| تاریخ دریافت:۱۳۹۴/۸/۲۹ | تاریخ پذیرش:۱۳۹۵/۱/۲۸ |

محبت به‌مثابه بنیاد امنیت
بررسی جایگاه محبت در ساختار امنیتی نظام ولایی

هادی معصومی زارع

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

mh.masomi@gmail.com

چکیده

امنیت از ابتدایی‌ترین دغدغه‌های بشـری اسـت که قدمت آن با سـابقهٔ حیات بشری قرین اسـت. بازتولید داخلی امنیت در قلمرو درونی نظام سیاسی، از منابع متعددی مشـروب می‌شـود، که کیفیت مناسـبات میان رهبران و مردم از مهم‌ترین آن‌ها به‌شمار می‌آید.

از حیـث غایت‌هـا و اهدافِ مـورد تعقیب، می‌تـوان نظام‌های سیاسـی را در دو دسـتهٔ «کارکردگـرای عرفـی» و «کمال‌گرای ولایـی» طبقه‌بندی کـرد. امنیت در نظام‌هـای دسـته اول به‌واسـطه بافت و ماهیـت آن‌ها، به‌صورت سـاختاری و سیستماتیک بازتولید شده است و عموماً در این خصوص، نمی‌توان نقش چندانی برای ماهیت مناسـبات بین مردم و رهبران سیاسی تصور نمود. از سوی دیگر بافت نظام‌های کمال‌گرای ولایی به‌گونه‌ای است که دو عنصر باور قرین به ایمان عاشقانهٔ امت به منظومه ارزشی دینی، و محبت‌محورانه‌بودن مناسبات میان اجزای مختلف نظام، ضامن ثبات و امنیت آن خواهد بود. به بیان دیگر برای تحقق امنیت جامع و مطلوبِ دینی در نظام ولایی باید سـه سـطح از مناسبات محبت‌آمیز میان «خلق و

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

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

درنتیجه هرچند 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 فلسفهٔ 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 موضوعهٔ برهان می‌انجامد و در نهایت اثبات اصل مدعای پژوهش را در پی دارد.

نهایت آنکه تغافل از تحکیم و تثبیت چنان منظومهٔ تعاملاتی محبت‌محورانه‌ای، می‌تواند ضدامنیتی‌ترین چالش را برای نظام ولایی پدید آورد. درنتیجه، بخش بنیادین تدابیر امنیت‌زای نظام ولایی در حوزه فرهنگی و اعتقادی تعریف خواهد شد.

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

پیشگفتار

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

با این‌حال با پیچیده‌ترشدن وضعیت حیات انسانی و شکل‌گیری جوامع قبایلی و در ادامه پیدایش شهرهای بزرگ و ظهور قدرت‌های جهانی، رفته‌رفته توجه به مقوله امنیت بُعد جدی‌تری به خود گرفت و به‌صورت آگاهانه‌تری دنبال شد.

ادیان الهی، به‌ویژه اسلام، مسئلهٔ 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 به‌حساب می‌آمد (آل‌عمران: ۱۴۶؛[1] انفال: ۶۰).[2]

۱. وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُواْ لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا اسْتَكَانُواْ وَاللّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ.

۲. وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

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

از آغاز دورهٔ 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 به‌جرئت بتوان ادعا کرد که از جمله محورهای عمدهٔ آثار مهم فلسفه سیاسی مدرن همچون «شهریار» اثر ماکیاولی[1] و «لویاتان» اثر توماس هابز،[2] کیفیت برساختن یک جامعه امن و باثبات بوده است.

در این میان به‌ویژه «بازتولید داخلی امنیت» که صرفاً به مؤلفه‌های امنیت‌زای برآمده از اقتضائات 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 این‌حال مسئله هندسهٔ مناسبات و ساختارِ 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.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

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 انسانِ کامل نماید. درنتیجه با چنین تعریفی، تمایزی میان دورهٔ حضور معصوم و غیبت وی وجود نخواهد داشت و «ولی» به‌طور یکسان بر «معصوم» و «فقیه» اطلاق می‌گردد.

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

۱-۲- نظام کارکردگرای عرفی

نظام‌های کارکردگرای عرفی، آن دسته از نظام‌های سیاسی هستند که در آن‌ها، عموماً تکیه حاکم بر نوعی از اقتدار برآمده از مشروعیت قانونیِ حاصل از غلبهٔ قدرت (عنصر تغلیب) یا ارادهٔ 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 رتق‌وفتق امور دنیوی شهروندان هستند؛ از طریق: ماشینیسم پیچیده[1] 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

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

درنتیجه 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.

1. complex machinery

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

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

۲-۱- نظام عرفی

در نظام‌های عرفی به‌واسطه هدف‌گذاری بر غایت‌های نسبتاً معیّن و عموماً توافقیِ مرتبط به حوزهٔ 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 درنتیجه گرایش قلبی متقابل، میان مردم و نخبگانِ 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 درنتیجه توفیق و کامیابی در تأمین امنیت و ثبات اجتماعی باشد.

در این بین حتی در نظام سیاسیِ سعادت‌محور و غایت‌محورِ 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 رابطهٔ معنوی بین حاکم و مردم مغفول واقع شده است و وی در پیشبرد اهداف نظام سیاسی فیلسوفانهٔ خود و تضمین اطاعت‌پذیری قاعده هرم سیاسی (توده‌ها) از رأس هرم (فیلسوف‌شاه)، به‌جای «اصالت‌بخشی» به ضمانت اجرایی عاطفی و قلبی حکومت‌ورزی، بر قدرت اسلحهٔ طبقه پاسداران و اقتضائات ساختاری مولّد قدرت در هندسهٔ سیاسی پیشنهادیِ هرمی‌شکلِ خود، اکتفا کرده است؛ یا لااقل سخنی از مقولهٔ محبت به میان نمی‌آورد و از آن به‌عنوان محور شکل‌دهی به مناسبات میان رهبران و مردم یاد نمی‌کند (افلاطون، ۱۳۸۶: ص ۲۳۰-۲۲۹).



