

## مبانی فلسفی - سیاسی حاکمیت در اندیشه اسلامی و سکولار با رویکرد انقلاب اسلامی

علی اخترشهر\*

### چکیده

پذیرش حاکمیت به عنوان یک قدرت برتر در اندیشه سکولاریسم در عرصه سیاست و حکومت و عدم پذیرش حاکمیت به عنوان یک قدرت برتر در اندیشه اسلامی در عرصه حکومت به سبب تفاوت در مبانی آن است و این تفاوت به لحاظ اختلاف نظر در فلسفه سیاسی اسلامی با فلسفه سیاسی سکولاریسم است. بینش اسلامی تصویری از حاکمیت را ارائه می‌دهد که در آن، ملت گرچه خود بر سرنوشته خویش حاکم می‌گردد، اما در پدیداری این حکومت، نگاهی به آسمان دارد و آن را از جانب خداوند تلقی می‌کند. بنابراین اسلام از حاکمیتی سخن می‌گوید که منطبق بر هیچ یک از اندیشه‌های سکولار نیست.

### واژگان کلیدی

حاکمیت، اندیشه اسلامی، سکولار، فلسفه سیاسی.

### مقدمه

یکی از سؤال‌های اساسی در حوزه فلسفه سیاسی، پرسش منشأ قدرت و حاکمیت است. بدین معنا که قدرت در کجا قرار دارد و از کجا ناشی می‌شود و حق حاکمیت به عنون قدرت برتر که می‌تواند سایر قدرت‌ها را به کار گیرد برای چه کسی است؟ درباب حاکمیت و حاکمیت ملی بحث‌های مستقل صورت نگرفته است و بیشتر در یک قسمت از کتاب‌های حقوقی و قانون اساسی به آن پرداخته است. اما در خصوص عنوان تحقیق نگارنده که به بحث مبانی حاکمیت ملی توجه دارد، کتابی به صورت مستقل نوشته نشده و در دل کتاب‌های

حقوقی به قسمتی از آن توجه شده است؛ آن هم با رویکرد حقوقی و در بعضی از کتاب‌ها به مبانی سکولاریسم توجه شده است، همانند کتاب *مبانی علم سیاست* نوشته آقای ابوالحمید ابوالحمد و یا کتاب *حاکمیت و آزادی* نوشته رامین جهاننگلو و کتاب *قرارداد اجتماعی* نوشته ژان ژاک روسو. در باب مبانی حاکمیت ملی در اندیشه اسلامی کتاب مستقلی وجود ندارد، اگرچه به صورت پراکنده، مقالات و تکنوگاری‌ها ارائه شده است. از طرفی در باب هدف این تحقیق باید گفت، این تحقیق به دنبال اهداف ذیل است.

الف) کشف زوایای پنهان فلسفه سیاسی و مبانی و بنیادهای معرفتی در باب حاکمیت ملی.

ب) بهره‌برداری از دیدگاه‌ها و آراء و اندیشه‌های سیاسی فیلسوفان اسلامی به منظور حل معضلات سیاسی فکری جامعه اسلامی در حوزه مبانی حاکمیت ملی.

ج) آشنا نمودن نسل جدید با مبانی فکری و ایدئولوژی انقلاب اسلامی در باب حاکمیت ملی.

د) تبیین حاکمیت ملی در نظام اسلامی و مقایسه آن با دیدگاه‌های رایج غربی در این زمینه و تفاوت‌ها و امتیازهای آن.

«حاکمیت»، به معنای «تفوق و برتری» است و در اصطلاح «قدرت برتر و صالح برای اتخاذ تصمیم نهایی» است که بالاتر از آن، قدرتی وجود ندارد. به همین سبب، حاکم، حق امر و نهی داشته و دیگران نیز مکلف به اطاعت‌اند. سؤالی که مطرح می‌باشد این است که آیا قدرت برتر، به معنای «برخورداری از حق قانون‌گذاری» و نیز «انتخاب حاکم»، از آن مردم است؟ در جواب باید گفت: در قانون اساسی جمهوری اسلامی، حاکمیت ملی حقی است که انسان‌ها پس از انتخاب دین نسبت به موضوعات و مصادیق اعمال می‌کنند و حاکمیت ملی در طول ولایت فقیه قرار دارد.

بنابراین، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دین مبین اسلام را به عنوان منبع هدایت اجتماعی و قانون‌گذاری پذیرفته و معرفی کرده و اصل مردم، اداره کلیه امور را متکی به آراء عمومی قرار داده (اصل ششم) و بر ضرورت رهبری دینی و سیاسی و آگاه و زمان‌شناس در رأس نظام حکومتی تأکید ورزیده است. (اصل پنجم) لذا الگوی جمهوری اسلامی که برگرفته از اندیشه امام خمینی علیه السلام و اندیشه اسلامی است بر سه رکن «اصول موازین اسلامی و رهبری دینی و مردم» است و همگامی و همبستگی این سه با یکدیگر را مفروض دانسته است. بر این اساس، استمرار نظام جمهوری اسلامی بدون مشارکت تعیین‌کننده مردم در اداره امور معنا ندارد، اگرچه این مشارکت و همراهی به معنی حاکمیت ملی نخواهد بود؛ همچنان که این نظام بدون رهبری دینی در رأس هرم سیاسی آن، ادامه نخواهد یافت و فرض روی گرداندن از اسلام اجتماعی و راندن دین اسلام به عرصه‌های فردی و واگذار کردن امور اجتماعی به آراء غیردینی، معنایی به جز استماله و انحلال و نابودی این نظام نخواهد داشت.

### تبیین مفاهیم

حاکمیت: اعمال قدرت برتر، مطلق و غیرقابل کنترل است. قدرتی که ذاتاً صلاحیت تام داشته و از نیروی

دیگر متأثر نشود. حال سؤالی که در فلسفه سیاسی مطرح است این است که چه کسی باید این قدرت را اعمال نمایند؟ یا قدرت از آن چه کسی است که با پذیرش آن برای دیگران منجر به اطاعت افراد از آن شود و ما از آن تعبیر به مشروعیت می‌کنیم؟ بنابراین، مشروعیت سرچشمه اطاعت شهروندان از قدرت سیاسی است. شهروندان برپایه مشروعیت، به حقانیت فرمانروایان باور داشته و مقررات و موازین وضع شده از سوی آن را گردن می‌نهند.

قانون اساسی که تبلور عینی وحدت امت و تبیین روابط حکومت با مردم می‌باشد، دو وصف اساسی را به دوش می‌کشد: جمهوریت (مردم) و اسلامیت. لذا ارکان اساسی نظام جمهوری اسلامی عبارتند از اسلام و مردم که دو عامل مؤثر در پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ نیز شمرده می‌شود. حاکمیت ملت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با تعبیر «حاکمیت ملی» در سر فصل پنجم و با عنوان «حق حاکمیت ملت و قوای ناشی از آن» آمده که مبین مفهوم اسلامی «حاکمیت ملی» است و به تعبیر قانون اساسی جمهوری اسلامی، حقی است الهی و خداداد. چنین تفسیری از مبانی حاکمیت، سر آغاز تفاوت تئوریک میان حاکمیت ملی با دیدگاه اسلامی و حاکمیت ملی با توجه به مبانی سکولاریسم می‌باشد.

مبانی: واژه مبانی، جمع مبناست و به معنای شالوده‌ها، مضامین و همچنین اعضا و اندام به کار می‌رود. مفرد این واژه (مبنا) نیز به معنای کلی بنا، بنیاده، شالوده، بنیان و اساس آمده است. (معین، ۱۳۳۶: ۳ / ۳۷۶۵ و ۳۷۷۷) از طرفی مبانی واژه‌ای عربی و جمع «مبنی» می‌باشد. این کلمه به معنای عمارت‌ها، بناها، بنیان‌ها و اساس‌ها است. (دهخدا، بی‌تا: ۱۲ / ۱۷۷۴۱) بدین ترتیب مبانی هر چیزی عبارت است از پایه‌هایی که آن چیز بر آنها بنا گردیده و استقرار یافته است. برای مبانی ویژگی‌های چندی برشمرده‌اند: (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۲: ۱۷۰)

۱. از کلیت وسیعی برخوردار است و در نتیجه تعداد مبانی در هر نظام حقوقی محدود می‌باشد؛
۲. «مبانی» وضع شدنی نیستند؛ بنابراین، اطلاق قانون یا قاعده بر آنها صحیح نیست؛
۳. در موارد ابهام یا سکوت قانون، شناخت مبانی، مشکل‌گشا می‌باشد؛
۴. منشأ الزامی بودن قوانین و مقررات، مبانی آنها است؛ زیرا حقوق تا حدود زیادی مشروعیت خود را از این مبانی کسب می‌کند.

بدین ترتیب از نظر معنای لغوی، مراد از مبانی حاکمیت ملی عناصر و مؤلفه‌هایی است که غالباً در هیئتی تألیفی و ترکیبی، پایه و اساس پذیرش و تحکیم قدرت سیاسی را در جامعه تشکیل می‌دهند. از دیدگاه این مقاله، مراد از مبانی «بررسی نوع جهان بینی و فهم اندیشمند از انسان و هستی» است. اندیشه اسلامی: از دو واژه اندیشه و اسلامی ترکیب شده است.

الف) اندیشه در لغت به معنای فکر، تفکر، تأمل (معین، ۱۳۳۶، ماده «اندیشه») و نوعی از فعالیت ذهنی

انسان عاقل است که در جهت کشف نادانسته‌ها صورت می‌گیرد. در کتب منطقی، اندیشه عبارت است از مرتب ساختن معلوم برای کشف مجهول است. (خوانساری، ۱۳۸۸: ۱۱)

ب) اسلام به عنوان یک دین، مجموعه‌ای است از عقاید، احکام و مقررات و اخلاقیات که از طریق وحی الهی توسط پیامبر اکرم ﷺ دریافت شده است.

مراد از اندیشه اسلامی در این پژوهش اندیشه اسلامی شیعه با محوریت نظریه ولایت فقیه (ولایت عامه) است؛ زیرا نظریه ولایت فقیه در اندیشه شیعی با عنایت به عناصر مهمی چون نقش مردم، حضور عنصر شورا در تصمیم‌گیری‌ها و ... معرفی شده است.

