

تحلیل انتقادی اندیشه سیاسی غرب مدرن در منظومه معرفتی اقبال لاهوری

salmanian2@gmail.com

حسنعلی سلمانیان / دانشیار گروه معارف، دانشگاه گرگان

دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۶

چکیده

غرب در سده‌های اخیر اندیشه‌های نوینی را در عالم سیاست پدید آورده است. سکولاریسم، دموکراسی، ناسیونالیسم، سوسیالیسم، فاشیسم و لیبرالیسم از جمله این اندیشه‌هاست. تحقیق پیش‌رو کوشیده است این اندیشه‌ها را از نگاه اقبال لاهوری - یکی از تحصیل‌کردگان در غرب و آشنا با فرهنگ مغرب‌زمین - مورد تحلیل انتقادی قرار دهد. با توجه به اینکه پیشرفت و چیرگی غرب بر دیگر ملت‌ها سبب ارزشمندی تمدن جدید و به‌ویژه قداست تفکر سیاسی مدرن در اذهان بسیاری شده است، این بررسی می‌تواند گامی مهم در فهم اندیشه سیاسی غرب به‌عنوان رقیب اندیشه اسلامی و نیز نقد بت‌شدگی و غرب‌پرستی به‌شمار آید. این پژوهش که به‌صورت توصیفی - تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای صورت‌بندی شده است، مشخص نمود که اقبال، اگرچه به برخی از این باورهای سیاسی روی خوش نشان داده و بعضی از محاسن آن را پسندیده و از آن سود برده است و حتی در پاره‌ای از زمان‌ها نسبت به برخی از آن‌ها متعصب بوده، اما با کلیت آنها مخالف است و آنها را مانع و دشمن سعادت و حیات سیاسی بشر می‌داند.

کلیدواژه‌ها: اقبال لاهوری، سکولاریسم، دموکراسی، ناسیونالیسم، فاشیسم، لیبرالیسم، سوسیالیسم.

غرب را در یک تقسیم پررواج و فراگیر به سه دوره باستان، میانه و جدید تقسیم می‌کنند. تقریباً از قرن پنجم تا قرن پانزدهم میلادی را قرون وسطی (The middle ages) نام نهاده‌اند؛ پیش از آن را باستان (The Ancient ages) و دوران پس از میانه را نیز دوره جدید (The modern era) می‌گویند. دوره مدرن، دورانی است که انسان غربی پس از آنکه تجربه طولانی و ناموفق حاکمیت هزارساله کلیسا را از سر گذرانده بود، به این دوره وارد می‌شود. او به‌مدد رخدادهایی نظیر جنگ‌های صلیبی و آشنایی با فرهنگ و تمدن اسلامی و عوامل دیگر، طی یک تحول دوپست‌ساله به نام رنسانس (Renaissance) سعی کرد از آنچه متعلق به دوره میانه است، دست بشوید و عالم نویی را بیافریند. این گونه بود که در عالم سیاست، اندیشه‌های نوینی را برای سامان زندگی سیاسی خود معرفی کرد؛ اندیشه‌هایی چون سکولاریسم، ناسیونالیسم، دموکراسی، سوسیالیسم، لیبرالیسم و جز اینها. این اندیشه‌ها که به‌گونه‌ای هویت سیاسی تمدن غرب جدید را شکل داده‌اند، به‌رغم دلربایی و توفیقات فراوان، مورد انتقاد بسیاری از اندیشوران شرقی و حتی غربی قرار گرفته است. *اقبال* لاهوری یکی از همین خرده‌گیران است. البته او توصیف و نقد اندیشه‌های سیاسی مدرن را به‌صورت آکادمیک ارائه نکرده است؛ اما از میان آثارش می‌توان با دیدگاه او در این باره آشنا شد. تحقیق پیش‌رو می‌کوشد از نگاه *اقبال* لاهوری این اندیشه‌ها را واکاوی کند. روشن است که مجال طرح همه اندیشه‌های سیاسی مدرن وجود ندارد؛ لکن تا آنجا که ممکن است، به طرح مهم‌ترین و اساسی‌ترین اندیشه‌های سیاسی، به‌ویژه آنها که در زبان و نقد *اقبال* بیان شده‌اند، و سپس تحلیل آنها پرداخته خواهد شد. بنابراین، پرسش اصلی، در واقع تحلیل و نقد اندیشه‌های سیاسی مدرن از منظر *اقبال* است و پرسش‌های فرعی، درباره ماهیت و ارزش هر یک از این اندیشه‌ها از دیدگاه او خواهد بود.

طرح اندیشه *اقبال* لاهوری (معمار و بنیان‌گذار فکری جمهوری اسلامی پاکستان) از آن جهت اهمیت دارد که وی از پیشگامان مواجهه با غرب است و حتی پیش از دیگران از فروپاشی تمدن مدرن خبر داده است؛ لکن سوگمندان هنوز بسیاری از اندیشمندان و روشنفکران مسلمان فریفته جذابیت اندیشه‌های سیاسی غرب‌اند و دستاوردهای آن را شاهد این دل‌باختگی می‌دانند. این جماعت که به‌شدت بر جامعه علمی و نخبگانی تأثیر گذارند، یگانه راه سامان زندگی سیاسی انسان را التزام به این اندیشه‌های سیاسی نوپدید می‌دانند. وانگهی طرح اندیشه *اقبال* و نقادی‌های او بر آموزه‌های سیاسی غرب جدید، به‌ویژه در فضای انقلاب اسلامی ایران می‌تواند باور به اندیشه بدیل، یعنی دیدگاه‌های انقلاب اسلامی ایران را تسهیل کند؛ چراکه یکی از موانع جدی بر سر راه اندیشه انقلاب اسلامی ایران، ایمان و باور تحصیلکردگان مسلمان به اندیشه‌های سیاسی غرب مدرن است.

درباره پیشینه بحث نیز باید گفت، مقاله یا کتاب مستقلی که در آن اندیشه‌های سیاسی مدرن از نگاه *اقبال* تبیین و ارزیابی شده باشد، یافت نشد؛ اما در زمینه پیشینه بحث می‌توان به مقالات ذیل اشاره کرد: ۱. مقاله «سیری در اندیشه سیاسی علامه محمد اقبال لاهوری»، نگاشته *ذاکر اصفهانی*، نشر در مجله *فرهنگ*، شماره ۲۷ و ۲۸،

سال ۱۳۷۷. این مقاله بیش از آنکه به اندیشه‌های سیاسی غرب توجه کند، به نقد تمدن غرب پرداخته است.

۲. مقاله «دین و نظام سیاسی - اجتماعی از منظر اقبال لاهوری و استاد مرتضی مطهری»، اثر ریاض/احمد دار که در فصلنامه **طلوع**، شماره ۲۱ به سال ۱۳۸۶ نشر یافته است. این مقاله، چنان که از عنوانش هویداست، دیدگاه‌های سیاسی **اقبال** و **مطهری** را بررسی کرده است. ۳. مقاله «جایگاه قدرت سیاسی در تحول اجتماعی در نظریه علامه اقبال لاهوری» به **خامه محمود وزیر** و **محمد محمدی گرگانی** که در فصلنامه **تحقیقات حقوقی تطبیقی ایران و بین‌الملل** دانشگاه آزاد تهران مرکزی، دوره ۱۰، شماره ۳۵، بهار ۱۳۹۶ انتشار یافته است. این مقاله نقدی بر دولت استبدادی است و به جریان ساخت حکومت مطلوب از نگاه **اقبال** می‌پردازد. ۴. مقاله «سیاست و دیانت در دیوان اقبال» به **قلم قادر فاضلی**، نشریه **علوم سیاسی**، دوره ۹، شماره ۳۶، زمستان ۸۵. این مقاله بیشتر به رابطه دین و سیاست در اسلام از نگاه **اقبال** پرداخته است. مقالات دیگری هم وجود دارند که به شرح دیدگاه‌های غرب‌شناختی **اقبال** پرداخته‌اند؛ اما ویژگی و شاید نوآوری مقاله پیش‌رو این است که منحصراً تمامی اندیشه‌های مهم سیاسی غرب در دوره جدید را از نگاه **اقبال** و در یک مقاله تحلیل و ارزیابی کرده است.

