیدارها دست یافت؛ پس به حکم وابستگی پدیدارها و به حکم این که پدیدارها، پدیدار چیزی است و این که پدیدارها از گوهرهای مستند خود جدایی ناپذیر است، آنچه فاعل شناسایی، ادراک می‌کند، پدیدارهای جدای از گوهر واقع نیست. «نومن»، متحقق در «نومن» و پدیدارها، موجود در ذات ناپدیدار است. جدایی آن دو از یکدیگر، یا نفی ذات غیر پدیداری، به منزله نفی واقعیت و نومن‌هاست و یا نومن دانستن فنومن‌ها و ذات دانستن پدیدارهاست. به تعبیر فیلسوفان مسلمان، نفی جوهر، به منزله جوهر دانستن اعراض است؛ چنان که جدا پنداشتن عرض از جوهر، در واقع، جوهر دانستن عرض

است.

ب) ناشناختنی بودن جواهر یا نومنها و ذات غیر پدیداری اشیا، تنها به این خاطر است که ابزار شناخت ویژه آنها در دسترس همگان نیست؛ چون راه شناسایی متعارف، شناخت حصولی و مفهومی است و از آن جا که ذات غیر پدیداری اشیا در قالبهای مفهومی نمی‌گنجد، قابل شناسایی ذهنی نیست؛ از این رو اگر راههای دیگری برای شناسایی وجود داشته باشد، به ذات غیر پدیداری ناشناخته نیز می‌توان دست یافت.

بسیاری از فیلسوفان هستی‌شناس، بر این باورند که روبه‌رو شدن با هستی، زمینه شناسایی آن را فراهم می‌کند. فیلسوفانی مانند: نیچه، هگل، آلبر کامو، سارتر، هایدگر و دیگران، به طور کلی، شناخت مفهومی و ذهنی را شناخت حقیقی نمی‌دانند و بر اساس شواهد گفتاری آنان، بسیاری از آنها به شناختهای تجربی غیر مفهومی دست یافته‌اند. از این گذشته و با صرف نظر از رهیافتهای تجربی شهودی آنان، اساساً عارفان در همه ادیان آسمانی و زمینی، در مشاهده‌ها و مکاشفه‌های خود، با ذات غیر پدیداری سروکار دارند. بنابراین، شناخت پدیداری دین و در نتیجه، استنتاج کثرت‌گرایی، بر اساس تفکرات کانت و مانند او استوار گشته که به شدت خدشه‌پذیر است.

ج) شناخت پدیداری بدون صدق، نسبت مطلق را به دنبال دارد که برای هیچ عاقلی پذیرفتنی نیست؛ زیرا هر کس به نسبت شناخت که فاقد صدق است، حکم کند، اولاً، باید از ارائه هرگونه نظر و سخنی خودداری ورزد؛ زیرا محتوای نظر و سخن وی، شناخت پدیداری ویژه خود اوست و برای دیگران، هیچ گونه اعتباری ندارد. ثانیاً، از حکم به چنین نسبتی نیز خودداری کند؛ زیرا همین نسبت نیز امری پدیداری و ویژه خود اوست؛ پس اگر این شناخت پدیداری، صدق و کذب نداشته باشد، با توجه به این که از مجاری ادراک حسی به دست آمده و در قالبهای حصولی قرار گرفته است، فاقد اعتبار می‌باشد، اما اگر این شناخت پدیداری، صدق و کذب داشته باشد، ناچار باید ذات غیر پدیداری و نومن شناختی داشته باشد تا با مقایسه با آن، صادق یا کاذب باشد. حتی اگر صدق را نیز بر اساس «سوپرکتیویسم» کانت که نتیجه انقلاب

کوپرنیکی وی در فلسفه است، تفسیر کنیم و نتیجه بگیریم: «شناسایی صادق یا استعلایی، آن است که چگونگی انطباق جهان خارج با ذهن را تبیین کند، نه چگونگی انطباق ذهن با خارج را»، باز هم باید یک نومن و ذات غیر پدیداری را بپذیریم که مطابقت آن با ذهن، نشان صدق آن باشد، نه برعکس.

د) بر فرض که از همه آنچه گفته شد، چشم‌پوشی کنیم، حقیقت غیر پدیداری دین که نسخهٔ تدوینی جهان تکوین است، برای دستگاه شناسایی حصولی و محدود انسان، آشکار نیست و به همین خاطر است که انسان، نیازمند شناخت‌های غیر حسی، بلکه فراطبیعی است و یکی از علل نیاز انسان به واسطه‌های این شناخت که پیامبران الهی هستند، همین است. آن ذات غیر پدیداری برای پیامبران الهی، پدیداری است و آن نهان، برای آنان عیان است. نهان بودن آن، نسبی و عیان بودن آن، مطلق است، بلکه حقیقت آن، عیان بودن است و به دلایلی که چندان پوشیده نیست، از ما نهان شده است. نیز تفسیر پدیداری آن حقیقت نهان، تنها به وسیله صاحبان فهم معصوم و مصون از خطا که به مشاهدهٔ آن حقیقت نهان اُنس دارند، امکان‌پذیر است.

ه) آخرین سخن این که، تفسیر دینی این پدیدارگرایی، معرفتی - دینی است. به همین خاطر است که پیامبران، مشاهدهٔ آن ذات غیر پدیداری را تقاضا کرده‌اند. از خدا خواسته‌اند و این خواسته به خاطر اجابت دعوت آنان، پاسخ شایسته آنان را داشته است. پس آنان به آن حقیقت غیر پدیداری دست یافته‌اند و در حد امکان، به انسان‌های شایسته و دارای استعداد، شناسانده‌اند؛ چنان که فرموده‌اند: «الهی اُرنی الأشیاء کما هی» و به حکم «أدعونی أستجب لکم» که مصداق تام و تمام آن، دوستان خدایند، این دعا به اجابت رسیده است. پس آن که تماشای حقیقت را طلب کرد، به مطلوب خود دست یافت.<sup>۱</sup>

۷. مدّعی دیگر کثرت‌گرایی دینی این است که «اگر کثرت‌گرایی دینی درست باشد، هیچ یک از مشکلات دینی مانند: ناشایستگی اخلاقی انسان، وجود نخواهد داشت و در واقع، راه‌های دینی برای چنین مسائلی، برای کسی مایهٔ دغدغهٔ خاطر

۱. برای شرح بیشتر این نکته ر. ک: نگارنده، عرفان و تصوف اسلامی، ج ۲.

نخواهد بود».<sup>۱</sup>

این کثرت‌گرایی، به منزله نفی دین است، بلکه نفی کمالات واقعی انسان را در پی دارد. از این رو، برای رهایی از دغدغه خاطر، می‌توان انسان یا اهداف و کمالهای او یا دین را مورد تردید قرار داد. اگر کسی انسان را موجودی صرفاً مادی انگارد، به همان اندازه از چنین دغدغه‌هایی رها می‌شود که کسی دین را حقیقتاً متکثر بداند. بنابراین، اگر منظور این است که انسان در بی‌خیالی زندگی کند، غیر از کثرت‌گرایی دینی، راههای دیگری نیز وجود دارد. اگر منظور این است که خاطر انسان در انجام هر کاری که مطلوب غرایز وی باشد، آسوده گردد، کثرت‌گرایی دینی، تنها راه نیست. به تعبیر قرآن، انسان می‌خواهد هیچ قید و شرطی نداشته باشد و در انجام هر کاری، هیچ مانعی بر سر راه وی نباشد.<sup>۲</sup> حال که مقصود این است، چرا نادرست‌ترین راهها برگزیده شده است؟

۸. مدّعی دیگر کثرت‌گرایی، این است که از این منظر، هرگونه عمل تبلیغی، محکوم شمرده می‌شود؛ هر مؤمنی پیرو هر دینی که باشد، اگر سعی کند دیگری را به کیش خود درآورد، به عنوان خائن به صلح و تنوع خانواده شهری، گناهکار شمرده می‌شود. البته دعوت به کثرت‌گرایی دینی، مشمول این حکم نمی‌گردد.<sup>۳</sup>

این ادّعا، اگرچه به ظاهر، کثرت‌گرایی دینی است، ولی در واقع بر بی‌اعتباری مطلق دین استوار گشته است و اگرچه به ظاهر، تنها یک دعوت و تبلیغ را روا می‌داند و آن، دعوت به کثرت‌گرایی است، ولی در واقع، تنها یک دعوت و تبلیغ را ناروا می‌داند و آن هم تبلیغ از دین و دعوت به آن است؛ زیرا دعوت به صلح، بهداشت شخصی و اجتماعی، بهداشت محیط، آموزش و پرورش، ارتقای رفاه عمومی، تولید، مصرف، بلکه تبلیغ از هر امر مادی و جسمانی که شاید به سود فرد یا افرادی باشد، ناپسند و خیانت نیست، تنها تبلیغ ناروا، تبلیغ از دین است. از این نگاه، دین به اندازه سیگار نیز

1. op. cit, p.60.

۲. اشاره به کریمه «بل یرید الانسان لیفجر امامه».

3. Ibid.

اهمیت ندارد تا بتوان آن را تبلیغ کرد. کمترین چیزی که می‌توان گفت، این است که چنین پندارهایی، جاهلانه و آلوده به شهوت است و هیچ‌گونه اساس منطقی و عقلانی ندارد.

