

محبت به مثابه بنیاد امنیت بررسی جایگاه محبت در ساختار امنیتی نظام ولایی

هادی معصومی زارع

دانش آموخته حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری مطالعات منطقه ای دانشگاه تهران

mh.masomi@gmail.com

چکیده

امنیت از ابتدایی ترین دغدغه های بشری است که قدمت آن با سابقه حیات بشری قرین است. بازتولید داخلی امنیت در قلمرو درونی نظام سیاسی، از منابع متعددی مشروب می شود، که کیفیت مناسبات میان رهبران و مردم از مهم ترین آن ها به شمار می آید.

از حیث غایت ها و اهداف مورد تعقیب، می توان نظام های سیاسی را در دو دسته «کارکردگرای عرفی» و «کمال گرای ولایی» طبقه بندی کرد. امنیت در نظام های دسته اول به واسطه بافت و ماهیت آن ها، به صورت ساختاری و سیستماتیک بازتولید شده است و عموماً در این خصوص، نمی توان نقش چندانی برای ماهیت مناسبات بین مردم و رهبران سیاسی تصور نمود. از سوی دیگر بافت نظام های کمال گرای ولایی به گونه ای است که دو عنصر باور قرین به ایمان عاشقانه امت به منظومه ارزشی دینی، و محبت محورانه بودن مناسبات میان اجزای مختلف نظام، ضامن ثبات و امنیت آن خواهد بود. به بیان دیگر برای تحقق امنیت جامع و مطلوب دینی در نظام ولایی باید سه سطح از مناسبات محبت آمیز میان «خلق و

حق»، «خلق و خلق» و «خلق و ولی حق» تحقق یابد.

در نتیجه هر چند که ساختارهای حاکمیتی و سیاسی نیز نقش مهمی در امنیت‌زایی در نظام کمال‌گرای ولایی دارند اما باید بنیاد امنیت در چنین نظام‌هایی را «محبت» عنوان کرد. سیر برهان‌پذیری چنین مدعایی از حوزه عرفان و فلسفه محض آغاز می‌شود و با عبور از حوزه فلسفه سیاسی و ورود به ساحت ساختار هندسه فقهی-اخلاقی نظام ولایی، به طرح‌ریزی مقدمات و اصول موضوعه برهان می‌انجامد و در نهایت اثبات اصل مدعای پژوهش را در پی دارد. نهایت آنکه تغافل از تحکیم و تثبیت چنان منظومه تعاملاتی محبت‌محورانه‌ای، می‌تواند ضدامنیتی‌ترین چالش را برای نظام ولایی پدید آورد. در نتیجه، بخش بنیادین تدابیر امنیت‌زای نظام ولایی در حوزه فرهنگی و اعتقادی تعریف خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: امنیت، محبت، ساختار، نظام ولایی، مکلفان، ولی

پیشگفتار

«امنیت» از جمله مقوله‌هایی است که از بدو خلقت انسان (امنیت فردی، روانی و ایمانی) و سپس پیدایش جامعه انسانی (امنیت اجتماعی) همواره مطلوب انسان و البته مورد کنکاش جدی وی بوده است. در واقع شاید نتوان بازه زمانی معینی را بازشناخت که در آن مسئله امنیت در ساحت حیات فردی و اجتماعی بشر مطرح نشده باشد.

با این حال با پیچیده‌تر شدن وضعیت حیات انسانی و شکل‌گیری جوامع قباایلی و در ادامه پیدایش شهرهای بزرگ و ظهور قدرت‌های جهانی، رفته‌رفته توجه به مقوله امنیت بُعد جدی‌تری به خود گرفت و به صورت آگاهانه‌تری دنبال شد.

ادیان الهی، به‌ویژه اسلام، مسئله امنیت را در تمامی ابعاد ممکن و به‌ویژه در بُعد ایمانی آن دنبال نموده‌اند و تحقق امنیت فردی، اجتماعی، سیاسی و ایمانی از مهم‌ترین کارویژه‌های پیامبران در عرصه اجتماعی به حساب می‌آمد (آل عمران: ۱۴۶؛ انفال: ۶۰).^۲

۱. وَكَانَ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرًا فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ.

۲. وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ.

در یونان باستان نیز دغدغه امنیت‌جویی، بازتاب‌ها و تأثیرات خود را بر هندسه بینشی متفکران آن زمان گذاشته است و گاه حتی گزینش ساختار و شکل ظاهری حکومت مطلوب یک گروه به ثبات‌زایی آن شکل ویژه، توجیه می‌گردید (For example : John M Rist. 1972. p. 3).

از آغاز دوره مدرن به این‌سو در فلسفه سیاسی مدرن و نیز در حوزه مطالعات امنیتی، مسئله امنیت یکی از مهم‌ترین و پربحث‌ترین قلمروهای اندیشه سیاسی مدرن بوده است. شاید به‌جرت بتوان ادعا کرد که از جمله محورهای عمده آثار مهم فلسفه سیاسی مدرن همچون «شهریار» اثر ماکیاوولی^۱ و «لویاتان» اثر توماس هابز،^۲ کیفیت برساختن یک جامعه امن و باثبات بوده است. در این میان به‌ویژه «بازتولید داخلی امنیت» که صرفاً به مؤلفه‌های امنیت‌زای برآمده از اقتضانات درون نظام سیاسی اشاره دارد، اهمیت فائقه‌ای خواهد داشت.

طبیعتاً با یک استقرای اجمالی می‌توان مؤلفه‌ها و شاخصه‌های متعددی (همچون فاکتورهای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، رسانه‌ای و...) در نظر گرفت که هر یک سهم بسزایی در خلق امنیت از درون یک جامعه دارند. با این حال مسئله هندسه مناسبات و ساختار تعامل میان رهبران سیاسی و مردم می‌تواند از بارزترین منابع امنیت‌زا یا برعکس امنیت‌زدا از مدل خاصی از نظام‌های سیاسی باشد.

به‌عنوان نمونه علیرغم آنکه ممکن است به‌واسطه بافت و ماهیت نظام‌های سیاسی «کارکردگرای عرفی»، امنیت به‌صورت ساختاری و سیستماتیک بازتولید شده باشد و ماهیت ترابط بین مردم و حاکمیت نقش چندانی در بازتولید امنیت داخلی و خارجی نداشته باشد، می‌توان ادعا نمود که زیربنای خلق امنیت و ثبات در نظام‌های «کمال‌گرای ولایی» را چنان رابطه‌ای تشکیل می‌دهد. هرچند که دیگر مؤلفه‌های امنیت‌زا نیز اهمیت فائقه‌ای دارند.

جدای از محتوای استدلال، اثبات این نظریه، مستلزم پرتوافکنی بر مفاهیم پرکاربرد، و به‌ویژه تعریف دو اصطلاح مهم «نظام کمال‌گرای ولایی» و «نظام ساختارگرای عرفی» است.

۱- مفاهیم

۱-۱- نظام کمال‌گرای ولایی

مراد از نظام ولایی در پژوهش جاری نوعی از نظام سیاسی مبتنی بر ارزش‌های فقهی، کلامی

1. Machiavelli.

2. Thomas Hobbes.

و اخلاقی شیعی است که در آن حاکم (ولی) با توجه به برخورداری از مشخصه‌هایی چون عدالت، حکمت و فضیلت، بر مردم (مولی علیهم) حق ولایت و زعامت دارد تا ایشان را به کمال دنیوی و اخروی رهنمون شود و جامعه را مظهر و جلوه‌گاه تحقق و تکثر انسان کامل نماید. در نتیجه با چنین تعریفی، تمایزی میان دوره حضور معصوم و غیبت وی وجود نخواهد داشت و «ولی» به طور یکسان بر «معصوم» و «فقیه» اطلاق می‌گردد.

مدعای تحقیق آن است که در میان تمام نظام‌های سیاسی موجود در جهان فعلی، صرفاً مدل حاکمیتی جمهوری اسلامی مصداق این نوع از نظام‌هاست.

