

الگوی اسلامی - شیعی اداره جامعه از بعد سیاسی

اسدالله احمدی^۱

دریافت: ۱۴۰۳-۶-۱۵

پذیرش: ۱۴۰۳-۷-۱۱

۵ |

چکیده

این پژوهش با هدف کشف و ارائه الگوی اسلامی - شیعی اداره جامعه از بُعد سیاسی به انجام رسیده است. مسئله‌ی اصلی پژوهش این بوده که چه الگوی اداری برای اداره جامعه از بعد سیاسی از منظر آموزه‌های اسلام شیعی ارائه شده است تا مدیران مسلمان با پیروی از این الگو، بتوانند جامعه اسلامی را از بُعد سیاسی آنطور که شایسته است، مدیریت نمایند. برای پاسخ به این پرسش، پژوهش با استفاده از شیوه جستجوی کتابخانه‌ای در جمع‌آوری داده‌ها و روش توصیفی - تحلیلی برای تجزیه و تحلیل آن‌ها، جستجوی لازم را در منابع مربوطه انجام داده است. نتیجه تحقیق، کشف و معرفی الگوی اداری مبتنی بر دو رکن اساسی؛ وجود قانون مستند به خداوند و مجری منصوب از طرف خداوند بوده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که الگوی اسلامی شیعی اداره جامعه از بعد سیاسی یک الگوی پلکانی و ذومراتب است؛ به این معنی که ضمن پذیرش وجود رابطه تنگاتنگ بین دین و سیاست، بر اساس مفاد آیه ۶۴ سوره آل عمران، ربوبیت تکوینی و تشریحی عالم هستی بر اساس اصل اولی مال خداوند است و در مرحله دوم بر اساس قاعده ثانویه، مدیریت تشریحی جامعه بشری از بعد سیاسی با اذن خداوند به انبیاء الهی واگذار شده و در مرحله سوم این منصب با اذن الهی به امامان معصوم (ع) تفویض گردیده و در

^۱ - دکترای قرآن و علوم؛ گرایش مدیریت، دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه.

مرحله چهارم در زمان غیبت معصوم به فقهاء جامع‌الشرایط واگذار شده است.
واژگان کلیدی: دین، آموزه‌های اسلامی، سیاست، اداره، جامعه.

مقدمه

از مسایل اساسی و بنیادین فلسفه سیاست، مسأله ضرورت حکومت و دولت است و از مراحل آغازین خروج زندگی بشر از شکل بدوی و ابتدایی خود و تشکیل مجتمع‌های بشری و تحول در ساختار زندگی انسان‌ها، وجود حکومت مسلم‌انگاشته می‌شده است و تنها گروهی اندکی موسوم به «انارشپیست‌ها» در گذشته قایل به محو حکومت از جامعه بودند. به اعتقاد آن‌ها خرد و اندیشه انسانی توانایی آن را دارد که جامعه را از مهلکه برهاند و راهبری کند.

اما پژوهش‌های جامعه‌شناسانه نشانگر این است که بشر همواره و در همه شرایط تشکیل دولت و حکومت را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر و مبتنی بر فطرت و عقل می‌دیده است، و این به جهت خصلت هم‌نوع‌طلبی و مدنی‌بالطبع بودن انسان است. تنها در سایه یک زندگی اجتماعی و تشکیلات منسجم - که در آن حقوق همگان محترم شمرده شود - انسان می‌تواند به حیات خود ادامه دهد. در غیر این صورت، زندگی بشر شکل معقولی نخواهد داشت و هرج مرج، بربریت، توحش، حق‌کشی، نابرابری از نوع جنگل و بی‌قانونی بر انسان‌ها پرتو می‌افکند.

اشکال مختلف و الگوهای متفاوت حکومت و تفاوت‌های اساسی در ساختار و رویکرد سیستم‌های مدیریتی کلان جوامع بشری، مبتنی بر نظام‌های معرفتی متفاوت، جهان‌بینی‌های گوناگون، ایدئولوژی‌های مختلف و نوع تلقی آن‌ها از انسان است؛ مثلاً اگر انسان براساس یک ایدئولوژی تنها جسم انگاشته شود، آمال‌نهایی این خواهد بود که او از نظر مادی تأمین شود و بسترهای رفاه و راحتی و خوشی دنیایی او فراهم آید. در این بینش، تمام تلاش‌ها بر مدار شهوت و لذت است. اما اگر انسان را برتر و فراتر از مادیات دیدیم و با نگرش جامع به ابعاد و زوایای وجود انسان و خصلت‌های مادی و معنوی او، ساختار نظام سیاسی را پی‌ریختیم، حکومت در پی تأمین آسایش دنیوی و اخروی و معراج انسان خواهد بود. با توجه به این که نگرش دوم به انسان، نگرش مبتنی بر ایدئولوژی ادیان الهی به‌ویژه دین مبین اسلام است، پیروان نگرش اسلامی در امر اداره جامعه از بُعد سیاسی دارای

دو گرایش (سنی و شیعی) هستند که هر کدام در باب حکومت و اداره جامعه، دیدگاه خاص خود را دارد.

لذا باتوجه به عدم ظرفیت مقاله برای طرح بحث به گونه‌ای که شامل بحث از هردو گرایش شود، این پژوهش در صدد بررسی الگوی سیاسی - اداری ارائه شده برای اداره جامعه از دیدگاه اسلام با گرایش «شیعی» آن است.

بنابراین، سوال اصلی تحقیق این است که «الگوی معرفی شده بر مبنای ایدئولوژی اسلام با گرایش شیعی برای اداره جامعه از بُعد سیاسی کدام است؟» و چه ساختاری دارد؟

مبانی نظری بحث

دین: در لغت، راه و روش، کیش و آیین، قانون، داوری و اطاعت آمده است. (معین، ۱۳۶۲: واژه دین)

در اصطلاح فرهنگ اسلامی، دین عبارت است از: عقاید و یک سلسله دستورهای عملی و اخلاقی، که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند، اعتقاد به این عقاید و انجام این دستورها، سبب سعادت و خوشبختی انسان در دو جهان است. (طباطبایی، ۱۳۵۴: ۴) یا دین عبارت است از مجموعه عقاید، ارزش‌ها و احکامی که توسط خداوند برای هدایت بشر و تأمین سعادت دنیا و آخرت او تعیین و به وسیله پیامبر و ائمه به مردم ابلاغ شده یا به حکم قطعی عقل کشف گردیده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۹: ۳۲).

سیاست: سیاست از نظر لغت‌نامه‌های عربی یک واژه‌ی عربی است و از ریشه «ساس، یسوس» اخذ شده است و معنای آن عبارتند از: پرداختن به امور مردم بر طبق مصالح‌شان، ریاست، امر و نهی، سزا و تنبیه، پرورش و پروراندن. در تعریف دیگر آمده است: «سیاست یعنی روش اداره‌ی جامعه یا تنظیم جامعه به صورتی که مصالح و خواسته‌های جامعه تحقق بخشیده شود. به تعبیر ساده‌تر، سیاست یعنی آیین کشورداری». (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۶: ۴۶)

همان‌طور که یاد آوری شد، هر نظام سیاسی-اداری حاکم در جوامع بشری، بنوعی مرتبط به یک ایدئولوژی خاص است. ایدئولوژی‌ها دستگاه‌هایی هستند که نظام‌های سیاسی-اداری جامعه به وسیله آن‌ها به خود مشروعیت می‌بخشد و هیچ

نظام سیاسی-اداری فاقد وجه ایدئولوژیک نیست. مشروعیت، عنصری است که دوام و قوام نظام‌های سیاسی به آن وابسته است.

اما این نظام‌های سیاسی-اداری با تمام تفاوت‌هایی که باهم دارند، در دو رکن اصلی و اساسی حاکمیت، باهم مشترک هستند. رکن اول حاکمیت؛ ضرورت وجود قانون و رکن دوم آن؛ لزوم مجری برای آن قانون است. آنچه این الگوها را از هم تفکیک می‌کند، این است که هدف از تدوین و وضع قانون چیست و ویژگی‌های آن کدامند و بر چه معیارها و ضوابطی باید وضع شود. و به‌دنبال آن، هدف از تشکیل حکومت و ایجاد یک نظام سیاسی-اداری در جامعه به‌عنوان مجری قانون، چه باید باشد؟ و این مجری چه ویژگی‌هایی داشته باشد؟ از این رو، در باب هدف از تشکیل حکومت، نظریاتی مطرح است که حداقل به طور کلی می‌توان آن‌ها را تحت عنوان دو دیدگاه مطرح کرد که به آن‌ها به اختصار اشاره می‌شود:

