

الگوی «مقاومت اسلامی» مبتنی بر انسان‌شناسی علامه طباطبایی و شهید مطهری

حسن مجیدی،¹ میثم بهارلو،² ابراهیم کیمیایی دین³

چکیده

این مقاله به دنبال ارائه الگویی از مقاومت اسلامی مبتنی بر مبانی انسان‌شناختی علامه طباطبایی و شهید مطهری است. اهمیت این موضوع از آنجاست که پس از پیروزی انقلاب اسلامی در سطح منطقه‌ای، گفتمانی به اسم مقاومت نمود پیدا کرد اما کمتر از بُعد انسان‌شناسی فلسفی به آن پرداخته شده است. این مقاله به روش اسنادی، مباحث انسان‌شناختی را در پرتو نظریه اعتباریات در آثار این دو فیلسوف معاصر بررسی کرده است، سپس براساس آن، کنش‌گری انسان‌ها را در نظریه تشکیل جامعه و دولت ایشان نشان می‌دهد و در طرحی نوآورانه، با تعمیم نظریه تشکیل جامعه و دولت این دو اندیشمند به عرصه روابط بین ملت‌ها و دولت‌ها، الزام‌های تشکیل یک دولت جهانی و دلایل ناکامی بشر در رسیدن بدان را مشخص می‌کند و الگویی از روابط سه‌گانه استثمار، کارکردی و هویتی را به‌عنوان مدل جایگزین تعاملات بین‌المللی تبیین می‌کند. در این میان، الگوی تعامل دولت اسلامی براساس روابط سه‌گانه مذکور با سه دسته مختلف از بازیگران فراسرزیمینی (استثمارگران، بازیگران هم‌هویت و غیرهویت) در پرتو قاعده «نفی سبیل» و برآورده ساختن چهار نیاز اساسی بشر به‌عنوان الگوی مقاومت اسلامی، ارائه می‌شود.

واژگان کلیدی: الگوی مقاومت اسلامی، اعتباریات، علامه طباطبایی، شهید مطهری، انسان‌شناسی.

1. دانشیار علوم سیاسی دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع) / majidi118@gmail.com

2. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه امام صادق (ع)، دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی / meysambahar1374@gmail.com (نویسنده مسئول)

3. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه امام صادق (ع)، دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی / ebikimi183@gmail.com

۱. مقدمه

یکی از دغدغه‌های بشر، ارائه تبیین‌هایی برای توجیه تحولات روابط بین دولت‌ها بوده است؛ ضمن اینکه قدرت‌های مختلف نیز با توجه به منافع و رویکرد خود به دنبال ارائه الگوی مطلوب خود از روابط حاکم بر کشورها بوده‌اند. هرچند انقلاب اسلامی با ظهور خود گفتمانی را با عنوان «مقاومت اسلامی» ترویج داد، ولی تا به امروز کمتر از منظر انسان‌شناسی فلسفی به‌ویژه نظریه اعتباریات بدان پرداخته شده است. نوشتار حاضر درصدد برآمده است تا با استفاده از اندیشه‌های انسان‌شناختی علامه طباطبایی و شهید مطهری و با مفروض‌گرفتن این نکته که نظریه‌های ایشان مکمل یکدیگر است، به ارائه الگویی از روابط یک دولت اسلامی با سایر بازیگران فراسرزمینی پردازد.

برای این منظور، مقاله در ابتدا برداشت جامعی از نظریه اعتباریات علامه طباطبایی ارائه می‌دهد، سپس براساس آن، ضمن نشان‌دادن نیاز بشر اولیه به انبیا برای تشکیل جامعه، به بررسی چگونگی کنشگری انسان‌ها برای تشکیل جوامع و حکومت‌ها از نظر این دو اندیشمند و برتری آن بر نظریه‌های قرارداد اجتماعی می‌پردازد. در ادامه، سخن از وجود سه لایه اجتماعی یا سه نوع رابطه استثماری (پیش از زندگی جمعی)، رابطه کارکردی (تقسیم متقابل کار و وظایف) و رابطه هویتی (فرهنگی) در تعامل بین اعضای یک اجتماع به میان خواهد آمد. علاوه بر آن، برآورده‌ساختن نیازهای چهارگانه امنیت، عدالت، تربیت و آزادی به‌عنوان فلسفه ضروری تشکیل دولت برای به‌سعادت‌رساندن مردمان، بررسی خواهند شد.

در اینجا کوشش می‌شود روابط جوامع و دولت‌ها با همدیگر با روش قیاس به داخل (تعمیم نظریه تشکیل دولت و جامعه این دو فیلسوف) مورد مذاقه قرار گیرد و چرایی ناکامی بشر در دستیابی به حکومت جهانی با توجه به ریشه‌های انسان‌شناختی آن توضیح داده شود و مدل جایگزین آن براساس روابط سه‌گانه در تعاملات بازیگران بین‌المللی تبیین شود؛ بازیگرانی که جهان‌بینی‌شان نوع رفتارشان را در تعامل با دیگران تعیین می‌کند. در همین راستا الگوی تعامل یک دولت اسلامی با سایر بازیگران فراسرزمینی (استثمارگران، بازیگران هم‌آیین و غیرهم‌آیین) براساس همین روابط سه‌گانه و در پرتو قاعده نفی سبیل به منظور برآورده‌ساختن نیازهای چهارگانه عدالت، آزادی، امنیت

و تربیت برای جامعه دینی به نام الگوی مقاومت اسلامی تبیین خواهد شد؛ از این رو پرسش مقاله این است که بنیادها و مؤلفه‌های انسان‌شناختی مبتنی بر نظریه اعتباریات، چگونه نظریه مقاومت اسلامی را در اندیشه علامه طباطبایی و شهید مطهری طرح‌ریزی می‌کند؟

2. پیشینه تحقیق

نگاهی به تحقیقات صورت‌گرفته نشان می‌دهد تاکنون درباره ابعاد فراسرزیمینی و بسط مبانی انسان‌شناسی نظام اسلامی در حوزه روابط بین‌الملل مبتنی بر نظریه اعتباریات، پژوهش‌های چندانی صورت نگرفته است؛ با این حال آثاری چند در جهان اسلام به چشم می‌خورد که بیشتر درباره روابط دولت‌هاست و به علمای قدیم اهل سنت تعلق دارد؛ مثل شخص شیربانی که نظریه‌های او بیشتر فقهی است تا کلامی و با توجه به نیازهای دولت عباسی تدوین شده است و امروزه فاقد توانایی لازم برای توجیه وضع موجود و ارائه راهکار برای بهبود آن است.

سایر آثار همچون کتاب «فرانظریه اسلامی روابط بین‌الملل» به مباحث فرانظری صرف بسنده کرده‌اند بدون اینکه الگویی برای تعاملات بین‌المللی ارائه دهند (دهقانی فیروزآبادی: 1393). کتاب «نظریه مقاومت و دیگر نظریه‌های غربی روابط بین‌الملل» (فادری کنگاوردی: 1394)، تلاش دیگری در این عرصه به شمار می‌آیند. هرچند این کتاب تلاش کرده است از آثار علامه طباطبایی و شهید مطهری استنادهایی فراهم آورد اما بر منظومه فکری این دو اندیشمند به‌ویژه نظریه اعتباریات مبتنی نیست؛ بدین ترتیب نوآوری این مقاله در این است که می‌کوشد مبتنی بر نظریه‌های انسان‌شناختی برگرفته از نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و (تکمله‌های) شهید مطهری، روابط سه‌گانه استثمار، کارکردی (متقابل) و هویتی انسان‌ها را ضمن نظریه تشکیل جامعه و دولت توضیح دهد، سپس الگویی از این روابط را در رابطه بین دولت اسلامی با سایر جوامع و دولت‌ها با عنوان الگوی مقاومت اسلامی ارائه دهد.