اندیشه سکولار: سکولاریسم<sup>۱</sup> واژه انگلیسی و از ریشه لاتینی «*seculum*» است که به معنای قرن و سده می‌باشد. در زبان فارسی به معانی ناسوتی، دنیاگرایی، عرفی و زمینی آمده است و از آنجایی که معادل فارسی آن وجود ندارد، خود سکولاریسم استعمال می‌شود. در نظریه سکولاریسم، دین رابطه صرفاً فردی میان انسان و خداوند است. در امور اجتماعی، سیاست اصالت دارد نه دین که دارای جنبه فردی و عبادی است. (آقابخشی و افشاری، ۱۳۸۶: ۳۵۱)

حاکمیت: این نظریه ابداع مجلس مؤسسان انقلابی فرانسه بین سال‌های ۱۷۸۹ تا ۱۷۹۱ بود و در اعلامیه حقوق بشر ۱۷۸۹ فرانسه نیز برای نخستین بار بدین شرح تجلی یافته و اعلام گردید: «ریشه هر گونه حاکمیتی در ملت قرار دارد و هیچ هیئت یا فردی نمی‌تواند اقتداری را که ناشی از ملت نباشد اعمال کند». لذا حاکم که عبارت از مجموعه قدرت‌های دولت است متعلق به کلیتی است به نام ملت، ملت شخصیت حقوقی و از کسانی است که آن را تشکیل می‌دهند و مردم مستحیل در ملت است، و فقط ملت که اراده خود را به وسیله نمایندگان اعمال می‌کند صاحب حق حاکمیت است. اندیشه اولیه وضع‌کنندگان این نظریه، خلع پادشاه از قدرت مطلقه فرمانروایی و اعطای آن به ملت بود تا موافق اصول قانون اساسی به وسیله دستگاه‌های حکومتی اعمال شود و سلطنت مشروطه و آزادمنش به جای سلطنت مطلق نشیند. خلق مفهوم «ملت» در برابر «مردم» موجب شد تا ویژگی حاکمیت در قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه بدین طریق بیان گردد: «حاکمیت، واحد بخش ناپذیر و غیر قابل انتقال و به ملت تعلق دارد. هیچ بخشی از مردم و هیچ کدام از افراد، نمی‌تواند اعمال آن را به خود اختصاص دهد». نتیجه آنکه بر خلاف عقیده روسو، اولاً حاکمیت یکپارچه است نه تقسیم‌پذیر؛ ثانیاً، ملت اعم از اقلیت و اکثریت مشتمل بر فرمانروایان و فرمانبرداران است؛ ثالثاً چون حاکمیت متعلق به کلیت ملی است، لذا به کسی یا گروهی یا کلیتی غیر ملی قابل انتقال نیست. این ابداع به منظور آن بود تا در درجه اول جلوی هر گونه امکان خودکامگی فرد یا یک اکثریت گرفته شود. نظریه حاکمیت با هر گونه شکل حکومتی سازگار است. نظام سلطنتی مشروطه، محدود، پارلمانی - نظام جمهوری،

1. Secularism.

نظام‌های مختلط نیمه انتخابی، نیمه انتصابی یا وراثتی را می‌توان با آن سازش داد لذا به همین سبب، گروه مخالفان آن را توسط بورژوازی برای توجیه نظام‌های لیبرالی، دموکراسی، نیم بند و یا حتی اقتدارگرا توصیف می‌کنند. چون هرگونه رژیم از دیکتاتوری و سلطنتی و انتخابی می‌تواند خود را برخاسته از اراده ملت و دارنده حاکمیت بداند و لذا خود را توجیه کند.

مفهوم اصلی حاکمیت ملی آن است که هیچ دستگاهی نمی‌تواند قدرت خود را ناشی از مرجعی غیر از ملت بداند و ملت، یعنی صاحب واقعی قدرت می‌تواند اجرای آن را به هر کس که بخواهد تفویض کند و هیچ فردی از افراد و هیچ طبقه‌ای از طبقات مردم نمی‌تواند حکومت کنند مگر به نمایندگی از طرف ملت. حق حاکمیت ملی یعنی اینکه هر دولتی در قلمرو سیاسی و در محدوده منافع خویش کاملاً خودمختار است و بر هیچ مرجع بالاتری جوابگو نیست. (همان: ۲۵۵)

### مبانی حاکمیت در اندیشه اسلامی و سکولار

وقتی از مبانی صحبت می‌کنیم، مراد بررسی نوع جهان‌بینی و فهم اندیشمند از معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و ارزش و فرجام‌گرایی خواهد بود.

#### یک. معرفت‌شناسی

##### ۱. معرفت‌شناسی اسلامی

جایگاه ارجمند معرفت‌شناسی در مباحث فکری عصر جدید، بر کسی پوشیده نیست. از آنجا که فیلسوفان اسلامی از یک دستگاه فلسفی منسجم و منظم برخوردارند، لذا هر گونه قضاوت و ارائه نظری از حوزه‌های نظری و عملی، مبتنی بر نوع نگرشی است که فیلسوف و اندیشمند از منابع معرفتی و ابزارهای آن و از هستی و حقیقت آن دارد.

بنابراین، بایدها و نبایدهای او در مورد رفتارهای فردی و جمعی انسان‌ها، در واقع، از جهان‌بینی او متأثر خواهد بود و از طرفی جهان‌بینی هر شخص، بر پایه شناخت او استوار است. لذا شناخت جهان‌بینی هر متفکر، نخستین گام در جهت شناخت اندیشه‌های او خواهد بود. به عبارت دیگر، از آنجا که جهان‌بینی هر کس، بر پایه شناخت او استوار است و نوع شناخت و ابزاری که در شناخت به کار می‌رود، جهان‌بینی خاصی را در هر متفکری ایجاد می‌کند، بنابراین، اولین قدم، بررسی انواع شناخت و ابزارهای آن از دیدگاه اسلامی است.

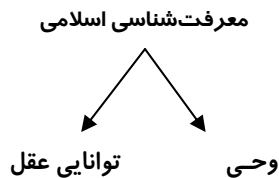
انسان متعارف، در بدو تولد فاقد هر نوع علم حصولی است و یا حداقل اثبات علم حصولی برای او کار آسانی نیست، ولی علم حضوری و احساس درونی برای کودک نه تنها قابل انکار نیست، بلکه قرائن و شواهد فراوانی آن را تأیید می‌کند. مثل احساس درد و گرسنگی که اطفال از همان اوان تولد با خود به همراه دارند. بنابراین، انسان قوای ادراکی و به تعبیر دیگر، راه‌ها و ابزارهای معرفت بخشی بسیاری دارد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: حواس، عقل، قلب.

حواس بر دو دسته‌اند: ۱. حواس ظاهری؛ همچون چشایی، بینایی، شنوایی، بساوایی (لامسه) و بویایی؛ ۲. حواس باطنی؛ همچون حس مشترک، خیال، متخلبه (متفکره یا متصوره)، حافظه و واهمه؛ از طرفی عقل نیز دو قسم است: ۱. عقل نظری؛ ۲. عقل عملی.

معرفتی که از راه قلب حاصل می‌شود معرفتی «شهودی» و بدون واسطه صورت‌ها و مفاهیم ذهنی است و این نیز بر دو دسته است: ۱. شهود همگانی؛ ۲. شهود ویژه‌ای که از راه ریاضت حاصل می‌شود. از راه‌ها یا منابع معرفت می‌توان وحی و الهام، حس دینی، حس زیباشناختی و تجربه دینی را نام برد. (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۵)

عمده‌ترین بحثی که در معرفت‌شناسی اسلامی مورد توجه قرار می‌گیرد وسیله و ابزار کشف معرفت و منبع آن می‌باشد که مهم‌ترین آنها عبارت از: ۱. تعقل و تفکر (اصالت عمل)؛ ۲. کشف و شهود (اصالت عرفان)؛ ۳. وحی و کتاب (اصالت وحی). از نظر اسلام، تمام این ابزارها اعتبار دارند و هیچ‌یک دیگری را نقض نمی‌کند، ولی حدود کارایی هر یک با دیگری تفاوت دارد.

در اندیشه اسلامی، عقل اولین منبع شناخت معنوی است، اما تنها علت معرفت نیست چون اگر تنها علت معرفت بود می‌بایستی همه در معرفت یکسان می‌بودند و همه بندگان از راه دلیل و عقل به شناخت خداوند راه می‌یافتند. لذا عقل در اندیشه اسلامی دوگونه کارایی دارد: یکی تدبیر امور مادی و دیگری وسیله شناخت خداوند بودن؛ هرچند عقل در شناخت اسرار الهی دچار سرگردانی می‌شود و باید از منبع قلب و سرک‌کمک خواست که همان وحی خواهد بود. حال سؤالی که مطرح است این است که حاکمیت به لحاظ معرفت‌شناسی در اندیشه اسلامی چه جایگاهی دارد؟ در جواب باید گفت که حاکمیت که همان قدرت برتر است، طبق معرفت‌شناسی اسلامی بر عقل و وحی استوار است و از براهین عقلی و نصوص دینی می‌توان استدلال کرد که این قدرت برتر مخصوص خداوند است. بنابراین، فهم از حاکمیت در معرفت‌شناسی اسلامی به فهم از اوصاف و افعال الهی از یک‌سو و توان عقل از ادراک آن بازگشت دارد و لذا در کنار معرفت عقلی به معرفت وحیانی نیازمندیم.



## ۲. معرفت‌شناسی سکولار

در اندیشه سکولاریسم، عقل انسان اسیر هوا و هوس‌های نفسانی قرار می‌گیرد؛ یعنی عقل انسان با موانعی روبه‌رو می‌شود که نمی‌گذارد به وظیفه خود عمل کند. اگر بناست عقل به وظیفه خود عمل کند باید موانعی

که بر سر راه او قرار می‌گیرد از میان برود و یکی از این موانع امیال نفسانی انسان است. مکتب سکولاریسم نمی‌تواند این موانع را از سر راه عقل بردارد؛ چراکه انسان در سکولاریسم تابع امیال می‌باشد. یکی از شعارهای معروف سکولاریسم در معرفت‌شناسی این عبارت است که تنها مرجع برای معرفت بشری، عقل است و بشر نباید هیچ مرجعی را جز عقل بپذیرد.