۱-۲- نظام کارکردگرایی عرفی

نظام‌های کارکردگرایی عرفی، آن دسته از نظام‌های سیاسی هستند که در آن‌ها، عموماً تکیه حاکم بر نوعی از اقتدار برآمده از مشروعیت قانونی حاصل از غلبه قدرت (عنصر تغلب) یا اراده مردمی (قرارداد اجتماعی) است (Jean-Jacques Rousseau, 1998: p.p. 99&58 & 60). حکومت‌ها در چنین نظام‌هایی با رویکردی کارکردگرایانه (نه کمال‌گرایانه)، صرفاً به دنبال رتق و فتق امور دنیوی شهروندان هستند؛ از طریق: ماشین‌سم پیچیده^۱ و ساختارهای بی‌روح قانونی و رسمی حاکمیتی و بوروکراسی‌های خشک سازمانی (Michael D Dowdle, 2006: p.p. 77-78). چه آنکه با غلبه نگاه پوزیتیویستی و اثبات‌گرایانه در غرب مدرن، مسئله سعادت غایی بشر و حیات ایمانی وی و اساساً مقولاتی همچون فضیلت، سعادت، ارزش، اخلاق‌گرایی، کمال‌گرایی و... به نحو تخصصی از حوزه مأموریت و کارویژه‌های فلسفه سیاسی مدرن و نظام‌های سیاسی برآمده از آن خارج شده است

(Leo Strauss, 1959: p. 19 & 41. & Peter Berkowitz, 1999. p. 4.) و مؤلفه‌هایی چون آزادی‌های شخصی، رفاه‌طلبی، فایده‌گرایی، توسعه اقتصادی، رفاه اجتماعی و... جایگزین آن شده است (Michael S H Heng, 2010: p.310).

در نتیجه در چنین نظام‌هایی، از یک‌سو مناسبات بین مردم و حاکمیت نه بر پایه عنصر «ولایت» که بر نوعی تفوق قاهرانه حاکم، یا قرارداد متقابل وی با مردم، بنیان نهاده می‌شود و از دیگر سو مؤلفه‌هایی چون کمال انسانی و سرنوشت حیات ایمانی و اخروی شهروندان، خارج از دایره مسئولیت‌ها و وظایف دولت طبقه‌بندی می‌شوند.

۲- مقایسه میان دو نظام از حیث هندسه تعامل مردم و حاکمیت

۲-۱- نظام عرفی

در نظام‌های عرفی به واسطه هدف‌گذاری بر غایت‌های نسبتاً معین و عموماً توافقی مرتبط به حوزه حیات دنیوی افراد، ساختارهای سیاسی و اداری نقش اساسی و تعیین‌کننده‌ای در پیشبرد امور کلان و راهبردی بازیگر و بازتولید امنیت اجتماعی ایفا می‌کنند و در نتیجه گرایش قلبی متقابل، میان مردم و نخبگان حاکم و نیز گرایش ایمانی مردم به هندسه ارزشی نظام سیاسی، «اصالت» ندارد و طبیعتاً اهمیت فرعی و حاشیه‌ای دارد.

در واقع این‌گونه از نظام‌های سیاسی، قدرت خود را درون یک ساختار منسجم «ماشین‌وار» بازتولید می‌کنند که عموماً بر مؤلفه‌های مادی قدرت در حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی متکی است. البته روشن است که چنین ساختاری با توجه به تمرکز آن بر هدف‌های محدود و ملموس مادی، می‌تواند پاسخگوی نیاز نظام در حوزه تولید، کسب و حفظ قدرت مادی، و در نتیجه توفیق و کامیابی در تأمین امنیت و ثبات اجتماعی باشد.

در این بین حتی در نظام سیاسی سعادت‌محور و غایت‌محور افلاطونی (که بر تأمین سعادت حقیقی بشر و انسان‌ها در بستر اجتماع تأکید دارد و مهم‌ترین وظیفه و کارویژه حاکمیت را تحقق فضیلت عدالت و سعادت‌مندی شهروندان عنوان می‌کند) باز مسئله محبت و رابطه معنوی بین حاکم و مردم مغفول واقع شده است و وی در پیشبرد اهداف نظام سیاسی فیلسوفانه خود و تضمین اطاعت‌پذیری قاعده هرم سیاسی (توده‌ها) از رأس هرم (فیلسوف‌شاه)، به جای «اصالت‌بخشی» به ضمانت اجرایی عاطفی و قلبی حکومت‌ورزی، بر قدرت اسلحه طبقه پاسداران و اقتضانات ساختاری مولد قدرت در هندسه سیاسی پیشنهادی هر می‌شکل خود، اکتفا کرده است؛ یا لااقل سخنی از مقوله محبت به میان نمی‌آورد و از آن به عنوان محور شکل‌دهی به مناسبات میان رهبران و مردم یاد نمی‌کند (افلاطون، ۱۳۸۶: ص ۲۳۰-۲۲۹).



نمودار شماره ۱: نظام سیاسی هرمی افلاطون

این نگاه برآمده از نگاه افلاطون به سلسله طبقات اجتماعی مبتنی بر سرشت سه‌گانه (زر، سیم و مس) است که در آن طبقه فرادست نسبت به طبقه فرودست ارزش ذاتی دارد (همان. ص ۲۰۲) و در نتیجه سیستم سیاسی - اجتماعی مدنظر وی به گونه‌ای هر می به تصویر درآمده که فیلسوف (زرسرشت) و خط‌مشی‌های وی در رأس آن قرار گرفته است و با حراست سگ‌های نگهبان (طبقه پاسداران) به موجودیت خود استمرار می‌بخشد (همان. ص ۲۲۹-۲۳۰). طبقه پاسداران (سیم‌سرشت) نیز از حیث ارزش و منزلت اجتماعی در رده دوم قرار گرفته است؛ طبقه سوم نیز (آهن‌سرشت) که شامل بزرگران، پیشه‌وران و... است، در حاشیه تعاملات طبقه فیلسوفان و پاسداران قرار گرفته و ارزش ذاتی ندارند.

۲-۲- نظام ولایی

در میان تمامی نظام‌های سیاسی شناخته‌شده، نظام ولایی را می‌توان از حیث هندسه و ماهیت تعامل میان رهبران و مردم از دیگر نظام‌ها متمایز کرد. چه آنکه بنیاد کارآمدی و امنیت در این نظام سیاسی را، دوگانه منظومه ارزشی تغذیه‌کننده نظام، و محبت‌ورزی و رابطه مودت‌آمیز آگاهانه متقابل میان «خلق، حضرت حق و ولی حق» تشکیل می‌دهد. بنابراین می‌توان اضلاع سه‌گانه «محبت‌ورزی» پیش‌گفته را به مثابه یکی از دو بنیاد سیاست و نظام‌سازی در نظام‌های ولایی تلقی کرد.

در نتیجه در پیشبرد اهداف و تحقق مأموریت‌ها و نیز تثبیت امنیت و تحکیم ثبات در نظام ولایی، رابطه ایمانی و قلبی متقابل میان سه ضلع یادشده، نقش پیشینی و راهبردی تری نسبت به ساختار رسمی حاکمیتی ایفا می‌کند و از «اصالت» برخوردار است. هرچند که چنین نظری به هیچ‌عنوان به معنای نادیده‌انگاشتن نقش قدرتمند و مؤثر ساختار نظام سیاسی و دیگر فاکتورهای امنیت‌زا نیست و این مسئله در جای خود اهمیت زیادی دارد.

در این میان، رابطه مودت‌آمیز و محبت‌محورانه آگاهانه میان خلق و حق با هدف آمادگی خلق برای پابندی به منظومه ارزشی تغذیه‌کننده نظام؛ رابطه میان خلق و خلق با هدف برساختن جامعه‌ای مؤمنانه و پرسکینه و رابطه میان خلق و ولی حق برای پذیرش مطلق فرامین هسته راهبری نظام (ولی حق) از سوی خلق، یک شبکه هم‌بسته و متکامل گر را تشکیل می‌دهد. طبیعتاً چنین سازوکار امنیتی‌ای، بیش از هر چیز از ارزش‌های دینی تغذیه می‌شود. چه آنکه از

اساس، اصول و بنیان‌های دین اسلام بر پایه محبت استوار شده (نهج البلاغه، ۱۳۸۹: ص ۴۴۲)^۱ و در روایات نیز، دین به محبت و محبت به دین بازتعریف شده است (ری‌شهری، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۵۰۲)؛^۲ و به کرات بر یگانگی دین و محبت باز تأکید شده است (همان، ج ۳، ص ۳۹۵).^۳

۳- سیر برهان‌پذیری اصالت محبت در ساختار امنیتی نظام ولایی

ابتنای بنیادهای امنیتی نظام ولایی بر مقوله «محبت» مستلزم اثبات سه اصل موضوعه در حوزه‌های عرفانی - فلسفی، فلسفه سیاسی و ساختار فقهی - اخلاقی نظام ولایی است. از برون داد و برآیند اصول موضوعه یادشده به عنوان مقدمات برهان اثبات‌کننده نقش بنیادین محبت در امنیت‌زایی و بازتولید امنیت در نظام‌های ولایی استفاده خواهد شد.