3. روش پژوهش

روش این تحقیق اسنادی است. «در روش اسنادی که روشی کیفی است پژوهشگر می‌کوشد با استفاده نظام‌مند و منظم از داده‌های اسنادی به کشف، استخراج، طبقه‌بندی و ارزیابی مطالب مرتبط با موضوع پژوهش بپردازد. استفاده از اصطلاح روش کتابخانه‌ای به جای روش اسنادی، کاملاً

تقلیل‌گرایانه است، زیرا هم می‌توان از اسناد غیرکتابخانه‌ای بهره برد و هم اینکه تکنیک‌های گوناگونی در روش اسنادی به کار گرفته می‌شود که بسیار روش‌مندتر از خواندن چند متن قابل‌دسترس در کتابخانه است (صادقی فسایی و عرفان‌منش، 1394). روش اسنادی روش مشترک پارادایم‌های مختلف روشی است؛ هرچند ریشه در سنت پارادایم تفسیری دارد. مفاهیم نظریه‌ها درباره پدیده‌های اجتماعی در اسناد و متون بازتاب می‌یابد. روش اسنادی در نقد مکاتب و نظریه‌ها و همچنین گسترش مفاهیم و گزاره‌های اساسی نظریه‌ها به کار می‌رود. روش اسنادی پژوهشگر را درگیر میدان نمی‌کند. مراحل پژوهش اسنادی عبارتند از: 1) انتخاب موضوع، تعیین اهداف و پرسش‌ها؛ 2) بررسی‌های اکتشافی و پیشینه پژوهش؛ 3) انتخاب رویکرد نظری؛ 4) گردآوری منابع، نمونه‌گیری و تکنیک‌های بررسی منابع، مرور نظام‌مند، طبقه‌بندی و جداول مفهومی؛ 5) پردازش ارزیابی مجدد، نگارش و گزارش (جمع‌بندی و ارائه نقطه‌نظر) (صادقی فسایی و عرفان‌منش، 1394).

3-1. مبانی انسان‌شناسی

در این قسمت با معرفی مبانی مفهومی مقاله کوشش می‌شود تا پشتیبانی نظری از ادعاهای مطرح در مقاله ارائه شود. محتوای این بخش نظری، به چگونگی کنشگری انسان براساس انسان‌شناسی شهید مطهری و نظریه اعتباریات علامه طباطبایی اختصاص یافته است. در ادامه بسیاری از مدعیات مقاله، با استناد به این چهارچوب نظری مستدل می‌شوند.

3-2. چیستی انسان

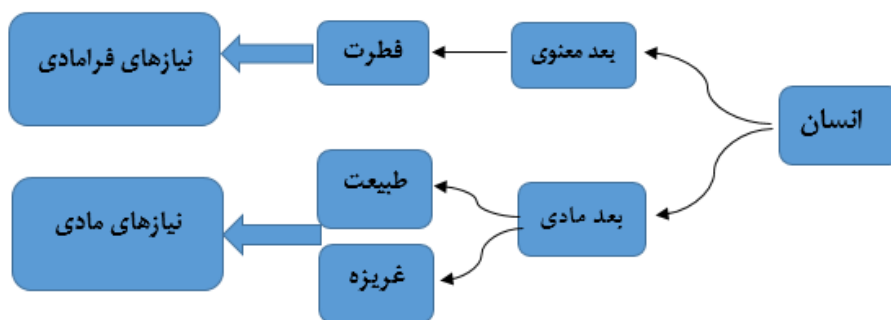
همان‌طور که آیزا برلین فیلسوف لیبرال می‌گوید ریشه اختلاف‌های مکاتب فلسفی مختلف را باید در نوع نگاه ایشان به انسان جست‌وجو کرد (بشیریه، 1392: 102). این اختلاف‌ها راهکارهای مختلفی را برای زندگی بشر ارائه می‌دهند؛ از این‌رو در ابتدای کار به چیستی انسان در نگرش علامه طباطبایی و شهید مطهری پرداخته می‌شود.

از نگاه ایشان، انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات الهی دارای دو بُعد مادی و معنوی است. خداوند در قرآن کریم پس از بیان مراحل خلقت مادی بشر از بُعدی دیگر پرده برمی‌دارد که همین بُعد علت دستور سجده ملائکه به انسان قلمداد می‌شود (مطهری، 1395: 206 و 184). این بُعد خاص انسان در سوره مبارکه روم با کلمه «فطرت» گزارش داده شده است: «حق جویانه به دین الهی روی آور، به

همان فطرت الهی که خداوند انسان‌ها را براساس آن آفرید» که به معنای نوع خاص آفرینش است (مطهری، 1375: 603).

بعد دیگر انسان یعنی بعد مادی از دو بخش طبیعت و غریزه تشکیل می‌شود که هریک به نوبه خود بر رفتار انسان تأثیر می‌گذارد؛ چنان‌که بعد فطری نیز چنین است. این تأثیرگذاری از دریچه ایجاد احساس نیاز در افراد نوع بشر است که هرکدام از این نیازها در قالب گرایش‌هایی انسان‌ها را به کنش وامی‌دارد. در ادامه با تفصیل بیشتری به آن‌ها پرداخته می‌شود. در تقسیم‌بندی کلی می‌توان گفت منشأ گرایش‌های مادی عبارت است از: طبیعت و غریزه و منشأ گرایش‌های متعالی انسان نیز همان روح یا فطرت انسانی است (مطهری، 1377: 51).

نمودار شماره 1. چیستی انسان



کلمه «فطرت» به طور خاص درباره انسان (فارغ از حیوانات) به کار رفته است؛ هرچند فطرت نیز همانند «طبیعت» و «غریزه» امری تکوینی (در مقابل اکتسابی) به شمار می‌رود. البته تفاوت فطرت با غریزه و طبیعت این است که غریزه مربوط به مسائل محدود به زندگی حیوانی است، اما فطرت مربوط به مسائل انسانی (مسائل ماورای حیوانی) است (مطهری، 1375: 466؛ 1395: 206).

فطرت به نوبه خود به دو نوع فطرت بینشی و گرایشی تقسیم می‌شود (مطهری، 1375: 474). فطرت بینشی در ناحیه شناخت آدمی قرار دارد و دربردارنده بسیاری از معلومات بدیهی مانند امتناع اجتماع نقضین است (مطهری، 1375: 476)؛ البته بدیهی نه به معنای از پیش تعبیه شده در ذهن، بلکه همان‌طور که قرآن مجید می‌فرماید، نوزاد انسان در بدو امر فاقد ذهن است: «و خداوند شما را از شکم مادران تان خارج کرد درحالی‌که هیچ‌چیز نمی‌دانستید و برای شما، گوش و چشم و آینده قرار

داد، تا شکر به جا آورید». قرآن کریم فطرت‌های ادراکی را به این معنا که به نحو پیشینی در ذهن انسان باشد، نفی می‌کند (مطهری، 1382: 268)، اما براساس آفرینش ویژه انسان و قوه‌ای که در وجود او نهادینه شده است، به تدریج به کمک حواس (چشم، گوش، دستگاه نفسانی یا همان افئده) ذهنش شکل می‌گیرد. این فرایند به گونه‌ای است که انسان در قدم نخست، تصورات تجربی را از طریق حواس کسب می‌کند و از طریق دستگاه نفسانی اعمال مختلف مانند عکس‌برداری از صور جزئی، نگاه‌داری، یادآوری، تجرید، تعمیم، مقایسه، تجزیه و غیره را انجام می‌دهد تا بالاخره ذهن شکل می‌گیرد (مطهری، 1376: 361): بدین ترتیب پایه‌های اساسی و مشترک تفکر بشری را به وجود می‌آورد تا به‌رغم تفاوت‌ها، امکان مفاهمه برای همگان وجود داشته باشد (مطهری، 1382: 267).

بعد دیگر فطرت بخش‌گرایشی انسان است که هدایت درونی او را به سوی امور معنوی بر عهده دارد و در ابتدا بالقوه است (علامه طباطبایی، 1997، ج 2: 127). این بُعد آدمی بسیاری از امور اخلاقی مانند خیردوستی، فضیلت‌دوستی، حقیقت‌جویی، حس پرستش، زیبایی‌دوستی، کمال‌طلبی و بی‌نهایت‌طلبی را شامل می‌شود (مطهری، 1377: 483). چنان‌که «برتری‌خواهی و قدرت‌طلبی که در انسان عطش روحی هستند» (مطهری، 1375: 484)، در این قالب گنجانده می‌شوند. نکته مهم اینجاست که این‌گرایش‌های فرامادی در درون جامعه و در برخورد با سایرین از حالت بالقوه به بالفعل می‌رسند؛ البته نه بدین‌معنا که افراد صرفاً برساخته جامعه باشند، بلکه مقصود این است که یک‌سری استعداد‌های ذاتی و درونی تنها در جامعه به شکوفایی می‌رسد؛ ضمن اینکه اگر راهی خلاف غایت منظور آن‌ها پیموده شود، امکان نرسیدن به غایت و فساد نیز وجود دارد.

«طبیعت» در مورد جاندار و غیرجاندار (در ویژگی‌هایی که مشترک‌اند) به کار برده می‌شود. در واقع انسان‌ها: «برای اشیا به اعتبار خواص گوناگونی که دارند، ویژگی‌هایی ذاتی قائلند که نام آن‌ها را «طبیعت» می‌گذارند. این ناشی از فکری فلسفی است که در همه افراد بشر وجود دارد؛ یعنی بشر این‌طور فکر می‌کند که دو شی متساوی از هر جهت نمی‌توانند خواص گوناگون داشته باشند» (مطهری، 1375: 463).