بنابراین عقلانیت سکولاریسم، یک عقلانیت فنی و کارکردی یا ابزاری است؛ یعنی تخصصی شدن امور زندگی و بهره‌گیری از فن و تکنولوژی و به کارگیری ابزارهای علمی و فنی در جهت نیل به مقاصد زندگی دنیوی است. بنابراین؛

۱. در اندیشه سکولار؛ ابزارشناخت به اصالت حس می‌باشد، یعنی ما می‌توانیم به اموری توجه کنیم که قابل شناسایی باشد؛

۲. انسان سکولار براساس عقل خود اهداف و راه رسیدن به آن را جستجو می‌کند؛

۳. در اندیشه سکولار هیچ چیز را نباید از پیش پذیرفت و هر چیز، قابل تجربه یا تجزیه و تحلیل عقلانی است؛

۴. با عقل سکولاریسم نمی‌توان فرض کرد که قدرت برتر انسان، وی را به کجا خواهد رسانید. بنابراین، سکولاریسم توانایی پاسخ به این سؤال را ندارد. لذا در معرفت‌شناسی سکولار، چیزی که اولویت دارد، عقل و حس است نه وحی. بنابراین، در اندیشه سکولار این برتری قدرت برای مردم قابل تصورات است اما به این سؤال نمی‌تواند پاسخ دهد که در صورت فرض کمال، این کمال انسان سکولار وی را به کجا خواهد رسانید.

ابزار	ابزار	ابزار	معرفت‌شناسی
وحی	عقل	حس	معرفت‌شناسی اسلامی
-	عقل	حس	معرفت‌شناسی سکولار

معرفت‌شناسی سکولار می‌کوشد تا نظام فکری خویش را براساس اصولی که قائم به آزادی و کرامت انسان (بدون وابستگی به خالق) بود، بنا کند. در این سیر، آدمی را به عنوان اساس هستی و وجود مطرح نمی‌کند. لذا در تفکر انسان‌محورانه و یا به بیانی دیگر «خودبنیاد انگارانه»، انسان اصل در هستی و وجود است و از نظر معرفت‌شناسی «خاستگاه شناخت» تلقی می‌شود.

#### دو. هستی‌شناسی

در هستی‌شناسی، چه اسلامی که هستی را مخلوق خداوند متعال می‌داند و چه هستی‌شناسی سکولار که نگاهی مادی به هستی دارد، سطح باور انسان به خدا سه لایه دارد.

لایه اول: مربوط به مجموعه معناها، ارزش‌ها و هنجارها که به صورت اعتقاد در ظرف وجودی وی ظهور

پیدا می‌کند.

لایه دوم: مربوط به رفتار است که فرد یک ارزش و هنجار را به رفتار مبدل می‌کند. مثل نمازخواندن فرد مسلمان.

لایه سوم: مربوط به آن است که این فرد هنجارها را عینیت و تجسم می‌بخشد. یعنی تلاش می‌کند یک ارزش را تبدیل به یک شکل مادی کند.

در هستی‌شناسی اسلامی و سکولار این سه لایه وجود دارد. بدیهی است که کامل‌ترین صورت وقتی است که هر سه لایه با هم حضور داشته باشند. از طرفی ممکن است میان اندیشه‌ها و وجودهای ذهنی با اعمال وجودهای خارجی ملازمه و سنخیت وجود نداشته باشد و این مسئله حکایت از این دارد که محتوای باطنی انسان‌ها با رفتار عملی آنها در جامعه می‌تواند تفاوت داشته باشد.

### ۱. هستی‌شناسی اسلامی

اسلام، جهان‌بینی روشنی درباره هستی و آفرینش دارد و با دید ویژه‌ای به حیات و زندگی انسان می‌نگرد. از جمله اصول جهان‌بینی اسلامی اینست که هیچ‌گونه ثنویتی (ثنویت) در هستی نیست. آفرینش از نظر بینش توحیدی اسلام به دو بخش «باید» و «نباید» تقسیم نمی‌شود. یعنی چنین نیست که برخی موجودات خیر و زیبا هستند و می‌بایست آفریده شوند ولی برخی دیگر شر و نازیبا هستند و نمی‌بایست آفریده شوند و آفریده شدند. در جهان‌بینی اسلامی این چنین منطقی کفر و منافی با اصل توحید است. از نظر اسلام همه چیز براساس خیر و حکمت و حسن و غایت آفریده شده است «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده / ۳۲) «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ» (ملک / ۳) بنابراین، مجموع جهان چیزی جز ظهور حقانیت نیست و همه پدیده‌ها در اثر ظهور و سریان حق در آنها ظاهر شده‌اند. انسان و جهان برای شناخت و عبادت آن وجود یگانه خلق شده‌اند «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ». (ذاریات / ۵۶)

از منظر اسلام، هدف هستی اتصال به حق و رسیدن و منتهی شدن به او می‌باشد. «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُتَّبِعِينَ». (نجم / ۵۲)

در هستی‌شناسی اسلامی سه اصل اساسی وجود دارد که خود را از هستی‌شناسی سکولار جدا می‌کند. یک، مبدأ هستی: در هستی‌شناسی اسلامی مبدأ هستی خداست. اگرچه اعتقاد به یک مبدأ متعالی و پرستش او، از کهن‌ترین مظاهر حیات انسانی است. براساس هستی‌شناسی اسلامی، آدمی به سائقه فطرت خویش، خداجو و خداشناس است؛ یعنی هم نوعی گرایش فطری به سوی پرستش خداوند دارد و هم واجد گونه‌ای شناخت فطری از اوست.

دو. رهبری: فلسفه نیاز انسان به رهبری الهی و وحی این است که او نمی‌تواند به تنهایی نیازهای معنوی خود را درک کند و برطرف نماید. لذا ولایت تلاش می‌کند انسان را به خدا معرفی نماید و به انسان کمک کند تا استعدادهای خود را از قوه به فعلیت برساند. لازمه اعتقاد به رهبری الهی و از جمله نبوت، دخالت در



سرنوشت اجتماع است. چه اینکه هدف و مقصود انبیا نیز همین مسئله بوده است. از طرفی چون گرایش به خدا و شناخت فطری خداوند، هیچ یک شرط کافی برای یک خداپرستی و خداشناسی تمام‌عیار و کامل نیست، لذا پیامبران الهی از دیرباز در میان اقوام گوناگون برانگیخته شدند تا آن هدایت فطری را به سرمنزل مقصود رسانند و متناسب با استعدادهای عمومی بشر در هر دوران، معارفی را در زمینه خداشناسی و خودشناسی و رابطه میان «خدا، انسان و جهان» بدو بیاموزانند و از این رهگذر، نهال خرد و فطرت او را به ثمر نشانند.

سه. مقصد و معاد: حرکت هستی به ویژه حرکت انسان در هستی به سوی هدفی نهایی است. این هدف نهایی بازگشت به محضر خداوند متعال است.

## ۲. هستی‌شناسی سکولار

در هستی‌شناسی سکولار، این تلقی وجود دارد که انسان، محور و مرکز همه اشیاء است. بنابراین، انسان مقیاس همه چیزهاست؛ مقیاس اشیاء موجود، بر اینکه آنها وجود دارند و مقیاس اشیاء غیر موجود، بر اینکه آنها وجود ندارند. ممکن است ما طبیعت را هر طور که می‌خواهیم مشاهده و مطالعه کنیم، اندازه بگیریم، وزن کنیم و محاسبه کنیم، ولی اینها اندازه و وزن خود ماست؛ همان‌گونه که انسان مقیاس چیزهاست. (گمپرتس، ۱۳۷۳: ۱ / ۴۶۷)

جریاناتی در غرب اتفاق افتاد که موجب شد نگرش «آخرت‌خواهی» به نگرش «دنیاخواهی» چه در شکل ماتریالیسم فلسفی و چه به صورت ماتریالیسم اخلاقی تبدیل شود. این جریان نیرومند دنیاخواهی، مبداء هستی‌شناختی سکولاریسم است. این واژه به معنی اعتقاد به اصالت امور دنیوی است که با غفلت از غیب و حقیقتی که محیط بر عالم و آدم است، جلوه می‌یابد و باعث شده که هم کلیسا را به نحوی از متن زندگی به انزوا کشاند و هم اصلاح‌گران دینی را در نیل به هدف اصلی‌شان که تقویت مبانی ایمان دینی بود، ناکام گذاشت.

بدین ترتیب نقش فعال خداوند در جهان تنزل کرد، به نحوی که انسان‌ها با خدا همان می‌کنند که ونیزی‌ها با امیر خود. خدا سرور اسمی جهان باقی ماند، حال آنکه کنترل واقعی کائنات به قوانین طبیعت واگذار شده بود، قوانینی که در حیطه مطالعات علمی و درک عقلایی می‌گنجید. (آربلاستر، ۱۳۶۷: ۱۶۶) لذا انسان غربی حاکمیت را به خود داده است؛ زیرا درباره خدای خود آن طوری قضاوت می‌کند که خود انتظار دارد. به عبارت دیگر، انسان غربی به آن خدایی معتقد است که به دور از هرگونه دخالت دولت باشد. خدایی که همه را برابر در امکان استفاده از نعمات قرار داده و قهراً سرمایه‌داران هستند که بیشترین استفاده از این نعمات الهی را می‌برند و بالاخره خدایی که حق بنیادین مالکیت بر سرمایه‌ای منقول به خصوص ابزار تولید قرار داده و احترام آن را واجب کرده است ... (جهانیان، ۱۳۸۲: ۲۲۵ - ۲۲۴)

حال آنکه در نظام توحیدی اولاً، خداشناسی‌اش برخلاف خداشناسی غربی است. ثانیاً، حیات در نظام توحیدی، نتیجه مستقیم اراده خداوند است؛ زیرا منطق قرآن بر آن است که حیات مطلقاً فیضی است عالی و

بالاتر از افق جسم محسوس. این فیض روی هر حساب و قانونی که برسد، از افق عالی‌تر از جسم محسوس سرچشمه گرفته است. لذا تطورات حیات، تطورات ایجاد و تکوین و خلق و تکمیل است. ثالثاً، قرآن کسانی را که به مدیریت و ربوبیت خداوند معتقد نیستند، خدانشناس معرفی کرده و می‌فرماید: «مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ». (حج / ۷۴)

لذا انسان غربی، خدامحوری به عنوان مبنای حقیقی هستی‌شناسی را از یاد برده و انسان‌محوری و فردگرایی را جایگزین کرده است.