نقطه عزیمت سیر برهان‌پذیری این مدعا از حوزه عرفان و فلسفه محض شروع می‌شود، سپس با مشروب‌شدن از آبشخورهای تئوریک حوزه فلسفه سیاسی پا به حوزه ساختار فقهی - اخلاقی نظام ولایی می‌گذارد و رنگ شریعت به خود خواهد گرفت.

۳-۱ - حوزه عرفان و فلسفه

مسئله محبت و عشق در حوزه عرفان و فلسفه اسلامی تا بدان‌جا مورد توجه عمیق شهرت‌ترین عرفا و فلاسفه مسلمان قرار گرفته است که گاه حتی تمام متن برخی از کتب فلسفی و عرفانی یا بخش عمده‌ای از آن‌ها را به خود اختصاص داده است. کتاب «المحبة الإلهية» ابن عربی و «رسالة العشق» ابن سینا بهترین گواه بر این مدعاست.

واقعیت آن است که علت عطف توجه عرفا و فلاسفه مسلمان به مقوله محبت را پیش از هر چیز باید در جایگاه آن در نظام خلقت و جهان هستی جست. این دسته از علمای مسلمان بر این باورند که اساساً محبت را باید جوهره هستی و عامل پیدایش خلقت بیان کرد. از دید ایشان این محبت است که زیربنایی‌ترین دلیل آفرینش مخلوقات به شمار می‌آید. در نتیجه، «محبت» در بطن خلقت سریان دارد و به صورت تکوینی در تمامی موجودات (هر آنچه به وجود متصف شده است) جریان خواهد داشت. نتیجه آنکه ظرف وجودی هیچ مخلوقی را نمی‌توان از مظروف محبت تهی یافت.

۱. قال علی^(ع): ثُمَّ إِنَّ هَذَا الْإِسْلَامَ... أَقَامَ دَعَائِمَهُ عَلَى مَحَبَّتِهِ.

۲. قال الباقر^(ع): الدِّينُ هُوَ الْحُبُّ وَ الْحُبُّ هُوَ الدِّينُ.

۳. قال الصادق^(ع): هَلِ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ.

به‌عنوان نمونه محی‌الدین عربی بر اصلی به نام «حرکت حبّی» تأکید کرده است و آن را سبب آفرینش و خلقت هستی معرفی می‌نماید (محی‌الدین عربی، ۱۴۰۰ق: ص ۲۰۳).^۱ همو در کتاب «المحبة الهیه» خود نیز باز تأکید بر نظریه فوق را و وجه همت خود قرار داده و محبت را بنیاد و علت پیدایش جهان خوانده است و آن را «اصل وجود» و در عین حال، جاری در تمامی ممکن‌الموجودات بیان می‌کند (محی‌الدین عربی، ۱۴۱۲ق: ص ۱۳ و ۳۰).^۲

شیخ فخرالدین عراقی نیز در لمعه هفتم از رساله «لمعات» خود می‌نویسد: «عشق [به‌عنوان نهایت محبت] در همه ساری است، ناگزیر جمله اشیاست. چگونه می‌توان عشق را انکار کرد حال آنکه در عالم هستی چیزی جز محبت نیست و اگر محبت نبود چیزی خلق نمی‌شد. پس با محبت است که خلقتی پدید آمده است.» (عراقی، ۱۳۶۳: ص ۶۸).

از میان فلاسفه اسلامی نیز ابن‌سینا به‌عنوان بنیان‌گذار مکتب «مشاء» بر سریان و جریان عشق (اوج محبت) در عالم هستی تأکید ورزیده است و با اختصاص فصل اول کتاب خود با عنوان «رسالة العشق» به این موضوع، معتقد است که در تمام عالم هستی و از جمله هویات مدبره (موجودات تحت تدبیر و تربیت حضرت حق) محبت شدید (عشق) سریان دارد و از اساس، همین عشق سبب پیدایش و خلقت موجودات است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق: ص ۳۷۵).^۳

شهاب‌الدین سهروردی نیز بنیان هستی را متشکل از «محبت» و «قهر» دانسته است و محبت را به‌عنوان مصدر و منبع انقیاد نسبت به موجود برتر و کامل‌تر تعریف می‌کند (ابن حبش سهروردی، ۱۳۸۰: ص ۱۳۶ و ۱۳۷).^۴ در نتیجه در نگاه وی می‌توان محبت را به‌مثابه کشش موجود پایین‌تر و ادنی به موجود برتر و اعلی و به‌مثابه مصدر و بنیادی برای الزام سیاسی و بالاتر از آن، خلق مفهومی جدید در حوزه فلسفه سیاسی با نام «خودالزام‌گری سیاسی» یا «خودملزم‌گری سیاسی» عنوان کرد. صدرای شیرازی مؤسس مکتب «حکمت متعالیه» نیز در اثرش «کسر اصنام الجاهلیه» بر این نظریه حکمای اسلامی صحّه گذاشته است و عشق و شوق را مبدأ و نقطه عزیمت تمامی حرکات و سکنات در نظام هستی برمی‌شمارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ص ۱۳۳).

۱. و كانت الحركة التي هي وجود العالم، حركة حب...

۲. ...فكان الحب أصل سبب وجود العالم... فالمحبة مقامها شريف و هي أصل الوجود... ثم أن من كرمه سبحانه أن جعل هذه الحقيقة [محبة] سارية في كل عين ممكن متصف بالوجود...

۳. فبين ان لكل واحد من الموجودات المدبرة شوقا طبيعيا و عشقا غريزيا و يلزم ضرورة أن يكون العشق في هذه الأشياء سببا للوجود لها...

۴. و المحبة معناها الانقياد للاكمل... فانتظم الوجود كله من المحبة والقهر...

نتیجه آنکه محبت به عنوان بنیاد خلقت طبیعتاً در قالب «نظام احسن» و به صورت تکوینی در ذات تمامی مخلوقات تجلی یافته و به ناموس خلقت و جوهر آفرینش بدل شده است و طبیعتاً در مقام تشریع، تقنین و نظام‌سازی هیچ قاعده و قانونی نمی‌تواند در تنافی و تضاد با آن اصالت و اعتبار داشته باشد.

۳-۲- حوزه فلسفه سیاسی

سریان اصل موضوعه اثبات‌شده در حوزه عرفانی و فلسفی (ابتئای نظام خلقت بر مؤلفه تکوینی محبت) به حوزه فلسفه‌های مضاف، از جمله فلسفه سیاسی می‌تواند نتایج و دستاوردهای بی‌بدیلی را در این حوزه به همراه داشته باشد.

ضرورت تلازم میان دو ساحت تکوین و تشریع را می‌توان گذرگاه سریان اصل موضوعه عرفانی-فلسفی به حوزه فلسفه سیاسی عنوان کرد. واقعیت آن است که به واسطه تلازم و انفکاک‌ناپذیری میان ربوبیت تکوینی و ربوبیت تشریعی (طباطبایی، ۱۴۲۳ق: ص ۲۸۰-۲۸۱ و مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۶۰)، موجودیت نظام ولایی و حکومت دینی با کارویژه و مأموریت حفظ و پاسداری از ناموس تکوین و ارزش‌های جهان تکوین توجیه می‌شود، بنابراین می‌باید پایه و اساس کنشگری چنین نظامی بر بنیادهای نظام تکوین بنا شود.

به بیان دیگر اگر پاسداشت ساحت تکوینی خلقت (حوزه عین و تعین‌پذیری) و منظومه تشریعی عرضه‌شده از سوی خالق (حوزه ذهن و اعتبار) که از قضا با یکدیگر در همسویی و انطباق کاملاً ضرورانه‌ای به سر می‌برند، (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۴: ص ۱۱۵ و ۲۱۰) از مأموریت‌های اولیه نظام ولایی باشد، ابتئای فلسفه سیاسی چنین نظامی، بر اصل ضرورت تلازم نظام تکوین و ساحت تشریع، امری ناگزیر خواهد بود.