۱- دیدگاه اول دیدگاه کسانی چون هابز، از فلاسفه سیاسی پس از عصر رنسانس است که صرفاً دید مادی به مسأله دارند، این‌ها بر این باورند که هدف از تشکیل حکومت و وظیفه حکومت، تنها برقراری نظم و امنیت در جامعه است؛ به عبارت جامع‌تر هدف از تشکیل حکومت، برقراری امنیت داخلی و خارجی و در کل، تأمین رفاه و آسایش مادی است. یعنی وظیفه اصلی حکومت این است که مقررات و قوانینی را به اجرا بگذارد که مانع ایجاد هرج و مرج و ناامنی در جامعه شود و در برابر عوامل تهدیدکننده بیرونی و خارجی قوه دفاعی داشته باشد تا بتواند از موجودیت و کیان کشور صیانت کند و در نتیجه مردم در امنیت و آسایش زندگی کند. طبعاً در این دیدگاه، هدف از وضع قوانینی که حکومت اجرای آن‌ها را بر عهده دارد، نیز فقط حفظ و برقراری امنیت و رفاه مادی افراد جامعه خواهد بود. و برخی هم علاوه بر تأمین و حفظ امنیت، اجرای عدالت را نیز مطرح کرده است. یعنی وظیفه حکومت، علاوه بر حفظ امنیت، اجرای عدالت در جامعه نیز هست. (ن.ک. مصباح‌یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۲۶۲ و ۲۶۳)

۲- دیدگاه دوم در باب هدف از تشکیل حکومت و دولت، دیدگاه دینی و اسلامی است. در این دیدگاه، هدف از تشکیل حکومت، علاوه بر تأمین امنیت و عدالت و در کل تأمین نیازهای مادی، بر تأمین نیازهای معنوی و روحانی نیز

تأکید دارد؛ زیرا در این گرایش، نیازهای انسان‌ها تنها به نیازهای مادی و بدنی منحصر نمی‌شود و نیازهای روانی و بالاتر از آن، نیازهای معنوی و اخروی هم مد نظر است. براین اساس، کار ویژه حکومت اسلامی با سایر حکومت‌ها در این است که در اسلام علاوه بر این که امنیت، دفاع در برابر دشمنان خارجی، برقراری عدل و ادای حق کسی که خدمتی به جامعه ارائه می‌دهد از وظایف حکومت محسوب می‌شود، احسان یعنی خدمت به مستمندان و کسانی که فاقد هرگونه توانایی برای خدمت به اجتماع هستند نیز جزء وظایف حکومت است؛ همان‌گونه که خداوند در قرآن می‌فرماید: «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان» (نحل/۹۰) و وظیفه مسلمانان تنها رعایت عدل نمی‌باشد بلکه بالاتر از آن باید در مواردی احسان نیز کنند. فقرایی که توان انجام کاری را ندارند و از کار افتادگان و معلولینی که نمی‌توانند خدمتی به اجتماع ارائه بدهند، حتی معلولین مادرزاد، از آن جهت که انسانند حقی در جامعه انسانی دارند و دولت اسلامی باید نیازهای اولیه آنها را تأمین نماید. (مصباح‌پزدی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۲۶۴)

حال هر یک از این دیدگاه‌ها، از نظر سیاسی، بر اساس مبانی که دارند، می‌تواند الگویی برای اداره جامعه انسانی ارائه نمایند که در این پژوهش، به بررسی الگوی سیاسی-اداری اسلام، همت گمارده خواهد شد. قبل از بیان الگوی اسلامی، مبانی این الگو را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

مبانی اندیشه سیاسی در اسلام

همان‌طور که دیدگاه‌های هنجاری (بایدها و نبایدها) در یک مکتب، معمولاً بر نظریات هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و یا معرفت‌شناسانه، که گاهی به مجموعه آن‌ها جهان بینی نیز گفته می‌شود، بنا می‌شوند، نگرش‌های سیاسی نیز که بیانگر دیدگاه‌های هنجاری در حوزه تعاملات همگانی جامعه هستند عمدتاً بر مبنایی هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه خاصی استوارند. به سخن دیگر، اندیشه‌های سیاسی بر بنیان‌هایی خارج از خود متکی‌اند که اساساً در قالب نظریات فلسفی بیان می‌شوند. بیشتر اندیشمندان و فلاسفه سیاسی ابتدا دیدگاه‌های کلان فلسفی را مطرح و سپس نظریه سیاسی خود را بر آن بنا می‌کند.

وضعیت مشابهی نیز کم و بیش در مورد اندیشهٔ سیاسی در اسلام مشاهده می‌شود، بدین ترتیب که نظریه پردازان سیاسی مسلمان عمدتاً کوشیده‌اند تا برای نظریات سیاسی خود بنیان‌هایی در حوزه‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی ارائه کنند. این بنیان‌ها گاهی به صراحت در متون مقدس آمده‌اند، گاهی از این متون استنباط شده‌اند و گاهی هم مستقل از متون، اما به گونه سازگار با آن‌ها مطرح گشته‌اند. در اینجا سه مبنا که تقریباً همه بر آن‌ها اتفاق دارند مطرح می‌گردد.

مبنای هستی‌شناسی

موضوع هستی‌شناسی، شناخت هستی و هدف آن است و مبین آموزه‌هایی است که شناخت از هستی را نمایان می‌سازد. از این رو، مقصود از مبانی هستی‌شناسی، آن دسته از دیدگاه‌های کلانی است که شناخت هستی از طریق آن‌ها صورت می‌گیرد. این دیدگاه‌های کلان، مجموعه‌ای از گزاره‌ها را کنار هم قرار می‌دهند و شناختی از هستی را رقم می‌زنند.

هستی‌شناسی دینی و اسلامی که آموزه‌های قرآن و در کنار آن‌ها، سنت بیانگر آن است، نیز در کلیت خود بر همین اساس ارائه شده است. هستی‌شناسی که آموزه‌های قرآن کریم ارائه می‌دهد، هستی‌شناسی توحیدی است. اصل توحید زیربنای هستی‌شناسی اسلام است و بر اساس آن تمام مفاهیم و آموزه‌های مربوط به هستی تفسیر و تعبیر می‌شوند. به عبارت دیگر توحید در مرکز هستی‌شناسی قرآن کریم قرار دارد.

از دیدگاه قرآن کریم، خداوند واحد است و به همین دلیل به طور انحصاری از دو شأن خالقیت و ربوبیت برخوردار می‌باشد. خداوند هم آفریننده هستی است و هم تدبیر کنندهٔ آن. به همین دلیل، در خطاب به اهل کتاب بر این نکته به عنوان نقطه مشترک اساسی تأکید شده است: (بگو: «ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است؛ که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم؛ و بعضی از ما، بعضی دیگر را- غیر از خدای یگانه- به

خدایی نپذیرد.» هر گاه از این دعوت سرباز زنند، بگویند: «گواه باشید که ما مسلمانیم!»^۱

در این آیه بر یکتایی خداوند تأکید شده و انسان‌ها نسبت به یکدیگر در یک جایگاه قرار گرفته‌اند. بدین ترتیب، ضمن نفی جواز ارباب غیر الهی، انحصار ربوبیت الهی تبیین شده است. به همین دلیل همانطور که علامه طباطبایی (ره) اشاره می‌کند، تعبیر به «لَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ»، بر دو نکته دلالت می‌کند؛ نخست این که انساها ابعاض و اجزای شبیه هم و از یک حقیقت هستند و بنابراین سزاوار نیست بعضی از آن‌ها اراده‌اش را بر دیگری تحمیل نماید و دوم اینکه ربوبیت از ویژگی‌های انحصاری خداوند است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۳۸۹)

در برخی دیگر از آیات نیز به دو شأن خالقیت و ربوبیت انحصاری خداوند اشاره شده است. به عنوان نمونه: در آیه ۵۴ سوره اعراف می‌فرماید: «پروردگار شما، خداوندی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز [شش دوران] آفرید؛ سپس به تدبیر جهان هستی پرداخت؛ با (پرده تاریک) شب، روز را می‌پوشاند؛ و شب به دنبال روز، به سرعت در حرکت است؛ و خورشید و ماه و ستارگان را آفرید، که مسخر فرمان او هستند. آگاه باشید که آفرینش و تدبیر (جهان)، از آن او (و به فرمان او) است! پر برکت (و زوال‌ناپذیر) است خداوندی که پروردگار جهانیان است!»

در این آیه همانطور که ملاحظه می‌شود، دو شأن خالقیت و ربوبیت از آن خداوند دانسته شده است. کنارهم قرار گرفتن دو واژه «خلق» و «امر»، مبین این دو شأن است. در این جا توجه به دو نکته حایز اهمیت است:

۱ - قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (آل عمران/ ۶۴).

نکته اول اینکه، علامه طباطبایی(ره) ذیل آیه «الا له الخلق و الامر»(۱)، می‌گوید: مراد از خلق، ایجاد ذات اشیاء است و از امر ایجاد آثار آن‌ها و وضعیت بوجود آمده در آن‌ها و نظام موجود در بین آن‌هاست. چنانچه در صدر آیه (خلق السموات و الارض ...) و (ثم استوی علی العرش) هم به همین امر اشاره شده است(طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۱۸۸).