در چنین نظامی، مشروعیت حکومت و مبنای نظام حکومتی از دین نشأت نمی‌گیرد. حکومت سکولار حکومتی است که دین را نه مبنای مشروعیت خود قرار می‌دهد و نه مبنای عمل خود. بنابراین، هر حکومتی برای پاگرفتن و پایدارماندن به دو چیز نیاز دارد. یکی مبنایی که آن را مشروع می‌سازد و دوم مبنایی که باید بر وفق آن عمل کند و با توجه به آن، دست به تصرف و سیاست‌گذاری می‌برند. در نظام‌های سکولار حکومت‌ها به پشتوانه آرای مهم، مقبولیت و مشروعیت پیدا می‌کنند و عمل آنها را هم قانون‌هایی تعیین و تحدید می‌کند که خود مردم وضع کرده‌اند.

بنابراین، سکولاریسم به دوانگیزه در عرصه سیاست و حکومت پدید آمده است. گروهی از فیلسوفان، چون دین را باطل می‌انگاشتند، ورود آن را درحوزه سیاست انکار می‌کردند. گروهی نیز به این انگیزه که دین حق به مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی آلوده نشود و قداست آن خدشه‌دار نگردد از آن طرفداری کردند؛ در هر حال، اندیشه سکولاریسم دین را از عرصه حکومت بیرون راند. (سروش، ۱۳۷۴)

از طرفی بعضی از سکولارها قائل به جدایی دین از جامعه هستند. در این معنا، دین به قلمرو خاص خودش عقب می‌نشیند و به زندگی خصوصی منحصر می‌شود و خصلتی یکسره درونی پیدا می‌کند و تسلط خود را بر جنبه‌های زندگی اجتماعی از دست می‌دهد. (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۹۵) این برداشت از منظر اندیشه اسلامی پذیرفته نیست. از دیدگاه اسلام، هم مشروعیت حکومت و هم مبنای قوانین و مقررات حکومتی از دین سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا حکومت دینی به این معناست که اولاً: قوانین و مقررات حکومتی باید با معارف و احکام و اهداف اسلامی هماهنگ باشد و قانون و برنامه‌های مخالف احکام و اهداف اسلام تصویب و اجرا نشود.

ثانیاً: نظام سیاسی جامعه بر پایه اصل ولایت و امامت استوار است؛ یعنی شخص دین‌شناس، پارسا و باتدبیر در رأس هرم قدرت سیاسی قرار می‌گیرد و خطوط و سیاست‌های کلی نظام را مشخص می‌سازد و بر حسن جریان امور و اجرای امور و اجرای قوانین برای رسیدن به اهداف عالی حکومت نظارت کند.

ثالثاً: مبنای سپردن مسئولیت‌ها به افراد براساس شایستگی علمی، مدیریتی و اخلاقی آنان باشد. بنابراین، اسلام دینی است اجتماعی و برای مسائل و شئون اجتماعی اهمیت بسیار قائل است؛ تا آنجا که حتی عبادت‌های اسلامی که به رابطه انسان با خدا مربوط می‌شود نیز جنبه اجتماعی دارد. اسلام به همه شئون

میان بشری اهتمام ورزیده و برای هدایت بشر در همه زمینه‌ها برنامه و قانون دارد.

قوانین اسلام یک بعدی تدوین نشده و شارع مقدس به تمام جنبه‌های مختلف زندگی انسان، اعم از مادی و معنوی توجه داشته است. دین اسلام مجموعه‌ای از دستورالعمل‌ها و تکالیف است که خط مشی هر مسلمان را در امور سیاسی، اقتصادی و مسائل اجتماعی دیگر تعیین می‌کند. (بوازار، ۱۳۵۸: ۶۲)

بنابراین، سؤالی که مطرح شد این بود که حاکمیت ملی به عنوان یک قدرت از آن چه کسی است؟ در این رابطه به لحاظ هستی‌شناسی دو پاسخ اساسی در حوزه فلسفه سیاسی ارائه شده است: ۱. حوزه اندیشه اسلامی که این قدرت برتر را مبتنی بر نظریه ماورایی و وحیانی و الهی می‌داند؛ ۲. حوزه اندیشه سکولار که آن را مبتنی بر حاکمیت مردم می‌داند. لذا به لحاظ مبانی هستی‌شناسی، حاکمیت ملی در اندیشه سکولار، بر جدایی رابطه بین مبدأ هستی، مقصد (معاد) استوار است و چون اعتقادی به مبدأ ندارد و به مقصد هم معتقد نیست، لذا همه چیز را امر زمینی تلقی می‌کند و حاکمیت ملی را ناشی از خود می‌داند و حال اینکه در اندیشه اسلامی به لحاظ هستی‌شناسی، انسان به تنهایی و با بهره‌گیری تنها از عقل نمی‌تواند در اداره اجتماع موفق باشد، لذا این قدرت برتر را به عنوان یک حق الهی به صورت امانت دریافت کرده است که در مقصد نهایی باید پاسخ‌گوی امانت باشد.

ویژگی‌ها	هستی‌شناسی
<ul style="list-style-type: none"> <li>- در هستی خدا اصل است</li> <li>- خیر و حکمت و حسن و غایت</li> <li>- توحید خالص اتصال به حق</li> <li>- مبدأ هستی، رهبری و مقصد و معاد</li> <li>- هستی، یعنی آخرت محوری</li> </ul>	هستی‌شناسی اسلامی
<ul style="list-style-type: none"> <li>- هستی بدون خدا تصور می‌شود</li> <li>- هستی با انسان محوری</li> <li>- در هستی انسان مقیاس همه چیز</li> <li>- هستی، یعنی دنیا محوری</li> </ul>	هستی‌شناسی سکولار

سه. انسان‌شناسی

#### ۱. انسان‌شناسی سکولار

انسان‌شناسی سکولار، انسان را محور و مرکز بحث‌های خود قرار می‌دهد و ادعایش این است که می‌خواهد انسان را در جایگاه بایسته خود قرار دهد. در اندیشه سکولار: ۱. اصالت دادن به حیات دنیوی و نیازهای مادی انسان

۲. مبالغه درباره قدرت و توانایی عقلی انسان ۳. خوش بینی بی اندازه به علم و دانش جدید در فراهم کردن سعادت و خوشبختی بشر ۴. نادیده گرفتن نقش سازنده و بی بدیل دین در رشد و تعالی بشر در عرصه سیاست و حکومت وجود دارد.

متفکران عصر روشنفکری از توانایی عقل، نه فقط در حوزه علم و دین بلکه در همه شئون حیات انسانی مطمئن بودند. انتظاراتی که در مورد ترقی انسان داشتند، حد و مرزی نمی شناخت. تصور می کردند که علم و پیشرفت مادی، خود به خود خوشبختی و فضیلت به بار می آورد. انسان می توانست بهشت را برای خود بر روی زمین بسازد. انسان سکولار به این نتیجه رسید که ۱. انسان ذاتاً فاسد نیست؛ ۲. هدف زندگی، خود زندگی است و باید در این جهان زندگی خوبی داشته باشیم و در آرزوی زندگی در جهان آینده به سر نبریم؛ ۳. انسان فقط با راه نهایی نور عقل و تجربه قادر است زندگی کاملاً خوبی در این دنیا داشته باشد؛ ۴. شرط اولیه و اساس زندگی خوب در این دنیا عبارت است از آزاد ساختن فکر مردم از بند جهل و خرافات و آزاد ساختن بدن از مظالم مقامات اجتماعی. (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۲: ۸۹ و ۹۰)

بر این اساس است که انسان از نظر غربی تا حد یک ماشین تنزل کرده است. روح و اصالت آن مورد انکار واقع شده است و اعتقاد به علت غایی و هدف داشتن طبیعت یک عقیده ارتجاعی تلقی می گردد. در غرب از اشرف مخلوقات بودن انسان نمی توان دم زد؛ زیرا به عقیده غرب، عقیده به اشرف مخلوقات بودن انسان و اینکه سایر مخلوقات طفیلی و مسخر انسان می باشند، ناشی از یک عقیده بطلمیوسی کهن درباره هیئت زمین و آسمان و مرکزیت زمین و گردش در کرات آسمانی به دور زمین بود. با رفتن این عقیده، جایی برای اشرف مخلوقات بودن انسان باقی نمی ماند. بدین معنا که در اندیشه سکولار، چون انسان از لحاظ امور مادی و روابط سیاسی و قوانین حاکم بر ماده نگرسته می شود، لذا انسان را موجودی سلطه جو، طبعاً متمرّد و طالب هرج و مرج دانسته می شود. مثل هابز که انسان را گرگ انسان می داند. (حلبی، ۱۳۷۴: ۱۰۸) در قرون وسطا انسان را موجودی گناهکار و بی ارزش می شمردند ولی پس از رنسانس تلاش های فکری فراوانی در باب روشن ساختن ابعاد وجود انسان صورت گرفت و داده های فراوانی را پیش روی بشر قرار داد. در گردآوری این داده ها از روش های مختلف تحقیق بهره گرفته شد ولی در این میان سهم روش تجربی بسی افزون تر از روش های دیگر است و می توان گفت انسان شناسی کنونی بیشتر جنبه تجربی دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۳۱) با وجود اینکه ابعاد مختلف و زوایای تاریک وجود انسان مورد پژوهش قرار گرفته ولی ابعاد زیادی از آن باز ناشناخته باقی مانده است.