هر طبیعتی اقتضائات یا محدودیت‌هایی برای آن شی به همراه خواهد داشت که این را می‌توان طبیعت اولیه نام نهاد. این طبیعت اولیه در ایجاد نوع‌گرایش‌های انسان تأثیرگذار است. برای برخی جانداران از جمله انسان، امکان تغییراتی در این طبیعت اولیه نیز وجود دارد. برخی حیوانات به‌ویژه

انسان‌ها دارای طبیعت ثانویه‌ای به نام «عادت» هستند. طبیعت ثانویه از آنجا نشئت می‌گیرد که: «ملکات و سجایای روحی انسان قابل‌تغییر است و ممکن است «عادت» جای «طبیعت» را بگیرد. علمای اخلاق می‌گویند «تربیت عبارت است از فن تشکیل عادت، و عادت برای بشر طبیعت ثانیه می‌شود». معنای این جمله این است که ساختمان روحی انسان قابل‌انعطاف است و هر حالت تازه‌ای که به وی بدهند و مدتی ادامه بدهند آن حالت جدید صفت راسخه می‌شود» (مطهری، 1382: 632). درباره انسان باید گفت چنان‌چه این طبیعت ثانویه در راستای طبیعت اولیه و فطرت نباشد، نیازهای روحی کاذبی را در او به وجود خواهد آورد که به مسخ فطرت او خواهد انجامید (مطهری، 1377: 392) و شهود اخلاقی افراد را نیز می‌تواند تغییر دهد.

هرچند «غریزه» نیز در مورد انسان و حیوان به کار برده می‌شود، اما در حیوان بیشتر به چشم می‌خورد. غریزه از طریق ایجاد گرایش‌هایی در انسان و حیوان آن‌ها را به صورت حالت نیمه‌آگاهانه‌ای، به سوی یک‌سری از کنش‌ها از جمله ارضای غریزه جنسی، گرسنگی، تشنگی و غیره سوق می‌دهد (مطهری، 1375: 465). مجموعه این منابع، احساس نیاز را به‌عنوان جرقه اولیه فعالیت‌ها در انسان (برای رفع نیازها) به وجود می‌آورند که در بخش بعدی مورد بحث قرار می‌گیرند.

3-3. فعالیت‌های تدبیری و التذادی

انسان به‌طورکلی دارای دو نوع فعالیت است: یکی فعالیت‌هایی همچون دستگاه گوارش یا ضربان قلب که آن‌ها را به شکل غیرآگاهانه و غیرارادی انجام می‌دهد و دسته دیگر فعالیت‌های انسانی که به صورت آگاهانه و ارادی صورت می‌گیرد (مطهری، 1388: 361).

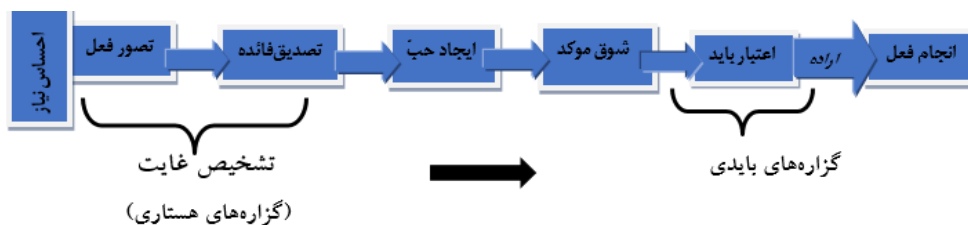
در فعالیت‌های آگاهانه، آنچه انسان را به کنش وادار می‌دارد در درجه نخست عبارت است از یک حس نیاز اولیه، حسی که کمبود و نقص را برای انسان تداعی می‌کند؛ کمبودی که در گام بعدی تصویری از کمال را به‌عنوان رافع آن به دنبال دارد. درواقع این تصور از کمال، برانگیزاننده انسان جهت حرکت کردن از سوی نقص به سوی غایت جبران‌کننده آن است. برای مثال، انسان در هنگام گرسنگی ابتدا احساس نقص و کمبود دارد، سپس حالت «سیربودن» را کمال و لذت می‌انگارد و صورت کمالیه‌اش را در ذهن به تصور درمی‌آورد. در اینجا انسان وارد مرحله بعدی می‌شود، یعنی برای رفع رنج از خود باید اعتبار کند و بگوید: «من باید سیر شوم» (مطهری، 1382: 402)، سپس به پشتوانه آن و با کنشگری خود، رابطه عملی بین احساس نیاز و رفع نیاز برقرار کند.

مثال بالا بیان‌کننده این مسئله پیچیده فلسفی است که چگونه بشر از گزاره‌های هستاری به گزاره‌های بایدی می‌رسد؟ درواقع بین احساس گرسنگی و فعالیت‌های قوای بدن مثل دست و دهان و دستگاه گوارش، رابطه حقیقی و ضروری وجود دارد، اما بین احساس گرسنگی و سیرشدن رابطه ضروری برقرار نیست، بلکه به اعتبار باید یا نباید کردن انسان بستگی دارد؛ مانند وقتی که انسان مسلمان به‌رغم گرسنه‌بودن، روزه‌داری را انتخاب می‌کند. از همین جاست که گفته می‌شود این «باید» اعتبارشده حقیقی نیست، بلکه اعتباری و قراردادی است (مطهری، 1382: 452). وجه پنهان اعتباری‌بودن، جایی است که بین مقدمات هستاری و نتیجه «بایدی» ای که از آن حاصل می‌شود، رابطه تولید منطقی (قیاسی) وجود ندارد، بلکه این «نیازمندی معطوف به غایت» است که «باید» آفرین است. این مسئله تا اندازه‌ای جدی است که اگر نیازمندی انسان از یک سو و ادراک غایت رافع آن از سوی دیگر نباشد، او درصدد کنش و اعتبار باید برای آن بر نمی‌آید (مطهری، 1382: 400)؛ بنابراین دو لازم و ملزوم برای کنش‌های آگاهانه مطرح هستند که عبارتند از: حس نیاز و تصویری از غایت (مطهری، 1382: 420).

در ادامه مطالب بالا، باید گفت بین احساس نیاز تا تحقق یافتن فعل، مراحل دیگری نیز وجود دارد که بنا به ترتیب، دو دسته از فعالیت‌های آگاهانه اما متفاوت انسان به نام فعالیت‌های التذادی و فعالیت‌های تدبیری شکل می‌گیرند؛ برای مثال، اگر انسان برای رفع نیازهای مادی اقدام کند، به آن فعالیت التذادی گویند و اگر برای رفع نیازهای غیرمادی دست به کنش زند، به آن فعالیت تدبیری گفته می‌شود (مطهری، 1377: 51). این دو دسته از فعالیت‌ها تفاوت بسیار مهمی با هم دارند. انسان: «در فعالیت‌های التذادی تحت تأثیر مستقیم غریزه و طبیعت (یا عادت که طبیعت ثانوی است) برای رسیدن به یک لذت یا فرار از یک رنج انجام می‌دهد؛ مثلاً تشنه می‌شود و به سوی ظرف آب دست می‌برد، گزنده‌ای می‌بیند و پا به فرار می‌گذارد، اما در فعالیت‌های تدبیری، خود آن کارها جاذبه یا دافعه‌ای ندارند و غریزه و طبیعت، انسان را به سوی آن کارها نمی‌کشاند یا از آن‌ها دور نمی‌سازد، انسان به حکم عقل و اراده به خاطر مصلحتی که در آن‌ها نهفته است یا به خاطر مصلحتی که در ترک آن می‌بیند، آن را انجام می‌دهد یا ترک می‌کند؛ یعنی علت غایی و نیروی محرک و برانگیزاننده انسان مصلحت است نه لذت. انسان از تصور اینکه گامی به سوی مصلحت نهایی - که خیر و کمال یا لذتی در آینده است - نزدیک می‌شود، خرسند می‌شود» (مطهری، 1377: 53 و 54).

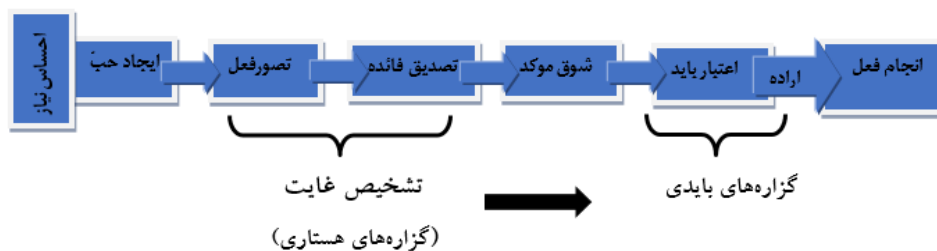
نکته اینجاست که انسان در انجام هر فعل ارادی، تعدادی مراحل را طی می‌کند و مقدم بر هر کنش او (اعم از تدبیری یا التذادی)، احساس نیازی وجود دارد؛ ولی در فعالیت تدبیری و التذادی تفاوت مهمی دیده می‌شود. در فعالیت‌های تدبیری، تصور فعل و تصدیق به فایده که مرحلهٔ مصلحت‌سنجی و تشخیص غایت‌اند، بلافاصله پس از احساس نیازی شکل می‌گیرد و مراحل ایجاد حبّ و شوق مؤکد نیز پس از آن به وجود می‌آیند (علامه طباطبائی، 1388 الف، ج 2: 176 و ج 3: 152).