نکته دوم، با توجه به تقدم واژه «له» در عبارت «الا له الخلق و الامر»، به عنوان خبر بر دو واژه «الخلق» و «الامر» طبق قواعد زبان عربی، انحصار این دو شأن در ذیل آیه برای خداوند ثابت شده است. بنابراین از دید گاه قران، اولاً هستی مخلوق خدا است. و ثانیاً، هستی متعلق تدبیر خداوند است و خداوند پس از خلق، تدبیر آن را واگذار به کسی نکرده و خود به تدبیر نظام هستی می‌پردازد. آیات دیگر مانند آیات ۵۰ سوره طه و ۴ و ۵ سوره سجده و ... هم به این دونکته اشاره دارد. بنابراین، در قرآن کریم، هستی براساس اصل توحید قابل تفسیر است و به موجب این اصل، هستی‌شناسی قرآن کریم، هستی‌شناسی توحیدی است. توحید در این هستی‌شناسی، به مفهوم پذیرش یگانگی خداوند در دو شأن خالقیت و ربوبیت است. و نتیجه دوشأن خالقیت و ربوبیت الهی، ایدۀ «حاکمیت الهی» که براساس آن حاکمیت در عرصه‌های مختلف آن به طور انحصاری برای خداوند به رسمیت شناخته می‌شود. در آیات متعدد این ایده به عنوان اساس مشروعیت حکم و فرمان به رسمیت شناخته شده است. به عنوان نمونه، آیه ۴۰ سوره یوسف «ان الحکم الا لله امر ان لا تعبدوا الا اياه...» بیانگر این مطلب است. علامه طباطبایی‌ره حکم در این آیه را، حکم تشریحی دانسته است. براین اساس، در این آیه حق حاکمیت به مفهوم تشریح و قانون گذاری را که از مراتب مهم حق حاکمیت است به طور انحصاری به خداوند نسبت می‌دهد، چنانچه در آیه ۶۷ سوره یوسف «ان الحکم الا لله علیه توکلت ...» حکم را متعلق به امور تکوینی می‌داند(طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۲۴۲).

به بیان دیگر، در جهان بینی اسلامی، آفرینش هستی توسط خداوند واحد و یگانه صورت گرفته است.(رعد/۱۶) و او محور هستی است(روم/۲۶) و همه چیز در ارتباط با او معنا می‌یابد. نتیجه هنجاری این باور هستی‌شناسانه آن است که انسان

در زندگی و رفتار خود باید خاستگاه خلقت یعنی خداوند را مورد توجه قرار دهد. (تقوی، ۱۳۹۵: ۷۰) چه در بعد تشریح و قانون‌گذاری و چه در بعد ولایت و حاکمیت و اجرای قانون.

توحید در تشریح (که همان ربوبیت در تشریح خداوند و از شئون و مراتب توحید در ربوبیت الهی است)، به معنی «باور به اینکه یگانه قانون‌گذار شایسته، خداوند است و احدی جز او مجاز نیست مستقلاً و در عرض تشریح الهی برای تنظیم حیات بشری قانون تعیین کند.» می‌باشد. بنابراین، حق قانونگذاری در انحصار خداوند است و این حق از ربوبیت او ناشی می‌شود و از لازمه توحید در ربوبیت، این است که جز او کسی صلاحیت قانون‌گذاری را نخواهد داشت.

توحید در ولایت و حاکمیت یکی دیگر از شئون توحید در ربوبیت است. با وجود معانی مختلف لغوی برای کلمه «ولایت»، تمامی کسانی که در باره حکومت دینی بحث نموده‌اند، ولایت را به معنی «سرپرستی» معنا کرده‌اند که با واژگان حاکمیت و حکومت مترادف است. در قرآن نیز حکومت و حاکمیت با واژه ولایت آمده‌است. اما واژه «ولایت» بر خلاف معنی لغوی خود (سرپرستی)، در بحث حکومت دینی به معنی «حق سرپرستی» است نه صرف سرپرستی. بنابراین، خداوند حق سرپرستی بر تمام موجودات و مخلوقات خود را دارد. این نوع ولایت خداوند، بر دو قسم تکوینی و تشریحی است. تصرف و تأثیرگذاری خداوند در طبیعت با اسباب گوناگون، ولایت تکوینی و تصرف و تأثیرگذاری خداوند بر افعال و رفتار انسان‌ها، ولایت تشریحی می‌باشد. و ولایت تشریحی، تصرف در نفوس، اموال و افعال انسان‌ها و مختص کسی است که حق آن را داشته باشد و این حق را بالاصاله فقط خداوند دارد؛ که در جای خود با دلایل نقلی؛ «فالله هو الولی» (شوری/۹) و عقلی ثابت شده است. (شاهدی، ۱۳۹۰: ۱۰۶-۱۱۲) و ولایت دیگران مانند رسول الله (ص) و معصومین (ع) و اولیاء الهی نه عدل ولایت خدا بلکه ولایت آن‌ها بالعرض است که به ولایت الله بر می‌گردد.

علاوه بر آنچه که گذشت، هستی‌شناسی توحیدی معطوف به آخرت نیز هست، که مقصد هستی را نیز خداوند معرفی می‌نماید. بر اساس این هستی‌شناسی، سعادت نهایی در آخرت تحقق می‌یابد و هستی و موجودات آن به سوی خداوند

حرکت می‌کند. قرآن کریم در آیه ۲۸ سوره بقره در این زمینه می‌فرماید: «چگونه به خداوند کافر می‌شوید؟! در حالی که شما مردگان (و اجسام بی‌روحی) بودید، و او شما را زنده کرد؛ سپس شما را می‌میراند؛ و بار دیگر شما را زنده می‌کند؛ سپس به سوی او بازگردانده می‌شوید. (بنا بر این، نه حیات و زندگی شما از شماست، و نه مرگتان؛ آنچه دارید از خداست). براین اساس، هستی‌شناسی اسلامی هم از نظر مبدأ و هم از نظر مقصد، جنبه الهی دارد و به همین دلیل بینش توحیدی بر آن حاکم است.

مبانی معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی اسلامی، وجود جهان واقعی را مفروض می‌شمارد؛ یعنی اندیشمندان مسلمان معتقدند که خارج از ذهن ما، جهانی وجود دارد که محصول ذهن ما نیست و رویدادهای آن نیز صرفاً محصول ذهنیات ما نیستند. و معتقدند که این جهان واقعی را می‌توان شناخت و حقایق اصیل (یا ذات و ماهیت اشیاء) را از امور گذرا و کم‌اهمیت (یا اعراض و صفات متغییر اشیاء) می‌توان تمیز داد. نکته مهم‌تر آنکه معنی و هدف جهان بدان گونه که خداوند مقرر کرده قابل درک است و به همین جهت آیات بسیاری (غاشیه/۱۷؛ محمد/۲۴؛ حدید/۱۷؛ یونس/۱۶؛ و ...) انسان‌ها را به تفکر در هستی، خلقت، طبیعت و تاریخ فرا می‌خواند. اندیشمندان مسلمان روش‌های مختلف (عقلی، حسی، شهودی و ...) شناخت را مطرح نموده‌اند. اما مهم‌ترین نکته در معرفت‌شناسی اسلامی پذیرش وحی به عنوان یکی از شیوه‌های شناخت حقیقت است که متفکران مسلمان معتقدند که خداوند در کنار قوای فاهمه طبیعی (مانند عقل)، ابزار وحی را به بشر ارزانی داشته است که بسیاری از تاریکی‌ها و زوایایی هستی که با شیوه‌های دیگر معرفت قابل کشف نیست، از این طریق قابل شناخت است. (تقوی، ۱۳۹۵: ۸۰ و ۸۱)

مبانی انسانی‌شناسی

برای بررسی نظریه سیاسی-اجتماعی هر مکتبی در آغاز باید به بررسی انسان از دیدگاه آن مکتب پرداخت. باید ابتدا دید آن مکتب انسان را چگونه تبیین می‌کند، سپس به بررسی نظام سیاسی، حقوقی یا اقتصادی آن پرداخت؛ چرا که این نظام‌ها همگی بر مبنای شناخت آن مکتب از انسان بنا شده است و هر مکتبی

با تفسیری که از انسان دارد، نظام اجتماعی خود را مطرح می‌سازد. مباحث مربوط به انسان‌شناسی از آن جهت اهمیت ویژه‌ای دارد که علاوه بر فواید دیگر در نحوه زندگی انسان، می‌تواند نظام حقوقی، سیاسی و اقتصادی و خانوادگی صحیحی به دست دهد. بنابراین، تا انسان را از دیدگاه اسلام به درستی نشناسیم و درنیابیم که اسلام، انسان را چگونه تفسیر می‌کند و هدف حیات را چه می‌داند و مراتب رشد و کمال انسان را تا کجا می‌انگارد، سخن گفتن از نظام حقوقی، اقتصادی، خانوادگی و سیاسی - حکومتی اسلام، بی‌فایده است. لذا اشکالی هم که گاهی برخی‌ها بر شکل و ماهیت نظام سیاسی - حکومتی اسلام وارد می‌کنند، مهم‌ترین ضعف تفکرشان در عدم شناخت صحیح اصول انسان‌شناسی اسلام و قرآن است.

بی‌تردید، انسان‌شناسی اسلامی و قرآنی، تحت تأثیر هستی‌شناسی آن قرار دارد و همچون هستی‌شناسی، خصلت "توحیدی" دارد. همانطور که یادآوری شد، انسان از نگاه قرآن مخلوق خداوند واحد و در مرکز تدبیر الهی قرار دارد. به عبارت دیگر، مهمترین جلوه‌شان خالقیت و ربوبیت الهی انسان است و به همین دلیل، اشرف مخلوقات نامیده می‌شود. چنین جایگاهی برای انسان ویژگی‌های خاصی را به ارمغان می‌آورد که به برخی از آنها برای شناخت انسان، به اختصار اشاره می‌شود.