۱. سکولاریسم

سکولاریسم از ریشه لاتینی (seculum) گرفته شده و در لغت به معنای «دنیاگرایی، روح و تمایل دنیایی داشتن» است (هاوس، ۱۹۹۵م، ص ۱۷۳۱). در فارسی به دنیاپرستی، اعتقاد به اصالت امور دنیوی، غیر دین‌گرایی، جدا شدن دین از دنیا، نادینی‌گری اطلاق می‌شود (برجانبیان، ۱۳۸۱، ص ۸۹). همچنین به مخالفت با شریعت و مطالب دینی (حیثم، ۱۳۷۵، ص ۹۰۴)، عرف‌گرایی و تقدس‌زدایی معنا شده است (برایان، ۱۳۷۷، ص ۲۱ و ۲۳). سکولاریسم در اصطلاح نیز همین معانی لغوی را شامل می‌شود. نکته قابل توجه این که سکولاریسم در معنای عام خود به معنای دنیایی شدن تمام حوزه‌های اجتماعی بشر است؛ اما از آنجا که ظاهراً «سیاست» مهم‌ترین حوزه اجتماعی بشر است، غالباً سکولاریسم را به معنای «جدایی دین از سیاست» یا «دنیایی شدن سیاست» به کار می‌برند؛ حال آنکه سکولاریسم حوزه‌های مختلفی از سیاست، هنر، فرهنگ، ورزش، خانواده و جز اینها را شامل می‌شود.

سکولارها مدعی‌اند که دین در هیچ‌یک از عرصه‌های اجتماعی، اعتبار و مرجعیتی ندارد. **اقبال** به این اندیشه می‌تازد و از مخالفین سرسخت آن است. نقطه عزیمت **اقبال** در نقد بر سکولاریسم را باید دیدگاه‌های او درباره کلیسا دانست. از منظر وی، پیشینه اندیشه سکولار را، نه از دوره مدرن و رنسانس، که باید از آغازین روزهای حاکمیت کلیسا بر جهان غرب دنبال کرد. **اقبال** معتقد است که مسیحیت نخستین هرگز به عنوان یک قدرت سیاسی و یک کشور تأسیس نشد؛ بلکه از ابتدا فرقه‌ای عبادی و صومعه‌ای به حساب می‌آمد که گرداگردش کفر و بت‌پرستی خیمه زده بود. در آن زمان، مسیحیت در کشورداری هیچ سهمی نداشت و عملاً در تمام مسائل فرمان‌بردار اصحاب قدرت رومی بود تا اینکه حکومت امپراتوری روم، مسیحیت را پذیرفت. از این زمان تا پایان قرون وسطی که هزار سال ادامه داشت، همواره دین و دولت دو نیروی کاملاً جدا از یکدیگر به شمار می‌آمدند و

عملاً هر کدام در عین تعاملاتی که با هم داشتند، بر سر مرزهای مشترک، جنگ و نزاع‌های بی‌پایانی را پدید می‌آوردند (اقبال لاهوری، بی‌تا، ص ۱۷۸). پس این گونه نبوده است که در این اواخر و مثلاً بعد از معاهده وستفالی (Westphalian) یا پیمان لاتران (Lateranensia) و مانند آن، سکولاریسم و جدایی نهاد کلیسا از دنیا شکل گرفته باشد. البته در این اواخر، این امر مسجل‌تر شد؛ در حالی که کلیسا از ابتدا هم سکولار بود.

اما پاسخ به این پرسش که «چرا کلیسا ذاتاً و از ابتدا سکولار بوده است؟» را باید در دیدگاه‌های بنیادی‌تر کلیسا پی‌گرفت. کلیسا اصالتاً معنویت را در تضاد با طبیعت می‌دید و انسان را از نزدیک شدن به زیبایی‌های دنیا پرهیز می‌داد. این مسئله به‌روشنی از سفر پیدایش کتاب مقدس به‌دست می‌آید. اقبال در مقایسه‌ای که میان قرآن و تورات در انداخته، نشان داده است که از منظر کلیسا زمین در پی نافرمانی آدم، شکسته‌گاهی شد که بشر بدنهاده به‌واسطه گناه نخستین به آنجا تبعید شده است (همان، ص ۹۹-۱۰۰). بر این پایه، عالم طبیعت، نحس و منفور است و سعادت را نه در این دنیا، که باید در آخرت و ترک دنیا جست. سرانجام نیز «همین تضاد شدید میان غیرمحسوس (معنویت) و محسوس (طبیعت)، طومار اقتدار کلیسای قرون وسطایی را در هم پیچید» و مرجعیت نسبی کلیسا در غرب را فروریخت (همان، ص ۱۶).

نکته دیگر اینکه کلیسا به‌دلیل شُرأنگاری عالم ماده، یگانه راه‌هایی و نیل به سعادت را توجه به درون و پرهیز از بیرون (عالم ماده) می‌دانست؛ به‌گونه‌ای که آدمی تنها با اکتشاف عالم درون می‌تواند به تعالی برسد (همان، ص ۱۲). در نتیجه، جهان خارج و سیاست به صاحبان قدرت واکتار می‌شد؛ چراکه عالم ماده، نه‌تنها نقشی در سعادت نداشت که مضر و مانع کمال انسان بود. به‌گفته اقبال، «حفاظت و حراست از حکومت، قانون، سازمان و تولید [اقتصادی]، هیچ ارزشی برای مسیحیت نخستین نداشت و وضع جامعه بشری را منعکس نمی‌کرد» (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸، ص ۱۷۴). بنابراین، کلیسا را ذاتاً و رأساً باید آشیانه سکولاریسم دانست.

اقبال در نقد ریشه‌های سکولاریسم، پس از کلیسا و قرون وسطی، در دوره مدرن به نقد ماکیاول پرداخته و در دیوان خود این زاده فلورانس را به نقد کشیده است (همو، ۱۳۴۳، ص ۷۸-۷۹). می‌دانیم که ماکیاول پدر سکولاریسم سیاسی و مخالف حضور اخلاقیات و معنویت در سیاست است (ماکیاولی، ۱۳۴۷، ص ۱۱۷). اقبال همچنین بزرگ‌ترین اشتباه اروپاییان را در این می‌دید که میان دین و سیاست فاصله انداختند و به مادی‌گرایی کشیده شدند که نتیجه آن، جنگ‌های جهانی و به آتش کشیده شدن همه دنیا بود. اقبال در سخنرانی کنفرانس بین‌المللی اسلامی در سال ۱۹۳۱م در کمبریج می‌گوید: «جنگ جهانی ۱۹۱۴، در حقیقت ریشه در جدایی دین از حکومت و ظهور الحاد و ماده‌گرایی داشت. بلشویزم نیز نتیجه طبیعی جدایی دین از دولت بود. اینها را من هفت سال پیش از شروع جنگ پیشگویی کرده بودم» (بقایی ماکان، ۱۳۸۰، ص ۲۸۲).