۹. کثرت‌گرایی دینی، از سویی در تبیین معرفت‌شناختی خود از هستی و واقعیت طرحی درانداخته است که به انکار واقعیت می‌انجامد؛ زیرا بر این گمان است که «تنها، صفاتی شایستگی انتساب به واقعیت را دارد که از منطبق حاصل شده باشد»<sup>۱</sup> و از دیگر سو «واقعیت را امری متعالی و شرط وجود ما و نیز شرط سعادت ما می‌داند. واقعیت را چیزی می‌داند که کلیه تجارب دینی، پاسخهایی برای آن به شمار می‌رود»<sup>۲</sup> و در عین حال، واقعیت را امری می‌داند که نه شخصی، نه خودآگاه و نه خداوند است»<sup>۳</sup>. نکاتی را باید درباره این ادعا در نظر داشته باشیم که از آن جمله است:

الف) گوینده، بین مفاهیم منطقی و واقعی درآمیخته است؛ به همین خاطر، مفاهیم صرفاً ذهنی (مفاهیم منطقی) را که نه وصف موجودات واقعی و عینی است و نه حتی منشأ انتزاع خارجی دارد، بلکه مفاهیمی کاملاً ساخته ذهن است و تنها وصف مفاهیم کلی ذهنی دیگر قرار می‌گیرد، به عنوان صفات واقعیت بر شمرده است.

ب) اگر ملاک ائصاف امور واقعی به صفات، و جهت منطقی آنها باشد، پیامد آن این است که صفات غیر منطقی مانند محمولهای فلسفی و نیز محمولهای عینی و خارجی، فاقد اعتبار باشد و در نتیجه، علوم طبیعی، واقع‌نمایی نداشته باشد؛ زیرا محمولهای گزاره‌های چنین علمی، یا صفات عقلی است و یا حسی و هیچ یک از آنها، صفاتی منطقی به معنای خاص آن ندارد.

ج) در این صورت، دیگر نمی‌توان مدعی شد که واقعیت، متعالی است، واقعیت، شرط وجود ماست و واقعیت، شرط سعادت ماست؛ زیرا هیچ یک از این محمولها، محمول منطقی نیست.

د) با توجه به این ادعا و نیز آنچه پیشتر گفته شد، کثرت‌گرایی از اثبات واقعیت،

1. op. cit, p.71.

2. Ibid.

3. Ibid.



ناتوان است؛ زیرا ملاکی برای صدق ارائه نمی‌کند و یا اگر ارائه می‌کند، نه ملاک عینی و واقعی است و نه توان اثبات واقع را دارد. از این رو، اصل واقعیت از این دیدگاه، مورد تردید جدی قرار دارد و ایده آلیسم مطلق بر آن حاکم است. پس واقعیتی را نمی‌تواند بپذیرد تا بحث از «شخص» و «که» بودن و خودآگاه و خدا بودن آن مطرح شود؛ چه این که چنین موضوعهایی، از علوم درجه دوم است. باید واقعیتی باشد تا آنگاه آن را «که» یا «چه» بدانیم، ولی بر فرض تردید در اصل واقعیت، به چنین موضوعهایی نخواهیم رسید.

ممکن است منظور کثرت‌گرا از صفات منطقی، معنای خاص آن نباشد، بلکه منظور وی، صفاتی باشد که انسان منطقی بدان توجه می‌کند و بحث درباره آن را روا می‌داند. اولاً، اگرچه چنین مقصودی را در جایی مورد اشاره قرار می‌دهند، ولی صفاتی را که برای آن به عنوان نمونه ارائه می‌کنند؛ مانند: اتصاف، هو هویت، غیریت، تناقض و... چنان درهم آمیخته است که نمی‌توان معنای جامعی برای آن در نظر داشت تا سخن کثرت‌گرا توجیه پذیرد.

ثانیاً، بر فرض پذیرش این نکته که صفات یاد شده، صفات سازوار از دید انسان منطقی است نه معمولهای منطقی، اینک آغاز اختلاف نظر درباره انسان منطقی است؛ مگر می‌توان گفت: آنچه کثرت‌گرا می‌گوید، سخن انسان منطقی است و بس؟ وجهه منطقی آن چیست؟ از کدام منطقی، چنین گزاره‌هایی به دست می‌آید؟ با چه مقدماتی به این نتیجه می‌توان دست یافت؟ و بالاخره، آیا این همه فیلسوفان، دانشمندان و مؤمنانی که کثرت‌گرایی را نفی کرده‌اند، وجهه منطقی ندارند؟!

۱۰. یکی دیگر از مدعیات کثرت‌گرایی دینی، این است که «واقعیت، چیزی نیست که در یکی از سنتهای دینی توصیف شده باشد. یهوه، پدر، الله، بودا، حقیقت بودا، براهمان، آتمان، جیوا و یا هر چیز دیگر، مساوی با حقیقت نیست»<sup>۱</sup>. «واقعیت، چیزی است که از تجربه کلیه این موارد یا بیشتر از آن به دست می‌آید»<sup>۲</sup>.  
دو نکته را در تبیین خطای این گمان، مورد توجه قرار می‌دهیم:

1. Ibid.

2. Ibid.

الف) چه دلیلی وجود دارد که یکی از آنها واقعیت و دیگران، بهره‌ای یا جلوه‌ای از آن نباشد؟

ب) چه دلیلی وجود دارد که قدر جامع مشترک بین آنها، واقعیت نباشد و در نتیجه، هر کدام از آن قدر جامع، سهم بیشتری داشته باشد، به حقیقت نزدیکتر باشد؟! از تعالیم ادیان می‌توان به این نظریه دست یافت.<sup>۱</sup>

۱۱. کثرت‌گرا بر این باور است که واقعیتی نامتعیّن، حقیقت ادیان را تشکیل می‌دهد که هر یک از ادیان، نمودهایی از آن واقعیت و رفتارهای دینی، پاسخی به آن است. این واقعیت نامتعیّن، در هیچ دینی ظهور تام ندارد، بلکه به خاطر عدم تعین آن، امکان ظهور ندارد. در نتیجه، هر یک از ادیان، بهره‌ای از آن واقعیت دارد، ولی به خاطر عدم تعین آن واقعیت، نمی‌توان سهم هر یک از ادیان را معین ساخت. این مدعا نیز به شدت نقدپذیر است؛ زیرا نکاتی را می‌توان در نظر گرفت که کثرت‌گرا پاسخی برای آن ندارد؛ از جمله:

الف) خود این نظریه که واقعیتی نامتعیّن وجود دارد، چگونه شناخته شده است و با کدام ابزار شناخت، به چنین درکی دست یافته‌اند؟ پیدا است که هر یک از ابزارهای شناخت انسان، توانایی شناخت امور تعین‌پذیر را دارد. حواس، تنها محسوسات تعین‌یافته را می‌شناسد؛ زیرا تا چیزی تعین نیافته باشد، در معرض ادراک حسی قرار نمی‌گیرد. عقل نیز همین‌گونه است؛ بدین خاطر که در شناخت عقلی، نوعی اتحاد وجود دارد: اتحاد فاعل شناسایی و عین شناخته شده. تا چیزی تعین نیافته باشد، نمی‌تواند با امری تعین یافته (فاعل شناسایی) متحد گردد.

حاصل آن که نامتعیّن دانستن حقیقت دین، سبب می‌شود تا هیچ راهی برای آگاهی از آن وجود نداشته باشد و در نتیجه، هیچ داوری‌ای درباره آن روا نخواهد بود.

ب) واقعیت نامتعیّن، مفهومی تهی و شبه تناقض است که اجزای ترکیبی آن، از انعقاد مفهوم و مضمون برای آن جلوگیری می‌کند و در نتیجه، این لفظ، هیچ شناختی درباره چیزی ارائه نمی‌کند و حتی مفهوم‌پذیر نیز نیست؛ مانند کوسه ریش‌پهن است.

۱. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت.

با شنیدن لفظ «واقعیت»، مفهومی به ذهن می‌رسد که با شنیدن لفظ «نامتعین»، آن مفهوم سلب می‌شود؛ بدین خاطر که منظور از واقعیت، یا هستی است یا چیزی جدای از آن. اگر هستی مورد نظر باشد، با تشخیص و تعین همراه است؛ زیرا هستی، نه تنها با تشخیص مساوی است، بلکه مساوق آن است؛ یعنی این دو مفهوم، از یک جهت و حیثیت و با یک عنوان، بر یک مصداق دلالت می‌کنند. در نتیجه، آنچه تشخیص و تعین نداشته باشد، هستی ندارد. پس اسناد عدم تعین به واقعیت، نفی واقعیت را در پی دارد و اگر منظور، چیزی غیر از هستی باشد، دیگر جایی برای سخن باقی نمی‌ماند؛ چون غیر از هستی، چیزی نیست تا قابل بحث باشد.

ج) از کدام راه و با کدام ابزار، نمود بودن ادیان مختلف برای واقعیت یگانه، شناسایی شده است؟ آیا اگر کسی اینک مجموعه تخیلات کم و بیش سازگار را به عنوان دین ارائه کند، این نیز صورت پدیداری آن واقعیت نامتعین است؟ اگر چنین است، پس چه چیزی صورت پدیداری آن نیست؟! از این گذشته، واقعیت نامتعین ناشناخته، هیچ‌گونه صورت عقلی یا حسی ندارد تا با نگاه و فهم آن، نمودهای مختلف را از آن به دست آورد و به آن نسبت داد. وقتی که واقعیت، نامتعین و ناشناخته است، راهی برای این حکم که ادیان، نموده‌ها و صورتهای پدیداری آن واقعیت است، در دسترس نیست.