۱- انسان از منظر انسان‌شناختی اسلامی و تعالیم وحیانی، در یک تصویر، موجودی دو بُعدی و آمیخته از روح و جسم (از نگاه فلسفی) و مرکب از عقل و غریزه (از نظر اخلاقی) است.

در تصویر دیگر همین انسان از سویی ریشه در خیر و نیکی دارد و از سوی دیگر، با شرها و بدی‌ها همراه است. ماهیت انسان، در این تصویر، از منظر تعالیم قرآنی ترکیبی است از غرایز و فطرت که از یک سو ریشه در ملک دارد و از سوی دیگر، در ملکوت. بعد ملکی انسان، بیانگر ماهیت غریزی و حیوانی اوست؛ در حالی که بعد ملکوتی او نشان از جنبه روحانی او دارد. بنابراین، در طبیعت و ماهیت انسان، استعداد و زمینه‌های تمایل به دو نیروی متضاد عقل و شهوت، یا فطرت و غریزه وجود دارد که یکی، او را به عرش می‌رساند و دیگری، زمینه‌های سقوط او را به «اسفل السافلین» فراهم می‌آورد. سرنوشت غایی انسان، در گرو جدال و

کشمکش دائم میان دو نیروی فوق رقم می‌خورد (مبارزه و جدال دائم میان نیروی عقل و شهوت، یا فطرت و غرایز). و در نهایت؛ شخصیت واقعی انسان را برآیند این تعامل تشکیل می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۸-۲۳).

۲- انسان دارای اراده و اختیار به عنوان یک امر فطری است. او به گونه‌ای آفریده شده که قادر است بر اساس نیروها و قوای باطنی خود بویژه عقل، تصمیم بگیرد و عملی را انجام دهد و یا ترک نماید. و به همین دلیل، به لحاظ تکوینی در انتخاب راه آزاد است. لذا قرآن می‌فرماید: «انا هدیناه سبیلاً اما شاکراً و اما کفوراً» (انسان/۳) اگرچه عوامل خارجی مانند جامعه و محیط، بستر را برای اعمال اراده و اختیار انسان براساس دو بعد ادراکی و تحریکی او فراهم می‌آورد، اما در پدید آوردن اصل اراده دخالتی ندارد. ناگفته پیداست که آدمی در شکل‌گیری اراده خود نیازمند جهان بینی و ایدئولوژی است.

۳- انسان در هر کار ارادی که انجام می‌دهد، الزاماً دارای هدف یا اهداف نهایی است که برای رسیدن به آن می‌کوشد و سعادت خود را در آن می‌بیند. و انسان در شناخت این هدف نهایی خود نیز نیازمند جهان بینی و ایدئولوژی است تا بتواند هدف نهایی، کمال انسان، سعادت همگانی، خطوط اصلی و روش‌ها و بایدها و نبایدها را مشخص نماید. از دیدگاه جهان بینی اسلامی، کمال مطلوب و هدف نهایی انسان شکوفا شدن استعدادهای انسانی اوست که نقطه اوج آن قرب الهی است و تمام کمالات اکتسابی و غیر اکتسابی دیگر، مقدمه رسیدن به آن است. و راه رسیدن به کمال نهایی در سایه عمل اختیاری و بر پایه ایمان به خدا، معاد و نبوت و تقوی الهی است. بنابراین، عوامل کلی قرب به خدا، ایمان و عمل صالح است؛ یعنی بندگی کردن خداوند؛ (ذاریات/۵۶)

البته برای تأمین این هدف، می‌باید روابط چهارگانه انسان؛ با خود، با خدا، با طبیعت و با دیگران و هموعان دقیقاً براساس هدف نهایی انسان و مصالح مادی و معنوی او تنظیم گردد و در اختیار انسان‌ها قرار گیرد تا آن‌ها در سایه شناخت و عمل بدان، در مسیر هدایت قرار گیرند. بدیهی است ساماندهی این روابط جز در سایه جهان بینی اسلامی ممکن نیست؛ زیرا هم چنان که در جای خود بیان شده

است، کسی از عهده این کار بزرگ بر می‌آید که به تمام مصالح و مفاسد و نیازهای حقیقی انسان آگاه باشد و آن کسی جز خالق و مالک و ربّ حقیقی انسان نیست. در مورد بُعد چهارم این روابط چهارگانه؛ یعنی رابطه انسان با دیگران، به این جهت که انسان موجود اجتماعی است و بسیاری از ابعاد وجودی‌اش تنها در رابطه او با جامعه شکل می‌گیرد، قرآن انسان را موجود مسئول و متعهد می‌داند که نمی‌تواند افراد جامعه را نادیده انگارد و باید با آنها به عدل و داد رفتار نماید. (مائده/۸؛ نحل/۱۲۶) و به اصلاح دیگران بپردازد (هود/۸۸؛ انفال/۱)، در عین خودسازی، نسبت به سرنوشت دیگران احساس مسئولیت نماید (آل عمران/۲۸)، در برابر حکومت و حاکمان خود نیز مسئول است (نهج البلاغه، خطبه ۴ و رساله حقوق امام سجاد(ع)). مسئله چگونگی روابط بین الملل از دیدگاه اسلام نیز در همین راستا قابل طرح است که در آخر به آن پرداخته خواهد شد.

انسان موجود اجتماعی

با توجه به این که فرایند حکومت در جامعه، پدیده‌ای اجتماعی-سیاسی است، بعد اجتماعی-سیاسی این رابطه را بیشتر بررسی می‌کنیم. اصل اجتماعی بودن انسان مورد اتفاق بوده و از آیات متعدد قرآنی نیز بر می‌آید که انسان موجود اجتماعی است و آدمیان با هم ارتباط و تعامل گسترده دارند (نساء/۱؛ روم/۲۱؛ فرقان/۵۴؛ حجرات/۱۳ و...).

حال با توجه به اجتماعی بودن انسان و اثر پذیری او از زندگی اجتماعی، می‌توان نتیجه گرفت که عوامل متعددی بر رفتار انسان‌ها در زندگی اجتماعی مؤثرند که در این میان دو عامل قانون و حکومت از اهمیت ویژه برخوردارند؛ زیرا لازمه زندگی اجتماعی، وجود اختلافات و کشمکش‌های بر سر تقسیم منافع و دستاوردهای اجتماعی است. و بر اساس دیدگاه صحیح، برای حل و رفع این منازعات و تعیین حق و تکلیف انسان‌ها در زندگی جمعی، از یک سو نیاز به قانون است و از سوی دیگر، تنها با شناخت کامل انسان و تمام ابعاد وجودی و نیازهای مادی و معنوی او می‌توان قوانین جامعی برای وی تدوین نمود. (شاهدی، ۱۳۹۰:

۱۶۶-۲۱۴)

حال با توجه به دو بعدی بودن انسان، چنین قانونی را که مصالح تمام ابعاد وجودی انسان را در نظر بگیرد و تمام نیازهای مادی و معنوی او را بر آورده نماید، چگونه می‌شود وضع کرد؟ پاسخ این که همانطور که قبلاً هم اشاره شد، چنین چیزی جز در سایه اسلام و ایدئولوژی آن عملی نمی‌شود؛ زیرا این کار تنها از عهده کسی بر می‌آید که بر تمام ابعاد وجودی انسان احاطه داشته باشد و تمام مصالح او را درک نماید و مصالح و منافع جامعه را بر مصالح و منافع خود و بستگانش مقدم بدارد. و جز خداوند که خالق انسان و بی‌نیاز مطلق از منافع بندگان است، از این ویژگی‌ها بهره مند نخواهد بود.

از طرفی، اگرچه جامعه انسانی برای رسیدن به سعادت نیازمند قانون جامع است، اما صرف وجود قانون خوب نمی‌تواند تأمین کننده سعادت آدمی باشد بلکه کارآمدی قوانین، به داشتن مجری قانون است تا در سایه اجرای صحیح قانون، مصالح آدمیان تحقق یابد.

در بحث قوه مجریه آنچه مهم است، تبیین هدف از شکل‌گیری آن است. و روشن است که علاوه بر وظیفه حفظ شعایر دینی و مذهبی و ترویج ارزش‌های اسلامی و...، یکی از مهمترین اهداف شکل‌گیری آن، اجرای قانونی است که خود دارای دو دسته اهداف مادی و معنوی است.

اگرچه از دیرباز، در بسیاری از مکاتب فلسفی در غرب، این مسأله مورد توجه بوده است که حکومت باید ارزش‌های اخلاقی و معنوی را نیز تأمین کند و فضایل انسانی را در نظر داشته باشد. ولی از زمان رونساس بیعد، تحول در افکار و اندیشه‌های غربی‌ها ایجاد شد و آن‌ها در صدد بر آمدند تا مسائل اخلاقی را از حوزه مسائل حکومت و سیاست خارج کند. ویژگی تمدن جدید غربی، تفکیک دین از حوزه مسائل اجتماعی و سیاسی بود.