اقبال ضمناً در نقد سکولاریسم دیدگاه اسلامی را پیش می‌کشد و تصریح می‌کند که اسلام برخلاف کلیسا به هر دو جنبه تمدن و تدین توجه کرده است (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸، ص ۱۶ و ۲۲). در اسلام، مادیت و معنویت

دو نیروی مخالف هم و ناسازگار نیستند. شرط حیات معنوی انسان، رها کردن حیات مادی نیست؛ چراکه این روش باعث از بین رفتن کلیت زندگی و ظهور تعارضات دردناک خواهد شد. نظر اسلام این است که وجه معنوی باید همیشه وجه مادی را به خدمت خود بگیرد و تمام آن را نورانی کند و این تفاوت اساسی میان مسیحیت (تحریف‌شده) و اسلام است (همو، بی‌تا، ص ۱۳). او می‌گوید:

در اسلام یک حقیقت واحد وجود دارد که چون از یک دیدگاه به آن نظر شود، دستگاه دینی است و چون از دیدگاه دیگری دیده شود، دستگاه حکومت است. این درست نیست که گفته شود دستگاه دین و دولت، دو جانب یا دو روی یک چیزند... دولت و حکومت، بنا بر نظر اسلام، کوششی است برای اینکه به آنچه روحانی است، در یک سازمان بشری جنبه فعلیت داده شود (همان، ص ۱۷۵).

به اعتقاد او، برعکس کلیسا که از آغاز سکولار بوده است، اسلام از همان آغاز، دین اجتماعی دنیایی و کشوری بود و قرآن یک دسته اصول حقوقی ساده مقرر داشته بود که مانند دوازده لوح رومی، قدرت عظیمی برای گسترش و تکامل از طریق تفسیر و تعبیر داشت. این امری است که بعدها تجربه آن را اثبات کرد (همان، ص ۱۷۸). قرآن این امر را لازم می‌شمرد که دین و دولت یا اخلاق و سیاست را با یک وحی درهم آمیزد (همان، ص ۱۹۰). براساس نظر اقبال، غایت مطلوب در یک جامعه آن است که سیاست با اخلاق و دین پیوند خورد. اگر فعالیت‌های سیاسی از مصالح و ملاحظات اخلاقی جدا شود، نتیجه‌ای جز هرج‌ومرج اجتماعی که در دنیای امروز شاهد آن هستیم، نخواهد آورد. اقبال می‌گوید: قوانین اسلامی مملو از مقررات حیات‌بخش است؛ پس اگر به آن رو کنیم و دل‌هایمان را از آن مملو سازیم، زنده و مستقل و نیرومند و متکی به خود خواهیم بود (همان، ص ۱۷۸).

اقبال همچنین سکولارهای جهان اسلام را نکوهش کرده است. برای نمونه، بر سیاست‌های آنتاتورک خرده گرفته (اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، ص ۱۶۶) و در ملاقات با علی عبدالرازق (۱۸۸۸-۱۹۶۶)، یکی از روشنفکران سکولار عرب، «زبان‌های سکولاریسم» را به وی گوشزد کرده است (اقبال، ۱۹۸۶، ج ۳، ص ۳۲۰). اقبال در این زمینه، حتی از تصوف در جهان اسلام یاد می‌کند که چگونه موجب عقب‌ماندگی جهان اسلام شد. به اعتقاد اقبال، یکی از عوامل بدبختی مسلمانان اندیشه‌های رهبانیت و صوفی‌گرایانه کلیسایی (اندیشه سکولاریسم) بود که در قالب تصوف به درون دنیای اسلام نفوذ کرد و موجبات بی‌توجهی به دنیا را در ذهن نخبگان اسلامی نهادینه کرد (اقبال لاهوری، بی‌تا، ص ۱۷۲). خلاصه سخن اینکه از نظر اقبال، سکولاریسم اندیشه باطلی است که هیچ جایگاهی در اسلام نداشته و امری کاملاً ضد ارزشی و مضر به حال بشریت است (همان، ص ۲۴۲).

۲. دموکراسی

دموکراسی واژه‌ای لاتین و برگرفته از کلمه یونانی دِموس (demos) به معنای مردم، و کراسیا (krato یا cratia) به معنای قدرت است (عالم، ۱۳۷۳، ص ۲۹۳). این واژه در فارسی برابر نهاد با کلمه «مردم‌سالاری» است و در تعریفی ساده و روان، نوعی از نظام سیاسی است که در آن مردم حکومت می‌کنند (لاکوف، ۱۳۸۳، ص ۴۷۱)؛

یعنی حکومتی که بر پایه رأی، انتخاب و رضایت مردم اداره می‌شود. در اهمیت دموکراسی کافی است که بدانیم این آموزه یکی از برجسته‌ترین مشخصه‌های سیاست در عصر حاضر است و امروزه چه در بین رهبران برجسته سیاسی و چه اتباع و شهروندان معمولی، کمتر کسی وجود دارد که دموکراسی را تحسین نکند و ادعای دموکرات (مردمی) بودن را نداشته باشد (بال و ریچارد دگر، ۱۳۸۶، ص ۲۷).

موضع اقبال در برابر دموکراسی بسیار قابل توجه است. او در اینجا موضعی به‌ظاهر متعارض و دوگانه دارد؛ به این معنا که از یک سو منتقد این آموزه است؛ و از سوی دیگر، در مقام نظر و نیز عمل پایبند به آن است. وی در مقام نقد دموکراسی معتقد است:

اولاً انواع بسیاری از دموکراسی‌های متعدد و متغیر وجود دارند (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸، ص ۱۸۸) و این دقیقاً همان نقطه‌ضعف دموکراسی است؛ چراکه وقتی مفهومی ظرفیت قرائت‌های مختلف و متضاد داشته باشد و هیچ برهانی بر ترجیح یکی از آنها در دسترس نباشد، آن مفهوم رسالت خود را از دست خواهد داد؛ آن‌گاه مخالفین آن هم مدعی آن خواهند بود. ثانیاً این دموکراسی‌های متغیر در غرب به‌حسب تاریخی موجب سرگردانی آدمی گشته و به ابزاری برای بهره‌کشی اغنیا از درویشان بدل شده‌اند (همان). ثالثاً وی در نظری متهورانه، دموکراسی را برساخته خود غرب و یهود برای فریب بشریت می‌داند و به زبان شعر و تمثیل، حتی راز این بهره‌کشی دموکراتیک را برملا می‌سازد. او در منظومه «ارمغان حجاز» که به زبان اردوست، پارلمان ابلیس را تصویر می‌کند که در آن ابلیس با شیاطین دیگر درباره مسائل جهان و خطرهایی که از سوی مکاتب جدید غربی آینده نظام شیطانی را تهدید می‌کند، به شور نشسته‌اند. در این مجلس از جمهوری شدن نظام‌های سیاسی و خطر بزرگ دموکراسی در برابر برنامه‌های شیطان بحث و قیل و قال می‌شود. یکی از آنها مجلس را به آرامش دعوت می‌کند و مژده می‌دهد که این مسئله نگران‌کننده نیست و افشا می‌کند که دموکراسی ساخته فکر شیطان و یهودیان است. او توضیح می‌دهد که ما (شیاطین و یهود) متوجه شدیم که مردم دنیا در حال بیداری‌اند و دیری نمی‌پایید که با انقلاب‌های واقعی بساط پادشاهان و حکومت‌های استبدادی را برچینند؛ از این‌رو پیشدستی کردیم و جمهوری را راه انداختیم. پس جای نگرانی نیست؛ زیرا جمهوری و دموکراسی همان استبداد و پادشاهی با ماسک و لباس زیبای جمهوری است. او شاهد این طراحی عامدانه را رفتارهای چنگیزی نظام‌های دموکراتیک غرب می‌داند (سعیدی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۹). قسمتی از سروده پارلمان ابلیس به اردو و برگردان آن این‌گونه است:

تو نی کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمهوری نظام؟	چهره روشن، اندرون چنگیز سی تاریک‌تر
روح سلطانی رھی تو پھر کیا اضطراب	ھی مگر کیا اس یهود کی شرارت کا جواب؟
(آیا تو ندیدی نظام جمهوری غرب را که	چهره‌اش روشن، ولی درونش تاریک‌تر از چنگیز
روح سلطنت گر زنده باشد، پس چه اضطراب	مگر هست برای این شیطنت یهود جواب؟)

اقبال علاوه بر شعر پارلمان ابلیس، در اشعار فارسی خود نیز بارها همین ادعای بر ساخته بودن دموکراسی و روح سلطنتی این آموزه و نیز لزوم احتراز از آن و جنگ افروزی دموکراسی را بیان داشته است (اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، ص ۱۷۳، ۳۱۰-۳۱۱، ۴۰۵).