از مهم ترین ویژگی های انسان غربی می توان به این موارد اشاره کرد. (همان: ۴۷ و ۴۸)

۱. انسان در مفهوم غربی اش، تک بعدی است و توجهی افراطی به برآیند قوای جسمانی و غریزی خود دارد و اگر به سوی عرصه های فراغریزی نیز گام های برمی دارد، همواره تابعی از غریزه محوری است؛

۲. انسان در مفهوم غربی‌اش، لذت جوست؛ لذت جویی‌ای که تنها تفسیرش بهره‌مندی نهایتاً جسمانی است. این لذت‌جویی مادی حیثه بهره‌وری‌های معنوی منتج از برخی کنش‌های مادی را از یاد می‌برد و به تدریج به حذف آن مبادرت می‌ورزد؛

۳. انسان در مفهوم غربی‌اش، طالب نفع و بهره مادی است و هرگونه توسعه در جوانب زندگی خود را در قالب توسعه جوانب مادی طلب می‌کند. این انسان نمونه‌های اعلی و برجسته خود را در افراد نافع و بهره‌مند از امکانات مادی می‌بیند؛

۴. انسان در مفهوم غربی‌اش، مفهوم حیات را در مصرف خلاصه می‌کند و آنچه اراده و اختیار وی را جهت می‌دهد، مصرف و مصرف است.

۵. انسان در مفهوم غربی‌اش، سلامت را توازن مادی؛ کمال را انسجام شدید و متوازن مادی؛ رشد را افزایش بهره‌مندی مادی و سعادت را رسیدن به بالاترین حد بهره‌مندی مادی تعریف می‌کند. (نبوی، ۱۳۷۵: ۷۳) با این فرض می‌توان برای این انسان قدرت برتری آن‌هم به لحاظ مادی تصور کرد.

## ۲. انسان‌شناسی اسلامی

بیشتر استدلال‌های فلسفه سیاسی بر پایه فرضیه‌هایی درباره نهاد انسان استوارند. در هر فلسفه سیاسی، برداشت خاصی از طبع انسان، خواه آشکار و خواه ضمنی، مندرج است و این برداشت، نقش مهمی در ساختمان دستگاه فکری آن فلسفه دارد؛ به بیان دیگر، اختلاف نظر اساسی فلاسفه سیاسی بر مسائل عمده فلسفه سیاسی مآلاً به اختلاف نظر درباره چگونگی نگرش به نهاد آدمی باز می‌گردد. (بشیریه، ۱۳۷۴: ۵) انسان‌شناسی اسلامی نه فقط برای آمدگان بلکه شامل شدگان و نآمدگان نیز می‌شود. بنابراین، انسان حقیقتی ذاتی و ابدی است که تغییر زمان و مکان در آن خللی وارد نمی‌کند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۸: ۱۹) همچنین دارای این ویژگی‌ها است؛ ۱. طبع انسان؛ ۲. نابرابری انسان‌ها؛ ۳. انسان موجودی مدنی بالطبع؛ ۴. ناکافی بودن عقل انسان.

بنابراین:

۱. نگرش «ماهیت‌شناسانه» از انسان که معرف دو بُعدی بودن انسان است و نگرش «وجود‌شناسانه» که معرف جایگاه وجودی انسان نزد خداوند و در عالم هستی است، در تلاش است انسان را با چنین ماهیتی به جایگاه عبودیت خدا و خلیفه‌اللهی برساند.

۲. فلاسفه اسلامی، انسان را «موجود سخن‌گوی میرنده» می‌دانند و حقیقت آن «نفس» است که غیر از بدن و قائم بر آن است. (صلیبیا، ۱۳۶۶: ۱۷۱) عرفای اسلامی نیز انسان را در ذیل انسان کامل دیده و معتقدند «انسان»، کامل‌ترین جلوه‌گاه حق عموماً و «انسان کامل» خصوصاً است. انسان کامل والاترین انسان یا عارفی است که وحدت خویش را با خدا تحقق بخشیده است (حلبی، ۱۳۷۴: ۹۴) «حقیقت محمدیه» مظهر

جامع انسان کامل می‌باشد. در قرآن کریم واژه انسان کاربردهای مختلفی دارد؛ گاهی به «انسان» (اسراء / ۱۳) تعبیر شده است، گاهی به «بشر»، (فرقان / ۵۳؛ فصلت / ۶) گاهی تعبیر به «آدم» (اعراف / ۱۱) و گاهی به «ناس» (غافر / ۶۱) در قرآن بحث از انسان در قالب تعریف منطقی نیامده بلکه انسان را به دو ملاحظه مطرح و معرفی کرده است. قرآن گاهی انسان را شقی‌ترین و پست‌ترین موجود عالم خوانده، به طوری که هیچ مکتب فلسفی و غیرفلسفی این گونه انسان را معرفی نکرده است و گاهی ماهیت وجود او را توانمند در رسیدن به اعلا علیین دانسته است. قرآن کریم در وصف این دسته می‌فرماید: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزِنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران / ۱۳۹) و در جای دیگر می‌فرماید: «وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ.» (مطففین / ۱۹) دین اسلام که شامل مجموعه منظم و به هم پیوسته و جامع از معارف هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه و ارزش‌های اخلاقی پسندیده و تکالیف است با هدایت و رهبری انسان کامل و انسان عادل برای رساندن انسان به این جایگاه وارد شده است.

در نظریه رایج دانشمندان اسلامی، ماهیت انسان همان هسته باطنی اوست که فطرت نامیده می‌شود و نقشی اصلی و محوری در تنظیم حیات انسانی و به کارگیری قوای عقلانی و تجربی و استمداد از کلام وحیانی را ایفا می‌کند. فطرت به عنوان جوهره انسان، اصول ارزش‌های انسانی را به صورت ثابت و پایدار در طول زمان حفظ می‌کند و با وسعت همه جانبه‌اش دغدغه و مخاطره انسان نسبت به جوانب شناخته شده و ناشناخته، دنیوی و اخروی محدود و نامحدود حیاتش را همواره زنده نگاه می‌دارد.

با توجه به تفسیری که از ماهیت و هویت انسان در اندیشه رایج دانشمندان اسلام ذکر شده، می‌توان به این موارد در تفسیر انسان «فطرت محور» اشاره کرد.

۱. انسان در مفهوم اسلامی‌اش، چند بعدی است و می‌کوشد در کنار توجه به امور مادی و این جهانی، ارزش و اهمیت امور متعالی و قدسی را پاس داشته و از آن، غافل نشود. (مطهری، ۱۳۸۲: ۳۸)
۲. انسان در مفهوم اسلامی‌اش، می‌کوشد تمامی کنش‌های خود را در پرتو لذت‌های متعالی تفسیر کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲ / نمط ۸) و با دست یافتن به چنین لذت‌هایی، حتی لذت‌های مادی را هم صبغه‌ای برین و قدسی ببخشد و انسان را از حصار تنگ ماده به درمی‌آورد.
۳. انسان در مفهوم اسلامی‌اش، طالب رشد و کمال است و نمونه‌های عالی و برجسته خود را «انسان کامل» می‌داند، انسانی که به بالاترین حد بروز استعدادهای فطری الهی دست یافته و از ابعادی همه جانبه و همسو با هم برخوردار است.
۴. انسان در مفهوم اسلامی‌اش، سلامت را توازن دنیوی و اخروی، کمال را پیوستگی و توازن شدید دنیوی و اخروی، رشد را افزایش بهره‌مندی اخروی و دنیوی و سعادت را رسیدن به بالاترین حد بهره‌مندی اخروی و دنیوی تعریف می‌شود.

بنابراین، اندیشه اسلامی با نگرش وجودشناسی که معرف وجودی انسان نزد خداوند و در عالم هستی است، در تلاش است انسان را با چنین ماهیتی به جایگاه عبودیت خدا و خلیفه‌اللهی برساند. لذا نمی‌توان قدرت برتری برای انسان تصور کرد مگر در طول حاکمیت الهی.

### مبانی ارزش‌شناختی و فرجام‌گرایی

مفهوم ارزش و همه ریشه‌ها و ترکیبات آن، از قبیل «ارزش‌گذاری» و «ارزش‌یابی» امروزه نه تنها در اقتصاد و فلسفه کاربردی وسیع و گسترده دارد بلکه در سایر علوم اجتماعی نیز نقش محوری دارد. این اصطلاح در آغاز، معنایی کاملاً روشن و کاربردی نسبتاً محدود داشت و از آن در اقتصاد صرفاً برای قیمت‌گذاری و ارزیابی کالاهای اقتصادی استفاده می‌شد. اما رفته‌رفته با توسعه مباحث اقتصادی و پیچیده‌تر شدن مسائل این علم، مفهوم ارزش نیز توسعه معنایی و کاربردی فراوانی یافت تا به آنجا که «ردولف هرمان لوتز» و «نیچه» این مفهوم را در معنایی بسیار وسیع مورد توجه قرار دادند و آن را به موضوعی مهم و بنیادین برای تفکرات فلسفی تبدیل کردند. از طرفی در تعریف ارزش‌ها، عناصری بنام «مطلوبیت» و «مقایسه» و «سنجش» دخیل هستند. به عبارت دیگر کاربردهای مختلف از مفهوم ارزش در علوم مختلف حاکی از تباین نیست بلکه همه آنها در عنصر مطلوبیت و سنجش و مقایسه با هم مشترک هستند و تفاوت و تمایز آنها صرفاً در قیود خاصی است که به هر کدام زده می‌شود. لذا یک فعل اخلاقی در صورتی به صفات ارزشی متصف می‌شود که ۱. مطلوبیت آن، مطلوبیت انسانی باشد، نه صرفاً برای ارضای غرایز حیوانی صورت گرفته باشد؛ ۲. از روی اختیار انجام گیرد؛ ۳. آگاهانه و خردمندانه انتخاب شود.