این نکته نیز حائز اهمیت است که نظام ولایی، بهترین مدل سیاسی برای همسازنمودن و ایجاد تجانس میان ساحت تشریع و نظام تکوین خواهد بود. چه آنکه رهبر چنین نظامی جدا از آنکه مشروعیتش از ناموس تکوین مشروب می‌شود، آگاه‌ترین فرد به حقایق دو جهان تکوین و تشریع و ترابط بین آن‌ها نیز خواهد بود (حسینی طهرانی، ۱۳۶۱، ج ۷: ص ۳۷-۴۰).

موصوف‌شدن محبت به زیربنایی‌ترین مؤلفه‌های نظام تکوین و هم‌زمان قواعد آمره ساحت

تشریع، ضرورت اصالت بخشی به این مؤلفه را در مناسبات متقابل میان سه طیف یادشده (خلق، حضرت حق و ولی حق)، دوچندان می کند. چه آنکه حفظ و نگهداشت نظام فطری عاشقانه، مودانه و محبت محور و هندسه تشریعی برآمده از آن، افتقار ذاتی به تحقق نظام تعامل متقابل محبت محورانه میان سه گانه یادشده خواهد داشت.

با عنایت به همین مهم است که سریان دیدگاه دینی، فلسفی و عرفانی فوق به حوزه فلسفه سیاسی و تأثیرپذیری فیلسوفان سیاسی اسلامی از اصل موضوعه یادشده، نتایج و پیامدهای خاص خود را در فلسفه سیاسی مسلمانان، به ویژه در حوزه نظام سازی به همراه داشته است. در واقع نقش زیرساختی محبت در ساختمان تعاملات اجتماعی و نیز ارائه هندسه ساختار تعاملی محبت ورزانه متقابل میان مردم و حاکمان، از مهم ترین ابداعات و نوآوری های فلاسفه سیاسی مسلمان در این خصوص به شمار می آید.

به عنوان نمونه از فلاسفه سیاسی متقدم اسلامی، فارابی در دو اثر خود با عنوان «رساله فی أعضاء الحیوان» و نیز «فصول منتزعه» ارتباط میان اجزا و مراتب مدینه و انسجام اعضای ارگانیکی آن را بر پایه محبت بین اعضای متشکله آن بیان نموده است و بالاتر از این، حتی عدالت را تابع محبت برمی شمارد (فارابی، بی تا: ص ۸۳؛ فارابی، ۱۳۶۴: ص ۷۰).

خواجه نصیر طوسی نیز، یک فصل از مقاله سیاست مُدُن کتاب «اخلاق ناصری» را به موضوع محبت اختصاص داده و آن را امری فطری و زیرساخت ارتباطات اجتماعی خوانده است (طوسی، اخلاق ناصری، ۱۳۵۶: ص ۲۵۸) و بیان می کند که محبت، اصالت و ارزش ذاتی دارد و بر عدالت مقدم است. چه آنکه عدالت در فرض فقدان محبت موضوعیت پیدا می کند و اگر محبت میان آدمیان به طور کامل جاری و ساری بود، اساساً ظلمی شکل نمی گرفت تا نیازی به عدالت پیدا شود (همان. ص ۲۵۹). از این رو همو با تعلیق عدالت بر محبت، بیان می کند که انسان عادل آنگاه می تواند اقدام به بسط عدالت واقعی کند که مراتبی از محبت را داشته باشد (همان. ص ۲۷۱).

محقق دوانی نیز ضمن برقراری التزام میان کمال انسانی با اجتماع گرایی و تألف جویی، تحقق چنین اجتماع انسانی ای را بدون محبت ناممکن قلمداد می کند و محبت را زیربنای پیدایش جوامع بشری معرفی می کند (دوانی، ۱۳۹۱: ص ۲۲۵).

بالاتر از این، وی هم چنین می نویسد:

«... با وجود علاقه محبت، احتیاج به عدالت نیست... پس محبت افضل از عدالت باشد. چه، محبت وحدتی است شبیه به طبیعی و عدالت شبیه به صناعی، و محقق است که طبیعی از صناعی اقدم است. و چون محبت مقتضی رفع احکام اثبیتی [آثار

دوگانگی] است، با وجود آن احتیاج به عدالت نباشد.» (همان).

دوانی هم چنین با نزدیک شدن به دیدگاه عرفا در خصوص نظام خلقت و آفرینش، عامل بنیادین قوام موجودات را محبت عنوان می‌کند (همان).

وی چنین استنباط می‌کند که رابطه محبت متقابل و متبادل مردم و حاکم دینی، رکن بنیادین تحقق حاکمیت اسلامی است که اهمیت و رتبه‌اش از محبت بین والد و ولد بسیار فراتر است: «... و بعضی محبت رعایا یا سلطان را اوکد داشته‌اند از محبت پدر؛ و همانا این قول به تحقیق، اقرب است. چه، بدون سیاست سلطان، انتفاع از پدر متصور نیست و هم چنان که پدر سیاست فرزند می‌کند، سلطان سیاست پدر و فرزند، هر دو می‌کند.» (همان: ص ۲۳۶).

ابن مسکویه هم در کتاب مشهور «تهذیب الاخلاق»، نظام کار همه موجودات و صلاح احوال همه آن‌ها را به محبت معلق دانسته و آن را شریف‌ترین غایت‌های اهل مدینه [فاضله] عنوان کرده است (ابن مسکویه رازی، ۱۳۸۱: ص ۱۷۹). وی همچنین مهم‌ترین کارویژه‌های حاکم مدینه فاضله را از یک سو پدید آوردن مودّت و محبت (پدرانه-پسرانه) میان خود و اهالی مدینه فاضله و از دیگر سو ایجاد محبت میان خود اهالی می‌داند و آن را موجب پیشرفت و آبادانی بلاد و نیز امنیت روانی مردم برمی‌شمارد (همان: ص ۱۷۹ و ۱۹۱).

شمس‌الدین آملی نیز در اثر خود با عنوان «نفائس الفنون فی عرائس العیون» به‌صراحت بر نقش محبت در پیشبرد امور اجتماعی و روابط متقابل حاکم و مردم تأکید می‌کند و می‌افزاید: «... اصل معتبر در خدمت خدام آن است که باعث ایشان بر آن، محبت بود نه ضرورت و رجانه خوف.» (شمس‌الدین آملی، ۱۳۸۱: ص ۴۱۱).

در هر صورت، دیدگاه‌های یادشده، از هندسه ارزشی اسلامی مشروب شده است که مطابق آن، همه انسان‌ها از حیث آفرینش، ارزش ذاتی برابری دارند و از حیث نوع خلقت تکریم شده‌اند^۱ (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ص ۱۵۶-۱۵۹) و فضیلت و ارزش عارضی انسان‌ها در گروی تقوای درونی و عمل به ارزش‌های دینی و الهی است.^۲ در نتیجه همه مؤمنان (فارغ از نژاد، رنگ، زبان، طبقه و...) و گاه حتی جامعه غیرایمانی به‌واسطه برخورداری از قوه عاقله و حق انتخاب، مخاطب زبان هدایت‌گر و معرفت‌بخش دینی به‌شمار می‌آیند و در نتیجه حاکم مسلمان باید با ایشان در

۱. و لقد کرّمنا بنی آدم (اسراء: ۷۰).

۲. أن اکرمکم عندالله اتقیکم (حجرات: ۱۳).

رابطه‌ای پدرانه، دلسوزانه و مودّت‌آمیز باشد.^۱

بنابراین نظام سیاسی اسلام برخلاف نظام افلاطونی، نه هرمی، بلکه نظامی مستدیری است که در آن رهبری نظام همچون محور سنگ آسیاب در مرکزیت قرار گرفته است (نهج البلاغه، ۱۳۸۹: ص ۵۸)^۲ و اهالی مدینه دینی (امت) نیز از روی اختیار و با رضایت و میل شخصی برخاسته از اقناع ایمانی و درونی خود، پروانه‌وار گرد حاکم خود به چرخش درآمده و رابطه‌ای دوسویه را شکل می‌دهند. ولی حق نیز، به سان همدمی رفیق، پدری مهربان، برادری برابر، مادری دلسوز و پناهی برای بندگان خدا^۳ شعاع‌های فیض و محبت الهی را به سان امواجی بی‌وقفه بر جان اهل مدینه جاری و ساری می‌گرداند (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱، ص ۲۰۰).