رباعاً/اقبال ضمن اینکه با عتاب و تندى به گریز از جمهوری (دموکراسی) توصیه کرده است، یادآور ایراد مشهور افلاطون بر دموکراسی نیز می‌شود. به عقیده افلاطون، دموکراسی حکومت تن‌هاست و نه وزن‌ها و تخصص‌ها؛ و چون اکثریت مردم در امر حکومت غیرمتمن تخصص‌اند، بنابراین دموکراسی حکومت احمق‌ها خواهد بود، نه انسان‌های عاقل. این مطلب از زبان اقبال این گونه روایت شده است:

متاع معنی بیگانه از دون فطرتان جویی ز موران شوخی طبع سلیمانی نمی‌آید
گریز از طرز جمهوری غلام پخته کاری شو که از مغز دو صد خر فکر انسانی نمی‌آید

(همان، ص ۲۳۹)

گرچه دانایان اسرار سر به مهر را هویدا نمی‌کنند ولی صاحب نظری فرنگی این راز را برملا ساخت
که دموکراسی نوعی حکومت است که در آن مردم را می‌شمارند، نه آنکه آنان را بسنجند و وزن کنند!

(بقایی ماکان، ۱۳۸۰، ص ۷۹)

اقبال همچنین درباره نسبت اخلاق و دموکراسی و تأثیر منفی آن بر روح اخلاقی انسان می‌گوید: «دموکراسی تمایلاتی در خویشتن دارد که روح را برای پذیرش امور قانونی پرورش می‌دهد. این امر به خودی خود چیز بدی نیست؛ اما متأسفانه اخلاقیات ناب را کنار می‌زند و سعی دارد امور غیرقانونی و خطا را در معنا و مفهوم به جای آن معرفی کند» (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸، ص ۹۵). او تصریح کرده است که تا این گونه اندیشه‌های غربی نظیر دموکراسی کاذب از بین نرود، انسان سعادتمند نخواهد شد (اقبال، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۴۰-۸۴۱). به اعتقاد او غرب دچار غرور شده و به سبب نفی عالم معنا از درون تهی گشته (اقبال لاهوری، بی‌تا، ص ۲۱۲-۲۱۳) و رو به فروپاشی نهاده است (همو، ۱۳۴۳، ص ۳۰۶).

دلیل دیگر مخالفت اقبال با اندیشه دموکراسی، مسئله هند و اقلیت مسلمان بود. اقبال در هند از برقرار شدن حکومت جمهوری نگران بود؛ زیرا مسلمانان در اقلیت بودند. بدیهی است که با قانون دموکراسی حقوق مسلمانان از دست می‌رفت. جاوید اقبال درباره نگرانی پدرش می‌نویسد: «اقبال در شبه‌قاره مخالف تشکیل چنین نظام جمهوری بود که در آن مسلمانان من حیث‌المجموع یک اقلیت شمرده شوند؛ و نیز نگران این مسئله بود که در کشورهای جهان سوم که مردم آن اکثراً بی‌سواد و دنباله‌رواند، نظام جمهوری می‌تواند به تباهی اقتصادی و سیاسی، تفرقه ملت و اضمحلال کشور بینجامد» (همان، ص ۸۷۰).

تا کنون دانسته شد که *اقبال* منتقد سرسخت دموکراسی است؛ اما از سویی دیگر، وی نماینده پارلمان هند و نیز رئیس حزب مسلم‌لیگ است؛ بنابراین رسماً در کارزار دموکراسی وارد شده است. در مقام نظر نیز سراغ مبنای دموکراسی، یعنی نظریه «قرارداد اجتماعی» می‌رود و ادعا می‌کند که اسلام سال‌ها پیش از ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸م) و دیگران، دموکراسی را به عنوان بنیاد دولت اسلامی معرفی کرده است (سعیدی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۳). *اقبال* همچنین در جست‌وجو میان منابع دینی با استناد به مسئله «اجماع» کوشیده است تا مبنایی شرعی برای دموکراسی بسازد (آ، ۱۳۶۲، ص ۲۱۲). البته او در اینجا به تفاوت‌های اجماع و دموکراسی هم توجه دارد (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸، ص ۱۸۲-۱۸۵)؛ ولی به هر حال او معتقد است: «شکل جمهوری حکومت، نه تنها کاملاً با اسلام سازگار است، بلکه با در نظر گرفتن نیروهایی که به تازگی در جهان اسلام آزاد شده‌اند، عنوان ضرورت و وجوب پیدا کرده است» (همو، بی‌تا، ص ۱۸۰).

در فهم این موضع دوگانه *اقبال* در برابر دموکراسی باید گفت: او بدون شک مخالف دموکراسی غربی است؛ اما وی دیگر قالب‌های حکومتی شناخته‌شده، مانند سلطنت و خلافت را نیز نمی‌تواند بپذیرد. او حتی با اشاره به تحولات ترکیه جدید، شیوه‌های کهن حکمرانی را برای دوران کنونی ناکافی شمرده است (همان) و با وجود معایب دموکراسی تصریح می‌کند که با حکومت دموکراسی از ته دل موافق نیست؛ اما چون در حال حاضر هیچ جایگزین مناسبی ندارد، تنها آن را تحمل می‌کند (اقبال، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۱۷). البته این به معنای پذیرش امری غیردینی نیست. در واقع *اقبال* در نظریه سیاسی خود به دنبال حکومتی است که مردم در آن نقش بسیاری داشته باشند. توجه داریم که در نگاه *اقبال*، «قرآن کتابی است که در مورد عمل، بیش از اندیشه تأکید می‌کند» (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸، ص ۶). *اقبال* حتی انتقادی را بر علمای اسلامی (اهل سنت) متوجه می‌کند که آنها پس از حمله مغول - که به نابودی خلافت و آسیب به جامعه اسلامی انجامید - به دنبال حفظ سازمان حکومت بودند و کمتر به مردم بها می‌دانند؛ در حالی که در امر حکمرانی، «سرنوشت نهایی یک ملت، بیش از آنکه به سازمان حکومت بستگی داشته باشد، به ارزش نیرومندی افراد مردم بستگی دارد» (همو، بی‌تا، ص ۱۷۳). در واقع، چنان که *اقبال* خود اذعان کرده، او به دنبال دموکراسی روحانی بوده است، که در آن اصل و قانون بر اساس آموزه‌های دین اسلام باشد؛ ولی همراه با مشروعیت مردمی. وی در کتاب *احیای فکر دینی در اسلام* می‌گوید: «بسیار شایسته است که مسلمان امروز وضع خود را بازشناسد و زندگی اجتماعی خود را در روشنی اصول اساسی بنا کند و از هدف اسلام که تا کنون به صورتی جزئی آشکار شده، آن "دموکراسی روحانی" را که غرض نهایی اسلام است، بیرون بیاورد و به کامل کردن و گستردن آن بپردازد» (همان، ص ۲۰۴).