نمودار شماره ۱: نظام سیاسی هرمیِ افلاطون

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

ایـن نگاه برآمده از نگاه افلاطون به سلسـله طبقات اجتماعی مبتنی بر سرشـت سـه‌گانهٔ (زر، سـیم و مس) اسـت که در آن طبقه فرادسـت نسـبت به طبقه فرودسـت ارزش ذاتی دارد (همان. ص۲۰۲) و درنتیجـه سیسـتم سیاسـی- اجتماعی مدنظـرِ وی به‌گونه‌ای هرمی بـه تصویر درآمده که فیلسـوف (زرسرشـت) و خط‌مشـی‌های وی در رأس آن قرار گرفته است و با حراست سگ‌های نگهبان (طبقه پاسـداران) به موجودیت خود اسـتمرار می‌بخشـد (همان. ص ۲۲۹-۲۳۰). طبقهٔ پاسـداران (سیم‌سرشـت) نیز از حیث ارزش و منزلت اجتماعی در ردهٔ دوم قرار گرفته است؛ طبقهٔ سـوم نیز (آهن‌سرشت) که شامل برزگران، پیشه‌وران و... است، در حاشیه تعاملات طبقه فیلسوفان و پاسداران قرار گرفته و ارزش ذاتی ندارند.

۲-۲- نظام ولایی

در میان تمامی نظام‌های سیاسـی شناخته‌شده، نظام ولایی را می‌توان از حیث هندسه و ماهیتِ تعامـل میـان رهبران و مـردم از دیگر نظام‌ها متمایز کـرد. چه آنکه بنیاد کارآمـدی و امنیت در این نظام سیاسی را، دوگانهٔ منظومهٔ ارزشیِ تغذیه‌کنندهٔ نظام، و محبت‌ورزی و رابطهٔ مودّت‌آمیزِ آگاهانهٔ متقابـلِ میان «خلـق، حضرت حق و ولیِ حق» تشـکیل می‌دهد. بنابراین می‌توان اضلاع سـه‌گانهٔ «محبت‌ورزیِ» پیش‌گفته را به‌مثابهٔ یکی از دو بنیاد سیاسـت و نظام‌سازی در نظام‌های ولایی تلقی کرد.

درنتیجـه در پیشـبرد اهـداف و تحقق مأموریت‌ها و نیـز تثبیت امنیت و تحکیـم ثبات در نظام ولایی، رابطه ایمانی و قلبی متقابل میان سـه ضلع یادشـده، نقش پیشـینی و راهبردی‌تری نسـبت به سـاختار رسـمی حاکمیتی ایفا می‌کند و از «اصالت» برخوردار اسـت. هرچند که چنین نظری به‌هیچ‌عنوان 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 ایـن میـان، رابطهٔ مودت‌آمیـز و محبت‌محورانهٔ آگاهانـه میان خلق و حق بـا هدف آمادگی خلق برای پایبندی به منظومهٔ ارزشـی تغذیه‌کنندهٔ نظام؛ رابطهٔ میان خلق و خلق با هدف برسـاختن جامعه‌ای مؤمنانه و پرسکینه و رابطهٔ میان خلق و ولیِ حق برای پذیرش مطلق فرامین هستهٔ راهبری نظام (ولیِ حق) از سوی خلق، یک شبکه هم‌بسته و متکامل‌گر را تشکیل می دهد.

طبیعتاً چنین سـازوکار امنیتی‌ای، بیش از هرچیز از ارزش‌های دینی تغذیه می‌شود. چه آنکه از

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

اســاس، اصول و بنیان‌های دین اســلام بر پایه محبت استوار شده (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۹: ص۴۴۲)[۱] و در روایات نیز، دین به محبت و محبت به دین بازتعریف شــده اســت (ری‌شــهری، ۱۳۷۵: ج۱، ص۵۰۲)؛[۲] و به کرّات بر یگانگی دین و محبت بازتأکید شده است (همان، ج۳، ص۳۹۵).[۳]

۳- سیر برهان‌پذیری اصالت محبت در ساختار امنیتی نظام ولایی

ابتنــای بنیادهای امنیتــی نظام ولایی بر مقوله «محبت» مســتلزم اثبات ســه اصل موضوعه در حوزه‌های عرفانی ـ فلسفی، فلسفهٔ سیاسی و ساختار فقهی ـ اخلاقی نظام ولایی است. از برون‌داد و برآینــد اصــول موضوعهٔ یادشــده به‌عنوان مقدمــات برهان اثبات‌کننــدهٔ نقشِ بنیادیــن محبت در امنیت‌زایی و بازتولید امنیت در نظام‌های ولایی استفاده خواهد شد.

نقطهٔ عزیمت سیر برهان‌پذیری این مدعا از حوزه عرفان و فلسفهٔ محض شروع می‌شود، سپس با مشروب‌شــدن از آبشــخورهای تئوریک حوزه فلسفهٔ سیاسی پا به حوزهٔ ســاختار فقهی ـ اخلاقی نظام ولایی می‌گذارد و رنگ شریعت به خود خواهد گرفت.

۳-۱- حوزه عرفان و فلسفه

مســئله محبت و عشق در حوزه عرفان و فلسفه اســلامی تا بدان‌جا مورد توجه عمیق شهیرترین عرفا و فلاســفه مســلمان قرار گرفته اســت که گاه حتی تمام متن برخی از کتب فلســفی و عرفانی یا بخش عمده‌ای از آن‌ها را به خود اختصاص داده است. کتاب «المحبة الإلهية» ابن‌عربی و «رسالة العشق» ابن‌سینا بهترین گواه بر این مدعاست.

واقعیت آن است که علت عطف توجه عرفا و فلاسفه مسلمان به مقوله محبت را پیش از هرچیز باید در جایگاه آن در نظام خلقت و جهان هستی جست. این‌دسته از علمای مسلمان بر این باورند که اساســاً محبت را باید جوهرهٔ هســتی و عامل پیدایش خلقت بیان کرد. از دید ایشــان این محبت اســت که زیربنایی‌ترین دلیل آفرینش مخلوقات به‌شمار می‌آید. درنتیجه، «محبت» در بطن خلقت سریان دارد و به‌صورت 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 إِنّ هَذَا اَلْإِسْلاَمَ... أَقَامَ دَعَائِمَهُ عَلَى مَحَبّتِهِ.

۲. قال الباقر(ع): الدّين هو الحبّ و الحبّ هو الدّين.

۳. قال الصادق (ع): هل الدّين الاّ الحبّ.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

به‌عنـوان نمونـه محی‌الدیـن عربی بر اصلی بـه نام «حرکت حبّـی» تأکید کرده اسـت و آن را سـبب آفرینش و خلقت هسـتی معرفـی می‌نماید (محی‌الدین عربـی، ۱۴۰۰ق: ص۲۰۳).[۱] همو در کتـاب «المحبة الهیه» خود نیز بازتأکیـد بر نظریه فوق را وجهه همت خود قرار داده و محبت را بنیـاد و علـت پیدایش جهان خوانده اسـت و آن را «اصل وجود» و در عین‌حـال، جاری در تمامی ممکن‌الموجودات بیان می‌کند (محی‌الدین عربی، ۱۴۱۲ق: ص۱۳ و ۳۰).[۲]

شـیخ فخرالدین عراقی نیز در لَمعه هفتم از رسـاله «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: ص۶۸).