اما از دیدگاه اسلام، وظیفه حکومت، علاوه بر تأمین مصالح و نیازمندی‌های مادی، تأمین مصالح معنوی نیز هست و حتی تأمین مصالح معنوی، اهم و ارجح و مقدم بر مصالح مادی است. یعنی حکومت باید قانونی را اجرا کند که هدف نهایی‌اش تأمین مصالح معنوی، روحی، اخلاقی و انسانی باشد. همان مسائلی که دین آن‌ها را هدف بشر می‌داند و کمال انسان را وابسته به آن‌ها می‌داند. بنابراین،

هدف قوه مجریه یا حکومت، به معنای خاص آن، از دیدگاه اسلام، تنها تأمین امنیت مالی و جانی نیست، بلکه مهمتر از آن توجه به مسائل معنوی است. و این مهمترین نقطه اختلاف بین دین اسلام و سایر مکاتب فلسفی رایج در دنیا است. بنابراین، با توجه به این که مجری قانون خود خداوند نیست، مجری قانون فقط کسی می‌تواند باشد که یا بلا واسطه و یا بالواسطه از طرف خدا تعیین شده باشد تا در اجرای قانون به ابعاد وجودی انسان توجه داشته باشد.

با روشن شدن مبانی فلسفی و ایدئولوژیکی بحث و روشن شدن هدف از تشکیل حکومت اسلامی، که همان تحقق بخشیدن به ارزش‌های اسلامی و معنوی و الهی در جامعه است و در سایه آن، تحقق مصالح مادی است نه بر عکس، باید دید که اسلام چه الگوی برای اداره جامعه از بُعد سیاسی ارائه کرده و چه کسانی و با چه ویژگی‌ها می‌تواند در رأس حکومت و مدیریت جامعه قرار گیرد؟ و ساختار حکومت اسلامی چگونه باید باشد؟

الگوی نظام سیاسی - اداری اسلام

همانطور که در بررسی مبانی فلسفی بویژه مبانی هستی‌شناسی بحث روشن شد، براساس مفاد آیه ۶۴ سوره آل عمران، انسان‌ها نسبت به یکدیگر در یک جایگاه قرار گرفته‌اند. و ضمن نفی مشروعیت ارباب غیر الهی، ربوبیت در خداوند منحصر شده است. مطابق این جهان بینی، حاکمیت و ولایت مطلقه اعم از تکوینی و تشریحی به عنوان اصل اولی از آن خداوند است (انعام/۵۷؛ یوسف/۴۰؛ اعراف/۵۴) و انسان حق ولایت بر انسان را ندارد. اما از آیات قرآن استفاده می‌شود که چند مورد استثنا برای این اصل وجود دارد:

الف) ولایت و حکومت پیامبران (بقره/۱۲۴؛ نساء/۴؛ ص/۲۶؛ احزاب/۶). که ولایت تشریحی پیامبر دارای سه

شان مرجعیت و رهبری دینی (ولایت بر تعلیم، تبیین و تفسیر وحی الهی)؛ (نحل/۴۴)؛ شأن ولایت قضایی (نساء/۶۵) و شأن ولایت و زعامت سیاسی (مائده/۵۵؛ نساء/۵۹) است.

ب) ولایت و حکومت امامان معصوم از نظر شیعه. که دلایل متعدد در جای خود برای اثبات آن اقامه شده است. (ن.ک. جوان آراسته، ۱۳۸۴: ۱۴۵-۱۵۶)

ج) نیابت عام فقیهان جامع شرایط. که در صورت شمول نیابت فقیه بر «ولایت سیاسی»، این سومین استثناء بر اصل «عدم ولایت» خواهد بود. (جوان آرسته، ۱۳۸۴: ۷۸-۸۰) البته بر اثبات ولایت سیاسی فقیه در عصر غیبت، استدلال های متقن و متعدد در جای خود صورت گرفته است. (ن.ک: همان: ۱۸۱) (بعدها) بر این اساس، الگوی ارائه شده از طرف اسلام برای اداره جامعه از بُعد سیاسی، یک الگوی رتبه‌ای و پلکانی است.

این الگو در درجه اول دارای یک طرح ایده آل است که تنها با شرایط خاص و توسط کسانی به اجرا در می‌آید که از شرایط سخت و قابلیت‌ها و شایستگی‌هایی برخوردارند که برای نوع افراد دست نیافتنی است و در واقع آن شکل از حکومت اسلامی توسط کسانی تصدی می‌شود که دارای مقام عصمت‌اند و کوچکترین خلل و خطایی در فکر، خیال و رفتار آن‌ها راه ندارد. این عالی‌ترین شکلی است که می‌توان برای حکومت اسلامی ترسیم کرد. یعنی کسانی در رأس آن حکومت باشد که حتی ناخواسته هم از او اشتباه رخ ندهد و مجموعه قوانین اسلامی را خوب بشناسد و خوب هم اجرا نماید. این همان طرح ایده‌آل حکومتی است که توسط انبیاء و از جمله پیامبر اسلام (ص) و در دوران کوتاهی توسط امام علی (ع) به اجرا در آمد. البته ایده‌آل تر از این طرح هم ممکن و متصور است که علاوه بر رئیس حکومت، تمام کارگزاران آن نیز معصوم باشند که این البته امکان تحقق آن نیست و نبوده است. این طرح ایده‌آل در زمان حضور معصوم است.

اما در زمان غیبت و عدم دسترسی به معصوم، نیز نمی‌توان از تشکیل حکومت صرف نظر کرد؛ در این وضعیت، باید حکومت را به دست کسی سپرد که از نظر علم، تقوی و مدیریت، بیشترین شباهت را به معصوم داشته باشد. در صورت عدم چنین کسی، به مراتب پایین‌تر، یکی پس از دیگری، بسنده می‌شود تا برسد به مرتبه‌ای که حداقل صلاحیت را جهت اداره حکومت دارا باشد به گونه‌ای که با مرتبه فروتر از آن اصلاً اهداف حکومتی تحقق نمی‌یابد. این جاست که در زمان غیبت و عدم حضور امام معصوم، و براساس اصل ذو مراتب بودن ارزش‌ها از دیدگاه اسلام، نظام حکومتی ولایت و حاکمیت فقیه جامع شرایط در چارچوب نظام حکومت اسلامی جا باز می‌کند. (مصباح یزدی، ج ۲، ۱۳۷۸: ۹۱-۹۶)

خلاصه اینکه از دیدگاه اسلام در رأس هرم حاکمیت و قدرت در جامعه اسلامی باید کسی باشد که بی‌واسطه یا با واسطه از طرف خداوند منصوب شده باشد. با این بیان جواب سوال اول روشن خواهد شد.

از نظر ساختاری نیز، اسلام یک ساختار و شکل خاصی برای حکومت پیشنهاد نمی‌کند و تکیه آن بر رعایت چارچوب‌های کلی است که ساختار حکومت نباید فراتر از آن و نا هماهنگ با آن باشد؛ این به این معنی است که احکام ثابت تغییر ناپذیر اسلام که برای همه جوامع تا روز قیامت وضع شده‌اند، از ساختار کلان و کلیت برخوردارند و در مقابل آن‌ها، احکام جزئی و متغیر متناسب با شرایط خاص زمانی و مکانی وضع می‌گردد و از جمله آن احکام متغیر، احکام حکومتی است که در هر زمانی توسط ولی فقیه صادر و یا امضاء می‌گردد و لازم‌الاطاعه برای همه است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۰۲-۱۰۶)

اما نکته مهم در اینجا این است که حاکمیت دینی در جامعه بشری به این معنی و براساس این الگو، تنها زمانی می‌تواند مطرح گردد که رابطه بین دین و سیاست و ولایت وجود داشته باشد و دین مشتمل بر امور ولایی و سیاسی باشد، در غیر این صورت، تمام مباحث حاکمیت دینی و ولایت سیاسی پیامبران و امامان معصوم و به تبع آنان ولایت فقیهان در عصر غیبت با مشکل دفاع عقلانی مواجه می‌گردد؛ زیرا ولایت فقیهان فرع بر ولایت امامان و ولایت امامان فرع بر ولایت پیامبران است. و برای پیامبران نیز بدان جهت که بیان‌کننده و مجری احکام دین است، هنگامی امکان ولایت و حکومت وجود دارد که مسائل حکومتی در متن دین جای گرفته باشد، ولی چنانچه دین صرفاً یک سلسله احکام عبادی فردی و ناظر به رابطه فرد با خدا تلقی شود که به منظور سامان بخشیدن به امر آخرت انسان- نه امور دنیایی وی- در اختیار پیامبر قرار گرفته است، دیگر نمی‌توان برای پیامبر لزوم حکومت در کنار اهداف نبوت را اثبات نمود. بنا براین، بحث از نظام سیاسی اسلام و حکومت فقیهان از نظر ساختاری بر طبقه چهارم از بنایی قرار گرفته است که طبقه زیرین آن رابطه دین و سیاست است. در صورتی که به هر دلیلی این رابطه نفی گردد، تمامی این بنا فرو می‌ریزد و اساساً بحث از ولایت فقیه و بحث از ولایت امامان و پیامبران لغو و بیهوده خواهد بود. (جوان آراسته، ۱۳۸۴: ۵۵-۵۶)

با توجه به تعریفی که از دین ارائه شد، در آموزه‌های اسلامی متفکران مسلمان معمولاً از سه حوزه اعتقادات، احکام و اخلاق و ارزش‌ها سخن می‌گویند. اعتقادات بیان واقعیات در مورد هستی و به ویژه نقش خداوند و موجودات ماوراء الطبیعی مانند فرشتگان در خلقت، تدبیر امور هستی و نهایتاً زندگی بعد از مرگ یا معاد است. احکام که ترکیبی از آداب و مناسک و دستور العمل‌هایی برای عملی ساختن ارزش‌ها و اخلاقیات است، تکالیف مسلمانان را مشخص می‌کند. چنان که ملاحظه می‌شود، اعتقادات وجهی هستی‌شناختی و احکام و اخلاقیات اساساً وجهی هنجاری دارند. براین اساس، دین، هم در مورد هست‌ها و هم در مورد هنجارها سخن می‌گوید.