شاید بتوان گفت که *اقبال* در ذهن خود چیزی شبیه نظریه مردم‌سالاری دینی را داشته و به این نظریه نزدیک شده است؛ به این معنا که او منتقد جدی دموکراسی ارزشی است؛ درحالی که دموکراسی به مثابه روش در چهارچوب دین را تأیید کرده است.

۳. ناسیونالیسم

کلمه nation (ملت) از واژه‌های لاتینی nasci (زاده شدن) و natio (وابستگی متقابل به زادگاه) مشتق شده و هم‌ریشه با کلمه natal (زادگاهی) و nature (طبیعت) است. بنابراین معنای ابتدایی natio مربوط به مردم از جهت زادگاهشان است (وینست، ۱۳۷۸، ص ۳۳۱). این کلمه را در لغت، ملی‌گرایی، وطن‌پرستی، استقلال‌طلبی و مانند آن معنا کرده‌اند (نوروزی خیابانی، ۱۳۷۰، ص ۳۱۶)؛ اما در تعریف اصطلاحی این واژه، به‌رغم کوشش‌های متعدد و عدم سودمندی تعاریف ارائه شده (وینست، ۱۳۷۸، ص ۳۳۲)، می‌توان ناسیونالیسم را نوعی گرایش فکری به برتری نژاد و ملت و حاکمیت آن، بر نژادها و ملت‌های دیگر جهان به‌شمار حساب آورد (آقابخشی، ۱۳۶۳، ص ۱۷۲). باید توجه کرد که این مفهوم، با مفهوم میهن‌دوستی (patriotism) تفاوت دارد و مفهومی متعلق به دوره مدرن است (عالم، ۱۳۷۳، ص ۱۵۹). تاریخ ناسیونالیسم نیز نشان می‌دهد که ملت‌های اروپایی که در دوره میانه تحت اقتدار کلیسا بودند، در دوره رنسانس کوشیدند خود را از زیر کلیسای کاتولیک روم بیرون بکشند. بهترین بهانه و شعاری که انتخاب شد، شعار ملی‌گرایی و دستاویز نژاد ژرمن و انگلوساکسون و دیگر نژادها بود. به تعبیر دیگر، در دوره میانه، ملت‌های غربی تحت انترناسیونالیسم مسیحی به‌ریاست کلیسای روم قرار داشتند؛ اما در آغاز دوره جدید، ناسیونالیسم جای انترناسیونالیسم را گرفت؛ یعنی ملت به‌جای امت نشانده شد و تقدس یافت (شریعتی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۷). بعدها نیز در نزاع‌ها و جنگ‌ها و کشورگشایی‌هایی که میان این ملت‌های غربی بر سر مرزها و حاکمیت‌های مورد ادعا درمی‌گرفت، اندیشه ناسیونالیسم نقش مهمی داشت. در اواخر قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم هم که نهضت‌های آزادی‌بخش به‌کمک همین شعار ملی‌گرایی توانستند به استقلال برسند، جایگاه و اهمیت ویژه و منحصربه‌فردی به این مفهوم داده شد.

به هر روی مواجهه اقبال با اندیشه ناسیونالیسم قابل تأمل است. او شخصیتی وطن‌دوست (و نه وطن‌پرست) است و بارها از زادگاهش هند به نیکی یاد کرده است. او نه تنها حب وطن را نفی نکرده، که معمار وطن (پاکستان) بوده است (بقایای ماکان، ۱۳۹۵، ص ۱۳). اقبال به اعتراف خودش در ابتدای سیر فکری خود یک ناسیونالیست بود؛ اما بعدها از این تعصب (و نه عشق به زادگاه) رها می‌شود. او می‌گوید: «شکی نیست که عقاید در باب ناسیونالیسم دستخوش تحول عظیمی شده است. در روزهای دانشجویی، من تمایلات ناسیونالیستی شدیدی داشتم که اکنون ندارم. این تغییر به جهت بلوغ فکری است» (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸، ص ۵۰). این بلوغ فکری عمدتاً زمانی حاصل شد که وی در دوران تحصیل در غرب و سپس آشنایی بیشتر با غرب، لایه‌های زیرین این فرهنگ را از نزدیک لمس می‌کند. اقبال به جایی می‌رسد که به شدت از ناسیونالیسم متنفر می‌شود و اساس فرهنگ و تمدن جدید را برآمده از ناسیونالیسم و صورت دیگری از توحش می‌خواند (همو، بی‌تا، ص ۱۷۹). می‌توان گفت که اقبال به چند دلیل مخالف ناسیونالیسم است:

اولاً او ناسیونالیسم را اسلحهٔ غرب استعمارگر به‌منظور تفرقه میان دیگران می‌داند و معتقد است: در حالی که خود غربی‌ها این مرزبندی‌های سخت را میان خودشان ندارند و بلکه می‌کوشند هرچه بیشتر به یکدیگر نزدیک شوند، اما اندیشهٔ ملی‌گرایی را به روشنفکران و به مردم دیگر آموزش می‌دهند:

لرد مغرب آن سراپا مکر و فن
اهل دین را داد تعلیم وطن
او بفکر مرکز و تو در نفاق
بگذر از شام و فلسطین و عراق
تو اگر داری تمیز خوب و زشت
دل نبندی با کلوخ و سنگ و خشت

(همو، ۱۳۴۳، ص ۳۰۴)

ثانیاً از نظر *اقبال*، ناسیونالیسم یک ضد ظرفیت است؛ زیرا ناسیونالیسم مخالف انسانیت است. او در پاسخ به سؤال خبرنگاری که پرسیده بود: «چرا با ناسیونالیسم مخالفید»، یکی از دلایل مخالفتش را این می‌داند که ناسیونالیسم به‌دنبال تکه‌تکه کردن بشریت است (همو، ۱۳۶۸، ص ۵۳). *اقبال* این اندیشه را از نظر روان‌شناختی عاملی می‌داند که بدگمانی و کینه و خشم برمی‌انگیزد و مایهٔ فقر روحی و سدی در برابر تعالی روحانی بشر است؛ بنابراین نمی‌تواند برای بشر بحران‌زدهٔ کنونی راه نجاتی باشد (همو، بی‌تا، ص ۲۱۴).

ثالثاً *اقبال* کراراً اندیشهٔ ملی‌گرایی را مخالف اندیشهٔ اسلامی می‌داند (همو، ۱۳۶۸، ص ۵۳). او معتقد است که اسلام به‌اعتبار آموزه‌های آزادی، مساوات و مسئولیت مشترک مسلمانان، سرزمین پدری ندارد و همان‌گونه که ریاضیات، انگلیسی و نجوم آلمانی و شیمی فرانسوی نیست، اسلام هم ترکی یا عربی یا ایرانی و هندی نیست (همو، بی‌تا، ص ۱۷۹). از این رو معتقد است که اسلام مرز ندارد (همو، ۱۳۴۳، ص ۷۶-۷۷) و به آفتاب مثال می‌زند که نه در بند شرق است و نه در قید غرب. آفتاب آزاد است؛ مسلمان نیز باید محدود در مرز و بوم نباشد (همان، ص ۷۶). از نظر وی، مسلمانان باید بدانند که هرچند در کشورهای گوناگون زندگی می‌کنند، اما مرز اصلی آنها اسلام است: «مرز و بوم ما به‌جز اسلام نیست» (همان). *اقبال* آشکارا ملی‌گرایی را حرام می‌شمرد (همان، ص ۲۰۳) و یکی از دلایل عقب‌ماندگی کشورهای اسلامی را همین ناسیونالیسم می‌داند (همان، ص ۳۶۷) و افسوس می‌خورد که امت اسلام به چندین ملت انشعاب یافته است: «امتی بودی امم گردیده‌ای» (همان، ص ۴۰۸).