### ۱. ارزش‌گذاری و فرجام‌گرایی در اندیشه سکولار

یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه اخلاق که می‌توان آن را قلب فلسفه اخلاق دانست، نظریات مربوط به ارزش theories of value است. خود این نظریه به دودسته نظریه نتیجه‌گرا و وظیفه‌گرا تقسیم می‌گردد. نظریه غایت‌انگاران می‌گوید که ملاک اساسی یا نهایی درست یا نادرست به لحاظ اخلاقی، عبارت است از آن ارزش اخلاقی که به وجود می‌آورد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲۵) مرجع نهایی مستقیم یا غیرمستقیم باید میزان خیر نسبی ایجاد شده یا غلبه نسبی خیر بر شر باشد. بنابراین، تنها در صورتی عملی صواب است که خودش یا قاعده‌ای که تحت آن قرار می‌گیرد، دست کم به اندازه هر بدیل ممکن دیگری غلبه خیر بر شر را ایجاد کند یا احتمالاً ایجاد کند، یا مقصود این باشد که ایجاد کند و تنها در صورتی خطاست که چنین نکند. عمل، تنها در صورتی باید انجام شود که خودش یا قاعده‌ای که تحت آن قرار می‌گیرد بیش از هر بدیل ممکن دیگری غلبه خیر بر شر ایجاد کند، یا احتمالاً ایجاد کند، یا مقصود این باشد که ایجاد کند. در مقابل، نظریات وظیفه‌گروانه آنچه را که نظریات غایت‌انگاران اثبات می‌کردند، نفی می‌کنند. آنها

نمی‌پذیرند که کارهای صواب الزامی و اخلاقاً خوب همگی به طور مستقیم و غیرمستقیم تابعی باشد از آنچه به لحاظ غیراخلاقی خوب است یا تابعی از آنچه بیشترین غلبه خیر بر شر را برای خود انسان جامعه او یا کل جهان فراهم آورد. (همان: ۸۹)

به بیان دیگر، یک وظیفه‌گرا معتقد است که ویژگی‌های معین در خود عمل‌دارای ارزش ذاتی است. حال آنکه یک غایت‌گرا، معتقد است که ملاک نهایی ارزش بودن یک کار را باید در اموری همچون لذت، سعادت، سلامتی و ... یافت. یک وظیفه‌گرا نفی نمی‌کند که کاری اخلاقی به سعادت، لذت، خیر یا ... منجر می‌شود بلکه معتقد است آنچه سبب می‌شود امری را اخلاقی بدانیم این امور نیستند، بلکه توجه به وظیفه است که کاری را اخلاقی می‌کند. بنابراین اگر کاری را برای رسیدن به سعادت انجام دهیم از دیدگاه یک وظیفه‌گرا چنین کاری را نمی‌توان بالارزش تلقی کرد؛ زیرا انجام وظیفه در آن لحاظ نشده است. از سوی دیگر اگر کاری به اموری همچون لذت، سلامتی و ... منجر نشود اما مطابق وظیفه انسان باشد، از دیدگاه یک وظیفه‌گرا کاری اخلاقی است اما از دیدگاه یک غایت‌گرا اخلاقی نیست.

شاید مثالی که امروزه در کتاب‌های اخلاقی برای بیان تفاوت این دو دیدگاه مطرح می‌شود، راهگشا باشد. قایقی را در اقیانوسی در نظر بیاورید که دو نفر در آن در شرف مرگ هستند. یکی از آن دو دانشمندی برجسته است که راه علاج بیماری سرطان را می‌داند و دیگری فردی است با ویژگی‌های کاملاً عادی. این دو، غذایی را در اقیانوسی می‌یابند. میزان غذا به قدری است که اگر آن را میان خود تقسیم کنند قبل از رسیدن به خشکی هر دو خواهند مرد. اما اگر یکی از آن غذا بخورد، تا زمان رسیدن به خشکی زنده خواهد ماند. هر دو نفر بر صحت این مسئله دلایل کافی دارند.

حال سؤال این است که در چنین موقعیتی چه باید کرد. اگر شما این راه را انتخاب کنید که دانشمند غذا را بخورد و به فرد دیگر چیزی داده نشود، شما یک غایت‌گرا هستید؛ زیرا در ذهن خود این مطلب را می‌پروانید که غذا خوردن دانشمند این نتایج را در پی دارد که او زنده می‌ماند و می‌تواند انسان‌های بی‌شماری را درمان کند و از مرگ نجات دهد. بنابراین از این دیدگاه غذا ندادن به فرد عادی به هیچ وجه کار غیراخلاقی نیست؛ زیرا زنده ماندن او لوازم خاصی را در پی ندارد. اما اگر شما این راه را انتخاب کنید که غذا میان هر دو تقسیم شود یا حداقل برای خوردن غذا قرعه‌کشی صورت گیرد، یک وظیفه‌گرا هستید؛ چون در ذهن خود این مسئله را می‌پروانید که آنچه اهمیت دارد وضع موجود است و وظیفه انسانی اقتضا می‌کند که یک فرد خود را برتر از دیگری نداند. جان انسان‌ها شریف است و نباید میان آنها از این حیث تفاوتی را قائل شویم. حال سؤالی که مطرح است این است که تمایز ارزش اخلاقی با ارزش حقوقی در چیست؟ در جواب باید گفت که تمایز ارزش اخلاقی و ارزش حقوقی نیز بیشتر در نوع هدف و راه رسیدن به آن است، نه در اصل هدف داشتن. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸ الف: ۱۰۶) بنابراین اولاً: هدف حقوق برقراری نظم و امنیت اجتماعی است،



یعنی حقوقدان به دنبال اموری است که باعث جلوگیری از مفاسد و آشفتگی اجتماعی و تأمین مصلحت و برقراری نظم و آرامش و آسایش اجتماعی می شوند؛ ثانیاً: برای تحصیل اهداف، نیت لازم نیست؛ یعنی اگر فردی برای جلب توجه دیگران به ارزش‌های حقوقی جامعه عمل بپوشاند، هدف حقوق تأمین می‌شود و حال اینکه هدف ارزش‌های اخلاقی، وصول آدمی به کمال حقیقی و سعادت ابدی است و تحقق این هدف بدون نیت فاعل مختار، امکان‌پذیر نیست. (فتحعلی، ۱۳۸۳: ۳۶)

از طرفی همه مردم در زندگی، به داوری اخلاقی می‌پردازند بعضی چیزها را بد و نادرست و ناحق و برخی امور را خوب، درست، به حق می‌خوانند. حال سؤالی که مطرح است این است که چگونه رفتاری را خوب (پسندیده) و رفتار دیگری را بد (ناپسند) می‌دانیم و ملاک و معیار درستی و ارزش‌گذاری اخلاقی کدام است؟ در جواب به این سؤال دیدگاه‌های مختلفی متولد شده است:

۱. دیدگاهی که به هدف و غایت رفتار نظر دارند و ارزش اخلاقی کار را براساس غایت و نتیجه خارجی آن تعیین می‌کنند. لذت، سود، قدرت، رفاه و کمال را هدف و غایت رفتار می‌داند.

بنابراین مهم‌ترین هدف و غایت یک رفتار عبارتند از:

الف) لذت؛ دیدگاهی که معتقد است هر کاری که به لذت خود بینجامد، خوب است و کار رنج‌آوری بد است. اپیکور و آریستوییوس، معتقد به این نظریه هستند. (نصری، ۱۳۸۸: ۳۵۴) لذا یکی از معیارهای مطرح شده در تعیین ارزش اخلاقی اعمال توجه به لذت فاعل اخلاقی است. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۴۵)

ب) سود؛ نظریه‌ای که اصل سود را تنها معیار نهایی درباره درستی و نادرستی و ارزش و الزام اخلاقی می‌داند. بنابراین، کارهایی که به سود عموم مردم است از ارزش و الزام اخلاقی برخوردار است و کارهایی که زیان عمومی در پی دارد، بد است و نباید صورت گیرد. (کی فرانکنا، ۱۳۷۶: ۸۶)

۲. دیدگاهی که معتقد است برخی از ویژگی‌های فعل یا صفت اختیاری انسان، ممکن است فعل یا صفتی را خوب و درست و الزامی کند. مثل وفا به عهد که ذاتاً خوب است؛ زیرا این عمل جزو صفت اختیاری انسان است و آن را می‌پذیرد.

اما سؤالی که مطرح است این است که علت اختلاف افراد در جوامع گوناگون در ارزش‌گذاری‌ها چیست؟ در جواب باید گفت: علت اختلاف در ارزش‌گذاری‌ها:

۱. نداشتن درکی درست از کمال مطلوب؛

۲. نداشتن فهمی روشن از رابطه میان افعال اختیاری انسان و کمال مطلوب او؛ یعنی ممکن است با وجود شناخت مطلوب، به درستی نداند که فلان کار خاص چه تأثیری در رسیدن او به آن کمال دارد؟ آیا او را به آن نزدیک‌تر می‌کند یا از آن دورتر می‌سازد.

بنابراین، حاکمیت ملی به عنوان یک ارزش در دو اندیشه سکولار و اسلامی در فهم درک از کمال

مطلوب است؛ یعنی آنکه آیا حاکمیت ملی، ما را به کمال مطلوب خواهند رسانید. اگر انسانی تصور کند که حاکمیت همان کمال مطلوب است، آیا می‌شود به این عقل اعتماد کرد یا نیازمند ورود به دامن شرع و معصوم هستیم و همواره نیازمند راهنمایی‌ها و دست‌گیری روحی الهی است تا در این مورد دست عقل را گرفته و تبیین درستی از روابط میان چنین کارهایی با کمال مطلوب ارائه دهد.

## ۲. ارزش‌گذاری و فرجام‌گرایی در اندیشه اسلامی

تبیین هر نوع نظام اخلاقی در گرو شناخت انسان است و تا پایه‌گذار یک سیستم اخلاقی، شناخت درستی از انسان نداشته باشد نمی‌تواند ارزش را از ضد آن تمییز دهد و گزاره‌های سعادت‌آفرین را از گزاره‌های بدبختی‌زا جدا سازد؛ زیرا هدف از نظامات اخلاقی تبیین راه سعادت و خوشبختی اوست؛ تا خود انسان شناخته نشود ملاک سعادت و شقاوت او شناخته نمی‌گردد. اگر در این بررسی‌ها با یک رشته سیستم‌های اخلاقی آشنا شدیم که با یکدیگر اختلاف جوهری دارند، به دلیل اختلاف پایه‌گذاران آنان در شناخت انسان است و اختلاف دیدگاه‌ها در شناخت، مایه اختلاف در امور مربوط به ارزش‌های اخلاقی خواهد شد.