از میان فلاسفه اسلامی نیز ابن‌سینا به‌عنوان بنیان‌گذار مکتب «مشّاء» بر سریان و جریان عشق (اوج محبـت) در عالم هسـتی تأکید ورزیده اسـت و با اختصاص فصل اول کتـاب خود با عنوان «رسـالة العشـق» به این موضوع، معتقد اسـت که در تمام عالم هسـتی و از جملـه هویات مدبّره (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: ص۳۷۵).[۳]

شـهاب‌الدین 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 (ابن‌حبش سهروردی، ۱۳۸۰: ص ۱۳۶ و ۱۳۷).[۴] درنتیجه در نگاه وی می‌توان محبت را به‌مثابهٔ کشـش 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 اسـلامی صحّه گذاشـته است و عشق و شوق را مبدأ و نقطه عزیمت تمامی حرکات و سکنات در نظام هستی برمی‌شمارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ص۱۳۳).

۱. و کانت الحرکة التی هی وجود العالم، حرکة حب...

۲. ...فکان الحب أصل سـبب وجود العالم... فالمحبة مقامها شـریف و هی أصل الوجود... ثم أن من کرمه سبحانه أن جعل هذه الحقیقة [محبّة] سارية فی کل عین ممکن متصف بالوجود...

۳. فبین ان لکل واحد من الموجودات المدبرة شـوقا طبیعیا و عشـقا غریزیا و یلزم ضرورة أن یکون العشـق فی هذه الأشیاء سبباً للوجود لها...

۴. و المحبة معناها الانقیاد للاکمل... فانتظم الوجود کله من المحبة و القهر...

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

نتیجه آنکه محبت به‌عنوان بنیاد خلقت طبیعتاً در قالب «نظام احسن» و به‌صورت 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 موضوعهٔ اثبات‌شده در حوزه عرفانی و فلسفی (ابتنای 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 موضوعهٔ عرفانی- فلسفی به حوزهٔ فلسفه سیاسی عنوان کرد. واقعیت آن است که به‌واسطه تلازم و انفکاک‌ناپذیری میان ربوبیت تکوینی و ربوبیت تشریعی (طباطبایی، ۱۴۲۳ق: ص ۲۸۰-۲۸۱. و مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج۲، ص۳۶۰)، موجودیت نظام ولایی و حکومت دینی با کارویژه و مأموریتِ 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 تعیّن‌پذیری) 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، ج۴: ص۱۱۵ و ۲۱۰)[۱] از مأموریت‌های اولیه نظام ولایی باشد، ابتنای 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 مشروعیتَش از ناموس تکوین مشروب می‌شود، آگاه‌ترین فرد به حقایق دو جهان تکوین و تشریع و ترابط بین آن‌ها نیز خواهد بود (حسینی طهرانی، ۱۳۶۱، ج۷: ص ۳۷-۴۰).

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

۱. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

تشـریع، ضرورت اصالت‌بخشـی به این مؤلفه را در مناسبات متقابل میان سه طیف یادشده (خلق، حضـرت حق و ولیِ حـق)، دوچندان می‌کند. چه آنکه حفظ و نگهداشـت نظام فطری عاشـقانه، مودّانـه و محبت‌محور و هندسـه تشـریعی برآمـده از آن، افتقار ذاتی به تحقق نظـام تعامل متقابل محبت‌محورانه میان سه‌گانهٔ یادشده خواهد داشت.

با عنایت به همین مهم اسـت که سـریان دیدگاه دینی، فلسـفی و عرفانیِ فوق به حوزهٔ فلسـفه سیاسی و تأثیرپذیری فیلسوفان سیاسی اسلامی از اصل موضوعهٔ یادشده، نتایج و پیامدهای خاص خود را در فلسفه سیاسی مسلمانان، به‌ویژه در حوزه نظام‌سازی به همراه داشته است.

در واقع نقش زیرسـاختی محبت در سـاختمان تعاملات اجتماعی و نیز ارائه هندسـه ساختار تعاملـی محبت‌ورزانـه متقابل میان مردم و حاکمـان، از مهم‌ترین ابداعات و نوآوری‌های فلاسـفه سیاسی مسلمان در این خصوص به‌شمار می‌آید.

به‌عنوان نمونه از فلاسـفه سیاسـی متقدم اسـلامی، فارابی در دو اثر خود با عنوان «رسـالهٔ فی أعضاء الحیوان» و نیز «فصول منتزعه» ارتباط میان اجزا و مراتب مدینه و انسجام اعضای ارگانیکیِ آن را بر پایه محبتِ بین اعضای متشـکله آن بیان نموده اسـت و بالاتـر از این، حتی عدالت را تابعِ محبت برمی‌شمارد (فارابی، بی‌تا: ص۸۳؛ فارابی، ۱۳۶۴: ص۷۰).

خواجه نصیر طوسی نیز، یک فصل از مقاله سیاست مُدُنِ کتاب«اخلاق ناصری» را به موضوع محبت اختصاص داده و آن را امری فطری و زیرساخت ارتباطات اجتماعی خوانده است (طوسی، اخلاق ناصری، ۱۳۵۶: ص۲۵۸) و بیان می‌کند که محبت، اصالت و ارزش ذاتی دارد و بر عدالت مقدم اسـت. چـه آنکه عدالت در فرض فقـدانِ محبت موضوعیت پیدا می‌کنـد و اگر محبت میان آدمیان به‌طور کامل جاری و سـاری بود، اساسـاً ظلمی شـکل نمی‌گرفت تا نیـازی به عدالت پیدا شود (همان. ص۲۵۹). از این‌رو همو با تعلیق عدالت بر محبت، بیان می‌کند که انسان عادل آنگاه می‌تواند اقدام به بسط عدالتِ واقعی کند که مراتبی از محبت را داشته باشد (همان. ص۲۷۱).

محقق دوانی نیز ضمن برقراری التزام میان کمال انسـانی با اجتماع‌گرایی و تألُّف‌جویی، تحقق چنین اجتماع انسانی‌ای را بدون محبت ناممکن قلمداد می‌کند و محبت را زیربنای پیدایش جوامع بشری معرفی می‌کند (دوانی، ۱۳۹۱: ص۲۲۵).