از نظر *اقبال* بر مسلمانان فرض است که ملی‌گرایی را کنار نهند و حول محور پیامبر، قرآن و بالاخره توحید مجتمع شوند (همان، ص ۱۱۰). وی می‌گوید: «اسلام اختلاف طبقاتی، نژاد و رنگ را معتبر نمی‌شمارد. در واقع، اسلام تنها نموداری از زندگی است که مشکل نژادی را لاقول در جهان اسلام حل کرده است؛ در حالی که در تمدن اروپایی معاصر، با وجود موفقیت‌های خود در علوم و فلسفه، قادر به حل آن نبوده است» (همو، ۱۳۶۸، ص ۴۹).

۴. فاشیسم

فاشیسم نهضتی است که نخستین بار به وسیله بنیتو موسولینی (۱۸۸۳-۱۹۴۵م) در سال‌های ۱۹۲۲ تا ۱۹۴۳م در ایتالیا ظهور کرد. همچنین جریان‌های مشابهی مانند نازیسم در آلمان هیتلری، و فالانژیسم در اسپانیا و حتی حکومت ژنرال دوگل در فرانسه را در همین خط سیر فکری قرار داده‌اند (وینسنت، ۱۳۷۸، ص ۲۱۴). فاشیسم از کلمه «Fasces» گرفته شده است و آن علامتی به شکل تبر مربوط به فرمانروایان قدیم رومی و نماد قدرت آنها بود. فاشیست‌ها مخالف دموکراسی بودند و به دیکتاتوری همراه با نژادپرستی (همان، ص ۱۳۴) در یک نظام تک‌حزبی، تحت اطاعت از رهبری والا ایمان دارند (بال و دگر، ۱۳۸۶، ص ۲۷۵-۲۷۶). گفتنی است تا پیش از نیمه نخست قرن نوزدهم، این واژه بار منفی نداشت و تنها تداعی گر قدرت بود؛ اما پس از ۱۹۵۰م به دلیل رخدادهای فاشیستی در اروپا و خوی نژادپرستی هوادارانش، این ایدئولوژی به چهره منفی و دشنام سیاسی تبدیل شد و رسوای عالم سیاست گردید (وینسنت، ۱۳۷۸، ص ۲۰۲).

پرواضح است که فاشیسم در اندیشه سیاسی اقبال جای ندارد. البته اقبال در ابتدا نظریات سیاسی - اجتماعی موسولینی را می‌پسندید و نیز به سال ۱۹۳۲م و در ملاقاتی که با موسولینی فراهم می‌شود، او را به روی گردانی از تمدن غربی و گرایش به اسلام دعوت می‌کند و حتی هواخواه شخصیت و کارهای او می‌شود؛ لیکن چندی بعد، هنگامی که ایتالیا به حبشه حمله کرد، اقبال شدیداً این عمل را تقبیح و تجاوزگری و اغراض سیاسی رهبر ایتالیا را محکوم می‌کند (رجب‌زاده، ۱۳۷۶، ص ۲۳).

اقبال حتی به طور مشخص روح قدرت‌طلبی موسولینی را نیز نقد کرده است. او می‌گوید: موسولینی گفته است: «انسان باید آهن داشته باشد تا نان داشته باشد»؛ یعنی اگر طالب مقام هستی، باید صاحب زور باشی. اقبال این باور را باطل می‌داند و در رد این باور می‌گوید: صحیح آن است که بگوییم: «اگر می‌خواهی نان داشته باشی، آهن باش». تفاوت آهن داشتن و آهن شدن در این است که ابتدا باید شخصیت آدمی درست شود؛ وگرنه فراهم بودن نان و اقتصاد بدون شخصیت انسانی ارزشی ندارد؛ بنابراین باید گفت به‌جای توسل به زور و اسلحه، انسانم آرزوست (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۵۴). البته اقبال ابداً منکر جهد و تلاش نیست؛ بلکه بارها به آن توصیه کرده؛ اما در عین توجه و تأکید بر تلاش، زورگویی و قلدری را مردود شمرده است.

افزون بر اینها، نقد نیچه از سوی اقبال، شاهد دیگری بر دوری اقبال از اندیشه فاشیسم است. اقبال هر چند همراهی‌هایی نیز با نیچه دارد، منتقد سرسخت اوست و از او جداست. به تعبیر یکی از اقبال‌پژوهان، «اقبال اصولاً با هر صاحب اندیشه‌ای مدتی گام می‌زند؛ ولی تا به آخر با وی نیست؛ یا از و جدا می‌شود یا پیشی می‌گیرد؛ چنان‌که از نیچه جدا شد» (بقایی، ۱۳۷۹، ص ۴۳). معمولاً نظریه ابرمرد نیچه را تأثیرگذار در اندیشه نازیسم دانسته‌اند (ر.ک: هیکس، ۱۳۹۴). اگر این سخن صحیح باشد، باید اقبال را در نهایت منتقد فاشیسم دانست؛ زیرا اقبال نظریه نیچه درباره انسان برتر را همان تقدیرگرایی باطل معرفی می‌کند (اقبال لاهوری، بی‌تا، ص ۱۴۳) و نیز مصداق ابرمرد نیچه

را برخلاف نیچه، نه در انسان‌های زمینی، که در انسان‌های برتر الهی چون امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌جوید (همان، ص ۲۱۵-۲۱۶)؛ در حالی که نازی‌های آلمان، هیتلر را مصداق ابرمرد تلقی می‌کردند.

مورد دیگری که نقد/اقبال بر فاشیسم را عیان می‌سازد، نقدهای او بر دیدگاه‌های ماکیاوول است؛ زیرا یکی از مبانی فاشیسم را دیدگاه‌های ماکیاوول می‌دانند. پیش‌تر نیز در بحث سکولاریسم، موضع اقبال دربارهٔ ماکیاوول معلوم شد. همچنین فاشیسم که بر نژادپرستی و ملی‌گرایی استوار است (بال و دگر، ۱۳۸۶، ص ۲۲۹ و ۲۸۰)، هر دو - چنان‌که در بحث ناسیونالیسم مشاهده شد - مورد خرده‌گیری اقبال‌اند. بنابراین اندیشهٔ اقبال در برابر فاشیسم قرار می‌گیرد.

۵. سوسیالیسم و کمونیسم

سوسیالیسم واژه‌ای فرانسوی است که در واقع از لغت لاتینی Sociare گرفته شده و به معنای «جامعه‌گرایی» یا «اصالت جامعه» است. در این واژه، نوعی تعاون و همکاری جمعی در برابر فردگرایی لیبرال دیده می‌شود. تاریخچهٔ واقعی این اندیشه به نیمهٔ نخست قرن نوزدهم بازمی‌گردد. آن‌گاه که شرایط اجتماعی و اقتصادی ناشی از رشد کاپیتالیسم صنعتی موجبات فقر و تحقیر کارگران را در پی داشت، اروپا شاهد واکنشی جمع‌گرایانه در برابر این پدیده شد. برخی اندیشمندان در اعتراض به وضع موجود، از جامعهٔ مبتنی بر همکاری و محبت به‌جای رقابت و آزمندی کاپیتالیستی جانبداری کردند. به‌ویژه کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳م) و فردریش انگلس (۱۸۲۰-۱۸۹۵م) اندیشه‌های انقلابی‌تری را مطرح کردند. این دو ضمن پیش‌بینی فروپاشی کاپیتالیسم، نظام جایگزینی را معرفی کردند که بعدها اتحاد جماهیر شوروی بر آن پایه تأسیس شد. گفتنی است، سوسیالیسم به شاخه‌های مختلفی منشعب می‌شود که شاخهٔ انقلابی آن با نام «کمونیسم» شناخته می‌شود (هیوود، ۱۳۸۶، ص ۱۹۰-۱۹۱). بر پایهٔ مرام کمونیستی، هرگونه مالکیت خصوصی لغو و همگان مالک همهٔ دارایی‌ها می‌شوند. البته به‌دلیل اینکه جوامع کنونی تا رسیدن به مرحلهٔ کمونیسم واقعی فاصله داشتند، ادعا بر این بود که موقتاً دولت و مشخصاً حزب کمونیسم به‌نماینده‌گی از مردم دارایی‌های عمومی را در اختیار بگیرد و آنها را مدیریت کند. در اینجا از هر فرد به‌اندازهٔ توانش کار گرفته می‌شود و به هر فرد به اندازهٔ نیازش دستمزد پرداخت می‌شود (From each according to his ability, to each, according to his needs). قابل توجه اینکه مارکس در حوزهٔ عقاید و باورهای آنتولوژیک خود، نوعی فلسفهٔ خاص ارائه کرد که ماتریالیسم دیالکتیک نام گرفت. بر اساس آن، هرگونه عالم ماورا نفی شده، ماده اصل و اساس جهان خواهد بود که با مکانیسم «تز»، «آنتی‌تز» و «ستتر» ایجاد می‌شود و جهان بر اساس این فرمول حرکت و دوام دارد.