در رابطه با هست‌ها، با مراجعه به قرآن، به دسته‌ای از آیات که بیشترین آیات قرآن را تشکیل می‌دهد، بر می‌خوریم که در باره اعتقادات بوده و از «هست‌های جهان آفرینش، بویژه خالق آن و صفات او، چگونگی خلقت جهان و انسان، قوانین و سنت‌های خداوند برای اداره جهان، و سرانجام تدبیری که برای عاقبت کار عالم و آدم اندیشیده است، سخن می‌گویند. و در واقع در باره هستی به طور کلی صحبت می‌کند. اما هستی‌شناسی به خودی خود سیاسی نیست، یعنی به بررسی پدیده‌های سیاسی نمی‌پردازد. و البته برخی آیات هم در قرآن وجود دارد که به «هست‌ها و واقعیاتی اشاره دارد که وجه سیاسی بیشتری دارند مانند؛ (رعد/۱۱)، (آل عمران/۱۴۰)، (نور/۵۵)، (کهف/۵۹)، (قصص/۵۷). اما این آیات هم به جزئیات روابط میان پدیده‌های سیاسی نمی‌پردازد. اصلاً این انتظار از اسلام که بیاید در مورد پدیده‌ها و تحولات سیاسی یا روابط بین الملل (شبه آنچه امروز در علوم سیاسی مرسوم است) نظریه پردازی نماید، بی مورد است. شأن اسلام نظریه پردازی در چنین سطحی خردی نیست. در اسلام فقط به برخی مباحث کلان هستی‌شناسی سیاسی اشاره شده است. اما در عین حال، همین هستی‌شناسی قرآنی که نوعی هستی‌شناسی فلسفی است، مبنای برای معارف سیاسی اسلام به حساب می‌آید. و میان هستی‌شناسی فلسفی قرآنی و سیاست ارتباط برقرار است؛ چنان که بیشتر فیلسوفان نیز نظریات سیاسی خود را بر اعتقادات هستی‌شناسانه بنا می‌نهند. برای نمونه افلاطون یا برخی از

فلاسفه سیاسی مسلمان، از ساختار سلسله مراتبی وجود، ضرورت نظام‌های سیاسی سلسله مراتبی را نتیجه می‌گیرند. اعتقادات فلسفی یا فراطبیعی ممکن است زمینه را برای پیدایش یک نوع نظریهٔ سیاسی فراهم سازند، اما خود ضرورتاً در بارهٔ پدیده‌های سیاسی نیستند. (تقوی، ۱۳۸۵: ۱۸)

اما از نظر هنجاری، آیات و روایات زیادی در منابع دینی و اسلامی وجود دارد که در بردارندهٔ مضامین ارزشی و دستورات اخلاقی در حوزهٔ امور اجتماعی‌اند. مانند آیه‌ای که خواست خداوند مبنی بر اجتناب از ستم و ورزی را بیان می‌کند: «خداوند هیچ ستمی را بر جهانیان نمی‌خواهد» (ال عمران / ۱۰۸). همچنین برخی روایات نبوی مسئولیت اخلاقی مسلمانان در برابر یکدیگر را بیان می‌دارد: «هرکس که صبح کند در حالی که اهمتامی برای امور مسلمانان نورزیده باشد، مسلمان نیست.» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۶۳) نیز امام علی (ع) فرمود: «دشمن ستم پیشگان و یاور ستم دیدگان باشید.» (نهج البلاغه، نامه ۴۷)

در اسلام، هنجارها عمدتاً در قالب احکام فردی یا گروهی بیان می‌شوند و برنامه کلی برای زندگی انسان‌ها را بیان می‌کند. اگرچه همه احکام گروهی ضرورتاً مستلزم وجود دولت نیستند اما برخی احکام هنجاری گروهی مانند احکام نوشیدن مشروبات الکلی، منع سرقت، قواعد پوشش مرد و زن از جمله احکامی‌اند که هدف از آن‌ها عمدتاً استقرار نظم اجتماعی (آن هم نوع خاصی نظم اجتماعی) است و بخشی از نظام قضایی اسلام شمرده می‌شوند و نظام قضایی اساساً مستلزم تشکیل دولت است. پس این احکام اگرچه ذاتاً سیاسی نیستند، اما تحقق آن‌ها وجود دولت را به عنوان «شرط لازم» می‌طلبند.

اما برخی از احکام هنجاری در اسلام هستند که ماهیتاً سیاسی هستند؛ یعنی احکامی که به خودی خود، (نه به عنوان شرط لازم برای تحقق) وجود دولت را می‌طلبند. و احکامی مانند؛ امر به تشکیل جامعه سیاسی (مانند مکلف کردن مسلمانان به مهاجرت به مدینه، پس از هجرت پیامبر به این شهر)، فرمان به مقابله با تهدید کنندگان جامعهٔ سیاسی و پاسداری از مرزهای آن یا گسترش این مرزها (حکم به جهاد)، یا حکم به اطاعت از شخص خاصی (مانند امام یا

خلیفه) در امور سیاسی، از این جمله‌اند. و نفس وجود چنین احکامی بحث تأثیر گذاری اسلام بر سیاست و وجود رابطه میان این دو را مطرح می‌کند. از آنچه در بالا گفته شد نتیجه گرفته می‌شود که احکام اسلامی می‌توانند سیاست را در حوزه هنجارها مستقیماً تحت تأثیر قرار دهند و اساساً در باب هنجارها و ارزش‌های سیاسی است که می‌توان انتظار داشت تا نظریات منسجم و نظام‌مند را در اسلام یافت. لذا برخی دانشمندان اسلامی می‌نویسد: اسلام در تمام عرصه‌های مرتبط با ارزش‌ها، یعنی حوزه‌هایی که به طور مستقیم یا غیر مستقیم با سعادت یا شقاوت بشر در ارتباط‌اند، دارای حرف و سخن است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص ۱۹-۲۵)

ارتباط اسلام و سیاست، از نظر تاریخی نیز، قابل درک است؛ تشکیل نخستین دولت یکپارچه در عربستان توسط پیامبر اسلام (ص) سبب شد که اسلام و سیاست، به عنوان واقعیاتی تاریخی، پیوندی چنان وثیق یابند که گسستن آن تا به امروز و در عصر جدایی دین از سیاست آسان به نظر نمی‌رسید. تقریباً همه دولت‌هایی که از زمان رحلت پیامبر (ص) تا ابتدای قرن بیستم بر جوامع مسلمانان مسلط بودند به نام اسلام و به عنوان مجریان شریعت حکم می‌راندند. با اثبات این رابطه میان دین و سیاست، می‌توان الگوی پلکانی اسلام را در رابطه با اداره جامعه از بُعد سیاسی و یا بحث مشروعیت «حاکمیت و ولایت عامه» (به معنای ولایت و حق تصرف و تدبیر در امور مردم) چه در زمان حضور و چه در زمان غیبت را با بیان فوق پذیرفت.

مسئله روابط بین الملل

همانطور که یاد آوری شد، یکی از مسائلی که بر اساس مبانی الگوی فوق بویژه مبنای انسانی آن قابل طرح است، مسئله «روابط بین الملل» از دیدگاه اسلام می‌باشد.

توضیح: چنان که اشاره شد، در انسان‌شناسی اسلامی روابط چهارگانه مطرح است که یکی از آن‌ها رابطه با هموعان و انسان‌های دیگر بود. و اسلام در رابطه با اینگونه روابط دیدگاه روشن و مشخص دارد.

از آن جایی که شالوده رویکرد اسلامی روابط بین الملل بر مبنای قرآن کریم و سنت پیامبر(ص) می‌باشد، در اینجا این مسئله را به اختصار از دیدگاه قرآن کریم و سنت مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم.