د) از آن جا که ارتباط یافتن با موجود نامتعین، ناممکن است، نتیجه کثرت‌گرایی دینی این است که هیچ‌کس نتواند هیچ رابطه‌ای با دین داشته باشد و از آن، تأثیر پذیرد و به آن، تعلق و دل بستگی پیدا کند و آن را اجابت نموده، بدان پاسخ دهد؛ حال آن که دین، عالیت‌ترین تعلقات و دل بستگیها را به همراه دارد و بهترین پاسخها را از مؤمنان دریافت کرده است. به تعبیر دیگر، نامتعین بودن دین، انکار تجارب دینی را به همراه دارد؛ زیرا تجارب دینی، پاسخ دینداران به دین است و اگر دین نامتعین باشد، پاسخ به آن، ممکن نخواهد بود و حال آن که تجارب دینی از مرز امکان گذشته است و به طور غیر قابل شمارشی، به وقوع پیوسته است.

ه) نامتعین دانستن واقعیت دین، با انکار اخلاق دینی برابر است؛ زیرا در این صورت، هر کس هر رفتاری که انجام دهد، با توجه به نامتعین بودن دین، می‌تواند

رفتاری اخلاقی باشد. البته ممکن است گفته شود که اخلاق، دینی نیست؛ که در این صورت، باید در جای دیگر بدان پرداخت و نگارنده در «گمانه‌های تئوریک اخلاقی»<sup>۱</sup> به تفصیل درباره آن بحث کرده است.

### خلاصه

طرفداران تکثر ادیان، یا می‌پذیرند که حق مطلق وجود دارد یا نمی‌پذیرند. اگر بپذیرند، باید برای آن مصداقی معرفی کنند و اگر نپذیرند، چگونه می‌توانند بگویند حق مطلق وجود ندارد و حال آن که خود همین گزاره کلی، حق مطلق است و اگر نباشد، در واقع، چیزی نگفته‌اند. پس دست کم یک گزاره حق مطلق وجود دارد. از این رو می‌توان پرسید که حقانیت این گزاره از کجا به دست آمده است و چه تفاوتی بین این گزاره و دیگر گزاره‌ها وجود دارد؟ چرا از همان راهی که حقانیت این گزاره به دست آمده است، حقانیت گزاره‌های دیگر به دست نمی‌آید؟ تنها پاسخی که کثرت‌گرایی می‌تواند ارائه کند، این است که همین گزاره نیز حق مطلق نیست، بلکه نسبی است. از این رو، نظریه کثرت‌گرایی، اولین قربانی خود است.

تبدیل حق به افراد شایسته نیز مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا می‌توان پرسید که این دیدگاه و ادیان متکثر، با واقع، برابری و از آن حکایت می‌کنند یا نه؟ اگر نه، چیزی گفته نشده است و اگر آری، تضادها و تناقضهای متعددی را باید پاسخ گفت.

بیت

۲۰۴

مکتب علوم اسلامی

گروه پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی با جذب و بهره‌گیری از توانمندیهای طلاب و دانشجویان رشته فلسفه و کلام اسلامی در قالب واحدهای: کلام اسلامی و فلسفه سیاسی، زیر نظر استادان محترم: آقای دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل) و حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی مشغول فعالیت می‌باشد.

## ۱. آثار چاپ شده

۱. «نیایش فیلسوف»، اثر دکتر ابراهیم دینانی (۱۳۷۸)
۲. «روش‌شناسی مطالعات دینی»، اثر دکتر احد فرامرز قراملکی (۱۳۸۰)
۳. «اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی»، جلد اول، اثر پژوهشگران گروه (۱۳۷۸)
۴. «در آستانه آفتاب»، اثر عبدالرحمن رضایی (۱۳۸۰)

## ۲. فعالیتهای تخصصی

### الف) پژوهشهای جمعی (پروژه‌ها):

۱. پروژه «اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی» در سه مجلد، زیر نظر استاد دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل) که جلد اول آن در سال ۷۸ به چاپ رسیده است و جلد دوم آن در حال چاپ است و حدود ۸۰٪ کارهای علمی و پژوهشی جلد سوم نیز انجام شده و ان شاء الله تا پایان سال ۸۱ آماده چاپ خواهد شد.
۲. پروژه «امامت از نگاه شیعه، معتزله و اشاعره» مجموعه‌ای است که توسط پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه و زیر نظر استاد ارجمند، آقای دکتر فاضل تدوین شده و آماده چاپ می‌باشد.
۳. «مشروعیت حکومتها» که زیر نظر استاد محترم، آقای صادق لاریجانی و توسط پژوهشگران واحد فلسفه سیاسی تقریر و آماده چاپ می‌باشد.
۴. «الزام سیاسی» که زیر نظر استاد محترم، آقای صادق لاریجانی و توسط پژوهشگران واحد فلسفه سیاسی تقریر و آماده چاپ می‌باشد.
۵. «لیبرالیسم» که زیر نظر استاد محترم، آقای صادق لاریجانی و توسط پژوهشگران واحد فلسفه سیاسی تقریر و آماده چاپ می‌باشد.
۶. «جامعه‌گرایان و لیبرالها» که زیر نظر استاد محترم، آقای صادق لاریجانی و با عناوین زیر، در حال انجام می‌باشد:

الف) فرضیه موقعت اولیه از نگاه راولز

ب) منابع فردگرایی در لیبرالیسم

ج) عدالت و انتزاع

د) لیبرالیسم سیاسی و انتقاد جامعه‌گرایان

ه) لیبرالیسم سیاسی

و) لیبرالیسم فاقد بنیان

ز) بنیانهای بی طرف دولت

بیت

۲۰۶

مکتب علوم اسلامی

## ب) پژوهشهای فردی (تک نگاریها):

۱. بازکاوی نظریه نیستی انگاری شرّ (آماده چاپ)
۲. سرّ مراجعه انسان به دین (در حال انجام)
۳. نسبت علم و دین (در حال انجام)
۴. پیامبر و آیین پیشین (در حال انجام)
۵. ایمان و کفر از دیدگاه شیخ طوسی (در حال انجام)
۶. رجعت از دیدگاه شیخ طوسی (در حال انجام)
۷. قاعده لطف از دیدگاه شیخ طوسی (در حال انجام)
۸. ماهیت وحی از نگاه متکلمان اسلامی (در حال انجام)
۹. فلسفه نبوت از نگاه متکلمان اسلامی (در حال انجام)
۱۰. فلسفه آفرینش از نگاه امیرالمؤمنین (ع) (در حال انجام)
۱۱. عالم مثال از دیدگاه ملاصدرا (در حال انجام)
۱۲. فلسفه اخلاق (در حال انجام)

## ۳. فعالتهای عمومی

- الف) برگزاری کنفرانسهای نقد و بررسی مقالات فلسفی، کلامی، منطقی و....
- ب) برگزاری دورههای آموزش محققان با عنوان «اصول و مبانی ترویج دین» و «اخلاق حرفه‌ای» توسط آقای دکتر احد فرامرز قراملکی و «فلسفه سیاسی» (لیبرالیسم) توسط استاد محترم، آقای حاج صادق لاریجانی و «چالشهای فلسفه اسلامی» توسط جناب استاد دکتر دینانی.
- ج) نشستهای علمی با استادان برجسته این رشته به منظور اطلاع رسانی در موضوعات جدید تخصصی و مشاوره.