دیدگاه اقبال دربارهٔ سوسیالیسم جالب توجه می‌نماید. او در دوران انقلاب روسیه، ابتدا هوادار جنبه‌هایی از نهضت سوسیالیستی شده بود و نظریات مارکس را برای مبارزه با سرمایه‌داری و مفاسد آن سودمند می‌دانست. اقبال در «ضرب کلیم» از مارکس و انقلاب «اشتراکیت» (سوسیالیسم) به نیکی یاد می‌کرد و آن را به‌طور کلی با نظرگاه اجتماعی اسلام سازگار می‌دید و معتقد بود که قرآن با سرمایه‌داری و استثمار طبقهٔ محروم مخالف و پشتیبان

محرومان و رنجبران است؛ ولی در عین حال بی‌دینی و بی‌خدایی آن را مردود می‌شمرد و بیان می‌داشت که «اسلام یک مکتب اجتماعی است. قرآن طریقی را می‌آموزد که بین سوسیالیسم مطلق (کمونیسم) و مالکیت خصوصی (لیبرالیسم) قرار دارد». به نظر اقبال، دیدگاه سلبی مارکس که همان نقد بر لیبرالیسم اقتصادی و هواخواهی از مستمندان است، صواب و مورد قبول اسلام است؛ اما نفی دیانت، سخنی گزاف و ناسنجیده است. جالب است که بدانیهم اقبال در همان اوایل تأسیس نظام کمونیستی شوروی، این نظام را به دلیل انکار خدای متعال و ابتنا بر ماتریالیسم نافرجام می‌دانست (اقبال لاهوری، ۱۳۶۸، ص ۵۱) و در دیوان خود پیشاپیش مرگ مارکسیسم را پیشگویی کرده بود (همو، ۱۳۴۳، ص ۳۹۵).

اقبال همچنین در شعری با نام «اشتراک و ملوکیت» در نقد نظام کمونیسم (سوسیالیسم)، مارکس را «پیامبر بی‌جبرئیل» و «انسان مؤمن‌دل» و در عین حال «کافر دماغ» می‌عرفی می‌کند که هرچند کوشیده است مشکل انسان را درمان کند، اما اندیشه و راهکارش تنها بر شکم استوار آمده و بی‌خبر از مقام انسانی و بُعد واقعی انسان است (همان، ص ۳۰۵). او کمونیست‌ها را خداناسان و فریبکاران تاریک‌دلی می‌دانست که سبب بدبختی انسان و شکست دین و دنیای آدمی‌اند (همان، ص ۳۰۷).

اقبال در همان شعر «پارلمان ابلیس»، مارکس را یهودی فتنه‌گری می‌داند که اندیشه‌اش در واقع همان اندیشه مزدک ایرانی است و هرچند نسبت به دیگر مکاتب و اندیشه‌های غربی جذابیت بیشتری دارد و ممکن است خطری برای استیلای شیطان بر جهان داشته باشد، اما از زبان ابلیس تأکید دارد که مارکسیسم به‌رغم جذبه و شعارهای زیبایش، خطر چندی برای حاکمیت شیطان نخواهد داشت و هرگز مانند اسلام نخواهد بود؛ چراکه خطر واقعی برای ابلیس، اسلام است (سعیدی، ۱۳۳۸، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ ذاهب، ۱۳۹۷، ص ۲۵-۲۶).

۶. لیبرالیسم و سرمایه‌داری

واژه لیبرال Liberal به معنای آزادی‌خواه و از کلمه لاتین liber اشتقاق یافته است (هیوود، ۱۳۸۶، ص ۶۱). بنابراین لیبرالیسم در لغت به معنای اصالت آزادی یا آزادی‌مداری است (زرشناس، ۱۳۸۳، ص ۲۲۶). این واژه در لغت به معنای بلندنظر، راد، بخشنده، بی‌تعصب، بی‌غرض و روشنفکر نیز آمده است (حییم، ۱۳۷۵، ص ۵۷۲) و در قرون وسطی و عصر رنسانس در معنای صناعت‌های آزاد، آدم هرزه، ولن‌گار و عیاش نیز استعمال می‌شد (سالوین شاپیرو، ۱۳۸۰، ص ۹-۱۰). امروزه تعریف جامع و دقیقی از آن به‌عنوان یک مکتب سیاسی و اجتماعی چندان آسان نمی‌نماید و حتی گفته شده است که تعریف آن ناممکن است (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۱۳-۱۸). با این حال، تعریف‌های متعددی از سوی برخی نظریه‌پردازان غربی ارائه شده است. در یکی از این تعریف‌ها، لیبرالیسم یک مکتب فکری و ایدئولوژی سیاسی است که نگرش خاصی به زندگی انسان دارد و بر ارزش‌هایی چون آزادی، برابری، قانون‌گرایی، عقل‌گرایی، تساهل و تسامح تأکید می‌کند (سالوین شاپیرو، ۱۳۸۰، ص ۸-۱). در واقع لیبرالیسم، نه‌تنها یک ایدئولوژی، که به‌مثابه ایدئولوژی برتر تمدن غرب (هیوود، ۱۳۸۶، ص ۶۵-۶۶) و نظریه سیاسی آن است (گری، ۱۳۸۱، ص ۲۹).

انسان غربی از آغازین دورانی که بر باورهای سنتی خود شورید، مکتب لیبرالیسم را پایه‌گذاری کرد و بر اساس آن در حوزه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و جز آن کوشید تا فارغ از سنت‌های فئودالی و باورهای کلیسایی و تنها با تأکید بر عقلانیت خودبنیاد و تجربه بشری و با هدف تأمین هرچه بیشتر آزادی‌های فردی، زندگی خود را سامان دهد. به چنین مکتبی لیبرالیسم اطلاق می‌شود (بال و دگر، ۱۳۸۶، ص ۷۰). گفتنی است لیبرال‌های جدید پس از تجربه دیدگاه‌های لیبرالیستی خود، دیدگاه‌هایشان را تعدیل و اصلاح کرده و به‌نوعی به «سوسیالیسم لیبرال» تمایل یافته‌اند و حتی برخی از آنها در سیاست به اصول حکمرانی نزدیک شده‌اند (بیات و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۴۷۰)؛ اما به‌روری لیبرالیسم در قالب هویتی خویش دیدگاه‌هایی را شامل می‌شود که کاملاً در برابر سوسیالیسم قرار دارند و خواستار آزادی فردی در تمامی حوزه‌هاست و عدم دخالت دولت، سنت و ارزش‌ها را مطالبه می‌کند و تنها بر اصالت اراده‌های شخصی تأکید می‌ورزد.