نمودار شماره 2. نمودار فعالیت تدبیری



در فعالیت التذادی پس از احساس نیازی، مرحله ایجاد حب مقدم بر مراحل تصور فعل و تصدیق فایده قرار می‌گیرد، زیرا چنانچه گفته شد احساس نیازی مستقیم از گزینه و طبیعت نشئت می‌گیرد و انسان لذت آنی می‌برد (مطهری، 1377: 51، 53 و 54).

نمودار شماره 3. نمودار فعالیت التذادی



با توجه به اینکه انسان با نیازهای مادی‌اش روبه‌روست و این نیازها از کشش بالایی برخوردارند، او همه چیز را برای رفع نیاز خودش می‌خواهد تا کسب لذت و دفع رنج کند. از اینجاست که یکی از گرایش‌های ذاتی انسان یعنی حب ذات و نفع‌طلبی، خود را نشان می‌دهد (مطهری، 1378: 248؛ 1382: 436). اگر این گرایش‌های التذادی صرفاً، در پرتو گرایش‌های متعالی و فعالیت‌های تدبیری قرار گیرند، تعدیل می‌شوند؛ همان‌طور که چنانچه فعالیت‌های تدبیری صرفاً در خدمت گرایش‌های مادون

و فعالیت‌های التذاذی قرار گیرند، انسان تدبیرکننده از حیوانات درنده نیز خطرناک‌تر می‌شود؛ پدیده‌ای که در اصطلاحات اسلامی از آن با عنوان «شیطان» و «نکرا» یاد می‌کنند (مطهری، 1377: 53).

4. فرایند شکل‌گیری اولین جوامع و دولت‌ها

چنانچه گذشت، انسان در انجام هر فعلی احساس نیاز دارد و به موجب حب ذات خودش همیشه در هر کنش ارادی به دنبال رفع یک نیاز است. حال باید بررسی کرد که انسان پیش از زندگی اجتماعی چگونه در جهت رفع نیازهای طبیعی و غریزی دست به عمل می‌زد. این موضوع را علامه طباطبایی با مسئله استخدام توضیح می‌دهند که بستر نخستین فرایند شکل‌گیری حکومت‌ها را برای رفع این نیازها فراهم می‌سازد (مطهری، 1396 الف: 37).

درک ابتدایی انسان از اصل استخدام، به فعالیت‌های نفس او در به‌خدمت‌گرفتن اعضایش بازمی‌گردد (مطهری، 1382: 135). سپس انسان همین اصل استخدام را در قبال اشیای بیرونی از جمله خود انسان‌ها برای رفع نیازهای غریزی و طبیعی به کار گرفت، اما از آنجاکه بسیاری از نیازهای انسان‌ها با دیگران در تزاخم می‌افتد و ازسوی دیگر عطش بشر در عین محدودیت منابع نامحدود است، در نتیجه اینجا همه افراد یکدیگر را به استثمار کشیدند (مطهری، 1382: 433). چنانچه طبق تفسیر علامه از آیه 213 سوره بقره، در تاریخ تمدن بشری استثمار همگانی اولیه انسان‌ها توسط یکدیگر، یک مرحله پس از دوره امت واحده اولیه و پیش از زندگی اجتماعی و جامعه بوده است. قرآن کریم در این رابطه می‌فرماید: «مردم در آغاز همه یک امت بودند، خداوند به خاطر اختلافی که در میان آنان پدید آمد، انبیا را به بشارت و انذار برگزید و با آنان کتاب را به حق نازل فرمود تا طبق آن در میان مردم و در آنچه اختلاف کرده‌اند، حکم کنند»¹.

در ابتدا بشر اولیه (بنای حضرت آدم) امت واحده بودند تا اینکه اختلاف‌هایی شکل گرفت و جامعه اولیه به گونه‌ای دچار گسست شد که برای حل این اختلاف‌ها لازم آمد پیامبران انذاردهنده و بشارت‌دهنده فرستاده شوند و جامعه را دوباره بازسازی کنند.

این مرحله مابعد امت واحده، مرحله روابط استثمار است که می‌توان آن را مرحله «استثمار همه توسط همه» نامید (علامه طباطبایی، 1997، ج 4: 122). این مرحله پیش از زندگی اجتماعی (به

1. كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأُنزِلَ مَعَهُمُ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ (قره: 213).

معنای خاص کلمه) قرار داشته است که بشر بر نیازهای مادی زودگذر خود تأکید می‌کند و اخلاقیات رنگ می‌بازد، زیرا طبق نمودار فعالیت‌های التذادی و تدبیری، نیازهای مادی به موجب ریشه‌داشتن در غریزه و طبیعت، از کشش بیشتری نسبت به نیازها و گرایش‌های متعالی برخوردارند و در نتیجه فعالیت التذادی بر فعالیت‌های تدبیری اولویت پیدا می‌کند.

در این فضای استثمار همگانی هرچند بشر به نیازهای دیگری مثل امنیت و آزادی نیز احساس نیاز پیدا می‌کند اما از تشخیص غایت یعنی رعایت مصلحت جمعی عاجز است. همان‌طور که گفته شد انسان برای انجام کنش علاوه بر عنصر «احساس نیاز» باید به درکی از «غایت» رافع نیازها نیز برسد تا دست به کنش بزند. حال شاید این پرسش پیش آید که چرا بشر اولیه در چنین وضعی (استثمار همه توسط همه) با ارجاع به گذشته خود و فواید زندگی جمعی، به این تصمیم نمی‌رسد که مصلحت جمعی غایت رافع نیازهایش است و حتماً نیاز به ارسال رسل است؟

علامه طباطبایی درباره چگونگی پیدایش تکثرات در ذهن بشر می‌گوید: زمانی که بشر (همچون کودک انسان) نخستین بار با جهان خارج روبه‌رو می‌شود و مثلاً رنگ سیاهی را می‌بیند، کثرت و تمایز و حتی وحدتی را احساس نمی‌کند و فقط سیاهی را درک می‌کند؛ اما زمانی که با چیز متمایزی مثل سفیدی روبه‌رو می‌شود، می‌فهمد سفیدی سیاهی نیست. در اینجا است که هم مفهوم «این نه آنی» و هم «کثرت» برای او روشن می‌شود اما زمانی ذهن بسیط اولیه انسان می‌تواند به درک دوباره مفهوم سیاهی برسد که بار دیگر رنگ سیاهی را ببیند و به مفهوم «این همانی» یا وحدت دست یابد و بگوید: «سیاهی سیاهی است» (علامه طباطبایی، 1393: 64).

به طریق مشابه می‌توان گفت ذهن جمعی اما بسیط اولیه بشر نیز از چنین قاعده‌ای پیروی کرده است؛ بدین صورت که در ابتدا در سایه‌سار جامعه حضرت آدم، در یک فضای یکپارچگی اجتماعی زندگی می‌کرده است اما به تدریج با از هم پاشیدن این جامعه و افزایش اختلاف‌ها به وضعیتی متفاوت (استثمار همگانی) رسیده است؛ امری که برای بشر غیر از وضعیت پیشین بوده باشد (این نه آنی) اما برای فهم دوباره چستی زندگی اجتماعی نیاز داشته است تا از بیرون دوباره به او راه رسیدن به جامعه یکپارچه نشان داده شود. این وظیفه‌ای بود که پیامبران به دستور الهی انجام دادند تا با آگاه شدن دوباره بشر از فایده زندگی اجتماعی، رابطه این همانی شکل بگیرد؛ در نتیجه بشر به‌طور کلی وقتی در وضعیتی زندگی می‌کند که پیش چشمانش چیزی (نعمتی) قرار دارد، اگر آن را از دست

بدهد و دچار رنج شود، به خودی خود متوجه نمی‌شود که ازدست‌دادن چه چیز موجب رنجش او شده است، مگر اینکه از بیرون کسی او را یاری کند و متذکر شود که با ازدست‌دادن آن چیز خاص، دچار رنجش شده است.