## فهرست بخشی از پایان‌نامه‌های مقطع کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

ردیف	عنوان رساله	دانشجو	استاد راهنما	استاد مشاور
۱	مهمترین اختلاف نظرهای شیعه و اهل سنت در مهدویت	مصطفی اسفندیاری	ابراهیمی دینانی	مهدی‌زاده
۲	تصحیح نسخه خطی «هیولا» از مرحوم خفری	عبدالعلی بهادری	ابراهیمی دینانی	یزدی مطلق
۳	حق طبیعی در فلسفه غرب و جایگاه آن در اسلام	احمد رزمخواه	صادق لاریجانی	ضیاء شهابی
۴	تصحیح خطی اصول دین محمد شفیع استرآبادی	عبدالکریم رضایی	یزدی مطلق	ابراهیمی دینانی
۵	در ماهیت حق و ریشه‌های آن	محمد سلامی	صادق لاریجانی	ضیاء شهابی
۶	تجربه دینی از دیدگاه علامه اقبال لاهوری	شیخ محمد حسنین	ابراهیمی دینانی	ضیاء شهابی
۷	بررسی نفس در آیات و روایات	علیرضا علیپور	ابراهیمی دینانی	فیل صابری
۸	تصحیح کتاب عون اخوان الصغاف فی تلخیص الھیات الشفاء	محمد قربان‌نیا	ابراهیمی دینانی	یزدی مطلق
۹	تصحیح قوای نفس ملاحظه گیلانی	علی قربانی فشکجه	ابراهیمی دینانی	یزدی مطلق
۱۰	اثبات واجب از مرحوم محمد بن احمد گیلکی (تصحیح نسخه)	سیدمحمد مظفری	یزدی مطلق	فیل صابری
۱۱	اوصاف القری فی صفات الاولیاء در سیر و سلوک	سیدمجید میردامادی	یزدی مطلق	ابراهیمی دینانی
۱۲	معرفت نفس در سیر و سلوک الی الله	سیدرضا یوسفی	صادق لاریجانی	فیل صابری
۱۳	آثار مترتب حرکت جوهری	حسن رضائی خاوری	فیل صابری	حسینی شاهرودی
۱۴	امامت از دیدگاه سید مرتضی علم‌الهدی و قاضی عبدالجبار معتزلی	سید ابراهیم صابری	فیل صابری	حسینی شاهرودی
۱۵	آراء کلامی سید مرتضی قسمت خداشناسی	سیدحسین ضیائی	یزدی مطلق	فیل صابری
۱۶	دین از دیدگاه اخوان الصفا	سیدحسین غریفی‌ژادبان	فیل صابری	مهدی‌زاده
۱۷	آراء و اندیشه‌های کلامی امام خمینی <small>رحمته‌الله</small>	نظر محمدی	یزدی مطلق	فیل صابری
۱۸	ارتباط نفس با بدن	محمد اسحاق عارفی	فیل صابری	ابراهیمی دینانی
۱۹	علم غیب	جواد رقی	فیل صابری	معرفت
۲۰	علم و جهل در نهج البلاغه	میرحسین ضیائی	فیل صابری	ابراهیمی دینانی
۲۱	بررسی اندیشه‌های کلامی در سه قرن ۵ و ۶ و ۷ از توس تا حله	علی طالبی	یزدی مطلق	ابراهیمی دینانی
۲۲	سعادت و شقاوت و عوامل آن در نهج البلاغه	سیدهادی هاشمی‌نیا	ابراهیمی دینانی	معرفت



## چکیده برخی از پایان‌نامه‌های مقطع کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

### تجربه دینی از دیدگاه علامه اقبال

□ شیخ محمد حسنین

تجربه دینی از دیدگاه علامه محمد اقبال، تماس مستقیم «من بشری» با «من مطلق نهایی» است. از لحاظ ادله معرفت‌شناسانه، تنها تفاوت تجربه دینی با سایر تجارب، در درونی، زودگذر، انفعالی، و انتقال‌ناپذیر بودن آن است. به این معنی، یک رویداد شخصی است که می‌تواند رنگ اجتماعی هم داشته باشد.

حال اگر تجلیات آن تجربه دینی با دقت فلسفی و عقلی، مورد ارزیابی قرار گیرد، می‌تواند به وحدت ادیان بینجامد. محک‌هایی وجود دارد که تجربه‌های شیطانی و باطل را از تجربه‌های راستین و الهی، جدا می‌سازد که محک عقلی و فلسفی، بهترین آنهاست. تجربه‌ای از تجربیات دینی باید اساس عقاید و باورهای دینی قرار بگیرد که تجلیاتش مورد تأیید اصول عقلی و فلسفی باشد.

به هر صورت، تجربه دینی، دارای واقعیتی است که نمی‌توان در آن تردیدی کرد. تنها تماس مستقیم با حقیقت مطلق هستی می‌تواند به انسان عصر حاضر، آزادی روحی را بازگرداند.

به عقیده علامه اقبال، نقادی عمیق و فلسفی تجربه بشری در سطوح متفاوت، نشان می‌دهد که حقیقت نهایی هستی را باید همچون یک «من» یگانه‌ای که زنده، خلاق، ابدی، عالم و قادر است، تصور کرد؛ حقیقتی که در قرآن «الله» نام یافته است. برای تجربه این حقیقت، راه‌هایی وجود دارد که معرفت نفس یا خودشناسی، مهمترین آنهاست. تحلیلی عمیق از حقیقت روح بشری، می‌تواند در طریق تجربه حقیقت مطلق و نهایی هستی قرار گیرد.

**کلید واژگان:** تجربه دینی، «من» بشری، «من» مطلق نهایی، تجلیات تجربه

دینی

## مهمترین اختلاف نظرهای شیعه و اهل سنت در مهدویت

□ مصطفی اسفندیاری (فقیه)

نگارنده در این رساله می‌کوشد تا ضمن یافتن مهمترین موارد اختلاف در دیدگاههای اهل سنت و شیعه در مهدویت، بتواند پاسخهای دقیق، مستند و مستدلّی برای پرسشهایی از قبیل این که «آیا مهدی یک عنوان عام است و یا شخص معین؟»، «نام او چیست؟»، «نام پدرش چیست؟»، «آیا متولد شده و یا در آینده به دنیا خواهد آمد؟» و... بیابد.

برخی از نتایج کلی این پژوهش، بر اساس مطالعه، کاوش و واکاوی متون متواتر و صحیح دینی - تاریخی و نیز ارائه شواهد مستند و اسناد ارزشمند تاریخی - اسلامی، عبارت است از:

- مهدی موعود (عج)، حقیقتی ریشه‌دار در تمام ادیان و از جمله دین مبین اسلام است که انکار هیچ منکری را برنمی‌تابد.

- برخی آیات قرآن درباره ظهور مهدی موعود (عج) در آخرالزمان تأویل شده است.

- روایات مهدویت، متواتر است و هیچ خدشه و تضعیفی بر آنها روا نیست.

- روایات متواتر اسلامی، آمدن مهدی معینی را (با اوصاف خاص) بشارت داده است.

- روایات معتبر اسلامی، مهدی موعود (عج) را از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام و از خاندان رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برشمرده است.

- روایات ارزشمند اسلامی، مهدی منتظر را از فرزندان حسین بن علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام می‌داند.

- بر اساس روایات معتبر و نیز گواهی بسیاری از عالمان مسلمان از اهل سنت، مهدی موعود (عج)، فرزند امام حسن عسکری علیه‌السلام است که در سال ۲۵۵ ه.ق در شهر سامراء دیده به جهان گشود و تا کنون نیز زنده می‌باشد.

**کلید واژگان:** فوتوریسم، موعود، منتظر، منجی، اصالت، تواتر، مهدی، مهدویت، ظهور، تولد، زنده

بیت

۲۱۰

مکتب علوم اسلامی

## معرفت نفس در سیر و سلوک الی الله

□ سیدرضا یوسفی

در این رساله با بیان اهمیت معرفت نفس، کوشش شده تا با اندیشه عقلی و تفکر فلسفی در جوهر انسان و بااستشهاد و استناد به آیات و روایات و کلمات اهل نظر، ثابت شود که حقیقت انسان، جوهر مجردی غیر از جسم مادی است. سپس قابلیت و توانایی انسان در ترقی، تکامل و تعالی، از دیدگاههای مختلف مورد توجه قرار می‌گیرد و آنگاه راه به فعلیت رسیدن این قابلیتها در قالب سلوک عملی بررسی می‌شود و در پایان، نتیجه این سلوک عملی که معرفت شهودی نفس در مراتب مختلف عوالم وجودی‌اش؛ یعنی عالم مثال متصل، مثال منفصل و عقل و راه یافتن به فنای ذات و صفات و افعال او در ذات و صفات و افعال حق تعالی که محور و هدف اصلی نوشتار بوده است، با استفاده از آثار راه یافتگان به دیار یار و بقا یافتگان با فنای در وجودش بیان می‌شود، تاره‌توشه‌ای برای شیفتگان وصال یار باشد.

کلید واژگان: فکر، سلوک، قلب، شهود، فنا

## اندیشه‌های کلامی امام خمینی علیه السلام

□ ناصر محمدی

آنچه در این رساله می‌آید، نظر امام خمینی علیه السلام درباره اصول پنجگانه دین و مذهب می‌باشد.

**توحید:** در این فصل، ابتدا به ادله اثبات صانع اشاره می‌شود و آنگاه به بحث درباره صفات واجب تعالی پرداخته می‌شود. حضرت امام قائلند که برای صفات الهی، دو مرتبه وجود دارد: مرتبه ذات و مرتبه فعل.

**عدل:** در فصل دوم با طرح دو دیدگاه مهم در عدل الهی؛ یعنی اشاعره و معتزله، نظر آنان رد شده، ادله‌ای برای ابطال آن دو اقامه می‌شود و سپس قول صحیح با تفصیل بیان می‌گردد. پس از آن، مسأله قضا و قدر طرح می‌شود و در بخش دوم فصل، با طرح شبهاتی که درباره عدل الهی به طور کلی مطرح شده، به آنها پاسخ داده می‌شود.

**نبوت:** در فصل سوم، نخست به بررسی مسائل نبوت عامه پرداخته می‌شود و سپس از انگیزه ارسال انبیا و بعثت سخن به میان می‌آید. عصمت انبیا از مقوله علم دانسته می‌شود، اما نه علم به سرانجام طاعت و گناه، بلکه علم به عظمت و جلال الهی. در پایان نیز نبوت خاصه و مسائل مربوطه از منظر امام راحل علیه السلام بررسی می‌شود.

**امامت:** در این فصل، ضمن بیان ضرورت امامت، برای اثبات امامت، دلایلی آورده می‌شود. امام راحل علیه السلام با طرح وظیفه شیعیان در عصر غیبت، مسأله ولایت فقیه را به طور استدلالی بیان فرموده و با دلایلی ثابت کرده است. در پایان این فصل، بحثی درباره شیعه و یکی از عقاید آن؛ یعنی تقیّه مطرح می‌شود.