بالاتر از این، وی هم‌چنین می‌نویسد:

«... بـا وجـود علاقهٔ محبت، احتیاج به عدالت نیسـت... پس محبـت افضل از عدالت باشـد. چه، محبت وحدتی اسـت شـبیه به طبیعی و عدالت شـبیه به صناعی، و محقَّق اسـت که طبیعی از صناعی اقدم اسـت. و چون محبت مقتضی رفع احکام اثنینیّت [آثار

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

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

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

وی چنین استنباط می‌کند که رابطهٔ محبت متقابل و متبادل مردم و حاکم دینی، رکنِ بنیادین تحقُق 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 هم‌چنان‌که پدر سیاست فرزند می‌کند، سلطان سیاست پدر و فرزند، هر دو می‌کند.» (همان: ص۲۳۶).

ابن‌مسکویه هم در کتاب مشهور «تهذیب الاخلاق»، نظام کارِ همه موجودات و صلاح احوال همه آن‌ها را به محبت معلق دانسته و آن را شریف‌ترین غایت‌هایِ اهل مدینه [فاضله] عنوان کرده است (ابن‌مسکویه رازی، ۱۳۸۱: ص۱۷۹). وی همچنین مهم‌ترین کارویژه‌های حاکم مدینه فاضله را از یک‌سو پدیدآوردن مودّت و محبت (پدرانه-پسرانه) میان خود و اهالی مدینه فاضله و از دیگر سو ایجاد محبت میان خودِ اهالی می‌داند و آن را موجب پیشرفت و آبادانی بلاد و نیز امنیت روانی مردم برمی‌شمارد (همان: ص۱۷۹ 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 خدّام آن است که باعثِ ایشان بر آن، محبت بود نه ضرورت و رجا نه خوف.» (شمس‌الدین آملی، ۱۳۸۱: ص۴۱۱).

در هر صورت، دیدگاه‌های یادشده، از هندسهٔ ارزشی اسلامی مشروب شده است که مطابق آن، همه انسان‌ها از حیث آفرینش، ارزش ذاتی برابری دارند و از حیث نوعِ خلقت تکریم شده‌اند[1] (طباطبایی،۱۳۷۱، ج۱۳: ص ۱۵۶- ۱۵۹) و فضیلت و ارزش عارضی انسان‌ها در گروی تقوای درونی و عمل به ارزش‌های دینی و الهی است.[2] درنتیجه 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 درنتیجه حاکم مسلمان باید با ایشان در

۱. و لقد کرمنا بنی آدم (إسراء: ۷۰).

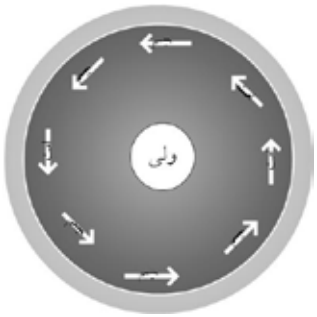
۲. أن اکرمکم عندالله اتقیکم (حجرات: ۱۳).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

رابطه‌ای پدرانه، دلسوزانه و مودّت‌آمیز باشد.[1]

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 (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۹: ص۵۸)[2] و اهالی مدینه دینی (امت) نیز از روی اختیار و با رضایت و میل شخصیِ برخاسته از اقناع ایمانی و درونی خود، پروانه‌وار گردِ حاکم خود به چرخش درآمده و رابطه‌ای دوسویه را شکل می‌دهند. ولیِ حق نیز، به‌سان همدمی رفیق، پدری مهربان، برادری برابر، مادری دلسوز و پناهی برای بندگان خدا[3] شعاع‌های فیض و محبت الهی را به‌سان امواجی بی‌وقفه بر جان اهل مدینه جاری و ساری می‌گرداند (کلینی، ۱۳۶۳: ج۱، ص۲۰۰).



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

۳-۳- حوزه ساختار فقهی-اخلاقی

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

۱. فبما رحمه من الله لنت لهم و لو کنت فضا غلیظ القلب لانفضوا من حولک (آل‌عمران: ۱۵۹). لقد جاءکم رسول من أنفسکم عزیز علیه ما عنتُّم حریص علیکم بالمؤمنین رؤوف رحیم (توبه: ۱۲۸). لعلک باخع نفسک ألّا یکونوا مؤمنین (شعراء: ۲). وأخفض جناحک لمن أتّبعک من المؤمنین (شعراء: ۲۱۵). و سید رضی، نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۸: (ولقد أحسنت جوارکم و أحطتُ بجهدی من ورائکم...) و نامه به مالک اشتر، (و اشعر قلبک الرحمه للرعیه و المحبه لهم، واللطف بهم...).

۲. ...ان محلی منها [الخلافة] محل القطب من الرحی.

۳. اَلْإِمَامُ اَلْأَنِیسُ اَلرَّفِیقُ وَ اَلْوَالِدُ اَلشَّفِیقُ وَ اَلْأَخُ اَلشَّقِیقُ وَ اَلْأُمُّ اَلْبَرَّةُ بِالْوَلَدِ اَلصَّغِیرِ

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

فلسـفه سیاسی به دستورالعملی سیاسی (اصالت محبت‌محوری) تبدیل شده بود، از طریق ماهیت و ساختار منظومه فقهی-اخلاقی نظام ولایی نیز مورد بازتأکید قرار می‌گیرد.

واقعیت آن اسـت که جدای از براهین اقامه‌شده از سـوی دانشمندان و علمای اسلامی مبنی بر وجود انطباق کامل مقام تکوین و تشـریع (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج۴: ص۱۱۵ و ۲۱۰) که دربردارندهٔ همسویی و همسازی احکام موضوعهٔ شرعی و اخلاقی دینی با قوانین فطری خلقت و نظام تکوین و نیز اثبات سرچشمه‌گیری قوانین یادشده از آبشخورهای محبت (به‌عنوان یک اصل فطری و تکوینی در نظام خلقت) است، ساختار و هندسه احکام اخلاقی و فقهی دینی نیز به‌گونه‌ای است که تحقق کامل و مطلوب آن‌ها توسـط جامعه ایمانی در گروی حفظ مناسـبات محبت‌محورانه میان سه‌گانهٔ حق، خلق و ولیِ حق خواهد بود.