لذا انسان چون مدنی بالطبع است نیاز به زندگی اجتماعی دارد و از طرفی دیگر این زندگی اجتماعی باعث بروز اختلافات می‌شود؛ زیرا خواسته‌های درونی فرد به هنگام ارضا باعث تزاخم در جامعه می‌شود. شاید کسی بگوید در صورت تزاخم از عقل بهره می‌بریم. در جواب باید گفت که اولاً تاریخ خلاف این امر را ثابت کرده است. ثانیاً عقل مردم به رشدی نرسیده است که خود بتوانند مشکل خود را حل کنند. ثالثاً، اختلاف در ناحیه شناخت‌ها نیز باعث اختلافات اجتماعی می‌شود.

بنابراین، اگر زندگی اجتماعی نباشد و در آن حقوق نباشد انسان به معرفت لازم برای رسیدن به کمال نهایی نخواهد رسید. از طرفی هر نظام حقوقی هدفی دارد که خود را از نظام دیگر جدا می‌کند و اخلاق مبانی حقوق بدین معناست که قضایایی هستند که جزو حقوق نیستند، بلکه خارج از ایده حقوق‌اند و هر بخش از قواعد و احکام آن می‌توانند این مبانی را تحقق ببخشند. بنابراین مبانی حقوق عبارتند از: (فتحعلی، ۱۳۸۳: ۴۳)

۱. برقراری عدالت؛

۲. استقرار امنیت؛

۳. ایجاد نظم؛

۴. تأمین آسایش و رفاه مادی و پیشرفت تمدن و فرهنگ.

بنابراین، دلایل نیاز به قانون به قانون عبارتند از:

- وجود اختیار، حب ذات، منفعت طلبی و امیال گوناگون در انسان؛

- تعارض منافع و کمبود امکانات و منابع؛

- جلوگیری یا رفع نزاع و درگیری؛

- تعیین وظایف، مسئولیت‌ها و جایگاه هر فرد؛

- تعیین هنجارها، پاداش‌ها و مجازات.

بنابراین در بحث مبانی ارزش‌گذاری و فرجام‌گرایی، این سؤال مطرح است که رابطه اخلاق با حقوق همانند حاکمیت ملی چه ارتباطی دارد. در جواب باید گفت: در مواردی، حق جنبه اخلاقی دارد؛ یعنی افراد، مطابق موازین اخلاقی و انسانی نسبت به یکدیگر حقوقی دارند و می‌توانند آن حقوق را مطالبه کنند. در اینجا، نه مطالبه حق از نظر قانونی واجب است و نه عمل به آن بر دیگران، یعنی اگر حق را رعایت نکنند، مجازات قانونی ندارند، اگرچه از نظر اخلاقی سزاوار نکوهش می‌باشند؛ مانند اینکه به کسی ستم می‌شود و او از دیگران استمداد می‌جوید، حال اگر آنان با اینکه می‌توانند او را یاری کنند، او را یاری ننمایند، این عمل از نظر قوانین جزایی و کیفری مجازات ندارند، اما از نظر اخلاقی مستحق نکوهش است. بر این اساس، حقوق را به حقوق قانونی و حقوق اخلاقی تقسیم کرده‌اند.

حال حاکمیت ملی به عنوان یک حقوق اخلاقی، نتیجه و فرجام آن، رسیدن به کمال انسان است یا هدف آن لذت‌طلبی و سودطلبی است. در جواب باید گفت که در اندیشه سکولار حق‌خواهی و گریز از تکلیف و بی‌اعتنایی به مسئولیت از نشانه‌های سکولاریسم است. انسان سکولار پیش از آنکه تکلیف‌گرا باشد، در پی درک و کشف حقوق خویش است. او در سایه علم و دانش احساس قدرت و توانایی می‌کند و خود را صانع و سازنده، عالم و میزبان و صاحب‌خانه می‌داند، نه مصنوع و میهمان.

انسان سکولار اگرچه از تکلیف خود در برابر خداوند غافل شده و حرمت آن را پاس نمی‌دارد، اما چون حیات اجتماعی بدون حاکمیت قانون و ملی دچار آشوب و تباهی می‌گردد و در نتیجه، حقوق افراد پایمال می‌شود، ناگزیر است خود را در برابر قانون مکلف بداند و این تکلیف به دلیل سود و فایده است، نه به دلیل ارزش؛ زیرا انسان سکولار اگر تن به حاکمیت ملی می‌دهد به این سبب نیست که به کمال برسد، بلکه به این سبب است که سود وی در آن وجود دارد و از آن نفع می‌برد. اندیشه سکولار، انسان‌باوری و انسان‌پرستی را مبنای کرامت و حقوق و مسئولیت بشر می‌شناسد و این امر باعث می‌شود که خواسته یا ناخواسته، خودخواهی و غرور انسان را تقویت می‌کند و در نتیجه منطق زور و قدرت را به جای منطق عدل و انصاف می‌نشانند و التزام به قانون جنبه ابزاری پیدا می‌کند.

درحالی‌که بنابر اندیشه تکلیف‌گرا، انسان مکلف به دینداری است و در عرصه سیاست نیز بشر جدید حاکمان را مکلف‌ترین افراد می‌داند و صاحبان کمترین حقوق.

بنابراین در اندیشه اسلامی، خدامحوری باعث می‌شود که دین، کرامت، حقوق و مسئولیت‌های انسان را بر پایه خدا‌باوری و خداپرستی استوار سازد و این امر فرهنگ برادری و برابری را تحکیم می‌کند و التزام به قانون به حکم اینکه کاری خداپسندانه است، رنگ قداست به خود گرفته و علاوه بر اینکه نقش ابزاری دارد،

به خودی خود نیز مطلوب است. لذا در اندیشه اسلامی حاکمیت ملی و برتری قدرت به لحاظ ارزش‌گذاری قابل تصور نیست؛ زیرا انسان، مکلف به دینداری و خداباوری است ولی در اندیشه سکولار برای انسان به سبب سود و فایده می‌تواند حاکمیت ملی و قدرت برتری برای وی تصور کرد که این تصور فقط در حوزه مادی است نه معنوی.

پایه	ارزش‌گذاری و فرجام‌گرایی
براساس سود و لذت‌جویی است	ارزش‌گذاری و فرجام‌گرایی اسلامی
براساس کمال و رسیدن به کمال است	ارزش‌گذاری و فرجام‌گرایی سکولار

### نتیجه

آنچه در این پژوهش مورد مطالعه قرار گرفته بررسی جایگاه حاکمیت ملی به عنوان یک قدرت برتر است که منجر به پذیرش یا عدم پذیرش افراد جامعه در دو اندیشه اسلامی و سکولار می‌شود. این مطالعه در دو حوزه مبانی حاکمیت ملی می‌باشد. به عبارت دیگر، پذیرش حاکمیت ملی به عنوان یک قدرت برتر در اندیشه سکولاریسم و عدم پذیرش حاکمیت ملی به عنوان یک قدرت برتر در اندیشه اسلامی به سبب تفاوت در مبانی آن است و این تفاوت به لحاظ اختلاف نظر در فلسفه سیاسی اسلامی با فلسفه سیاسی سکولاریسم است؛ زیرا در نگاه سکولاریسم به انسان، او را هدف فرض می‌کند و در چارچوب معرفت‌شناسی مدرن، او را هم موضوع و هم عامل شناخت می‌داند و با نگرش انسان‌گرایی صرف و اومانیزم، هرگونه واقعیت‌های غیرملموس و فوق طبیعی را در پدیده‌های اجتماعی رد می‌کند و براساس این نگرش، مسائل انسانی فقط می‌تواند با روش‌های استدلالی علمی و مردم‌سالار حل شود و اعتقادی بر قضایای فوق طبیعی و واقعیت‌های غیرمحسوس وجود ندارد.

ولی در اندیشه اسلامی حاکمیت مردم به معنی «حق تعیین سرنوشت ملت» آمده است و این امر به حکم فطرت مورد قبول می‌باشد اما در خصوص حاکمیت، میان دانشمندان اسلامی، اختلاف نظر وجود دارد که این اختلافات به لحاظ روشی و تفسیری است و بیشتر در وضع قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بروز کرده بود و حال اینکه همگی در مبانی اتفاق نظر دارند.

### تفاوت در مبانی

#### ۱. معرفت‌شناسی در اندیشه سکولار:

الف) ابزار شناخت به اصالت حس می‌باشد و این بدین معناست که ما به اموری می‌توانیم توجه کنیم که قابل شناسایی باشد؛

ب) انسان سکولار براساس عقل خود اهداف و راه رسیدن به آن را جستجو می‌کند؛  
ج) در اندیشه سکولار هیچ چیز را نباید از پیش پذیرفت و هر چیز قابل تجربه یا تجزیه و تحلیل عقلانی است و حال اینکه در معرفت‌شناسی اسلامی، اولاً بشر با عقل خود نمی‌تواند هدف نهایی خلقت را دریابد و ثانیاً نمی‌تواند راه رسیدن به این هدف را با عقل خود درک کند. لذا حاکمیت ملی به لحاظ معرفت‌شناسی اسلامی نمی‌تواند قدرت برتری برای مردم تصور کند و این قدرت برتر از آن خداوند است.

۲. هستی‌شناسی؛ در اندیشه سکولار، این تلقی وجود دارد که انسان، محور و مرکز خویشتن، همه اشیا و حتی خالق خدای خویش است. بنابراین، انسان مقیاس همه چیزهاست. لذا به لحاظ مبانی هستی‌شناسی، حاکمیت ملی در اندیشه سکولار، بر جدایی رابطه بین مبدأ هستی، مقصد (معاد) استوار است و چون اعتقادی به مبدأ ندارد و به مقصد هم معتقد نیست، لذا همه چیز را امر زمینی تلقی می‌کند و حاکمیت ملی را ناشی از خود می‌داند و حال اینکه در اندیشه اسلامی به لحاظ هستی‌شناسی، انسان به تنهایی و با بهره‌گیری تنها از عقل نمی‌تواند در اداره اجتماع موفق باشد، لذا این قدرت برتر را به عنوان یک حق الهی به صورت امانت دریافت کرده است که در مقصد نهایی باید پاسخ‌گوی امانت باشد.