**معاد:** در این فصل، نخست به اثبات معاد پرداخته شده، سپس ضمن بیان تجرّد روح و اقسام تجرّد، اقسام تناسخ بجز تناسخ ملکوتی، باطل شمرده می‌شود و به شبهات قائلان به تناسخ، جواب داده می‌شود. آنگاه اشاره‌ای به مسأله مرگ شده، درباره مسائلی چون عالم برزخ، دنیا، آخرت، معاد جسمانی و روحانی و قیامت، سخن به میان می‌آید.

بیت

۲۱۲

مکتب علوم اسلامی

## در ماهیت حق و ریشه‌های آن

استاد راهنما: حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی

استاد مشاور: آقای دکتر پرویز ضیاء شهابی

دانشجو: محمد سلامی

حق، در قلمروهای مختلفی چون فلسفه و عرفان، فقه، حقوق، فلسفه سیاسی، فلسفه حقوق و... مطرح می‌گردد، اما در هر یک از این گستره‌ها از زاویه خاصی به آن نگریسته می‌شود.

محور اصلی پژوهش حاضر، حق به معنای سلطه، امتیاز و توانایی است؛ مانند: حق حیات، حق خیار، حق کار، حق رأی و... از این رو، در این جستار، از حقی که در برابر تکلیف است، سخن می‌گوییم؛ یعنی حق در فلسفه سیاسی و فلسفه حقوق. شالوده این پژوهش را یک مقدمه و هفت فصل تشکیل می‌دهد.

### مقدمه

در مقدمه، به پیشینه تاریخی حق، اهمیت، پرسشها و شیوه تحقیق اشاره شده است. **الف) اهمیت:** امروزه نسبت به امور زیادی ادعای حق می‌شود. همواره در آثار و مکتوبات سیاسی، حقوقی و اخلاقی، از حق سخن به میان می‌آید. به گونه‌ای که ما در دنیایی آکنده از حقها زیست می‌کنیم. مفهوم این حقها چیست و چگونه تحلیل و توجیه می‌گردد؟ اگر بتوانیم به تحلیل استوار و موجهی از حق نایل شویم، تصمیم‌گیری درباره نفی یا اثبات برخی از آنها آسانتر خواهد شد؛ گرچه برخی مایلند حق را امری ثابت و مسلم بگیرند و از طرح مباحث تحلیلی و فلسفی دوری گزینند؛ چون به باور ایشان، طرح این گونه مباحث، روند فعلی حاکم بر مباحث حقوقی را سست کرده، مشاجرات و ستیزه‌های دامنه‌داری را به دنبال خواهد آورد، اما در رد این پندار باید گفت که روش علمی آن است که همواره مباحث در معرض نقد و تحلیل قرار بگیرد تا با بحث و کاوش، به توجیه برهانی و استوارتری دست یابیم.

**ب) پرسشها:** برخی از پرسشهایی که درباره ماهیت حق طرح می‌شود، چنین است: محتوای حق چیست؟ چگونه تحلیل و توجیه می‌گردد؟ چگونه «تکلیف» از

«حق» ناشی می‌شود؟ تقابل «حق» و «تکلیف» به چه صورت است؟ خاستگاه و منشأ حق کجاست؟ حقوق فطری و طبیعی یعنی چه؟ چرا فقها در مباحث فقهی، از حقوق فطری سخنی به میان نیاورده‌اند؟ آیا «حق مطلق» امکان دارد؟ چه کسان یا موجوداتی می‌توانند حق‌دار باشند؟ آیا حق حیات، مطلق است؟ آیا می‌توان حقوقی را به عنوان حقوق بشر فراگیر و جهان‌شمول به ابنا‌ی بشر عرضه کرد؟

ج) شیوه تحقیق: پژوهش حاضر به صورت فیش‌برداری و مراجعه به منابع فارسی، عربی و لاتین انجام گرفته است. ضمن آن که از مشاوره و رایزنی با دوستانی که دغدغه این گونه مباحث را دارند، فروگذار نشده است. از آن جا که نگارنده این جستار، دانشجوی فلسفه است، سعی وی بر آن بوده تا فضای فلسفی را بر آن حاکم گرداند، اما به ناچار، به قلمروهای دیگری همچون فقه و حقوق نیز وارد شده است. از این رو، شاید بتوان گفت که تحقیقی میان‌رشته‌ای است.

## فصل اول: چیستی حق و تحلیل آن

این فصل، مشتمل بر پنج بخش است:

**بخش ۱:** کاوش معنای لغوی و اصطلاحی حق و تعیین محل نزاع در پژوهش حاضر، از جمله مطالبی است که در بخش اول آمده است.

**بخش ۲:** در این بخش، به واقعیت حق پرداخته می‌شود، که آیا مشترک لفظی است یا معنوی؟ در این جا، دیدگاه اشتراک معنوی که مختار مشهور نیز می‌باشد، تقویت شده است.

همچنین در مبحث دیگر این بخش، در پاسخ سؤال از اعتباری بودن «حق»<sup>۱</sup> و این که آیا حقوق تکوینی و واقعی نیز داریم یا خیر؟ آمده است: به رغم نظریه اعتباری بودن حق که نظریه‌ای مشهور می‌باشد، این کبرای کلی قابل نقض است؛ زیرا برخی حقوق؛ مانند حق حیات و حق اطاعت خداوند، نیازی به جعل و اعتبار ندارد، بلکه به صورت تکوینی و فطری وجود دارد. مهمتر آن که حقوق فطری و تکوینی، پایه و

۱. عبدالله جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، چاپ دوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۷، ص ۷۵.

منشأ حقوق وضعی و اعتباری است.<sup>۱</sup>

**بخش ۳:** پرسش این بخش، آن است که حق، با چه عناوینی توأم است؟ در پاسخ، به اجمال، به حق و باطل، حق و تکلیف، حق و ملک، حق و حکم و حق و قانون اشاره شده است.

**بخش ۴:** در این بخش، ارکان، مراتب و اقسام حق به بحث گذاشته شده است و یادآوری می‌شود که فایده این شقوق و تقسیمات، آن است که می‌توان دقیقتر به جوانب و سویه‌های گوناگون «حق» نگریست و از چهره واقعی آن، پرده برداشت. الف) ارکان حق: همان گونه که مشهور است، حق سه رکن دارد: حق دار (ذوالحق)، طرف حق (من علیه الحق) و متعلق حق (امری که حق به آن تعلق گرفته است).

ب) مراتب حق: از آن جا که حق، مشترک معنوی و حقیقتی تشکیکی دانسته شده است، به طور مسلم، دارای مراتب و درجاتی خواهد بود که از ضعیفترین مرتبه آن (حق به معنای امتیاز و صرف ادعا) آغاز می‌شود و تا بالاترین درجه آن (حق به معنای واقعیتی معتبر)، ترقی می‌کند.

ج) اقسام حق: در این قسمت، به حق برون دینی و درون دینی، حق مثبت و منفی، حق نسل اول، نسل دوم و نسل سوم<sup>۲</sup>، حق ادعایی، حق آزادی، حق قدرت و حق مصونیت<sup>۳</sup> پرداخته شده است.

**بخش ۵:** در واپسین بخش از فصل نخست، به معانی و اطلاقیهای حق در فلسفه

۱. صادق لاریجانی، متن تالیپ شده سلسله دروس فلسفه علم اصول، جلسه ۱۶۰ و ۱۶۷ (۱۳۸۰/۱/۲۹ و ۱۳۸۰/۲/۹).

۲. «کارل واسک» (Karel Wasak)، حقوق دان فرانسوی، با الهام گرفتن از شعاری که در انقلاب فرانسه رایج بود، حقوق را به حقوق نسل اول، نسل دوم و نسل سوم تقسیم کرد. (Encyclopedia of Applied Ethics, California, Academic Press, 1998, Vol.3, P.875)

۳. مباحث عقلی و تحلیلی معاصر در باب نظریات حقوقی را معمولاً از نظریات «وسلی. ن. هافلده» (Wesley. N. Hohfeld) آغاز می‌کنند. وی حقوق قانونی را به چهار دسته تقسیم می‌کند.

سیاسی و حقوق اشاره شده است. فلاسفه حقوق، در باب حق، سه نظریه ابراز کرده‌اند:

نظریه نخست: حق به معنای اراده (will) و انتخاب (choice).

نظریه دوم: حق به معنای مصلحت (interest) و منفعت (benefit).

نظریه سوم: آمیزه‌ای از معنای اول و دوم؛ به این معنی که در مواردی، حق به معنای «انتخاب» است و در مواردی دیگر، به معنای «منفعت». در این بحث، مزایا و نقایص این نظریات را بر شمرده و سرانجام، نظریه مختار را آورده‌ایم.

نکته در خور تأمل، آن است که دانشمندان مسلمان، در باب حق - جز مطالب کوتاهی ذیل بحث حق و حکم شیخ انصاری رحمته‌الله در مکاسب، رساله فی تحقیق الحق و الحکم<sup>۱</sup> مرحوم محمدحسین اصفهانی (کمپانی) و معدودی از کتابهایی که با عنوان قواعد فقهیه تدوین یافته - پژوهش چشمگیری انجام نداده‌اند. از این رو، در این مباحث، تا حدودی به آرای دانشمندان غربی مراجعه شده است. از آن میان است آرای: جر می والدرون (J. Waldron)، پیتر جونز (P. Jones)، گرین (T.H. Green)، جر می بنتام (J. Bentham)، جان رالز (J. Rawls)، هارت (H.L.A. Hart)، رونالد دورکین (R. Dworkin) و سامنر (L.W. Sumner).