بـا این‌حـال برهان‌پذیری فقهی-اخلاقیِ بنیادین بودنِ محبـت در امنیت‌زایی در نظام ولایی، با ارائه و تبیین دو مقدمه ذیل امکان‌پذیر خواهد بود:

۳-۳-۱- مقدمه نخست

قوانین تشـریعی فقهی و اخلاقی از یک‌سو هسته مرکزی کنشگری سیاسی-اجتماعی نظام‌های ولایـی را شـکل می‌دهند و از دیگر سـو همین قوانین، وجهـهٔ عملیاتی و تجلی کنشـگرانه حقایق تکویـن در حـوزه رفتاری مکلفان خواهند بود. لذا تبلور تام حقایـق تکوینی (مانند محبت‌محوری عالم خلقت) در حیات اجتماعی بشری، در گروی پایبندی نظری و عملی افراد به منظومه یکپارچه فقهی-اخلاقی دین اسـت. بنابراین، تلازم و اشـتراط میان دو جهان تکوین و تشریع، نظام ولایی را ملزم به پاسداشـت «ناموس تکوین» از طریق ارائه و تفسـیر منظومهٔ تشـریع برای تمامی مخاطبانِ تکلیف، و نظارت بر حُسـن اجرای «ارزش‌های تشـریع» از سـوی مکلفان خواهـد کرد (خمینی، ۱۳۷۳: ص۳۱-۲۵).

۳-۳-۲- مقدمه دوم

علیرغم آنکه نظارت بر فرایند پایبندی مکلفان به سیر کمال‌پذیری (که تنها از طریق التزام قلبی و عملی ایشـان به منظومه اعتقادی و هندسـه فقهی-اخلاقی ولایی امکان‌پذیر است) از مهم‌ترین کارویژه‌هـای نظام ولایی به‌شـمار می‌آید اما نبـود ضمانت اجرای حکومتی و حقوقـی برای تقریباً هیچ‌یک از قوانین اخلاقی و بسیاری از قواعد و قوانین فقهی (به‌ویژه قوانین مرتبط با حوزه مناسبات فردی) مانع از حُسن نظارت کامل نظام ولایی بر اعمال و رفتار مکلفان خواهد شد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

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 ممیزهٔ آن‌ها از دیگر انواع قوانین غیرحقوقی است (لنگرودی، ۱۳۸۸: ص۹)، 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 معیّنی در شرع ندارد (خسروشاهی و دانش‌پژوه، ۱۳۷۹: ص۳۵) 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 به‌نوعی ضمانت اجرای درونی و درون‌زا را حتمی می‌سازد. چه آنکه نبود هیچ‌نوع ضمانت اجرایی در نهایت به مهمل‌ماندن و تجاهل منظومهٔ اخلاقی و فقهی دینی می‌انجامد که این نیز در تناقض آشکار با اصلی‌ترین کارویژه نظام ولایی یعنی فراهم‌نمودن 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 پایبندی نظری و عملی به منظومهٔ اخلاقی و فقهی دین را پیش‌شرط کمال‌یابی مکلفان تلقی نماییم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۰۷ و نسفی، ۱۳۸۶: ص۴۲۴)؛ پس کارآمدی و در پی آن ثبات سیاسی نظام ولایی در گروی تحقق سیر افراد جامعه به‌سوی کمال غایی خویشتن خواهد بود. و برعکس التزام‌نداشتنِ ایشان به منظومه سه‌گانهٔ یادشده به بی‌ثباتی و در نهایت بحران‌آفرینی در نظام ولایی خواهد انجامید.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

امنیت‌زدایی از نظام ولایی به التزام‌نداشـتن اعتقادی، فقهـی و اخلاقی افراد، به انطباق و تلازم میـان شـهروند (مکلفِ) خوب با انسـانِ خـوب (مکلف ملتـزم و عامل) در چنین نظام سیاسـی بازمی‌گردد. در نظام‌های کارکردگرای 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[1] و ارسطو، ۱۳۸۶: ص ۱۳۹-۱۴۰). در نظام‌های کمال‌گرا و به‌ویژه از نوع ولایی ملازمه‌ای قطعی میان انسـان خوب و شـهروند خوب وجود دارد و هیچ فردی پیش از آنکه انسان خوبی باشد نمی‌تواند شـهروند خوبی برای مدینه فاضلهٔ دینی باشـد و درنتیجهٔ نداشـتن فضائل انسـانی به فقر فضائل شهروندی سریان پیدا می‌کند و چنین افرادی در زمرهٔ «نوابت» طبقه‌بندی می‌شوند (فارابی، ص۱۲۰-۱۲۱).

درنتیجـه از آن‌جاکـه یکی از چهار رکن تحقق نظام ولایی (هندسـه بینشـی، رهبران، مکلفان و ساختارهای حاکمیتی) «شهروندان جامعهٔ ولایی» خواهند بود، فرضِ پایبندنبودن اکثریت قریب به اتفاق افراد جامعه و مخاطبان تکلیف به منظومهٔ ارزشی دین و نپیمودن سیر کمالیه از سوی ایشان، منجر به تحقق‌نیافتن شکل مطلوب و آرمانی نظامی ولایی یا از اساس تحقق‌نیافتنِ مطلق آن خواهد شد.

بنابراین صرف وجود منظومهٔ ارزشـی و بینشـی و نیز وجود ولیِ حق و سـاختارهای حاکمیتی مطلوب برای برسـاختن نظام ولایی کفایت نمی‌کند؛ بلکه به‌واسـطهٔ برخورداری سـاحت انسـانی از بُعد روحی (نفس)، باید سـیر انفسـی کمال‌گرایانه‌ای از سـوی مکلفین طی شود تا ضمن تبدیل مکلفان به انسان‌ها و در نهایت شهروندان خوب، در مجموع نظام ولایی تامی تحقق یابد.

در هر صورت واداشـتن 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 بـود، که صرفاً به حوزه‌های اجتماعی محدود اسـت. چه آنکه اِعمال نظـارت الزام‌آور حاکمیتی بر تمام شئون فردی و اجتماعی مکلفان، در درازمدت نه‌تنها 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 شـامل عمده حوزه‌های کنشگری بینشی و کنشی (فردی و اجتماعی) است.