اندیشمندان قرارداد اجتماعی در غرب برای توجیه چگونگی شکل‌گیری نخستین جوامع و دولت‌ها، وضع طبیعی اولیه‌ای را پیش از هر جامعه‌ای متصور می‌شوند (عالم: 1394)، اما حتی اگر فرض ایشان را نیز به شکل اجمالی در نظر بگیریم باز هم بشر اولیه تنها با هدایت بیرونی می‌توانسته تشکیل جامعه بدهد، زیرا در این فرض، انسان اولیه (پیش از تشکیل جامعه و زندگی اجتماعی) نمی‌توانسته تصوری از مصلحت زندگی جمعی داشته باشد زیرا با توجه به گرایش شدیدتر نیازهای مادی، فعالیت‌های التذازی ترجیح داشته و طبع استخدام‌طلب انسان او را به سوی صرف کسب لذت و دفع رنج شخصی می‌کشانده است. از سوی دیگر، بسیاری از آنچه با عنوان فطریات اخلاقی شناخته می‌شود، در مرحله پیش از جامعه، بالقوه‌اند و بعد در دل جامعه شکوفا می‌شوند. اگر در رفتار کودک انسان به‌عنوان موجودی که ذهنش در حال شکل‌گیری است نگریسته شود، او ضمن داشتن نیازی مثل گرسنگی، با آزمون و خطا از هر چیزی استفاده می‌کند تا نیازش را رفع کند زیرا تصور صحیحی از غایت رافع نیاز خود ندارد و اگر والدین از بیرون به او در انتخاب درست کمک نکنند، حتی امکان هلاکتش نیز وجود دارد.

بشر نخستین پیش از اجتماع حتی اگر احساس نیاز به رفع رنج از وضعیت استثمارگری همگانی خود می‌کرد هم فرض آزمون و خطا برای او به منظور رسیدن به درک مصلحت زندگی جمعی بعید به نظر می‌رسید چراکه پیش از رسیدن به آن، خود را به نابودی کشانده بود؛ در نتیجه لازم بود کسی بشر را از بیرون به سوی مصلحت زندگی جمعی هدایت کند؛ از این‌رو فعالیت انسان در چهارچوب یکسری قوانین به نام شریعت که از سنخ همان فعالیت‌های تدبیری است، این امکان را فراهم می‌ساخت تا با آشنایی با منافع و غایات آن، لذت‌های جدید و متعالی‌تری به روی انسان باز شود (مطهری، 1396: ب: 206) تا اینکه انبیا اخلاقیات فطری بشر را برای زندگی بالفعل ساختند (علامه طباطبایی، 1997، ج: 2: 153).

علاوه بر مطالب گفته‌شده، شکل‌گیری جامعه نیز ابعاد و لایه‌هایی دارد؛ برای مثال اینکه صرف درک و رعایت مصلحت جمعی منجر به ایجاد جامعه به معنی خاص کلمه نمی‌شود، بلکه تنها

لایه‌ای به نام «زندگی اجتماعی» را به وجود می‌آورد که نوعی روابط متقابل و کارکردی را شامل می‌شود (مطهری، 1396: ب: 24). در لایه زندگی اجتماعی، طبق آیه قرآن که می‌فرماید: «ما روزی آن‌ها را در زندگی دنیا بین‌شان تقسیم کردیم و برخی را در درجه‌هایی بالاتر از بقیه قرار دادیم تا بعضی از آن‌ها بعضی دیگر را به تسخیر درآورند»، افراد با توجه به استعدادها و نیازهای مختلف، باید تقسیم کار و وظایف کنند و به صورت متقابل و ضابطه‌مند یکدیگر را به استخدام درآورند (مطهری، 1383: 540)، اما در این لایه که هنوز حب ذات در راستای منفعت شخصی است، نخستین چیزی که به آن احساس نیاز پیدا می‌کنند، عدالت است تا بتوانند زندگی جمعی را به صورت متقابل، ضابطه‌مند و غیرتبعیض‌آمیز درآورند. درواقع یکی از کارهای پیامبران، به‌ارمغان آوردن عدالت با ضابطه‌مند کردن زندگی بشر به واسطه شریعت بود (مطهری، 1377: 57-56) و بدین‌گونه روابط متقابل (کارکردی) بشر شکل گرفت.

به تدریج در حین زندگی اجتماعی باورها و گرایش‌های جمعی نسبت به غایات رافع مجموعه‌ای از نیازهای مادی و معنوی شکل می‌گیرد؛ باورهایی که در ابتدای شکل‌گیری جوامع، پیامبران نقش جدی در اصلاح آن داشتند؛ در نتیجه همین ایمان و باور مشترک جمعی بود که روح جمعی در کالبد زندگی اجتماعی جامعه دمیده شد و دامنه حب ذات را تا حب هم‌نوع گستراند و نوع سومی از روابط را با عنوان روابط هویتی فراهم آورد (مطهری، 1382: 436). به‌طورکلی روابط هویتی، روح جمعی خود را در آداب و رسوم (اعمال فردی و جمعی) متبلور می‌سازد و در یک کلام فرهنگ را به‌مثابه حقیقت اصلی جامعه متحقق می‌سازد (مطهری، 1377: 496). این همان چیزی است که قرآن از آن با نام امت یاد می‌کند و علامه و شهید مطهری آن را با عنوان نظریه «اصالت هم‌زمان فرد و جامعه» تبیین کرده‌اند. در این نظریه، نه تنها جامعه صرفاً جمع جبری افراد نیست بلکه دارای حقیقتی مضاف بر افرادش نیز هست؛ گویا افراد جامعه با باور، ایمان و عمل جمعی، حقیقتی عینی را خلق می‌کنند که قابل تقلیل به افراد نیست (مطهری، 1383: 770). همین موضوع نیز وجه تمایز جامعه با لایه زندگی اجتماعی است (علامه طباطبایی، 1388: ب، ج: 2، 28؛ مطهری، 1383: 788)؛ از این‌رو برای تمایزگذاری بین این مفهوم خاص از جامعه (امت) با تلقی‌های رایج دیگر، این لایه را جامعه هویت‌بنیاد می‌نامیم.

نمودار شماره 4. سیر شکل‌گیری جامعه



تشکیل دولتی چنین اجتماعی در پرتو سامان‌دهی زندگی اجتماعی و در قالب مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها صورت می‌گیرد که وضع این باید و نبایدها ریشه در نوع باورها و گرایش‌های اعضای مختلف اجتماع از نیازهای فردی و جمعی دارد (مطهری، 1382: 436)؛ بدین معنا که چه چیزی را نیاز خود تصور کنند، به کدام‌یک اولویت دهند و چه چیزی را مضر به حال خویش بدانند. پس در یک کلام، ریشه بایدها و نبایدها را باید در نوع جهان‌بینی افراد جست‌وجو کرد (مطهری، 1376: 272).

خود جهان‌بینی نیز شناخت نظام‌مندی از جهان هستی است؛ به گونه‌ای که جایگاه انسان و هستی را در نسبت با یکدیگر توضیح می‌دهد؛ در نتیجه این منظومه هست‌ها و نیست‌هاست که نوع نگاه انسان به جهان ساخته می‌شود.

یکی از موارد مهمی که انسان در فرایند زندگی اجتماعی به آن پی می‌برد، این است که برای رفع نیازهای متقابل و مصلحت جمعی لازم می‌شود به تسخیر یکدیگر درآیند. فرد «الف» غایت رافع نیازهای خود را در فرد «ب» می‌یابد و اراده خود تابع اراده او می‌کند. این موضوع در ابتدا در تشکیل نخستین زندگی اجتماعی یعنی خانواده رخ می‌دهد و افراد خانواده پدر را که از توانایی بیشتری در رفع نیازهایشان برخوردارند، به‌عنوان رئیس اعتبار می‌کنند (علامه طباطبایی، 1997، ج 4: 94-95). این اتفاق درباره برآورده‌ساختن نیازها و روابط بین واحدهای اجتماعی مانند خانواده‌ها، عشایر و غیره نیز رخ می‌دهد تا اینکه روحی جمعی که سرآغاز آن از خانواده است، بین‌شان شکل می‌گیرد. درواقع، افراد براساس نوع جهان‌بینی و درک از نیازهای جمعی، اراده خود را تابع شخصی می‌سازند که توانایی برآورده‌ساختن این نیازها را (اعم از مادی و معنوی) داشته باشد. این موضوع در ابتدای تاریخ از سوی پیامبران الهی برای برقراری زندگی اجتماعی و جامعه ایمانی صورت گرفت، به‌طوری‌که جهان‌بینی توحیدی پشتوانه ایمانی مکتب یا شریعت الهی بود. این مسئله در مورد فرایند شکل‌گیری سایر دولت‌ها نیز می‌تواند صادق باشد و افراد جامعه اراده خود را تابع فرد یا افرادی به‌عنوان رئیس جامعه می‌کنند تا نیازهایشان را در قالب باید و نباید (قوانین) تأمین کنند؛ از این رو

شهید مطهری در شکل‌گیری دولت، جهان‌بینی (منظومه شناخت‌ها) را زیربنایی می‌داند و مکتب را رافع نیازها و روبنای زندگی اجتماعی‌اش تعیین می‌کند (مطهری، 1376: 341) که در آن فرد یا افرادی که بتوانند مجری باشند، به‌عنوان رییس اعتبار می‌شوند.