نمودار شماره ۲: هندسه تعامل میان ولی و خلق در نظام ولایی

۳-۳- حوزه ساختار فقهی-اخلاقی

ضرورت برقراری رابطه محبت‌محورانه میان مرکزیت نظام ولایی (ولی) و مردم (مولی علیهم) در حوزه فلسفه سیاسی، مؤیدات و پشتوانه‌های قدرتمندی در حوزه ماهیت ساختار فقهی و اخلاقی نظام ولایی دارد. به بیان دیگر محبت تکوینی یادشده در حوزه فلسفی و عرفانی، که در حوزه

۱. فیما رحمہ من اللہ لت لہم و لو کنت فضا غلیظ القلب لانفضوا من حولک (آل عمران: ۱۵۹). لقد جاءکم رسول من أنفسکم عزیز علیہ ما عنتم حریص علیکم بالمؤمنین رؤوف رحیم (توبه: ۱۲۸). لعلک باخع نفسک ألا یكونوا مؤمنین (شعراء: ۲). وأخفض جناحک لمن أتبعک من المؤمنین (شعراء: ۲۱۵). و سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۱۵۸: (ولقد أحسنتم جوارکم و أحطت بجهدی من ورائکم...) و نامه به مالک اشتر، (و اشعر قلبک الرحمه للرحیه و المحبه لہم، واللطف بہم...).

۲. ...ان محلی منها [الخلافه] محل القطب من الریح.

۳. الإمام الأَئیسُ الرَّقیقُ وَ الوالدُ الشَّفِیقُ وَ الأخُ الشَّقِیقُ وَ الأمُّ البَرَّةُ بِالوَلَدِ الصَّغِیرِ

فلسفه سیاسی به دستورالعملی سیاسی (اصالت محبت محوری) تبدیل شده بود، از طریق ماهیت و ساختار منظومه فقهی-اخلاقی نظام ولایی نیز مورد باز تأکید قرار می‌گیرد.

واقعیت آن است که جدای از براهین اقامه شده از سوی دانشمندان و علمای اسلامی مبنی بر وجود انطباق کامل مقام تکوین و تشریع (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۴: ص ۱۱۵ و ۲۱۰) که در بردارنده همسویی و همسازی احکام موضوعه شرعی و اخلاقی دینی با قوانین فطری خلقت و نظام تکوین و نیز اثبات سرچشمه‌گیری قوانین یاد شده از آبشخورهای محبت (به عنوان یک اصل فطری و تکوینی در نظام خلقت) است، ساختار و هندسه احکام اخلاقی و فقهی دینی نیز به گونه‌ای است که تحقق کامل و مطلوب آن‌ها توسط جامعه ایمانی در گروی حفظ مناسبات محبت محورانه میان سه گانه حق، خلق و ولی حق خواهد بود.

با این حال برهان‌پذیری فقهی-اخلاقی بنیادین بودن محبت در امنیت‌زایی در نظام ولایی، با ارائه و تبیین دو مقدمه ذیل امکان‌پذیر خواهد بود:

۳-۳-۱- مقدمه نخست

قوانین تشریعی فقهی و اخلاقی از یک سو هسته مرکزی کنشگری سیاسی-اجتماعی نظام‌های ولایی را شکل می‌دهند و از دیگر سو همین قوانین، وجهه عملیاتی و تجلی کنشگرانه حقایق تکوین در حوزه رفتاری مکلفان خواهند بود. لذا تبلور تام حقایق تکوینی (مانند محبت محوری عالم خلقت) در حیات اجتماعی بشری، در گروی پابندی نظری و عملی افراد به منظومه یکپارچه فقهی-اخلاقی دین است. بنابراین، تلازم و اشتراط میان دو جهان تکوین و تشریع، نظام ولایی را ملزم به پاسداشت «ناموس تکوین» از طریق ارائه و تفسیر منظومه تشریع برای تمامی مخاطبان تکلیف، و نظارت بر حسن اجرای «ارزش‌های تشریع» از سوی مکلفان خواهد کرد (خمینی، ۱۳۷۳: ص ۳۱-۲۵).

۳-۳-۲- مقدمه دوم

علیرغم آنکه نظارت بر فرایند پابندی مکلفان به سیر کمال‌پذیری (که تنها از طریق التزام قلبی و عملی ایشان به منظومه اعتقادی و هندسه فقهی-اخلاقی ولایی امکان‌پذیر است) از مهم‌ترین کارویژه‌های نظام ولایی به شمار می‌آید اما نبود ضمانت اجرای حکومتی و حقوقی برای تقریباً هیچ‌یک از قوانین اخلاقی و بسیاری از قواعد و قوانین فقهی (به‌ویژه قوانین مرتبط با حوزه مناسبات فردی) مانع از حسن نظارت کامل نظام ولایی بر اعمال و رفتار مکلفان خواهد شد.

در تبیین بهتر مسئله باید به این نکته توجه داشت که برخلاف قوانین مصوب در تمامی نظام‌های حقوقی (از جمله قواعد حقوقی دینی) که همگی از ضمانت اجرا و وجه الزام‌آمیز برخوردار هستند و اساساً برخورداری‌شان از این ویژگی یکی از وجوه ممیزه آن‌ها از دیگر انواع قوانین غیرحقوقی است (لنگرودی، ۱۳۸۸: ص ۹)، در مقابل بسیاری از قوانین فقهی دینی (به‌ویژه احکام مرتبط با حوزه مناسبات حق و خلق و نیز حوزه مباحات، مکروهات و مستحبات) ضمانت اجرای معینی در شرع ندارد (خسروشاهی و دانش‌پژوه، ۱۳۷۹: ص ۳۵) و اساساً شاید نظارت کامل بر این حوزه به‌واسطه امکان نقض حریم خصوصی افراد یا سلب موهبت انتخاب‌گری بشر، امکان‌پذیر نیست یا حتی به دلیل مفاسد مترتب بر آن، مطلوب نیز نباشد. در این میان قواعد اخلاقی - به وصف اخلاقی بودنشان - «به نحو حداکثری» از دایره نظارت بیرونی و الزام‌آور حاکمیت، بیرون خواهند بود.

درنتیجه، موارد ذیل اصالتاً در دایره نظارت حاکمیتی، ضمانت اجرای عملی ندارد:

- حوزه مناسبات فقهی فردی (مناسبات فرد با خود و مناسبات فرد با ذات حق یا همان حوزه عبادات)
- بخشی از مناسبات فقهی اجتماعی (همچون نمازهای جمعه و اعیاد و...)
- حوزه مناسبات اخلاقی (مناسبات افراد با خود - جسم و روح خویشتن - و مناسبات با خلق)

۳-۳-۳- نتیجه:

نبود ضمانت اجرایی الزام‌آور بیرونی و حاکمیتی برای بسیاری از قوانین و قواعد اخلاقی و فقهی نیاز به نوعی ضمانت اجرای درونی و درون‌زا را حتمی می‌سازد. چه آنکه نبود هیچ‌نوع ضمانت اجرایی در نهایت به مهم‌ماندن و تجاهل منظومه اخلاقی و فقهی دینی می‌انجامد که این نیز در تناقض آشکار با اصلی‌ترین کارویژه نظام ولایی یعنی فراهم نمودن بسترهای کمال‌یابی مکلفان خواهد بود.

به بیان دیگر اگر مهم‌ترین مأموریت نظام ولایی را هدایت و فراهم‌سازی مقدمات سیر به سمت کمال تلقی نماییم (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ص ۱۰۰-۱۰۱)، و پابندی نظری و عملی به منظومه اخلاقی و فقهی دین را پیش‌شرط کمال‌یابی مکلفان تلقی نماییم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۰۷ و نسفی، ۱۳۸۶: ص ۴۲۴)؛ پس کارآمدی و در پی آن ثبات سیاسی نظام ولایی در گروه تحقق سیر افراد جامعه به‌سوی کمال غایی خویشتن خواهد بود. و برعکس التزام‌نداشتن ایشان به منظومه سه‌گانه یادشده به بی‌ثباتی و در نهایت بحران‌آفرینی در نظام ولایی خواهد انجامید.