قرآن

قرآن کریم، روابط بین الملل را نه بر مبنای مرزهای جغرافیایی، که بر مبنای مرزهای عقیدتی استوار ساخته، و اصولی را از این منظر مطرح ساخته است (خلیلیان، ۱۳۶۸: ۱۵۷). در روابط انسان‌ها با یکدیگر نیز از یک سو روابط مسلمانان را با یکدیگر، و از سوی دیگر روابط مسلمانان را با غیرمسلمانان ترسیم نموده است. اسلام یک دین جهانی، همگانی و فراگیر است. به یک قوم و نژاد، کشور، قاره و منطقه اختصاص ندارد، یک آیین بزرگ انسانی است که برای هدایت و سعادت تمام انسان‌ها و نجات بشریت آمده است؛ سیاست چه در سطح داخلی و ملی و چه در سطح بین المللی بخش مهمی در برنامه‌های راهبردی و استراتژی‌های عملی اسلام را به خود اختصاص داده است (فوزی، ۱۳۸۹: ۵۲۳). با بررسی آیات قرآن کریم، به چند قاعده کلی در نگرش اسلام به روابط مسلمین با سایر ملت‌ها می‌رسیم که ماهیت روابط بین الملل اسلامی را شکل می‌دهند:

اول. ضرورت پای‌بندی به مفاد قراردادهای با دیگر ملل، مستفاد از آیه شریفه «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود» و تأسیس یا تأیید قاعده لزوم عقد (مائده: ۱).

دوم. ضرورت اجتناب از روابط و قراردادهایی که زمینه‌ساز سلطه کفار بر مومنین گردد، مستفاد از آیه «ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلاً» و تأسیس قاعده «نفی سبیل» (نساء: ۱۴۱).

سوم. از دیدگاه اسلام، جهاد برخوردار از ماهیت اصلاحی است و در زمینه دعوت اسلامی قابل تفسیر است. از این رو، جهاد با مفهوم دعوت پیوند تنگاتنگی برقرار می‌سازد (نحل: ۱۲۵).

اسلام به عنوان یک مکتب جامع که از ظرفیت مدیریت مناسبات بین المللی در عصر حاضر نیز برخوردار است، در مقام تعریف الگوی رفتاری در عرصه خارجی بر اصلی متفاوت تأکید دارد که بنیاد آن را «مساوات حکمی» شکل

می‌دهد. منظور از «مساوات حکمی» جریان یافتن قواعد بین المللی برای بازیگران مسلمان و غیر مسلمان به شکل واحد می‌باشد (افتخاری، ۱۳۸۹: ۳۱۱) که این اصل دلالت بر الگوی عدالت بین المللی مکتب اسلام دارد. به عبارت دیگر اسلام در حرکت جهانی خود برای فرهنگ سازی اهمیت زیادی قائل است. اسلام تلاش می‌کند تا وحدت اندیشه و نظر را در میان همه انسان‌ها پدید آورد و عوامل واگرایی مانند طائفه‌گرایی، نژادپرستی و تبعیض طلبی را نفی می‌کند و این اندیشه بنیادین را گسترش می‌دهد که همه انسان‌ها برابر و برادرند و کسی را بر کسی برتری و امتیاز نیست و معیارهای برابری و یگانگی انسان‌ها را آموزش می‌دهد (سیمبر و قربانی ۱۳۸۹: ۲۷۲).

نفی هرگونه سلطه‌طلبی و خود کامگی و برتری طلبی و تشکیل طبقه حاکم فرادست و طبقه محکوم و فرودست و برده ساختن انسان‌ها در سطح جهان و همه جوامع انسانی از اصول گسترش اسلام در سطح جهان است. می‌توان گفت گسترش عدل در روابط میان افراد، نژادها و گروه‌ها از اصول بنیادین اسلام است. اصول عدالت در اسلام جهانی است و هیچ یک از حد و مرزها و فاصله‌های ساختگی دست زمامداران و منافع طلبان را به رسمیت نمی‌شناسد و این عدالت در همه سطوح هم در روابط فردی و گروهی و روابط بین الملل گسترش دارد (سیمبر و قربانی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۱). اگرچه عدالت در فقه روابط بین الملل، پس از صلح قابل طرح می‌باشد اما ارتباط تنگاتنگی میان این دو وجود دارد. به عبارت دیگر به دلیل آن که صلح تنها در پرتو عدالت استقرار می‌یابد، اسلام هم به لوازم و ابزارهای استقرار عدالت توجه دارد. بنابراین میان استقرار صلح و عدالت نوعی تلازم و رابطه دوسویه دارد (میراحمدی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۰).

سنت

در سنت نبوی نیز، پیامبر گرامی اسلام (ص) پس از بعثت، از هدفمندی حیات، از برابری انسان‌ها در خلقت و پیشگاه الهی، یکسانی آنان در پیشگاه حکومت، بطلان و نفی امتیازها و تفاخرات قومی و نژادی، قسط و عدل و... سخن می‌گفت (چلونگر، ۱۳۸۰: ۱۳۲). دوران بیست و سه ساله رسالت پیامبر (ص) را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد:

الف: دوره ملت سازی: در این دوره پیامبر(ص) در مکه اقامت داشتند و سیزده سال نبوت را در بر می‌گیرد. شالوده‌های اساسی اخلاقی و اعتقاد امت اسلامی با پشتوانه عظیم آیات الهی در قالب آیات مکی شکل گرفت.

ب: دوره دولت سازی: خاتمه دوره تکوین ملت سازی و پایان سیزده سال دعوت در شرایط ناامن و تهدید و فرارسیدن عصر «یسر» وظایف و اقدامات نوینی را در مقابل پیامبر(ص) و مسلمانان قرار داد. پیامبر اکرم(ص) به وضوح می‌دانست که یثرب به عنوان یک دولت اسلامی، به زودی از سوی عوامل بیرونی و درونی تهدید خواهد شد(زرگری نژاد، ۱۳۸۱: ۲۸-۲۵). به همین خاطر است که در این مقطع شاهد شکل‌گیری الگوی رفتاری مشخص در حوزه مناسبات خارجی دولت نبوی(ص) می‌باشد. مهمترین مولفه‌های تحلیلی سیره نبوی(ص) در این خصوص عبارتند از:

۱. استراتژی پیامبر اکرم(ص) در روابط دیپلماتیک: پیامبر اکرم(ص) در روابط خویش با قبایل و کشورهای دیگر، استراتژی‌های زیر را در پیش گرفت.

الف. استراتژی دعوت: دعوت یعنی درخواست پذیرش اسلام از غیر مسلمانان. در خواست کننده اصولاً «داعی» نامیده می‌شود و داعی در دعوت خود باید قصد قربت داشته باشد. دعوت استراتژی اول پیامبر(ص) در دیپلماسی بود و متناسب با شرایط زمانی و مکانی صورت می‌گرفت. آن حضرت به مدت سه سال دعوت پنهانی داشتند و پس از آن خویشاوندان و سپس اقدام به دعوت عمومی و همگانی کردند. از مجموع آیات و روایات و سیره پیامبر اسلام(ص) که ناظر بر دعوت هستند این گونه مستفاد می‌شود که دعوت یکی از اصول اساسی در روابط خارجی اسلام با جوامع غیر اسلامی است و دعوت از آن چنان اهمیتی برخوردار است که جهاد غیر مسبوق به دعوت را از مشروعیت خارج می‌سازد و بیشتر فقها بر این امر اجماع نظر دارند (عمیدزنجانی، ۱۳۸۳؛ شیرخانی، ۱۳۸۱: ۱۸۵).

ب. استراتژی صلح: رفتار سیاسی پیامبر اسلام(ص) در حوزه سیاست خارجی مبتنی بر دعوت بود و آن حضرت در روابط خارجی خود در آغاز رسالت و پس از تشکیل دولت اسلامی مدینه به ویژه پس از سال ششم هجری، استراتژی صلح را

دنبال کردند که بارزترین و ملموس‌ترین نمود عینی آن، صلح حدیبیه بود. شریعت مقدس، جنگ را یک ضرورت آخر و آخرین راه چاره پذیرفته است و جنگ از دیدگاه اسلام چیزی نیست جز همان دفاع مشروع (منتظری مقدم، ۱۳۸۲: ۱۳۰).

ج. استراتژی جهاد: یکی از سازوکارهای اعمال دیپلماسی فعال پیامبر(ص) بهره‌گیری لازم از استراتژی جهاد بود. پیامبر اسلام(ص)، از جهاد به معنی جنگ در راه خدا و با انگیزه الهی و انسانی به عنوان ابزاری در جهت دیپلماسی برای وارد کردن متجاوز زورگو به استفاده از شیوه‌های منطقی و معقول بهره گرفته است. تاریخ سیاسی اسلام شاهد موفقیت‌های چشمگیر پیامبر(ص) در این زمینه است. بررسی اهداف جهاد نشان می‌دهد که عمده‌ترین انگیزه جهاد در اسلام، وارد کردن دشمن به انتخاب راه عاقلانه است (منتظری مقدم، ۱۳۸۲: ۱۳۷). اعمال دیپلماسی فعال در هنگام جنگ از ویژگی‌های پیامبر(ص) اسلام می‌باشد. آن حضرت در جنگ تنها به مسائل نظامی اکتفا نمی‌کرد، بلکه در کنار جنگ و تمهیدات نظامی از دیپلماسی در جهت تقویت مواضع و به دست آوردن موفقیت‌ها و پیروزی‌ها بیشتر استفاده می‌کرد. پیامبر(ص) در کنار جنگ با دشمن اقدام به انعقاد پیمان‌های سیاسی با قدرت‌های بی‌طرف می‌کرد و با اعمال دیپلماسی فعال و سنجیده تلاش نیروهای مخالف را خنثی می‌نمود (همان: ۱۳۹).