نمودار شماره 5. سیر شکل‌گیری دولت



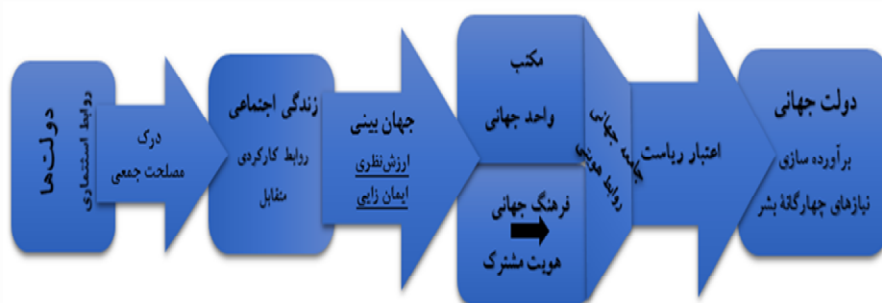
از نگاه شهید مطهری، فلسفه تشکیل دولت در اساس برای رفع نیازهای جمعی و فردی است (مطهری، 1396 الف: 37 و 50). در وضعیت پیش از تشکیل زندگی اجتماعی، بشر از نبود آزادی و امنیت رنج می‌برد و از سویی برای تشکیل زندگی اجتماعی نیازمند عدالت بود تا روابط متقابل را عادلانه و ضابطه‌مند سازد؛ از این‌رو سه نیاز آزادی، امنیت و عدالت درون اجتماع برآورده می‌شوند. همچنین از نظر شهید مطهری، ضمن این سه نیاز اجتماعی و با توجه به سیاست ارشادی انبیا، مقوله تربیت نیز از جمله مهم‌ترین نیازهای جمعی بشر است؛ از این‌رو ایشان برآورده‌ساختن آزادی، امنیت، عدالت و تربیت را از جمله مهم‌ترین وظایف دولت دینی برای به‌کمال‌رساندن جامعه می‌دانند (مطهری، 1385: 436 و 1396 الف: 38).

5. روابط بین دولت‌ها

براساس آنچه گفته شد، نوع جهان‌بینی می‌تواند نوع بایدها و نبایدها و رفتار دولت‌ها را تعیین کند؛ برای مثال، چنانچه جهان‌بینی یک دولت مادی‌گرایانه باشد، فعالیت‌های تدبیری آن نیز در خدمت تأمین نیازهای التذاذی قرار خواهد گرفت. چنین دولتی هرچند ممکن است در بُعد داخلی براساس مصلحت جمعی رفتار کند، اما در بعد خارجی دلیلی جز تأمین منافع خود نخواهد داشت (علامه طباطبایی، 1997، ج 4: 122) و چنانچه به هیچ مصلحت جمعی متقابلی قائل نباشد، به دولتی

استثمارگر تبدیل خواهد شد و ممکن است عرصه بین‌المللی به وضعیت «استثمار همه توسط همه» تبدیل شود. درعین حال، اگر دولت‌ها در جهان‌بینی خود به سودآوری منافع بلندمدت در پرتو رعایت مصلحت زندگی اجتماعی پی ببرند، به برقراری روابط متقابل (زندگی اجتماعی) روی خواهند آورد. بالاتر از این، اگر جهان‌بینی جوامع این دولت‌ها از ارزش نظری و ایمان‌زایی مشترکی برخوردار باشد تا ایشان در سایه فرهنگ و مکتب مشترک و جهان‌شمولی گرد هم آیند، می‌توانند جامعه جهانی به معنای خاص کلمه را تشکیل دهند و در نهایت به آرمان دولت جهانی دست یابند تا نیازهای چهارگانه جمعی مذکور برای همه بشریت برآورده شود.

نمودار شماره 6. سیر تحقق دولت جهانی



البته این مدل آرمانی تاکنون تحقق نیافته است و از نگاه شهید مطهری و علامه طباطبایی، براساس قاعده لطف و هدفمندبودن خلقت (زبانی گلپایگانی، 1396: 265)، تنها با آمدن فرستاده الهی ممکن می‌شود؛ همان‌گونه که در ابتدای تاریخ، بدون فرستادن پیامبران، امکان تشکیل جامعه و دولت برای بشر فراهم نبود (مطهری، 1389: 405).

ریشه مشکل به آنجا برمی‌گردد که دولت‌ها و جوامع بشری عموماً دارای جهان‌بینی‌های متنفری بوده‌اند و از این جهت فرهنگ‌ها و باید و نبایدهای محدود خود را داشته‌اند. حتی امروزه جهان‌بینی لیبرال به‌رغم گستردگی، مورد اقبال همه فرهنگ‌ها و مکاتب نیست و از قضا به علت داشتن عناصر نسبی‌گرایانه در امکان شناخت واقع (راسل، 1351: 37) خودشکن نیز هست؛ از این‌رو، تعریف این مکتب از هستی هرچه باشد - بنا بر اذعان خود - لزوماً مبتنی بر واقع نیست؛ در نتیجه نمی‌تواند در حوزه‌های زندگی اجتماعی برای سایر جهان‌بینی‌ها و مکاتب باید و نباید تعیین کنند (نصرت‌پناه،

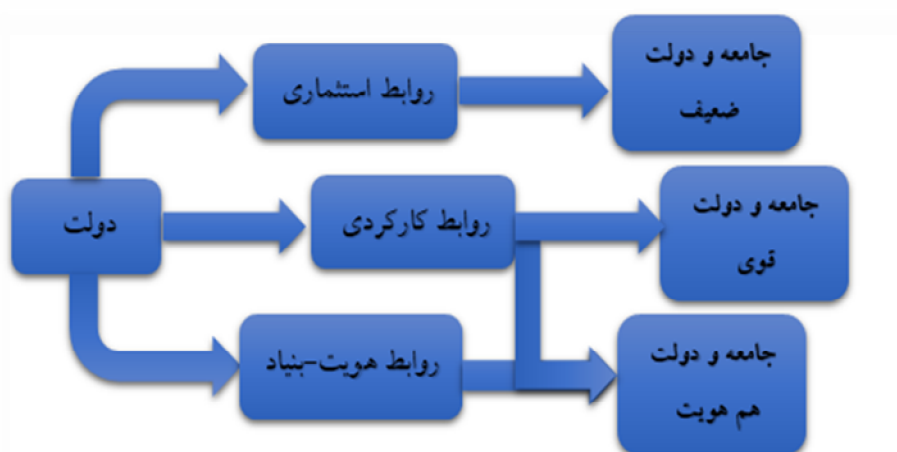
1397: 103). مهم‌تر از همه اینکه این نگاه از انسان و جهان نیز غایت‌زدایی می‌کند (لسناف، 1394: 24). این مسئله در کنار مادی‌گرایی صرف در هر جهان‌بینی سبب می‌شود تا براساس نمودار فعالیت‌ها، کشش‌های مادی‌انگارانه بر گرایش‌های متعالی و تدبیری غلبه داشته باشد؛ در نتیجه نفع شخصی بر نفع جمعی (مگر در مصلحت اجتماعی) مقدم خواهد بود. در واقع چون غایت و حقیقت متعالی در کار نیست، اخلاقِ تعالی‌جویانه غیر از رعایت مصلحت جمعی در میان نخواهد بود (رورتی، 1392: 66)؛ از این‌رو دامنهٔ حب ذات در روابط بین‌الدول به حب هم‌نوع نخواهد رسید و آنچه از اخلاق می‌ماند صرف اخلاق قدرت خواهد بود که طبق آن، افراد از آن جهت گاو همسایه را نمی‌دزدند که همسایه نیز قدرت دزدیدن گاو ایشان را دارد. این همان مکتب راسل یعنی «اخلاق قدرت» است که از آن با نام «نفع‌طلبی هوشیارانه و دوراندیشانه» یاد می‌کند (راسل، 1349: 155؛ مطهری، 1387: 664).