## فصل دوم: حق و تکلیف

این فصل، متضمن چهار بخش است:

۱. گونه‌های الزام و تکلیف: دست کم، سه نوع الزام وجود دارد: الزام اخلاقی (moral obligation)، الزام قانونی (legal obligation) و الزام سیاسی (political obligation). تکلیف نیز شقوقی دارد. در متون غربی، تکلیف را از زوایای مختلفی دسته‌بندی کرده‌اند؛ مانند: تکلیف کامل و ناقص، تکلیف سلبی و ایجابی، تکلیف درونی و بیرونی. در این بخش، صرفاً به تکلیف کامل و ناقص پرداخته‌ایم.

۱. ر.ک: محمدحسین اصفهانی، حاشیه کتاب مکاسب، ج ۱، تحقیق عباس محمد آل سباع، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.، ص ۲۵-۵۲.



۲. **خاستگاه تکلیف:** منشأ تکلیف یا الزام چیست؟ این مبحث، یکی از دشوارترین مباحث در باب تکلیف است و چند منشأ برای آن ادعا شده که از آن جمله است: خداوند، طبیعت، جامعه، عامل اخلاقی بودن و....

۳. **تقابل و اجتماع حق و تکلیف:** نظرات مختلفی درباره همبسته بودن یا نبودن حق و تکلیف وجود دارد. برخی بر این اعتقادند که همواره هر کس حقی دارد، از زاویه دیگری دارای تکلیف نیز هست، اما برخی دیگر منکر این نکته‌اند؛ زیرا مواردی مانند کودکان، دیوانگان و مجبوران را شاهد می‌آورند که دارای حقند، اما تکلیفی بر دوش ندارند.

مبحث دیگری که در ادامه همین بخش آمده، آن است که آیا اجتماع حق و تکلیف در یک فرد، امکان‌پذیر است؟ نظریه مختار، آن است که اجتماع حق و تکلیف در یک شخص، از دو حیث، هیچ منعی ندارد. مانند این که فرد نسبت به اعضا و جوارح خود دارای حق است، اما از سوی دیگر، نسبت به حفظ آنها تکلیف دارد. البته اگر با دقت عقلی به مسأله بنگریم، اجتماع حق و تکلیف امکان ندارد؛ زیرا در همین مثال نیز فرد نسبت به «استفاده» از اعضای خود حق دارد، اما نسبت به «حفظ» آنها مکلف است. بنابراین، اجتماع حق و تکلیف، نسبت به یک چیز و از یک جهت نیست.

۴. **اصالت حق یا تکلیف؟** برخی پنداشته‌اند که تفاوت انسان سنتی و مدرن، از این جا آغاز می‌شود که انسان سنتی، خود را تماماً مکلف می‌بیند، اما انسان مدرن، از تکلیف‌گریزان است و خود را «حق‌دار» می‌داند. بنابراین، در دستورات دینی، همواره به انسان به چشم «مکلف» نگریسته‌اند. آیا این طرز تلقی، صحیح می‌باشد؟ این، پرسشی است که در این بخش مطرح گردیده و به آن، پاسخی داده شده است.

## فصل سوم: خاستگاه‌های حق

در این فصل، خاستگاه حق جست‌وجو شده است و شامل دو بخش می‌باشد:

۱. **طرح مسأله:** در این جا برای آن که مراد از منشأ و خاستگاه حق شفاف شود، از باب مقدمه به تمایز میان مبنای حقوق، هدف حقوق و منابع حقوق با خاستگاه حق اشاره شده، نشان داده‌ایم که بحث خاستگاه حق، بحثی معیاری (normative) است،

نه توصیفی (descriptive).

۲. کاوشی در برخی از خاستگاههای حق: در این بخش، خاستگاههای حق (۹ خاستگاه) بررسی می‌گردد و برخی از آنها مردود شمرده می‌شود. مجموع این خاستگاههای مفروض که مورد بحث قرار گرفته، عبارت است از: زور، نیاز، استحقاق، کرامت انسانی، شخصیت انسانی، دین، فطرت و طبیعت یا عقل، قانون، اقتدار دولت یا حقوق موضوعه، اخلاق.

شیوه بحث، چنین است که ابتدا هر نظریه، تفسیر و تقریر و آنگاه، نقد و ارزیابی می‌شود. در خاستگاه هفتم که فطرت، طبیعت یا عقل نام دارد، به لحاظ ضرورت بحث، عناوینی که در پی می‌آید، مطرح گردیده است: پیشینه حقوق طبیعی و فطری، مفهوم حقوق فطری، معنای فطرت و طبیعت و دوره‌های سه‌گانه حقوق فطری یا طبیعی که عبارت است از:

الف) حقوق طبیعی به معنای حقوق الهی و دینی.

ب) حقوق طبیعی به معنای حقوق عقلی.

ج) حقوق طبیعی به معنای حقوق تحققی.

## فصل چهارم: تأملاتی در برخی از مصادیق حق و حق‌دار

مطالب فصل چهارم نیز در چهار بخش عنوان شده است:

۱. **حقوق مشروط (conditional rights):** در این بخش، به طور خلاصه، دو نمونه از حقوق مشروط مطرح شده است.

۲. **آیا حق مطلق (absolute right) امکان دارد؟** در واقع، پرسش آن است که آیا همه حقوق، مشروط است؟ یعنی در هنگام تصادم با حقوق مهمتر (تعارض اهم و مهم) لغو و ابطال می‌شود یا حقوق مطلق نیز داریم. ادعای نگارنده آن است که گرچه اغلب حقوق، مشروط است، اما می‌توان از برخی حقوق؛ مانند ممنوعیت نسل‌کشی، به عنوان حقوق مطلق یاد کرد.

۳. **تعارض حقوق:** در هنگام تعارض دو حق، چه باید کرد؟ مصادیق تعارض دو حق چیست؟ طرح و پاسخ این پرسشها و شرح و بسط یکی از مصادیق آن (تعارض

حق مادر با حق جنین)، شالوده بخش سوم را پی می‌ریزد. در همین‌جا، به آرای مخالفان و موافقان سقط جنین اشاره شده است.

۴. چه کسان یا موجوداتی دارای حقند؟ از آن‌جا که بسیاری اوقات، سخن از حقوق حیوانات، نسلها، گیاهان و به طور کلی، محیط زیست است، این مسأله، تأملاتی را پدید می‌آورد. ملاک حق‌داری چیست؟ آیا عقل و شعور، در حق‌دار شدن مدخلیت دارد؟ در این مقطع، حق‌دار از نگاه دین و غیر دین به بحث گذاشته شده، به طور کلی نمایانده می‌شود که نوع تحلیل و مفهومی که از حق ارائه می‌گردد (انتخاب، منفعت یا آمیزه‌ای از هر دو) در پاسخ این پرسش، دخیل خواهد بود.

## فصل پنجم: حق و آزادی

در این فصل، به بحث حق و آزادی پرداخته می‌شود و شامل چهار بخش است:

۱. اهمیت، امکان و تعریف آزادی.

۲. آیا آزادی، حق مستقلی است یا لازمه حق؟ به دیگر سخن، آیا آزادی، همان حق است یا خود می‌تواند حق مستقلی قلمداد گردد؟

۳. اقسام آزادی: از آن‌جا که آزادی را حق مستقلی به شمار آورده‌ایم، به اقسام آزادی؛ یعنی آزادی فلسفی و حقوقی، آزادی بیرونی و درونی، آزادی مثبت و منفی، آزادی عمومی و شخصی اشاره شده است.

۴. خویشن مالکی (self-ownership): یکی از حقوق انسان، سیطره بر جان و مال خویش است. هرچند روایت مشهور «الناس مسلطون علی اموالهم» صرفاً سلطه بر مال ارتأیید می‌کند، اما به طریق اولی، سلطنت انسان بر جان و اعضا و جوارح خویش، قابل اثبات است. مراتب سلطنت انسان بر خود، مفهوم خویشن مالکی و گستره آن از دیدگاه دینی و غیر دینی، از دیگر عناوینی است که مورد بررسی قرار می‌گیرد.

## فصل ششم: حقوق بشر

مطالب این فصل در چهار بخش آمده است:

۱. پیشینه حقوق بشر: اصطلاح حقوق بشر، پس از جنگ جهانی دوم و پیدایش

سازمان ملل در سال ۱۹۴۸ مطرح شد. این اصطلاح، جایگزین حقوق طبیعی شد که امروزه تا حدودی متروک است.

۲. **تعریف و ماهیت حقوق بشر:** مقصود از حقوق بشر چیست؟ تعریف‌های مختلفی از آن ارائه شده، اما هیچ یک، خالی از مناقشه نیست.

۳. **نگاهی به اعلامیه‌های حقوق بشر:** سیر تاریخی سنت نگارش حقوق بشر از آغاز تاکنون، نخستین اعلامیه‌های حقوق بشر و بازتاب‌های اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) در محافل مسلمان و غیر مسلمان، مطالبی است که در این بخش بررسی می‌شود.