۳. انسان‌شناسی؛ انسان سکولار بر این اعتقاد است که انسان ذاتاً فاسد نیست و هدف زندگی، خود زندگی است و باید در این جهان زندگی خوبی داشت و در آرزوی زندگی در جهان آینده به سر نبرد و انسان فقط با راه عقل و تجربه قادر است زندگی کاملاً خوبی در این دنیا داشته باشد. حال آنکه طبق اندیشه اسلامی، نظم هستی نظمی محکم و همه‌گیر است که اراده انسان نمی‌تواند بیرون از آن عمل کند و این امر حقیقتی ذاتی و ابدی است که تغییر زمان و مکان در آن خللی وارد نمی‌کند. انسان برای دستیابی به خیر و رسیدن به سعادت، هم نیازمند عقل و هم نیازمند رسول است؛ چراکه طالب رشد و کمال است و نمونه اعلی و برجسته خود را «انسان کامل» می‌داند؛ انسانی که به بالاترین حد بروز استعدادهای فطری الهی دست یافته و از ابعادی همه جانبه و همسو با هم برخوردار است. بنابراین، در اندیشه اسلامی و با نگرش وجودشناسی که معرف وجودی انسان نزد خداوند و در عالم هستی است و در تلاش است انسان را با چنین ماهیتی به جایگاه عبودیت خدا و خلیفه‌اللهی برساند نمی‌توان قدرت برتری برای انسان تصور کرد و حاکمیت ملی به لحاظ انسان‌شناسی معنا نخواهد داشت.

۴. مبانی ارزش‌گذاری و فرجام‌گرایی؛ سؤال این است که نتیجه و فرجام حاکمیت ملی به عنوان یک حقوق اخلاقی، رسیدن به کمال انسان است یا هدف آن لذت‌طلبی و سودطلبی است؟ در جواب باید گفت که در اندیشه سکولار حق خواهی و گریز از تکلیف و بی‌اعتنایی به مسئولیت از نشانه‌های سکولاریسم است. انسان سکولار پیش از آنکه تکلیف‌گرا باشد، در پی درک و کشف حقوق خویش است. او در سایه علم و دانش، احساس قدرت و توانایی می‌کند و خود را صانع و سازنده عالم و میزبان و صاحب‌خانه می‌داند، نه

مصنوع و میهمان. درحالی که بنابر اندیشه اسلامی، انسان مکلف به دینداری است و در عرصه سیاست نیز بشر جدید حاکمان را مکلف ترین افراد می داند و صاحبان کمترین حقوق. بنابراین در اندیشه اسلامی، خدامحوری باعث می شود که دین، کرامت، حقوق و مسئولیت های انسان را بر پایه خداباوری و خداپرستی استوار سازد. لذا در اندیشه اسلامی حاکمیت ملی و برتری قدرت به لحاظ ارزش گذاری قابل تصور نیست؛ زیرا انسان مکلف به دینداری و خداباوری است ولی در اندیشه سکولار برای انسان به سبب سود و فایده می توان حاکمیت ملی و قدرت برتری برای وی تصور کرد که این تصور فقط در حوزه مادی است نه معنوی.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۳. نهج البلاغه، ۱۳۷۹، تحقیق و ترجمه محمد دشتی، قم، نشر مشرقین.
۴. آریلاستر، آنتونی، ۱۳۶۷، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس فجر، تهران، نشر مرکز.
۵. آقابخشی علی و مینو افشاری، ۱۳۸۶، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، انتشارات مدارک علمی.
۶. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۸، جایگاه فلسفه اسلامی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷. ابن سینا، ۱۳۷۹، الاشارات والتنبیها، جلد دوم، نمط ۸، شرح احمد بهشتی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۸. اسدی، علی، ۱۳۶۸، افکار عمومی و ارتباطات، تهران، سروش.
۹. اشرفی، سیدحسین، ۱۳۸۳، بررسی سیر تاریخی و مبانی ولایت مطلقه فقیه، بی جا، شهر دنیا.
۱۰. اکبر، علی، ۱۳۷۰، سیری در اندیشه های سیاسی معاصر، تهران، الست.
۱۱. بشیریه، حسین، ۱۳۷۴، دولت عقل، تهران، نشر علوم نوین.
۱۲. بوازار، مارس، ۱۳۵۸، اسلام و حقوق بشر، جلد اول، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. جمیل صلیبا، ۱۳۶۶، فرهنگ صلیبا، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات حکمت.
۱۴. جهانیان، ناصر، ۱۳۸۲، اهداف توسعه با نگرش سیستمی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. حسین زاده، محمد، ۱۳۸۶، کاوشی در ژرفای معرفت شناسی ۲: منابع معرفت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۶. حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۴، انسان در اسلام و مکاتب غربی، تهران، اساطیر.
۱۷. خوانساری، محمد، ۱۳۸۸، منطق صوری، تهران، آگاه

۱۸. دهخدا، علی‌اکبر، بی‌تا، لغت‌نامه، ج ۱۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۲، نقد مبانی سکولاریزم، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۰. روریش، ویلفرید، ۱۳۷۲، سیاست به مثابه علم، ترجمه ملک یحیی صلاحی، تهران، سمت.
۲۱. روسو، ژان ژاک، ۱۳۶۹، فرار داد اجتماعی، ترجمه منوچهر کیا، تهران، انتشارات گنجینه.
۲۲. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۴، «معنا و مبنای سکولاریسم»، مجله کیان، ش ۲۶، مرداد و شهریور ۷۴.
۲۳. فتحعلی، محمود، ۱۳۸۳، درآمدی بر نظام ارزشی و سیاسی در اسلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۴. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۶، قرآن و سکولاریسم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. قربانی، زین‌العابدین، ۱۳۷۷، حکومت اسلامی ولایت فقیه، لاهیجان، معاونت پژوهشی دانشگاه لاهیجان.
۲۶. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
۲۷. کاتوزیان، ناصر، ۱۳۸۳، مبانی حقوق عمومی، تهران، میزان.
۲۸. کتابی، محمود، ۱۳۷۴، مبانی سیاست و حکومت نوین، اصفهان، گلبهار.
۲۹. کروچه، بند تو، ۱۳۷۲، کلیات زیباشناسی، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۰. کعبی، عباس، ۱۳۸۴، ضمانت‌های اجرای قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۳۱. کلایمرودی، کارلتون و دیگران، ۱۳۵۱، آشنایی با علم سیاست، ترجمه بهرام ملکوتی، تهران، سیمرخ.
۳۲. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ۱۳۸۸ ق، اصول کافی، تصحیح شیخ نجم‌الدین آملی، تهران، مکتبه الاسلامیه.
۳۳. کی فرانکنا، ویلیام، ۱۳۷۶، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
۳۴. گابلنس، فندر، بی‌تا، مدخلی بر علم سیاست، ترجمه هرمز انصاری، تهران، بی‌جا.
۳۵. گالبرایت، جان کنت، ۱۳۷۰، کالبدشناسی قدرت، ترجمه احمد شهسا، تهران، نگارش.
۳۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۱، آنا تومی قدرت، ترجمه محبوبه مهاجر، تهران، انتشارات صدا و سیما.
۳۷. گریفیتس، مارتین، ۱۳۸۸، دانشنامه روابط بین‌الملل و سیاست جهان، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر نی.
۳۸. گمپرتس، تئودور، ۱۳۷۳، متفکران یونانی، ج ۱، ترجمه محمد حسن لطیفی، تهران، خوارزمی.
۳۹. لک زایی، نجف، ۱۳۸۸، درآمدی بر مستندات قرآنی فلسفه سیاسی امام خمینی، قم، بوستان کتاب.
۴۰. مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸ الف، فلسفه اخلاق، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

۴۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸ب، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *انسان‌شناسی در قرآن*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، *انسان کامل*، قم، انتشارات صدرا.
۴۴. مورگنتا، هانس جی، ۱۳۷۴، *سیاست میان مکتب‌ها*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
۴۵. میراحمدی، منصور، ۱۳۸۴، *اسلام و دموکراسی مشورتی*، تهران، نشر نی.
۴۶. نبوی، عباس، ۱۳۷۵، «انسان مطلوب توسعه یافته از دیدگاه اسلام»، *مجموعه مقالات اسلام و توسعه*، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۴۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *مردم‌سالاری در حاکمیت اسلامی*، تهران، تمدن و توسعه اسلامی.
۴۸. نصری، عبدالله، ۱۳۸۸، *فلسفه آفرینش*، قم، نشر معارف.
۴۹. نقیب‌زاده، احمد، ۱۳۸۵، *درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران، سمت.
۵۰. نوایی، علی‌اکبر، ۱۳۸۱، *نظریه دولت دینی*، قم، معارف.
۵۱. نوذری، حسینعلی، ۱۳۸۵، *صورت‌بندی مدرنیته و پست مدرنیته*، تهران، انتشارات نقش جهان.
۵۲. وبر، ماکس، ۱۳۷۶، *دانشمند و سیاستمدار*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۵۳. وینسنت، آندره، ۱۳۷۱، *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
۵۴. هاشمی، محمد، ۱۳۷۴، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ج ۱، تهران، شهید بهشتی.
۵۵. هس مر، ال تی، ۱۳۸۲، *اخلاق در مدیریت*، ترجمه سید محمد اعرابی و داوود ایزدی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۵۶. همیلتون، ملکلم، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، مؤسسه فرهنگی اشاراتی تبیان.



## الاسس الفلسفية - السياسية للسلطة فى الفكرين الاسلامى والعلمانى بمدخلىة الثورة الاسلامية

على اخترشهر<sup>٣</sup>

**الخلاصة:** ان القبول بالسلطة باعتبارها القوة المتفوقة والافضل فى مجال الحكم فى الفكر العلمانى، وعدم قبولها كقوة متفوقة فى الفكر الاسلامى، يعود الى اسس كل من الفكرين. وهو بالنتيجة بسبب الاختلاف فى الفلسفة السياسية بين الاسلام والعلمانية. فالنظرة الاسلامية تقدم صورة عن السلطة، يكون فيها الشعب سيداً وحاكماً على مصيره، لكن استمرارية هذا الحكم يرتبط بنظرته الى السماء، باعتبار السلطة المطلقة لله تعالى وحده. وبالتالي فإن الاسلام يتحدث عن سلطة لا تنسجم مع اية فكرة علمانية.

**المصطلحات الاساسية:** السلطة، الفكر الاسلامى، العلمانية، الفلسفة السياسية.