با محقق‌نشدن مدل آرمانی دولت جهانی، نمونه‌های مختلفی از روابط بین دولت‌ها رقم می‌خورد که به طور نیمه‌ناقص برخاسته از همان الگوست. این روابط به ترتیب عبارتند از: روابط استثماری، روابط کارکردی متقابل و روابط هویتی. در دنیایی که دولت‌های مختلف با مکاتب و جهان‌بینی‌های گوناگونی وجود دارند آنچه نوع رفتار یک دولت را با سایر بازیگران تعیین می‌کند، نوع جهان‌بینی و مکتب آن خواهد بود. برای مثال، جوامع و دولت‌هایی که از جهان‌بینی و مکتب مشترکی برخوردارند، علاوه بر روابط متقابل و کارکردی، روابط هویتی نیز با یکدیگر برقرار می‌کنند. هرچه این هویت جمعی بیشتر شود، ضمن کاهش احتمال درگیری، امکان همکاری و ادغام نیز بیشتر می‌شود. در عین حال، برای اینکه دولتی بتواند در سایر جوامع و دولت‌ها نفوذ کند، باید طبق این الگو فرهنگ ایشان را به فرهنگ خود نزدیک کند. دولت‌های موجود در عصر جدید گاه از توافق جمعی چند جامعهٔ هویت‌بنیاد مختلف درون یک دولت‌ملت شکل گرفته‌اند و آن دولت می‌تواند از طریق قربت فرهنگی خود با یکی یا چند نمونه از جوامع هویت‌بنیاد، روابط هویتی برقرار کند؛ چنان‌که می‌تواند با آن دولت یا سایر جوامع درون آن دولت‌ملت روابط کارکردی و متقابل داشته باشد؛ با این تفاوت که در روابط هویتی منافع هویت‌بنیاد می‌تواند بر منافع شخصی اولویت داشته باشد.

البته چنانچه دولتی فعالیت‌های تدبیری خود را در خدمت برآورده‌ساختن گرایش‌های استثمارگرایانه و نه گرایش‌های متعالی قرار دهد، به رژیم سلطه‌گر و شیطنی تبدیل خواهد شد که

آزادی، امنیت و ثروت سایر ملل ضعیف‌تر را برای تأمین منافع شخصی‌اش به استخدام خود درمی‌آورد (علامه طباطبایی، ۱۹۹۷، ج ۴: ۱۲۴-۱۲۲). چنین دولت‌های سلطه‌گری براساس اخلاق قدرت با بازیگران رقیب برخورد می‌کنند به طوری که اگر قدرت بازدارندگی کافی وجود داشته باشد، به همان اصل رعایت مصلحت جمعی و روابط متقابل (کارکردی) روی می‌آورند.

نمودار شماره ۷. روابط میان دولت‌ها و بازخوردهای آن



۶. نتیجه‌گیری

براساس روابط سه‌گانه بیان‌شده در بین دولت‌ها، باید دید الگوی مطلوب روابط دولت اسلامی با سایر بازیگران بین‌المللی چیست؟

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، از جمله وظایف دولت اسلامی از منظر علامه و شهید مطهری برآورده‌ساختن نیازهای اجتماعی آزادی، امنیت، تربیت و عدالت برای جامعه دینی است؛ با تأکید بر این نکته که تعبیر قرآن از جامعه «امت» است. هسته اصلی و تعیین‌کننده در بحث روابط دولت اسلامی با دیگران نیز این است که برآورده‌ساختن این نیازها برای امت، نیازمند رفع موانع پیش روی آنان است.

از جمله این موانع، وجود انسان‌ها و دولت‌هایی است که براساس نوع جهان‌بینی خود به بازیگران سلطه‌جو و استثمارگر تبدیل شده‌اند. چنین بازیگرانی در عرصه بین‌المللی به دنبال

توسعه‌طلبی و به‌حداکثر رساندن سود شخصی خود هستند. از سوی دیگر، منابع مادی محدود است ولی عطش نفع‌طلبی و قدرت‌طلبی برآمده از حب ذات نامحدود است (مطهری، 1375: 484)؛ در نتیجه منطق حداکثرسازی سود، حد و مرزی جز از دست دادن سود نمی‌شناسد (مطهری، 1387: 664) و بازیگران استثمارگر به دنبال راه‌های مختلف برای رسیدن به این هدفی هستند که نیازمند همراه‌سازی دیگر جوامع برای استثمار منافع‌شان است که با ارباب یا نفوذ فرهنگی، دیگران را وادار به کنشگری به نفع خود می‌کنند (مطهری، 1374: 190؛ 1383: 717). بر اساس نمودار فعالیت‌ها، ایجاد گرایش (ایجابی یا سلبی) در افراد برای انجام یا ترک فعل بسیار اهمیت دارد. ارباب از طریق توسل به زور آزادی و امنیت را سلب می‌کند. از نظر شهید مطهری نفوذ فرهنگی نیز به دنبال خود نفوذ سیاسی را به همراه دارد و شخصیت و منش و استقلال فرهنگی یک امت را از آن سلب می‌کند (مطهری، 1374: 189).

به خاطر همین موضوع است که قاعده نفی سبیل یکی از قواعد اساسی اسلام برای حفظ همه‌جانبه‌هویت اسلامی است و دولت اسلامی برای صیانت از هویت جامعه دینی باید در روابط خود با دولت‌های استثمارگر این قاعده را تحقق بخشد. در فضای تهدیدگر بودن این بازیگران، جهاد با ایشان از نظر رفع مانع و تسلط بر منابع تأمین نیازهای چهارگانه گفته شده، مشروع می‌شود (مطهری، 1386: 241). شهید مطهری در این باره تأکید می‌کند:

جنگ به معنی ایستادگی در مقابل تهاجم بی‌شک خوب است و از ضرورت‌های زندگی بشر است. قرآن هم به این مطلب اشاره کرده و بلکه آن را تصریح می‌کند و در آیه 251 سوره بقره می‌فرماید: «وَلَوْ لَادْفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ» «اگر خداوند به وسیله بعضی از افراد بشر جلوی بعضی دیگر را نگیرد خرابی و فساد همه جا را می‌گیرد» (مطهری، 1386: 222).

در نتیجه جهاد با بازیگری که به دنبال آن است تا به‌زور بر منابع مسلمین تسلط یابد، واجب است اما نکته اینجاست که این جهاد تا چه زمانی باید ادامه داشته باشد؟ همان‌طور که گفته شد منطق رفتار چنین استثمارگرانی، اخلاق قدرت است و از جمله وظایف جامعه اسلامی، ایجاد قدرت بازدارندگی در برابر چنین دولت‌هایی است. قرآن در این زمینه می‌فرماید: «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» «تا حدی که می‌توانید نیرو تهیه کنید، قدرت در سرحدات خودتان متمرکز کنید...» (انفال: 60). این تعبیر (رباط الخیل) بدان دلیل بیان شده که در

زمان قدیم، اسب بیشتر نشان‌دهنده قدرت بیشتر بود. قرآن می‌گوید برای اینکه رعب شما در دل دشمن قرار بگیرد و خیال تجاوز به ساحت شما را در دماغ خودش راه ندهد، نیرو تهیه کنید و نیرومند باشید (مطهری، 1386: 222).

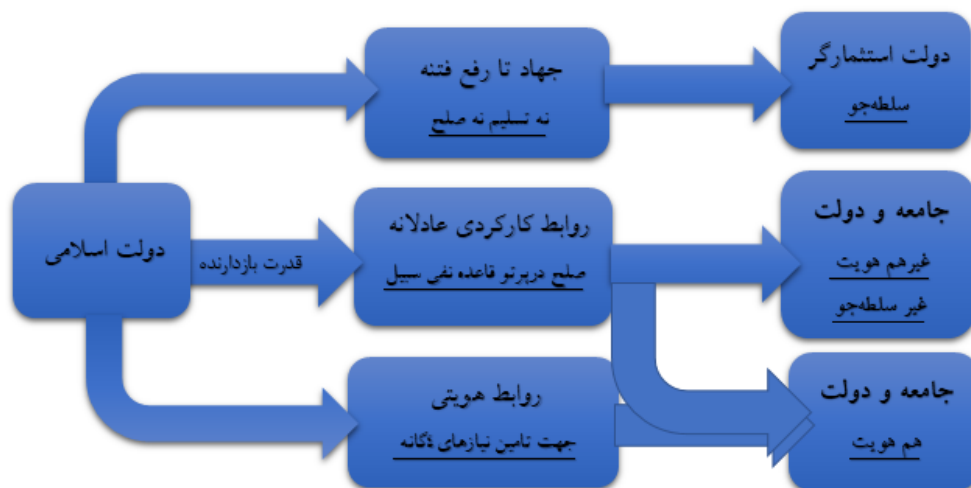
از نظر شهید مطهری عدم فتنه‌انگیزی آن دولت‌ها ملاک است. براساس این آیه قرآن که می‌فرماید: «وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ: «بجنگید با آن‌ها تا فتنه از میان برود». مقصود از «فتنه» چیست؟ یعنی آن‌ها که می‌آیند شما را تفتین می‌کنند و می‌خواهند مسلمانان را از دین خودشان خارج کنند، با آن‌ها بجنگید تا اینکه فتنه از میان برود (مطهری، 1386: 235)... در آیه دیگری در سوره توبه می‌فرماید: «فَإِنْ اعْتَزَلُواكُمْ فَلَمْ يقاتِلُواكُمْ وَ أَلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا: «ای پیغمبر! اگر این‌ها از جنگ کناره‌گیری کردند و با شما نجنگیدند و اظهار صلح کردند و گفتند ما حاضریم با شما صلح کنیم، خدا به تو اجازه نمی‌دهد دیگر از اینجا بیشتر جلو بروی و با این‌ها بجنگی» (مطهری، 1386: 235).