امنیت‌زدایی از نظام ولایی به التزام‌نداشتن اعتقادی، فقهی و اخلاقی افراد، به انطباق و تلازم میان شهروند (مکلف) خوب با انسان خوب (مکلف ملتزم و عامل) در چنین نظام سیاسی بازمی‌گردد. در نظام‌های کارکردگرایی عرفی بدون ملازمه میان فضائل انسانی و فضائل شهروندی و بدون اتصاف به صفت «انسان خوب» بودن، می‌توان و بلکه باید شهروند خوبی بود (Kant, 1957: p. 37^۱ و ارسطو، ۱۳۸۶: ص ۱۳۹-۱۴۰). در نظام‌های کمال‌گرا و به‌ویژه از نوع ولایی ملازمه‌ای قطعی میان انسان خوب و شهروند خوب وجود دارد و هیچ فردی پیش از آنکه انسان خوبی باشد نمی‌تواند شهروند خوبی برای مدینه فاضله دینی باشد و در نتیجه نداشتن فضائل انسانی به فقر فضائل شهروندی سریان پیدا می‌کند و چنین افرادی در زمره «نوابت» طبقه‌بندی می‌شوند (فارابی، ص ۱۲۰-۱۲۱).

در نتیجه از آن جاکه یکی از چهار رکن تحقق نظام ولایی (هندسه بینشی، رهبران، مکلفان و ساختارهای حاکمیتی) «شهروندان جامعه ولایی» خواهند بود، فرض پایبندنبودن اکثریت قریب به اتفاق افراد جامعه و مخاطبان تکلیف به منظومه ارزشی دین و نیمودن سیر کمالیه از سوی ایشان، منجر به تحقق نیافتن شکل مطلوب و آرمانی نظامی ولایی یا از اساس تحقق نیافتن مطلق آن خواهد شد.

بنابراین صرف وجود منظومه ارزشی و بینشی و نیز وجود ولی حق و ساختارهای حاکمیتی مطلوب برای بر ساختن نظام ولایی کفایت نمی‌کند؛ بلکه به واسطه برخورداری ساحت انسانی از بُعد روحی (نفس)، باید سیر انفسی کمال‌گرایانه‌ای از سوی مکلفین طی شود تا ضمن تبدیل مکلفان به انسان‌ها و در نهایت شهروندان خوب، در مجموع نظام ولایی تامی تحقق یابد.

در هر صورت واداشتن مکلفان به التزام نظری و عملی به منظومه ارزشی دینی به‌طور هم‌زمان نیازمند قوه قاهره بیرونی و درونی خواهد بود. ضمانت اجرای بیرونی یک مسئله، حاکمیتی خواهد بود، که صرفاً به حوزه‌های اجتماعی محدود است. چه آنکه اعمال نظارت الزام‌آور حاکمیتی بر تمام شئون فردی و اجتماعی مکلفان، در درازمدت نه تنها کارآمد و جوابگو نخواهد بود که از اساس در نظام‌هایی که دغدغه هدایت و جهت‌دهی به رفتارهای فردی و انگیزش‌های درونی افراد را دارند، دوامی ندارد. در مقابل اما ضمانت اجرای درونی عموماً شامل عمده حوزه‌های کنشگری بینشی و کنشی (فردی و اجتماعی) است.

در این میان به‌طور قطع هیچ مؤلفه‌ای چون محبت و عشق متقابل میان مکلفان و حضرت حق،

1. man is forced to be a good citizen even if not a morally good person.

مکلفان با ولی حق و مکلفان با یکدیگر، نمی‌تواند نقش ضمانت اجرایی درونی، دائم، مستمر و کارآمد را در جهت تحقق کامل منظومه ارزشی یادشده ایفا نماید. از همین رو عبادت و التزام برآمده از ترس یا طمع از دید امیرمؤمنان (ع) نقد شده و جایگاه این دو به عنوان ملاک عمل به شریعت و احکام - اگر نه نفی - که به شدت تقلیل یافته است (سید رضی، ۱۳۸۹: ص ۸۱۵).^۱

در نتیجه، اگرچه ترس از عقاب یا طمع به پاداش می‌تواند محرک مناسبی برای ملتزم‌سازی برخی از افراد جامعه در نظر گرفته شود، اما به طور قطع مناسب‌ترین، کارآمدترین و مستمرترین مؤلفه درونی برای دلبستگی مکلفان به ارزش‌های ایمانی، اخلاقی و فقهی، همانا محبت و مناسبات محبت‌محورانه خواهد بود؛ که از یک‌سو تمامی ساحت‌های نظری و عملی انسان را در بر می‌گیرد (از جمله حوزه اخلاق و نیز دایره مباحات، مستحبات و مکروهات در فقه) و از دیگر سو اشتیاق بیشتر و دوام‌پذیرتری را در مکلف برای استمرار بینش و کنش ملتزمانه ایجاد می‌کند. چه آنکه هسته مرکزی التزام به احکام و قواعد اخلاقی و فقهی دین را اقناع درونی و رضایت قلبی تشکیل می‌دهد که مقوله‌ای بسیار متفاوت از الزام بیرونی و قانونی است که صرفاً در فرض پایبندنبودن مکلفان به اقتضانات الزام درونی مطرح شده و مرزهای آن به طور اولیه صرفاً به حوزه‌های خاص و منصوص در شرع محصور است.

بررسی مصداقی و ارزیابی موردی برخی از قوانین و قواعد برآمده از ماهیت ساختاری نظام ولایی و سرشت قوانین دینی به خوبی می‌تواند مؤید و گواهی بر ضرورت کاربست ضمانت اجرای درونی محبت‌محور باشد. مواردی چون:

- وجوب جهاد و دفاع (امنیت نظامی)؛
- مسئله احکام مالی مانند وجوهات و مالیات‌های اسلامی (خمس، زکات، خراج و...)، تحریم‌های خارجی، اقتصاد مقاومتی قناعت‌محور و... (امنیت اقتصادی)؛
- موضوع ضرورت مشارکت سیاسی فعال مکلفان در عرصه‌های مختلف (امنیت سیاسی)؛
- اهمیت پایبندی به هنجارهای فرهنگی و اخلاقی شرع همچون مسئله حجاب و عفاف، امر به معروف و نهی از منکر و... (امنیت فرهنگی)؛
- نقش و کارویژه نظام ولایی در دوبعدی‌نگری انسان و تلاش برای تأمین سعادت نهایی بشر که مستلزم چشم‌پوشی افراد جامعه از پاره‌ای از لذاذذ غریزی و وضع قوانین به‌ظاهر

۱. إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَبَلَكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ. وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَبَلَكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ. وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَبَلَكَ عِبَادَةُ الْأَخْرَارِ.

محدودیت آور است (امنیت جوارحی و جوانحی)؛

- و موضوع کیفیت نقش آفرینی نظام ولایی در عرصه‌های بین‌المللی همچون تلاش برای برهم‌زدن نظم موجود ظالمانه جهانی با هدف تأمین منافع مستضعفین و مبارزه با مستکبرین که به‌طور طبیعی به فشارها و تهدیدات خارجی فرسایشی و چالش آفرین خواهد انجامید (امنیت خارجی).

مصادیق ذکر شده از جمله نمونه‌هایی هستند که خاص نظام‌های فضیلت‌محور و کمال‌گرایی چون نظام ولایی بوده و در نظام‌های عرفی این‌گونه مسائل یا مطرح نبوده یا تحقق آن‌ها مستلزم همراهی ایمانی و عاشقانه شهروندان نخواهد بود.