وضعیت صلح نخستین اصلی است که فقها بر پایه کنش‌های سیاسی پیامبر(ص) بر روابط دارالاسلام و دارالحرب، حاکم می‌دانستند. بر خلاف نظریه مستشرقین که اسلام را دینی ستیزه‌جو تعریف می‌کنند که تنها در سایه شمشیر بسط یافته است، در منظر قرآن جهاد منحصرأ در راه خدا و علیه کسانی مقرر شده است که با مسلمانان می‌جنگند و نه بر علیه کسانی که خواهان جنگ بر علیه امت اسلامی نیستند. به طور کلی می‌توان گفت که جهاد در اسلام یک حالت تدافعی دارد نه حالت تهاجمی (عمیدزنجانی، ۱۳۸۳: ۶۳-۳۹؛ فراتی، ۱۳۸۹: ۲۶۴).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

براساس نظریهٔ سیاسی اسلام، و با توجه به مبانی هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و بویژه انسان‌شناسانه، اداره جامعه بر دو رکن اساسی استوار است؛ یکی وجود قانون و دیگری مجری قانون که قانون را در جامعه اجرا نماید. در زمینه ضرورت وجود قانون، تقریباً در میان عقلای عالم اتفاق نظر وجود دارد که اداره جامعه بدون گونه‌ای از قانون امکان‌پذیر نیست. و علاوه بر قوانین اخلاقی، قوانین حکومتی هم برای جامعه لازم و ضروری است.

اما براساس دیدگاه اسلام، با توجه به اینکه هدف از وضع قانون هدایت انسان و به سعادت و کمال رساندن او است، قانون باید به گونه‌ای وضع شود که تأمین‌کننده نیازهای مادی و معنوی انسان باشد. برهمین اساس، باید کسی واضع قانون باشد که به تمام ابعاد وجودی انسان آشنا باشد. و غیر از خداوند که خالق انسان است کسی دیگر این ویژگی را ندارد. لذا قانون باید مستند به خداوند باشد یا با وضع مستقیم یا با وسایط مجاز از طرف او؛ بر این اساس، سه قسم قانون الهی خواهیم داشت:

الف) قانونی که خداوند وضع کرده است و پیامبر و امام نقشی در وضعی آن ندارند؛ ب) قانونی که معصوم با اجازه‌ای که خداوند به او داده وضع می‌کند؛ ج) مقررات متغیری که افرادی با اجازه معصوم وضع می‌کنند و این قوانین برای جامعه اسلامی معتبر خواهند بود، زیرا در نهایت به امر و اذن خدا باز می‌گردد.

در مورد رکن دوم، اجرای قانون الهی نیز باید به اذن خدا باشد و مجری قانون منصوب از طرف خداوند باشد. در اجرا، خود خداوند مجری نیست؛ پیامبر مجری است، بعد از پیامبر، امام معصوم در زمان حضور یا نمایندگان خاص آنها که منصوب به طور خاص بوده است، و در زمان غیبت فقها که منصوب عام‌اند اجرای قوانین الهی را بر عهده دارند. این الگوی سیاسی - اداری است که اسلام برای اداره جامعه بشری در بُعد سیاسی ارائه کرده است.

البته همه این مباحث بر این مبنی استوار است که رابطه میان دین و سیاست به اثبات برسد. که البته چنین رابطه‌ای بوضوح میان این دو وجود دارد.

در مورد مسأله روابط بین الملل، رویکرد اسلامی براساس مبانی هستی‌شناسی خود اصل اعتدال و میانه روی را رعایت کرده و با یک نگرش منطقی به ماهیت انسان، سیاست و روابط بین الملل نگاه و بر پایه ارزش‌های والای انسانی به تفسیر آن‌ها می‌پردازد.

از طرف دیگر، با توجه به جایگاه ویژه‌ای عدالت در اسلام، می‌توان گفت که عدالت همه جانبه زیربنای صلح جهانی نظریه اسلامی روابط بین الملل می‌باشد. در رویکرد اسلامی به روابط بین الملل سه موضوع محوری و وابسته به هم مورد تاکید قرار می‌گیرند که عبارتند از: صلح، عدالت و جهاد.

گفتمان اسلامی روابط بین الملل، رابطه امت اسلامی با دیگر واحدهای سیاسی را بر پایه اصل صلح قرار می‌دهد. اسلام، دین صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز است و از این رو، امت اسلامی امت صلح‌جو و زندگی مسالمت‌آمیز می‌باشد. بر اساس اصل عدالت، تمامی رفتارهای امت اسلامی در تعامل با امت‌های دیگر باید بر اساس معیار عدالت تنظیم شود. از دیدگاه اسلام، جهاد برخوردار از ماهیت اصلاحی است و در زمینه دعوت اسلامی قابل تفسیر است. از این رو جهاد با مفهوم دعوت پیوند تنگاتنگی برقرار می‌سازد.

منابع

قرآن کریم.
نهج البلاغه

۱. افتخاری، اصغر، (۱۳۸۹)، «صلح و امنیت بین‌الملل؛ رویکرد اسلامی»، **مجموعه مقالات اسلام و روابط بین‌الملل** (چارچوب‌های نظری، موضوعی و تحلیلی)، به اهتمام: حسین پور احمدی، انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)، چاپ اول. ۱۳۸۹.
۲. تقوی، سید محمدعلی(۱۳۹۵)، **مبانی آیین و اندیشه سیاسی در اسلام**، تهران، سمت.
۳. جوان‌آراسته، حسین(۱۳۸۴)، **مبانی حکومت اسلامی**، قم، بوستان کتاب.
۴. چلونگر، محمدعلی(۱۳۸۰)، «دیپلماسی پیامبر(ص) اسلام»، **مجله انقلاب اسلامی**، دانشگاه اصفهان، سال سوم، شماره ۵-۶.

۵. خلیلیان، خلیل (۱۳۶۸)، **حقوق بین‌الملل اسلامی**، تهران، نشر معارف اسلامی.
۶. زرگری‌نژاد، غلام حسین (۱۳۸۱)، **تاریخ تحلیلی اسلام**، تهران: انجمن معارف اسلامی ایران.
۷. سجادی، عبدالقیوم (۱۳۸۰)، «اصول سیاست خارجی در قرآن»، **مجله علوم سیاسی**، سال چهارم، شماره ۱۵: ۱۷۰.
۸. سیمبر و قربانی شیخ‌نشین، ارسلان (۱۳۸۹)، **اسلام‌گرایی در نظام بین‌الملل رهیافت‌ها و رویکردها**، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول.
۹. شاهدهی، غفار (۱۳۹۰)، **مبانی کلامی حکومت دینی**، قم، دفتر نشر معارف.
۱۰. شیرخانی، علی (۱۳۸۱)، «دعوت، جنگ و صلح در قرآن»، **مجله علوم سیاسی**، سال چهارم، شماره ۱۵.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۵۴)، **خلاصه تعالیم اسلامی**، قم، دارالتبلیغ اسلامی.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، **ترجمه تفسیر المیزان**، ۲۰ جلدی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۳. عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۸۳)، **فقه سیاسی: حقوق و قواعد مخصصات در حوزه جهاد اسلامی و حقوق بین‌الملل اسلام**، تهران، امیرکبیر.
۱۴. فراتی، عبدالوهاب (۱۳۸۹)، «چارچوب و مبانی روابط دولت اسلامی با نظام بین‌الملل»، **مجموعه مقالات اسلام و روابط بین‌الملل (چهارچوب‌های نظری، موضوعی و تحلیلی)**، ۲۶۰-۲۸۱، به اهتمام: حسین پور احمدی، تهران دانشگاه امام صادق، چاپ اول.
۱۵. فوزی، یحی (۱۳۸۹)، **اسلام و سیاست بین‌الملل؛ بررسی دیدگاه امام خمینی (ره) در سیاست بین‌الملل**، **مجموعه مقالات اسلام و روابط بین‌الملل (چارچوب‌های نظری، موضوعی و تحلیلی)**، به اهتمام: حسین پور احمدی، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، **الکافی**، (چهار جلدی)، ج ۲، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۳۸۹)، **نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۸. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۷۲)، «تبیین مفهوم مدیریت اسلامی» در جمعی از علما و دانشمندان، **نگرش بر مدیریت در اسلام: مجموعه مقالات ارائه شده در چهارمین سمینار بین‌المللی مدیریت اسلامی، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.**
۱۹. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸)، **نظریه سیاسی اسلام، ج ۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.**
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، **مجموعه آثار (مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی)، تهران، صدرا.**
۲۱. معین، محمد (۱۳۶۲)، **فرهنگ فارسی، ۶ جلدی، تهران، امیرکبیر: واژه دین.**
۲۲. منتظری‌مقدم، حامد (۱۳۸۲)، «**صحنه‌های صلح و آشتی، درخششی در کارنامه رسول خدا، ویژه‌نامه تاریخ اسلام، معاونت امور اساتید، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.**»