بر این اساس، در نگاه شهید مطهری اسلام درعین حال که جهاد دارد، صلح - و نه تسلیم - هم دارد منتها: در آنجا که طرف حاضر به همزیستی شرافتمندانه نیست و به حکم اینکه ظالم است و می‌خواهد به شکلی شرافت انسانی را پایمال کند، ما اگر تسلیم شویم ذلت را متحمل شده‌ایم و بی‌شرافتی را به شکل دیگری تحمل کرده‌ایم. اسلام می‌گوید صلح، در صورتی که طرف آماده و موافق با صلح باشد؛ اما جنگ، در صورتی که طرف می‌خواهد بجنگد (مطهری، 1386: 223)؛ از این رو با دولت‌هایی که خوی سلطه‌جویی را نسبت به جامعه و دولت اسلامی کنار بگذارند (حتی اگر با ما هم‌آیین نباشند) می‌توان وارد زندگی اجتماعی با روابط کارکردی متقابل و شرافتمندانه شد و تا زمانی که نقض عهد نکنند، دولت اسلامی هم باید به عهدش وفادار بماند (مطهری، 1385: 339). البته دولت اسلامی باید در تعامل با ایشان به قاعده نفی سبیل پایبند باشد و روابط خود را مبتنی بر عدالت و عدم سلطه‌گری تعریف کند. همان‌طور که شهید مطهری از سیره پیامبر این‌گونه نقل می‌کند که ایشان طی نامه‌ای به اهل کتاب این‌گونه درخواست کردند: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ: «بگو به این اهل کتاب (همین اهل کتابی که دستور جهاد با آن‌ها آمده است) بیایید به سوی یک سخن که این سخن نسبتش میان ما و شما بالسویه است و اینکه بعضی از ما افراد بشر، بعضی دیگر را برای

خودمان به‌عنوان رب و ارباب اتخاذ نکنیم» (آل عمران: 64)؛ یعنی نظام آقایی و نوکری ملغی شود و نظام تساوی میان افراد بشر برقرار باشد (مطهری، 1386: 234).

علاوه بر دو دسته بازیگر فوق، دولت اسلامی با دولت‌ها و جوامع هم‌هویت نیز نوع سومی از روابط را (به نام روابط هویتی) ایجاد می‌کند، چراکه ایشان نیز درون مفهوم امت گنجانده می‌شوند؛ با بیان این نکته که مفهوم امت (جامعه هویت‌بنیاد) فراتر از دولت‌های فعلی است. بسیاری از کسانی که جزء امت اسلامی محسوب می‌شوند، درون دولت‌های مختلف در کنار سایر جوامع هویت‌بنیاد در قالب یک توافق جمعی (قانون)، زندگی اجتماعی به معنای خاص کلمه دارند. با توجه به این نکته، روی جوامع دارای هویت مشابه به‌عنوان بازیگران غیردولتی و دولت‌های برآمده از آن‌ها (دولت‌های اسلامی) می‌توان حساب ویژه‌ای باز کرد؛ از این‌رو برآورده‌ساختن نیازهای چهارگانه به‌عنوان وظیفه دولت اسلامی شامل حال این دسته از بازیگران فراسرزمینی می‌شود و اساساً تعبیر رابطه هویت‌بنیاد که فراتر از روابط متقابل کارکردی و نفع‌جویی شخصی است، به همین وجه اشاره دارد. در نتیجه همه آنچه دربارهٔ وجوب جهاد با بازیگران استثمارگر گفته شد، شامل حال آن استثمارگرانی که به دنبال تسلط بر منابع جوامع و دولت‌های اسلامی هستند نیز می‌شود (مطهری، 1386: 322) و این الگوی مطلوبی از روابط دولت اسلامی با سایر بازیگران بین‌المللی خواهد بود.

نمودار شماره 7. الگوی مقاومت اسلامی



فهرست منابع

قرآن کریم

1. بشیریه، حسین (1392)، تاریخ اندیشه سیاسی قرن بیستم (محافظه‌کاری و لیبرالیسم)، چاپ دوازدهم، تهران: نی.
2. دهقانی فیروزآبادی، جلال (1393)، فرانظریه اسلامی روابط بین‌الملل، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
3. راسل، برتراند (1349)، اخلاق و سیاست در جامعه، ترجمه محمود حیدریان، تهران: بابک.
4. ربانی گلپایگانی، علی (1393)، عقاید استدلالی، جلد یکم، چاپ ششم، قم: انتشارات هاجر.
5. رورتنی، ریچارد (1392)، «افول حقیقت رستگاری‌بخش و ظهور فرهنگ ادبی»، در: ریچارد رورتنی، حقیقت پست‌مدرن (مقالات و مصاحبه‌ها)، ترجمه محمد اصغری، تهران: الهام.
6. صادقی فسایی، سهیلا؛ عرفان‌منش، ایمان (1394) «مبانی روش‌شناختی پژوهش اسنادی در علوم اجتماعی»، فصلنامه راهبرد فرهنگ، شماره 29.
7. طباطبایی، سید محمدحسین (1388 الف)، نه‌ایه الحکمه، جلد‌های دوم و سوم، ترجمه و شرح شیروانی، چاپ نهم، قم: بوستان کتاب.
8. طباطبایی، سید محمدحسین (1388 ب)، مجموعه رسائل، جلد دوم، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
9. طباطبایی، سید محمدحسین (1393)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد دوم، چاپ بیست‌وچهارم، تهران: انتشارات صدرا.
10. طباطبایی، سید محمدحسین (1997)، تفسیر المیزان، جلد‌های دوم و چهارم، لبنان: انتشارات مؤسسه الأعلمی، طبعة الاولى.
11. عالم، عبدالرحمن (1394)، تاریخ فلسفه غرب، جلد دوم، چاپ نوزدهم، تهران: انتشارات وزرات امور خارجه.
12. قادری کنگاوردی، روح‌الله (1394)، نظریه مقاومت و دیگر نظریات غربی روابط بین‌الملل، تهران: انتشارات آگاه.
13. مطهری، مرتضی (1374)، مجموعه آثار، جلد یکم، تهران: انتشارات صدرا.
14. مطهری، مرتضی (1375)، مجموعه آثار، جلد دوم، چاپ هفتم، تهران: انتشارات صدرا.
15. مطهری، مرتضی (1375)، مجموعه آثار، جلد سوم، چاپ سوم، تهران: انتشارات صدرا.
16. مطهری، مرتضی (1375)، مجموعه آثار، جلد ششم، چاپ دوم، تهران: انتشارات صدرا.

17. مطهری، مرتضی (1375)، مجموعه آثار، جلد هفتم، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات صدرا.
18. مطهری، مرتضی (1375)، مجموعه آثار، جلد سیزدهم، چاپ پنجم، تهران: انتشارات صدرا.
19. مطهری، مرتضی (1375)، مجموعه آثار، جلد پانزدهم، چاپ سوم، تهران: انتشارات صدرا.
20. مطهری، مرتضی (1375)، مجموعه آثار، جلد شانزدهم، چاپ دوم، تهران: انتشارات صدرا.
21. مطهری، مرتضی (1375)، مجموعه آثار، جلد بیستم، چاپ چهارم، تهران: انتشارات صدرا.
22. مطهری، مرتضی (1375)، مجموعه آثار، جلد بیست و دوم، چاپ چهارم، تهران: انتشارات صدرا.
23. مطهری، مرتضی (1375)، مجموعه آثار، جلد بیست و چهارم، چاپ چهارم، تهران: انتشارات صدرا.
24. مطهری، مرتضی (1375)، مجموعه آثار، جلد بیست و ششم، چاپ دهم، تهران: انتشارات صدرا.
25. مطهری، مرتضی (1395)، فطرت انسان، چاپ دوم، تهران: انتشارات بینش مطهر.
26. مطهری، مرتضی (1396 الف)، مقدمه‌ای بر حکومت اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.
27. مطهری، مرتضی (1396 ب)، جامعه و تاریخ در قرآن، تهران: انتشارات صدرا.
28. نصرت‌پناه، محمدصادق (1396)، الگوی جهان‌شمولی حکمرانی اسلامی در اندیشه امام خمینی؛ با تکیه بر نظریه اعتباریات، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