بسیار روشن است که بدون التزام قلبی و عملی مکلفان، امکان تحقق موارد یادشده بسیار ضعیف خواهد بود. در نتیجه در هندسه ارزشی دین مواردی از این دست، عموماً و در درجه اول به حوزه اقتناع و خودکنشی مکلفان واگذار شده است (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۹، ص ۶۰۲) و تنها در فرض بر زمین‌ماندن این قبیل امور و توجه ناکافی به آن‌ها از سوی مکلفان آن هم به‌گونه‌ای که مصالح اجتماعی در خطر باشد، می‌توان تحت عنوان مفاهیمی همچون تعزیر (محقق حلی، ۱۳۷۴: ص ۱۸۴۶؛ ابن زهره، ۱۳۷۵: ص ۴۳۵) احکام ثانویه و احکام حکومتی (صدر: ۱۳۷۵: ص ۶۸۹؛ خمینی: ۱۳۷۸: ج ۱۷، ص ۳۲۱ و ۲۴۹) و عنصر مصلحت (نائینی: ۱۳۸۲: ص ۱۳۷-۱۳۸؛^۲ خمینی: ۱۳۷۸: ج ۲۱، ص ۳۳۵)، از قوه قاهره و ضمانت اجرای حکومتی برای تحقق به پاره‌ای از آن‌ها بهره برد. چه آنکه از اساس در منظومه تفکر سیاسی اسلام، اقتناع (الزام درونی) بر اجبار (الزام بیرونی) مقدم است و اصالت دارد.

در هر صورت ابتدای اصولی و جوهری نظام ولایی بر چنین سازوکار امنیت‌آفرینی، موجب شده است تا گرایش قلبی و ایمانی امت، عمده‌ترین بنیان امنیتی نظام و گرایش‌های گریز از مرکز به مثابه بنیادی‌ترین چالش امنیتی تلقی شوند.

به بیان دیگر در این نوع از نظام‌های سیاسی، نفس زاویه‌گرفتن از هندسه سه‌گانه ارزشی (بیشی، اخلاقی و فقهی) و نیز مرکز‌هدایت‌بخشی نظام (ولی حق) خود موجب چالش امنیتی است. چه آنکه در چنین نظام‌هایی هرگز نمی‌توان مدعی دوگانگی و تمایز حوزه‌های گرایش و

۱. ... فان قال قائل لا، فلا تراجع و ان انعم لك منعم فانطلق معه من غير ان تخفيه او توعده او تعسفه او ترهقه. فخذ ما اعطاك من ذهب او فضه.

۲. ... قسم دوم از سیاسات نوعیه در تحت ضابط و میزان معین غیرمندرج و به اختلاف مصالح و مقتضیات مختلف و از این جهت در شریعت مطهره غیرمنصوص و به مشورت و ترجیح من له ولاية النظر موکول است.

رفتاری شد. به بیان دیگر نمی توان قائل به تفکیک میان دو ساحت ایمان و عمل شد و ادعا نمود که می توان در گرایش های ایمانی و قلبی با منظومه ارزشی نظام و راهبر نظام (ولی حق) همدلی نداشت و در مقابل در میدان عمل با آن همراهی نمود. این ویژگی انحصاری این گونه از نظام های سیاسی است که در آن، علقه های ایمانی و روحی افراد جامعه و مناسبات محبت محورانه، پایه هر نوع سازوکار امنیتی به شمار می آید.

در نتیجه تربیت ایمانی و همسوسازی قلبی توده های مردم با ارزش های دینی (اعم از آموزه های مرتبط با حوزه اجتماعی یا فردی) و نیز تحکیم رابطه محبت محور میان سه گانه (خلق، حضرت حق و ولی حق) را باید اساسی ترین و برجسته ترین کارویژه حکومت دینی برشمرد.

بسیار واضح است که با قطع علقه یادشده در دو حوزه نظری (ارزش ها) و عملی (مناسبات متقابل خلق و ولی حق)، به طور حتم ثبات سیاسی و موجودیت حکومت ولایی به مخاطره می افتد و از آن جاکه قوه قاهره بیرونی نمی تواند در درازمدت ابزاری کارآمد و مؤثر در استمرار بخشی به بقای این قبیل نظام ها باشد، می توان در بدو امر ناکارآمدی و در نهایت زوال عمر سیاسی نظام ولایی را متصور بود.

در هر صورت سرمایه گذاری بر حوزه های ایمانی و قلبی مکلفان و تقویت بنیه های فکری و نیز جهت دهی به گرایش های قلبی ایشان، به پاسداشت و حراست از مرزهای هویتی و ادراکی جامعه و در نتیجه به تحکیم ساحت امنیتی نظام ولایی خواهد انجامید.

در نتیجه می توان «رسالت فرهنگی» را مهم ترین کارویژه امنیتی نظام ولایی تلقی کرد و دیگر حوزه های حاکمیتی همچون سیاست، اقتصاد و امنیت بر مبنای آن بازتعریف شوند. طبیعتاً غلبه وجوه یادشده بر عنصر فرهنگ و منظومه بینشی-ایمانی مکلفان و «اصالت بخشی» به سایر ساحت های حیات اجتماعی ایشان، می تواند تبعات و مخاطرات جدی برای موجودیت، استمرار حیات و کارآمدی مطلوب نظام ولایی در پی داشته باشد. از همین رو می توان مدعی شد که فرهنگ، بنیادی ترین رکن دگرترین امنیتی نظام های کمال گرای ولایی است.

به طور طبیعی پیدایش، تثبیت، تحکیم و گسترش چنان هندسه امنیت زایی در گروی مساعدت فاکتورهای گوناگونی است که سخن گفتن از آن ها خارج از حوزه مأموریت این نوشتار و موجب طولانی شدن سخن خواهد شد.

با این حال و به طور گذرا می توان عواملی همچون سیطره گفتمان عقلانیت و فضای عقلانیت محوری در جامعه، شناخت جامع از منظومه حق و باطل و تقوای محوری را به عنوان ۳ مؤلفه مهم در پویش خلق تا بسط این هندسه برشمرد.

روشن است که تهی‌بودن جامعه دینی از فضای عقلانیت و عجز آن از امکان فهم مناسبات فلسفی و عرفانی حاکم بر نظام تکوین و تشریع، شناخت حق، منظومه ارزشی حق و ولی حق را ناممکن می‌سازد. از دیگر سو و بر فرض سبطره چنان فضایی، خطا در مصداق جویی حق نیز عملاً نتایجی مشابه فقر عقلانیت خواهد داشت. در نتیجه شناخت مصاب به واقع منظومه ارزشی - بینشی حق و ولی حق نیز ضرورت شایانی دارد.

در نهایت انسان آمیخته‌ای از دو بُعد بینشی و انگیزشی است و بینش‌ها به تنهایی راهبر وی نیستند. نقش انگیزش‌ها، احساسات، عواطف و انفعالات درونی در هدایت عموم انسان‌ها به کنشگری فردی و اجتماعی موجب می‌شود تا مسئله تقوالمحوری در تحکیم و تثبیت هندسه امنیت‌محورانه در نظام ولایی اهمیت شایانی داشته باشد. تقوالمحوری، با ممانعت از تأثیر بخشی نیروهای مخالف انگیزشی، ارزشی به نام محبت را از گزند آسیب‌های متعدد مصون خواهد داشت.

نتیجه‌گیری

۱- امنیت (در معنای کلان و تعمیم‌یافته‌اش) از جمله دغدغه‌های کهن بشری است که می‌توان طرح آن را با تاریخ حیات انسان قرین دانست. در این میان به‌ویژه «بازتولید داخلی امنیت» که صرفاً به امنیت‌زایی از درون نظام سیاسی اشاره می‌کند، اهمیت فائده‌ای دارد.

۲- در یک نگاه کلی می‌توان نظم‌های سیاسی موجود در جهان را به دو دسته «کارکردگرایی عرفی» و «کمال‌گرایی ولایی» طبقه‌بندی کرد. علیرغم عدم نقش‌آفرینی بالاصاله هندسه مناسبات و ساختار تعامل میان رهبران سیاسی و مردم در امنیت‌زایی یا امنیت‌زدایی در نظام‌های کارکردگرایی عرفی، این مسئله در نظام‌های کمال‌گرایی ولایی بسیار مهم است.

۳- به‌واسطه هدف‌گذاری بر غایت‌های نسبتاً معین و عموماً توافقی مرتبط به حوزه زندگی دنیوی شهروندان، در نظام‌های عرفی، ساختارهای سیاسی و اداری، نقش اساسی و تعیین‌کننده‌ای در پیشبرد امور کلان و راهبردی بازیگر و بازتولید امنیت ایفا می‌کنند و در نتیجه گرایش قلبی متقابل میان مردم و نخبگان حاکم، «اصالت» ندارد و طبیعتاً اهمیت فرعی و حاشیه‌ای دارد.