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

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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

مکلفـان بـا ولیِ حق و مکلفان با یکدیگر، نمی‌تواند نقش ضمانت اجرایی درونی، دائم، مسـتمر و کارآمـد را در جهـت تحقق کامل منظومه ارزشـی یادشـده ایفا نماید. از همیـن رو عبادت و التزام برآمـده از تـرس یـا طمع از دیـد امیرمؤمنان (ع) نقد شـده و جایگاه این دو به‌عنـوان ملاک عمل به شریعت و احکام -اگر نه نفی- که به‌شدت تقلیل یافته است (سید رضی، ۱۳۸۹: ص۸۱۵).[۱]

درنتیجـه، اگرچه تـرس از عِقاب یا طمعِ به پاداش می‌تواند محرک مناسـبی برای ملتزم‌سـازی برخی از افراد جامعه در نظر گرفته شـود، اما به‌طور قطع مناسـب‌ترین، کارآمدترین و مسـتمرترین مؤلفهٔ درونی برای دلبستگی مکلفان به ارزش‌های ایمانی، اخلاقی و فقهی، همانا محبت و مناسباتِ محبت‌محورانه خواهد بود؛ که از یک‌سـو تمامی ساحت‌های نظری و عملی انسان را در برمی‌گیرد (از جمله حوزه اخلاق و نیز دایره مباحات، مسـتحبات و مکروهات در فقه) و از دیگر سـو اشتیاق بیشتر و دوام‌پذیرتری را در مکلف برای استمرار بینش و کنش ملتزمانه ایجاد می‌کند. چه آنکه هستهٔ مرکزی التزام به احکام و قواعد اخلاقی و فقهی دین را اقناع درونی و رضایت قلبی تشـکیل می‌دهد که مقوله‌ای بسـیار متفاوت از الزام بیرونی و قانونی اسـت که صرفاً در فرض پایبندنبودن مکلفان به اقتضائات الزامِ درونی مطرح شـده و مرزهای آن به‌طور اولیه صرفاً به حوزه‌های خاص و منصوص در شرع محصور است.

بررسـی مصداقی و ارزیابی موردی برخی از قوانین و قواعد برآمده از ماهیت سـاختاری 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)؛
- مسـئله احکام مالی مانند وجوهات و مالیات‌های اسـلامی (خمس، زکات، خراج و...)، تحریم‌های خارجی، اقتصاد مقاومتیِ 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)؛
- نقـش و کارویـژه نظام ولایی در دوبُعدی‌نگری انسـان و تلاش برای تأمین سـعادت نهایی بشـر که مستلزم چشم‌پوشـی افراد جامعه از پاره‌ای از لذایذ غریزی و وضع قوانین به‌ظاهر

۱. اِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبادَةُ التُّجّارِ. وَ اِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبادَةُ الْعَبيدِ. وَ اِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللّهَ شُكْراً فَتِلْكَ عِبادَةُ الْأَحْرارِ.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

محدودیت‌آور است (امنیت جوارحی و جوانحی)؛

- و موضـوع کیفیت نقش‌آفرینـی نظام ولایی در عرصه‌های بین‌المللـی همچون تلاش برای برهم‌زدن نظم موجود ظالمانه جهانی با هدف تأمین منافع مستضعفین و مبارزه با مستکبرین که به‌طور طبیعی به فشـارها و تهدیدات خارجی فرسایشـی و چالش‌آفرین خواهد انجامید (امنیت خارجی).

مصادیق ذکر شـده از جمله نمونه‌هایی هستند که خاص نظام‌های فضیلت‌محور و کمال‌گرایی چـون نظـام ولایی بوده و در نظام‌های عرفی این‌گونه مسـائل یا مطرح نبوده یا تحقق آن‌ها مسـتلزم همراهی ایمانی و عاشقانه شهروندان نخواهد بود.

بسـیار روشـن اسـت که بدون التزام قلبی و عملی مکلفان، امکان تحقق موارد یادشـده بسیار ضعیف خواهد بود. درنتیجه در هندسـهٔ ارزشی دین مواردی از این‌دست، عموماً و در درجهٔ اول به حوزه اقناع و خودکنشیِ مکلفان واگذار شده است (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۹، ص۶۰۲)[1] و تنها در فرض بـر زمین‌ماندن این قبیل امور و توجه ناکافی به آن‌ها از سـوی مکلفـان آن هم به‌گونه‌ای که مصالح اجتماعـی در خطر باشـد، می‌تـوان تحت عنوان مفاهیمـی همچون تعزیر (محقـق حلی، ۱۳۷۴: ص۱۸۴۶؛ ابن زهره، ۱۳۷۵: ص۴۳۵) احکام ثانویه و احکام حکومتی (صدر: ۱۳۷۵: ص۶۸۹؛ خمینـی: ۱۳۷۸: ج۱۷، ص۳۲۱ و ۲۴۹) و عنصـر مصلحت (نائینـی: ۱۳۸۲: ص ۱۳۷-۱۳۸؛[2] خمینـی: ۱۳۷۸: ج۲۱، ص۳۳۵)، از قوه قاهره و ضمانت اجرای حکومتی برای تحقق به پاره‌ای از آن‌ها بهره برد. چه آنکه از اساس در منظومه تفکر سیاسی اسلام، اقناع (الزام درونی) بر اجبار (الزام بیرونی) مقدم است و اصالت دارد.

در هـر صورت ابتنای اصولـی و جوهری نظام ولایی بر چنین سـازوکار امنیت‌آفرینی، موجب شـده اسـت تا گرایش قلبی و ایمانی امت، عمده‌ترین بنیان امنیتی نظام و گرایش‌های گریز از مرکز به‌مثابهٔ بنیادی‌ترین چالش امنیتی تلقی شوند.

بـه بیـان دیگر در این نوع از نظام‌های سیاسـی، نفسِ زاویه‌گرفتن از هندسـه سـه‌گانهٔ ارزشـی (بینشـی، اخلاقـی و فقهی) و نیز مرکز هدایت‌بخشـی نظام (ولیِ حق) خود موجـدِ چالش امنیتی اسـت. چه آنکـه در چنین نظام‌هایی هرگز نمی‌تـوان مدعی دوگانگی و تمایز حوزه‌های گرایشـی و

۱. ...فان قال قائل لا، فلا تراجعه و ان انعم لک منعم فانطلق معه من غیر ان تخفیه او توعده او تعسفه او ترهقه. فخذ ما اعطاک من ذهب او فضه.