در مبحثی دیگر از همین بخش، با عنوان «نگاهی تحلیلی به برخی از مبانی حقوق بشر»، دو پرسش مطرح گردیده است:

۱. مراد از انسان (بشر) کیست؟ حمایت از حقوق کدام انسان مد نظر است؟ آیا مراد، انسان فروغلتیده در شهوات، پوچی و بحران فضیلت است که تحفه فریویدسم و نهیلیسم می‌باشد؟ یا مراد، انسانی است که پیامبران الهی او را توصیف کرده‌اند؛ موجودی که دارای کرامت بوده و «خلیفه الله» معرفی گردیده است؟ به طور قطع، سزاوار آن است که احتمال اخیر مراد باشد، اما گویا مقصود این اعلامیه، انسانهای مادی‌گرا، خداگریز و از جنس اروپایی است. بر ملل شرق، فقیران، دین‌مداران و خداباوران، انسان اطلاق نشده است. شرارت‌های امروز آمریکا و برخی از هواخواهان او، قتل عام مظلومان و ستمدیدگان در فلسطین و سایر نقاط دنیا، به بهانه حفظ حقوق بشر، خود شاهد این مدعا است؛ زیرا به وضوح می‌نگریم که حقوق بشر، صرفاً به دستاویزی جهت پایمال کردن حقوق انسانها تبدیل شده است.

۲. پرسش دیگر، آن است که در ماده اول اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است: «تمام افراد بشر، آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق، با هم برابرند...». تفسیر «برابری» چیست؟ در این مبحث، پیشینه برابری، مبنای آن و اقسام برابری و مساوات آمده است.

۴. **حقوق بشر و تکثر فرهنگها:** آیا با توجه به تنوع و تکثر فرهنگها، می‌توان حقوق بشری کلی و جهانشمول به اینای بشر عرضه کرد؟ به طور کلی در این باره دو

نظریه است: برخی همچون «مک اینتایر» بر آنند که حقوق بشر، نسبی است و در نتیجه، نمی‌توان به حقوق بشری که جهانشمول باشد، دست یافت. اما برخی دیگر همانند «آلن گیورث» بر آنند که حقوق بشر، حقوق اخلاقی، ضروری و جهانشمول است.

## فصل هفتم: حق و مرزهای بیرونی آن

مطالب این فصل در سه بخش جای می‌گیرد:

۱. حقوق و مذهب: در این مبحث، مرز میان حقوق و مذهب بررسی شده است.
۲. حقوق و اخلاق: مرز میان حقوق و اخلاق، توهم تضاد میان این دو و فرقه‌های میان حقوق و اخلاق، مباحثی است که در این بخش می‌آید.
۳. حقوق و عدالت: آیا میان حق و عدالت، تمایز است یا تشابه؟ آیا حق، مبنای عدالت است یا عکس آن؟ در پاسخ به پرسش اخیر، دو نظریه بیان شده، اما نگارنده به جمع و تلفیقی میان این دو قول دست زده است. از دیگر مباحث این بخش، اقسام عدالت، عدالت در نگاه فیلسوف سیاسی معاصر (جان رالز)، عدالت معاوضی و عدالت توزیعی با توجه به دیدگاه‌های سوسیالیستی و لیبرالیستی است.

## نتیجه‌گیری

در این قسمت، به طور کوتاه و فشرده، نتیجه مباحث آمده است و در پایان، برای برخی از پرسشهایی که درباره تحلیل و توجیه حق مطرح می‌باشد، پاسخهایی ارائه شده است. اما این، هرگز به معنای خاتمه کاوش در این مقوله نیست.

با آن که طرح بحث به شیوه‌ای که عرضه شد، طرحی نوین بود، این جستار، گامی آغازین و اشاره به مسیری دشوار و بحث‌انگیز بود. از همین روی، مباحث جدی و تحلیلی‌تری را می‌طلبد. کمترین فایده این پژوهش، آن است که نگرش انسانی که می‌پندارند حق و تحلیل آن، امری روشن و بدیهی است را متحول می‌سازد.



## المبادئ الشرعية للأنظمة

□ صادق اللاريجاني

عالج الكاتب في هذا المقال مفهوم «الشرعية» و يرى أنها ليست بمعناها الديني، أو التشريع البشري، أو الحصول على المصادقية، بل يذهب إلى أن الشرعية تعني «حق إصدار المرسوم والحكم»، و أن هناك علاقة خاصة بين هذه القضية و «سبب لزوم الرضوخ للمراسيم الحكومية». ثم يطرح السؤال التالي و هو «لماذا يجب على المواطنين أن يخضعوا للمراسيم الحكومية؟» و يذكر له، إجابة عنه، خمس نظريات و هي كالآتي: «الاتفاق الاجتماعي»، «الرضا العام»، «الإرادة العامة»، «العدالة» و «السعادة العامة». هذا و إن بعض هذه النظريات يبني الشرعية على إرادة المواطنين و رغبتهم (النظريات التفويضية) و بعضاً آخر يبني الشرعية على القيم الخلقية و الغايات النفسية (النظريات غير التفويضية) و الكاتب ناقش هذه النظريات بصورة تفصيلية. و أخيراً استعرض الحكم الديني و مبدأه الشرعي و ذهب إلى أن الشرعية لهذا النوع من الحكم لا تتبع من آراء المواطنين بل إنهم بأرائهم ينشطونه فحسب.

**مفتاح المفردات:** الشرعية، الإلزام السياسي، الإلزام الخلقية، النظريات الخلقية،

الحكم الديني، الفاعلية

## مدخل إلى قضية الإلزام السياسي

□ شيخ محمد حسنين

الإلزام السياسي من مباحث الفلسفة السياسية و يجيب عن هذا السؤال: هل يجب على الشعب أن يرضخ للأوامر الحكومية؟ وإذا كان الجواب إيجابياً فما أساس هذا الإلزام و حدوده؟ وإن الإجابة عن هذا السؤال لهو أساس فهم قضية الإلزام السياسي بينما تستدعي عرض بعض التعاليل الفلسفية، و هناك تعاليل فلسفية طرحت في هذا المجال و إن بعضاً من الفلاسفة السياسيين طرحوا نظرية العقد الاجتماعي و بعضاً آخر الإلزام السياسي و عدداً آخر الموائيق الخلقية، و انطلاقاً من هذا الاتجاه يفرقون بين الإلزام السياسي و لزوم الخضوع للقانون. هذا و إن الكاتب عالج شيئاً من هذه المباحث.

**مفتاح المفردات:** الإلزام السياسي، المجتمع السياسي، الفلسفة السياسية، الحكومة، الفرد، علاقة الفرد و المجتمع السياسي، علاقة الفرد و الحكومة، العقد الاجتماعي، الموائيق الخلقية

## الإلزام السياسي؛ شرحاً و تبيناً في ضوء النظريات التفويضية

□ محمد السلامي

إن «الإلزام السياسي» يُبحث فيه عن الإجابة عن السؤال الآتي: ما سبب إلزام المواطنين في المجتمعات السياسية لأن يرضخوا للحكام؟ هناك نظريات مختلفة طرحت حول هذه المسألة و منها: النظرية التفويضية، و الغائية، و الوظيفية و... و قد نقد جان هرتن النظريات التفويضية المختلفة التي بررت الإلزام السياسي، و عناوين هذا المقال كما يلي: السابقة التاريخية للنظرية التفويضية، ماهية الرضا و شروطه، أقسام الرضا، التقارير المختلفة للنظرية التفويضية و نقدها. و أخيراً قد شكك الكاتب في كل من تحقق الرضا الحقيقي في الواقع و التشابه الكامل بين المجتمع السياسي و التكتلات الاختيارية.

**مفتاح المفردات:** الفلسفة السياسية، الإلزام السياسي، التفويضية، الرضا، الميثاق، المجتمع السياسي، التكتل الاختياري

تفويضية

٢٢٤

طكتة علوم سياسية



## مدنيّة الإنسان بالطّبع عند الفلاسفة

□ السّيد محمّد المظفّرّي

كانت مسألة مدنيّة الإنسان بالطّبع و لاتزال معترك الآراء عند فلاسفة يونان و الحكماء الإسلاميين لذا فإنّ هناك مسائل عديدة يمكن طرحها و دراستها في هذا الصّدّد. منها: ما يقصد الفلاسفة من مدنيّة الإنسان بالطّبع؟ و منها: هل الإنسان مدنيّ بالطّبع أم بالاضطرار؟ و منها: هل الإنسان يختار المدنيّة مستمداً عقله الحاسب أو أنّه لا اقتضاء له في هذا المجال؟

و إنّ المقال هذا دراسة للحصول على أجوبة الأسئلة الآتية و مناقشة مكتسبات عدد من الحكماء اليونانيين و المسلمين.