۴- بافت نظام ولایی به‌گونه‌ای است که تعهد قلبی و عملی امت و مردم به منظومه ارزشی دینی از یک‌سو و نیز پابندی به رابطه مودت‌آمیز و عاشقانه متقابل مکلفان با حضرت حق، ولی حق (حاکم اسلامی) و خلق، زیربنای تمامی مناسبات سیاسی و امنیتی به‌شمار می‌آید.

۵- سیر برهان‌پذیری مدعای یادشده از آبشخورهای سه حوزه فلسفه و عرفان، فلسفه سیاسی و ساختار هندسه اخلاقی و فقهی مشروب شده است و به اصول موضوعه اثبات‌شده این سه

حوزه، مستند می‌شود.

۶- از نگاه عرفا و فلاسفه مسلمان، محبت را می‌توان به‌عنوان رکن اصلی آفرینش و بالاتر از آن، عامل اصلی خلقت بیان کرد. بنابراین می‌توان اصل محبت را به‌مثابه بنیاد خلقت تلقی کرد که در تمام نظام هستی به‌صورت تکوینی تجلی یافته است و بر این اساس اصل حاکم در مناسبات خلقت به‌شمار می‌آید.

۷- سریان دیدگاه فلسفی و عرفانی یادشده به ساحت فلسفه سیاسی، به ضرورت محبت محوری در مناسبات متقابل میان تمامی مؤلفه‌های برساننده نظام ولایی (خلق، رهبران و حضرت حق) می‌انجامد. چه آنکه پاسداشت قواعد نظام تکوین از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مأموریت‌ها و کارویژه‌های ذاتی نظام ولایی به‌شمار می‌آید.

۸- اصالت مناسبات محبت محوره میان سه‌گانه فوق، با ماهیت ساختار و هندسه اخلاقی-فقهی نظام ولایی نیز توجیه‌پذیر خواهد بود. برخوردارن‌بودن عمده احکام و قواعد این دو حوزه از ضمانت اجرای بیرونی حاکمیتی و نیز ضرورت پابندی نظری و عملی مکلفان جامعه به آن قواعد برای شکل‌گیری یکی از مهم‌ترین پایه‌های نظام ولایی، ضرورت وجود گونه‌ای از ضمانت اجرای الزام‌آور درونی را حتمی می‌سازد. این پژوهش بر این باور است که هیچ ضمانت اجرایی چون محبت متقابل میان منظومه سه‌گانه یادشده (خلق، رهبران و حضرت حق) نمی‌تواند به پابندی مستمر مکلفان به هندسه اخلاقی و فقهی دینی بیانجامد.

۹- با توجه به ابتدای امنیت بر مقوله ارزش‌ها و مناسبات محبت محوره، می‌توان فرهنگ و رسالت فرهنگی را به‌عنوان مهم‌ترین کارویژه و مأموریت امنیتی نظام ولایی دانست و اصالت بخشی به دیگر مؤلفه‌های قدرت (سیاسی، اقتصادی، نظامی و...) را موجب ناکارآمدی و در نهایت زوال موجودیت چنین نظامی در نظر گرفت.

منابع

منابع فارسی و عربی

- قرآن کریم.
- ۱. ابن زهره، حمزة بن علی. ۱۳۷۵. غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع. قم. مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام.
- ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۰ق. رسائل ابن سینا. قم. بیدار.
- ۳. ابن عربی، محی الدین. ۱۴۱۲ق. الحب و المحبة الالهية. جمع و تألیف محمود محمود الغراب. دمشق. الکاتب العربی. چاپ دوم.
- ۴. _____ ۱۴۰۰ق. فصوص الحکم. تصحیح ابوالعلاء عفیفی. بیروت. دارالکتاب العربی.
- ۵. ابن مسکویه رازی. ۱۳۸۱. تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. ترجمه علی اصغر حلبی. تهران. اساطیر.
- ۶. ارسطو. ۱۳۸۶. سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ ششم.
- ۷. افلاطون. ۱۳۸۶. جمهور. ترجمه فؤاد روحانی. تهران. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ یازدهم.
- ۸. جعفری لنگرودی، محمدجعفر. ۱۳۸۸. ترمینولوژی حقوق. تهران. گنج دانش.
- ۹. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۹. ولایت فقیه: ولایت فقاها و عدالت. قم. نشر اسراء.
- ۱۰. حسینی طهرانی، محمد حسین. ۱۳۶۱. معادشناسی. ج ۷. مشهد. حکمت.
- ۱۱. خسروشاهی، قدرت الله؛ دانش پژوه، مصطفی. ۱۳۷۹. فلسفه حقوق. قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع).
- ۱۲. خمینی، روح الله. ۱۳۷۸. صحیفه امام. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع).
- ۱۳. _____ ۱۳۷۳. ولایت فقیه (حکومت اسلامی). تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع).
- ۱۴. دوانی، محمدبن اسعد. ۱۳۹۱. اخلاق جلالی. ترجمه و تصحیح عبدالله مسعودی آرانی. تهران. اطلاعات.
- ۱۵. سهروردی، یحیی بن حبش. ۱۳۸۰. مجموعه مصنفات شیخ اشراق (شهاب الدین یحیی سهروردی). به کوشش سیدحسین نصر. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۶. سید رضی. ۱۳۸۹. نهج البلاغه. ترجمه حسین انصاریان. تهران. پیام آزادی. چاپ هفتم.
- ۱۷. شمس الدین آملی، محمد بن محمود. ۱۳۸۱. نفائس الفنون فی عرائس العیون. با تحقیق ابوالحسن شعرانی. تهران. اسلامیه.
- ۱۸. صدر، محمدباقر. ۱۳۷۵. اقتصادنا. قم. مکتب الاعلام الاسلامی. چاپ قدیم.
- ۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۰. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. با تصحیح و تعلیق سیدجلال آشتیانی. تهران. مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۸۱. کسر اصنام الجاهلیة. مصحح محسن جهانگیری. تهران. بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. ۱۳۷۱. المیزان في تفسیر القرآن. ج ۴ و ۱۳. قم. اسماعیلیان.
- ۲۲. _____ ۱۴۲۳ق. نهاية الحکمة. قم. مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
- ۲۳. طوسی، محمد بن محمد بن حسن. ۱۳۵۶. اخلاق ناصری. تهران. انتشارات خوارزمی.
- ۲۴. عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر. ۱۳۶۳. لمعات. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران. انتشارات مولی.
- ۲۵. فارابی، ابونصر محمد. ۱۳۶۴. فصول منتزعة. حَقَّقَه وَقَدَّمَ لَهُ و علَّقَ علیه الدكتور فوزی مِتری نجار. الطبعة الثانیة. تهران. مکتبه الزهراء.
- ۲۶. فارابی، ابونصر محمد. بی تا. رساله فی أعضء الحیوان. تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی. بیروت. دارالاندلس.
- ۲۷. کلینی، محمدبن یعقوب. ۱۳۶۳. الکافي. جلد ۱. تهران. دارالکتب الاسلامیه. چاپ پنجم.
- ۲۸. محقق حلی. شرایع الاسلام. ۱۳۷۴. ترجمه ابوالقاسم ابن احمد یزدی. ج ۴. تهران. دانشگاه تهران.
- ۲۹. محمدی ری شهری، محمد. ۱۳۷۵. میزان الحکمه. تهران. دارالحديث.
- ۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۶۶. آموزش فلسفه. تهران. سازمان تبلیغات اسلامی.

۳۱. نائینی، محمدحسین. ۱۳۸۲. تنبیه الامه و تنزیه المله. قم. بوستان کتاب.
۳۲. نسفی، عزیزالدین بن محمد. ۱۳۸۶. الإنسان الكامل. ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران. طهوری.

34. Rist, John M. 1972. *Epicurus; an introduction*, Cambridge [England] University Press.
35. Rousseau, Jean-Jacques. 1998. *The Social Contract*, Hertfordshire: Wordsworth Editions.
36. Kant, Immanuel. 1957. *Perpetual peace*, New York, Liberal Arts Press.
37. Heng, Michael & Chin Liew Ten. 2010. *State and secularism: perspectives from Asia*, New Jersey : World Scientific.
38. Strauss, Leo. 1959. *What is political philosophy? and other studies*. Glencoe, Ill., Free Press.
39. Berkowitz, Peter. 1999. *Virtue and the making of modern liberalism*, Princeton, N.J. : Princeton University Press.