۲. ... قسم دوم از سیاسات نوعیّه در تحت ضابط و میزان معیّن غیرمندرج و به اختلاف مصالح و مقتضیات مختلف و از این جهت در شریعت مطهره غیرمنصوص و به مشورت و ترجیح من له ولایة النّظر موکول است.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

رفتاری شـد. به بیان دیگر نمی‌توان قائل به تفکیک میان دو سـاحت ایمان و عمل شـد و ادعا نمود کـه می‌توان در گرایش‌های ایمانی و قلبی با منظومه ارزشـی نظـام و راهبر نظام (ولیِ حق) همدلی نداشـت و در مقابل در میدان عمل با آن همراهی نمود. این ویژگی انحصاری این‌گونه از نظام‌های سیاسـی است که در آن، علقه‌های ایمانی و روحی افراد جامعه و مناسبات محبت‌محورانه، پایه هر نوع سازوکار امنیتی به‌شمار می‌آید.

درنتیجه تربیت ایمانی و همسوسازی قلبی توده‌های مردم با ارزش‌های دینی (اعم از آموزه‌های مرتبط با حوزه اجتماعی یا فردی) و نیز تحکیم رابطه محبت‌محور میان سه‌گانه (خلق، حضرت حق و ولیِ حق) را باید اساسی‌ترین و برجسته‌ترین کارویژه حکومت دینی برشمرد.

بسـیار واضح اسـت که با قطع علقهٔ یادشـده در دو حوزهٔ نظری (ارزش‌ها) و عملی (مناسبات متقابل خلق و ولیِ حق)، به‌طور حتم ثبات سیاسی و موجودیت حکومت ولایی به مخاطره می‌افتد و از آن‌جاکـه قوه قاهره بیرونـی نمی‌تواند در درازمدت ابزاری کارآمد و مؤثر در استمراربخشـی به بقـای این قبیل نظام‌ها باشـد، می‌توان در بـدو امر ناکارآمدی و در نهایت زوال عمر سیاسـی نظام ولایی را متصور بود.

در هر صورت سرمایه‌گذاری بر حوزه‌های ایمانی و قلبی مکلفان و تقویت بنیه‌های فکری و نیز جهت‌دهی به گرایش‌های قلبی ایشـان، به پاسداشت و حراست از مرزهای هویتی و ادراکی جامعه و درنتیجه به تحکیم ساحت امنیتی نظام ولایی خواهد انجامید.

درنتیجه می‌توان «رسـالت فرهنگی» را مهم‌ترین کارویژه امنیتـی نظام ولایی تلقی کرد و دیگر حوزه‌های حاکمیتی همچون سیاسـت، اقتصاد و امنیت بر مبنای آن بازتعریف شـوند. طبیعتاً غلبهٔ وجـوه یادشـده بر عنصر فرهنـگ و منظومه بینشـی-ایمانی مکلفان و «اصالت‌بخشـی» به سـایر ساحت‌های حیات اجتماعی ایشـان، می‌تواند تبعات و مخاطرات جدی برای موجودیت، استمرار حیات و کارآمدی مطلوب نظام ولایی در پی داشته باشد. از همین‌رو می‌توان مدعی شد که فرهنگ، بنیادی‌ترین رکن دکترین امنیتی نظام‌های کمال‌گرای ولایی است.

به‌طور طبیعی پیدایش، تثبیت، تحکیم و گسـترش چنان هندسهٔ امنیت‌زایی در گروی مساعدت فاکتورهای گوناگونی اسـت که سـخن‌گفتن از آن‌ها خارج از حوزه مأموریت این نوشـتار و موجب طولانی‌شدنِ سخن خواهد شد.

بـا این‌حـال و به‌طـور گـذرا می‌تـوان عواملـی همچـون سـیطره گفتمـان عقلانیـت و فضای عقلانیت‌محـوری در جامعه، شـناخت جامع از منظومـهٔ حق و باطل و تقوامحـوری را به‌عنوان ۳ مؤلفهٔ مهم در پویش خلق تا بسط این هندسه برشمرد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

روشــن اســت که تهی‌بودن جامعه دینی از فضای عقلانیت و عجز آن از امکان فهم مناســبات فلســفی و عرفانی حاکم بر نظام تکوین و تشــریع، شــناخت حق، منظومه ارزشــی حق و ولیِ حق را ناممکن می‌ســازد. از دیگر ســو و بر فرض ســیطره چنان فضایی، خطا در مصداق‌جوییِ حق نیز عملاً نتایجی مشابه فقر عقلانیت خواهد داشت. درنتیجه شناخت مصاب به واقع منظومه ارزشی- بینشی حق و ولیِ حق نیز ضرورت شایانی دارد.

در نهایت انســان آمیخته‌ای از دو بُعد بینشــی و انگیزشــی اســت و بینش‌ها به تنهایی راهبر وی نیســتند. نقش انگیزش‌ها، احساســات، عواطف و انفعــالات درونی در هدایت عموم انســان‌ها به کنشــگری فــردی و اجتماعی موجب می‌شــود تا مســئلهٔ تقوامحــوری در تحکیم و تثبیت هندســهٔ امنیت‌محورانه در نظام ولایی اهمیت شــایانی داشــته باشد. تقوامحوری، با ممانعت از تأثیربخشی نیروهای مخالف انگیزشی، ارزشی به نام محبت را از گزند آسیب‌های متعدد مصون خواهد داشت.

نتیجه‌گیری

۱- امنیــت (در معنای کلان و تعمیم‌یافته‌اش) از جمله دغدغه‌های کهن بشــری اســت 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 فائقه‌ای دارد.

۲- در یک نگاه کلی می‌توان نظم‌های سیاسی موجود در جهان را به دو دستهٔ «کارکردگرای عرفی» و «کمال‌گــرای ولایــی» طبقه‌بندی کرد. علیرغم عدم نقش‌آفرینی بالاصالهٔ هندســه مناســبات و ســاختار تعامــل میــان رهبران سیاســی و مــردم در امنیت‌زایی یــا امنیت‌زدایــی در نظام‌های کارکردگرای عرفی، این مسئله در نظام‌های کمال‌گرایی ولایی بسیار مهم است.

۳- به‌واســطه هدف‌گذاری بر غایت‌های نســبتاً معین و عموماً توافقیِ مرتبط به حوزه زندگی دنیوی شــهروندان، در نظام‌های عرفی، ســاختارهای سیاســی و اداری، نقش اساسی و تعیین‌کننده‌ای در پیشــبرد امــور کلان و راهبردیِ بازیگر و بازتولید امنیت ایفــا می‌کنند و درنتیجه گرایش قلبی متقابل میان مردم و نخبگانِ حاکم، «اصالت» ندارد و طبیعتاً اهمیت فرعی و حاشیه‌ای دارد.