**مفتاح المفردات:** الفلسفة السياسيّة، المدنيّة بالطّبع، الطّبيعة، الفطرة، الاضطرار، الخيار، لاقتضاء

## الإمامة بين المنهجية و الماهية

□ الدكتور أحد فرامرز القراملكي

إنّ هذا المقال يضمّ تقريراً موجزاً عن سابقة البحوث حول الإمامة عند الشيعة، و ذكر الاتجاهات المتنوّعة في الإمامة ك: الاتجاه الفقهيّ، و التحليليّ - الكلاميّ، و العرفانيّ، و التفسيريّ - الروائيّ، و التاريخيّ، و بين الفروعيّ، و الدراسة عن مكانة منهجية الإمامة في الفكر الدينيّ و أهميتها. و المقال يشمل قسمين، الأوّل: مدخل إلى منهجية البحث عن الإمامة و الثاني: ماهية الإمامة و حقيقتها. فما ذكر كان من القسم الأوّل و أمّا القسم الثاني يحوي المباحث الآتية: التقرير التاريخي عن تعاريف الإمامة، و الإمامة و المفردات التابعة، و تمايز الإمام عن غيره، و افتراق الشيعة و السّنة في تعريف الإمامة، و مراتب الإمامة و أخيراً النسبة بين الإمامة و النّبوة.

**مفتاح المفردات:** الكلام، الإمام، الإمامة، منهجية الإمامة، تعريف الإمامة، ماهية الإمامة، حقيقة الإمامة، مراتب الإمامة، الوليّ، الولاية، النبيّ، و النّبوة

## **Grounds of Legitimacy of States**

□ Sadegh Larijani

At first, the writer explains the concept of legitimacy. He believes that "legitimacy" is not in the sense of legal, lawful or acceptance, but it means having the right to rule and govern. He asserts that the problem of legitimacy has a specific relation with the question "why is it necessary to obey the orders of a ruler?"

In answer to the question above, he surveys five theories: "social contract", "general consent", "general will", "justice" and "common good". Some of these theories base the legitimacy upon citizen's will (voluntarist theories); and some others relate it to moral values and spiritual ends (non-voluntarist theories).

Finally, he considers the "theocracy" and its ground and maintains that the legitimacy of this kind of state is not based upon individuals' agreement but their agreement makes it actual.

**Key words:** Legitimacy, Political obligation, Moral obligation, Moral theories, Theocracy, Efficiency.

## An Introduction to Political Obligation

□ Sheikh Mohammad Hasnain

"Political obligation" is one of the issues of political philosophy and concerns with the question that "are the people obliged to obey the orders of the polity of which they are members?" If so, what is its ground and its limits? It is the answer to this question which is fundamental to an understanding of the problem of political obligation and indeed, is the demands providing some political accounts.

Political philosophers have provided different accounts, including: social contract theory, a theory that political obligation is based upon the relationship between people and their political community and the theory that political obligation concerns the moral or ethical bonds between individuals and their political community; Therefore, there is a difference between political obligation and obeying the law.

**Key words:** Political obligation, Political community, Political philosophy, State, Individual, Relationship between individual and political community, Relationship between individual and State, Social contract, Moral bonds.

## Voluntarist Theories; Explaining and Justifying Political Obligation

□ Mohammad Salami

In political obligation, the issue which is discussed is "why should the citizens obey the rulers?" On what basis do the rulers have the right of ruling? different theories have been expressed here: Voluntarist theory, teleological theory, deontological theory and so on.

John Horton has critically considered different voluntarist theories justifying political obligation. The history of voluntarism, the content, conditions and the kinds of consent, the different accounts of voluntarist theory and its criticism are some of the issues of this discussion. It has been expressed doubt to the objective existence of consent and quite similarity of political community to voluntary associations.

**Keywords:** Political philosophy, Political obligation, Voluntarism, Consent, Contract, Political community, Voluntary association.

## Is Man Essentially Social in Philosopher's Point of View?

□ Seyyed Mohammad Mozaffari

The question that is man a social animal has long been discussed by Greek and Islamic philosophers. Various issues are worth to be considered, including: What do philosophers mean by social being? Is

بیت

228

مکتبہ علوم اسلامیہ

man essentially social or his needs force him to be social? Does the man choose the civility by wisdom or he is neutral in respect to it? This writing is a study to find out the answers of some Greek and Muslim philosophers to this question.

**Key words:** Political philosophy, Essentially social, Nature, Compulsion, Choice, Neutral.

## Imamate; Methodology and Nature

□ Dr. Ahad Faramarz Qaramaleki

A Brief report about the history of studies upon Imamate in Shiite School; an explanation of various approaches to the researches on Imamate, such as: juridical, analytic - theological, mystic, exegetic - narrative and interdisciplinary approaches; and the significance and the role of methodology of Imamate in religious thought are the issues discussed in the first part. The most important points discussed in the second part are: The historical report of Imamate definitions, Imamate and its related words, the difference between Imam and non-Imam, the difference between Shiite and Sunnite in definition of Imamate, the degrees of Imamate and the difference between prophethood and Imamate.

**Key words:** Theology, Imam, Imamate, Methodology of Imamate, The definition of Imamate, The nature of Imamate, The degrees of Imamate, Guardian, Guardianship, Prophet, Prophethood

# مجله تخصصی فلسفه و علوم اسلامی رضوی

نام و نام خانوادگی: .....

مدرک و رشته تحصیلی: .....

مؤسسه: .....

تعداد از هر شماره: ..... ○ شروع اشتراک از شماره: .....

---

نوع اشتراک:  همه شمارهها  فقط ویژه فلسفه و کلام

فقط ویژه علوم قرآنی  فقط ویژه حقوق

---

نشانی: .....

.....

تلفن: .....

نشانی مجله: مشهد، حرم مطهر، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دفتر مجله تخصصی، صندوق پستی: ۹۱۷۳۵-۴۶۱؛ تلفن و شماره: ۰۵۱۱-۲۲۳۰۷۷۲

○ توضیحات:

۱. هزینه اشتراک برای یک سال، ۱۲۰۰۰ ریال می باشد.
۲. مبلغ اشتراک به حساب جاری ۸۸۸۸۸۸ (کد ۱۵) بانک صادرات، شعبه مرکزی مشهد به نام دانشگاه علوم اسلامی رضوی واریز شود.
۳. اصل فیش بانکی برگ درخواست اشتراک به نشانی مجله ارسال شود.
۴. کپی مدارک را نزد خود نگه دارید.
۵. دانشجویان و طلاب با ارسال تصویر کارت تحصیلی از ۲۰٪ تخفیف برخوردار خواهند بود.

مجله دانشگاه علوم اسلامی رضوی  
فصلنامه پژوهشی علوم انسانی (الهیات و حقوق)  
سال دوم، شماره اول، بهار ۱۳۸۱  
ویژه فلسفه و کلام



صاحب امتیاز: دانشگاه علوم اسلامی رضوی  
مدیر مسؤول: محمدباقر فرزانه  
سر دبیر: غلام نبی گلستانی  
مدیر اجرایی: محمدربیع میرزایی  
ویراستار: محمدربیع میرزایی  
حروفچینی و صفحه‌آرایی: واحد نشر مجله  
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: انتشارات آستان قدس رضوی

بها: ۳۰۰ تومان



اعضای هیأت تحریریه:

۱. آیه‌الله محمد واعظزاده خراسانی
۲. آیه‌الله محمدهادی معرفت
۳. حجة الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی
۴. حجة الاسلام و المسلمین محمدعلی مهدوی‌راد
۵. دکتر علی حسین نجفی ابرندآبادی
۶. حجة الاسلام و المسلمین محمدباقر فرزانه
۷. آقای داوود حیدری ابهری



یادآوری:

۱. مجله از مقالات علمی و پژوهشی در زمینه‌های علوم و معارف قرآن و حدیث، فقه، حقوق، فلسفه و کلام استقبال می‌کند.
۲. مقالات ارسالی باید تایپ شده یا با خط خوانا و در یک طرف کاغذ A4 نوشته شود.
۳. مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.
۴. فصلنامه در کوتاه کردن و ویرایش مقالات، آزاد است.
۵. دیدگاههای مطرح شده، لزوماً بیانگر آرای فصلنامه نیست.

نشانی: مشهد مقدس، حرم مطهر، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دفتر مجله تخصصی  
صندوق پستی: ۴۶۱ - ۹۱۷۳۵  
تلفن و دورنویس: ۲۲۳۰۷۷۲  
پست الکترونیک: [razavi\\_magazine@emamreza.net](mailto:razavi_magazine@emamreza.net)  
آدرس اینترنت: [www.magiran.com/razavi](http://www.magiran.com/razavi)

*Specialized Journal of Razavi University of Islamic Sciences*

Quarterly Research of Humanities

Specialized Issue; Islamic Theology & Philosophy

Vol.2, No.1, Spring 2002



**Proprietor:** Razavi University of Islamic Sciences

**Editorial Director:** M.B. Farzane (Hojjat.)

**Editor -In- Chief:** G.N. Gholestani (Hojjat.)

**Executive Chief:** M.R. Mirzaie

**Editor:** M.R. Mirzaie

**Lithography, Printing & Bindery:** The Publishing of the A.Q. Razavi



**Editorial Board:**

1. M. Vaezzade khorasani (Ayat.)
2. M.H. Marifat (Ayat.)
3. S. Larijani (Hojjat.)
4. M.A. Mahdavi rad (Hojjat.)
5. A.H. Najafi abrاند abadi (ph.d.)
6. M.B. Farzane (Hojjat.)
7. D. Heidari Abhari

**Address:** Razavi University of Islamic Sciences, Holy shrine Sq., Mashhad

**P.O. Box:** 91735-461

**Tel & Fax:** 0511-2230772

**E.mail:** razavi\_magazine@emamreza.net

**Web Site:** www.magiran.com/razavi