۴- بافت نظام ولایی به‌گونه‌ای اســت که تعهد قلبی و عملی امت و مردم به منظومه ارزشی دینی از یک‌ســو و نیز پایبندی به رابطه مودّت‌آمیز و عاشــقانه متقابل مکلفان با حضرت حق، ولیِ حق (حاکم اسلامی) و خلق، زیربنای تمامی مناسبات سیاسی و امنیتی به‌شمار می‌آید.

۵- ســیر برهان‌پذیری مدعای یادشــده از آبشــخورهای سه حوزه فلســفه و عرفان، فلسفه سیاسی و ســاختار هندســه اخلاقی و فقهی مشروب شــده اســت و به اصول موضوعهٔ اثبات‌شدهٔ این سه

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

حوزه، مستند می‌شود.

۶- از نگاه عرفا و فلاسـفه مسـلمان، محبت را می‌توان به‌عنوان رکن اصلـی آفرینش و بالاتر از آن، عامـل اصلی خلقت بیان کرد. بنابراین می‌توان اصل محبت را به‌مثابهٔ 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- سـریان دیدگاه فلسفی و عرفانی یادشده به سـاحت فلسفهٔ سیاسی، به ضرورت محبت‌محوری در مناسبات متقابل میان تمامی مؤلفه‌های برسازندهٔ نظام ولایی (خلق، رهبران و حضرت حق) می‌انجامـد. چه آنکه پاسداشـت قواعد نظام تکوین از مهم‌ترین و اساسـی‌ترین مأموریت‌ها و کارویژه‌های ذاتی نظام ولایی به‌شمار می‌آید.

۸- اصالت مناسبات محبت‌محورانه میان سه‌گانهٔ فوق، با ماهیت ساختار و هندسه اخلاقی-فقهی نظـام ولایـی نیز توجیه‌پذیر خواهد بـود. برخوردارنبودن عمدهٔ احکام و قواعـدِ این دو حوزه از ضمانـت اجـرای بیرونیِ حاکمیتـی و نیز ضرورت پایبنـدی نظری و عملی مکلفـان جامعه به آن قواعـد برای شـکل‌گیری یکـی از مهم‌ترین پایه‌های نظـام ولایی، ضـرورت وجود گونه‌ای از ضمانـت اجـرای الزام‌آور درونی را حتمی می‌سـازد. این پژوهش بر این باور اسـت که هیچ ضمانـت اجرایی چون محبت متقابل میان منظومه سـه‌گانهٔ یادشـده (خلق، رهبران و حضرت حق) نمی‌تواند به پایبندی مستمر مکلفان به هندسه اخلاقی و فقهی دینی بیانجامد.

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

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

منابع

منابع فارسی و عربی

- قرآن کریم.

۱. ابن‌زهره، حمزة بن علی. ۱۳۷۵. **غنیه النزوع الی علمی الاصول و الفروع**. قم. مؤسسة الإمام الصادق علیه‌السلام.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۴۰۰ق. **رسایل ابن‌سینا**. قم. بیدار.
۳. ابن‌عربی، محی‌الدین. ۱۴۱۲ق. **الحب و المحبة الالهیة**. جمع و تألیف محمود محمود الغراب. دمشق. الکاتب العربی. چاپ دوم.
۴. ــــــــــــ. ۱۴۰۰ق. **فصوص‌الحکم**. تصحیح ابوالعلاء عفیفی. بیروت. دارالکتاب العربی.
۵. ابن‌مسکویه رازی. ۱۳۸۱. **تهذیب الاخلاق و تطهیر الأعراق**. 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 فقاهت و عدالت**. قم. نشر اسراء.
۱۰. حسینی طهرانی، محمد حسین. ۱۳۶۱. **معادشناسی**. ج۷. مشهد. حکمت.
۱۱. خسروشاهی، قدرت‌الله؛ دانش‌پژوه، مصطفی. ۱۳۷۹. **فلسفه حقوق**. قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۱۲. خمینی، روح‌الله. ۱۳۷۸. **صحیفه امام**. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۳. ــــــــــــ. ۱۳۷۳. **ولایت فقیه (حکومت اسلامی)**. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۴. دوانی، محمدبن اسعد. ۱۳۹۱. **اخلاق جلالی**. ترجمه و تصحیح عبدالله مسعودی آرانی. تهران. اطلاعات.
۱۵. سهروردي، يحيي‌بن‌حبش. ۱۳۸۰. **مجموعه مصنفات شیخ اشراق (شهاب‌الدین یحیی سهروردی)**. به کوشش سیدحسین نصر. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. سید رضی. ۱۳۸۹. **نهج‌البلاغه**. ترجمه حسین انصاریان. تهران. پیام آزادی. چاپ هفتم.
۱۷. شمس‌الدین آملی، محمد بن محمود. ۱۳۸۱. **نفائس الفنون فی عرائس العیون**. با تحقیق ابوالحسن شعرانی. تهران. اسلامیه.
۱۸. صدر، محمدباقر. ۱۳۷۵. **إقتصادنا**. قم. مکتب الاعلام الاسلامی. چاپ قدیم.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۰. **الشواهد الربوبیة في المناهج السلوکیة**. 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**. ج۴ و ۱۳. قم. اسماعیلیان.
۲۲. ــــــــــــ. ۱۴۲۳ق. **نهایةالحکمة**. 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**. حقَّقَه و قدَّم لـه و علَّق علیه الدکتور فوزی مِتری نجار. الطبعه الثانیه. تهران. مکتبة الزهراء.
۲۶. فارابی، ابونصر محمد. بی‌تا. **رسالة فی أعضاء الحیوان**. تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی. بیروت. دارالاندلس.
۲۷. کلینی، محمدبن‌یعقوب. ۱۳۶۳. **الکافي**. جلد۱. تهران. دارالکتب الاسلامیة. چاپ پنجم.
۲۸. محقق حلي. شرایع‌الاسلام. ۱۳۷۴. ترجمه ابوالقاسم ابن احمد یزدي. ج۴. تهران. دانشگاه تهران.
۲۹. محمدی ری‌شهری، محمد. ۱۳۷۵. **میزان‌الحکمه**. تهران. دارالحدیث.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۶۶. **آموزش فلسفه**. تهران. سازمان تبلیغات اسلامي.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]

۳۱. نائيني، محمدحسين. ۱۳۸۲. **تنبيه الامه و تنزيه المله.** قم. بوستان كتاب.
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.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-11-10]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1395.2.1.1.7]