روشن است که *اقبال* را به‌رغم دیدگاه‌های روشنفکری و آزادمنشانه، نمی‌توان پیرو لیبرالیسم شمرد؛ به‌ویژه اینکه توجه به پیشینه و مبانی لیبرالیسم، دوری هرچه بیشتر *اقبال* با این اندیشه را آشکار می‌سازد. لیبرال‌ها هرگونه مرجعیت (آتوریته) را نفی می‌کنند و به اومانیزم معتقدند و تنها بر تجربه‌گرایی و ساینتیسم باور دارند و در باب معرفت، بر پلورالیسم معرفتی تأکید می‌ورزند (همان، ص ۴۵۸)؛ در حالی که تمامی این مبانی مخالف دیدگاه و نظریات *اقبال* لاهوری است. *اقبال* مسلمان آگاه و فرهیخته‌ای است که در عین توجه به عقل و علم، باور عمیق به اسلام و قرآن دارد. او اهتمام فراوانی برای آزادی قائل است و با طرح «فلسفه خودی» و نفی تقلیدگرایی از غرب، سعی بلیغ دارد تا با خودآگاهی و عدم تسلیم به تفسیر ناروای قضا و قدر، مسلمانان و جهان استعمارزده را به‌هوش آورد تا هم آزادی فلسفی را باور کنند و هم مطالبه‌گر آزادی‌های سیاسی - اجتماعی خود باشند؛ اما او ابداً آزادی را مانند لیبرال‌ها فراخ و بی‌توجه به فضیلت و اراده الهی معنا نمی‌کند. سراسر دیوان شعر *اقبال*، حکمت و اخلاق است. او توجه به پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام را توصیه می‌کند و بارها از بی‌توجهی مسلمانان به آموزه‌های اسلام نالیده است؛ در حالی که لیبرال‌ها اخلاق و فضیلت، یعنی خوب و بد را صرفاً اسامی صرف و بسته به میل افراد (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۲۰۲) و امری کاملاً شخصی می‌دانند (بال و ریچارد دگر، ۱۳۸۶، ص ۹۱) و اتفاقاً *اقبال* نسبی‌گرایی اخلاقی و دلخواهی شدن ارزش‌ها را مانع پیشرفت جوامع مسلمان دانسته است. او مسلمانان را توصیه می‌کند که باید به خود بازگردند و حول قرآن و پیامبر ﷺ گردآیند و از فردگرایی بپرهیزند (اقبال لاهوری، ۱۳۴۳، ص ۱۰۵).

اقبال با اقتصاد لیبرال نیز مخالف و منتقد آن است. چنان که دانستیم، او از جنبه‌های نقادی اندیشه مارکس درباره سرمایه‌داری جانب‌داری می‌کرد و حتی وجوه سلبی آن را که در واقع حمایت از طبقه کارگر بود، همساز با اسلام می‌دانست. *اقبال* در شعر «پارلمان ابلیس» از قول ابلیس نقل می‌کند که سرمایه‌داری جنون و موهبتی از سوی ابلیس به سرمایه‌داران عالم است (ذاهب، ۱۳۹۷، ص ۲۱). او در کنفرانس اسلامی در سال ۱۳۵۱ که به

ریاست خودش برگزار شد، تصریح می‌کند: «آسیا نمی‌تواند سرمایه‌داری جدید غرب را با آزادی عمل فردی بی‌بندوبارش درک کند» (سعیدی، ۱۳۷۰، ص ۳۷۵). از نظر او، چنان‌که طراحان نظریه قدریه، جنایات دستگاه بنی‌امیه را در کربلا توجیه کرده‌اند، فیلسوفان نظام سرمایه‌داری هم به توجیه جنایات لیبرالیسم می‌پردازند (اقبال لاهوری، بی‌تا، ص ۱۲۸-۱۲۹). قدریون با تمسک ناروا به اینکه تمامی حوادث قضا و قدر الهی بوده است، چنین القا می‌کردند که در حادثه کربلا یزید و بنی‌امیه یا کسان دیگر مقصر نیستند؛ چراکه آن واقعه امری حتمی، طبیعی و مطابق با قضا و قدر الهی بوده است. همسان این توجیه، فلاسفه لیبرال نیز اقتدار و سلطه فرادستان و بالتبع بدبختی و فناشدگی فرودستان را بر اساس داروینسم اجتماعی یا مانند آن، امری طبیعی و مطابق روند حیات، نه ستم و تعدی، جلوه می‌دهند. به همین سبب اقبال معتقد است انسان غربی با تمدنی که ساخته، به‌رغم توفیقات بسیار، بی‌بندوبار و خودخواه است و به‌دلیل اشتباهی سیری‌ناپذیرش، با دیگر ملت‌ها و حتی با خویشتن خویش به نزاع افتاده و در حقیقت فلج شده است (همو، بی‌تا، ص ۲۱۲-۲۱۳).

در حوزه سیاست نیز اقبال مخالف لیبرالیسم سیاسی است. اندیشه لیبرال در سیاست بر دموکراسی تأکید می‌کند و پیش‌تر بیان شد که اقبال دموکراسی را نقشه یهود و شیاطین می‌دانست و ایرادات دیگری بر دموکراسی وارد کرده بود.

افزون بر این، لیبرال‌ها حکومت را تنها یک شر ضروری می‌دانند که وظیفه اصلی آن تأمین آزادی‌های فردی است (بال و ریچارد دگر، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱). آنها بر اندیشه فردگرایی تأکید می‌کنند و مخالف جمع‌گرایی اند (آر بلاستر، ۱۳۷۷، ص ۲۰۳)؛ در حالی که اقبال از پایگاه اجتماعی اسلام، شدیداً بر جمع‌گرایی و پیوستن با مردم و به‌ویژه اهتمام به امت واحده و اخوت اسلامی تأکید می‌کند: *گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

جوهر او را کمال از ملت است
رونق هنگامه احرار باش
هست شیطان از جماعت دورتر

فرد را ربط جماعت رحمت است
تا توانی با جماعت یار باش
حرز جان کن گفته خیر البشر

(اقبال، ۱۳۴۳، ص ۵۸)

از ابیکم گیر اگر خواهی دلیل

ما مسلمانیم و اولاد خلیل

(همان، ص ۶۳)

حریت سرمایه آب و گلش

کل مؤمن اخوه اندر دلش

(همان، ص ۷۱)

نتیجه‌گیری

بررسی اندیشه‌های سیاسی غرب مدرن از نگاه *اقبال* نشان داد که هرچند پاره‌ای از وجوه این اندیشه‌ها در نگاه وی مورد تحسین بوده و حتی او از آنها سود برده، اما کلیت این اندیشه‌ها مردود است. *اقبال* در نقد خود، افزون بر حمله به عقلانیت این اندیشه‌ها، بر مخالفت و تعارض آنها با اسلام تأکید می‌کند. او یک مسلمان معتقد است و به دلیل ابتدای این اندیشه‌ها بر نگاه‌های خاصی که معارض دین و جهان‌بینی توحیدی است، مخالف این اندیشه‌هاست. *اقبال* سکولاریسم را اساساً نادرست می‌داند و با اشاره به اندیشهٔ کلیسایی، تعارض ذاتی میان دنیا و آخرت را نمی‌پذیرد. وی دربارهٔ دموکراسی، هر چند رویکردی دوگانه دارد و با اینکه جنبهٔ توجه به رأی مردم را در دموکراسی مورد توجه قرار می‌دهد، اما دموکراسی غربی، یعنی لیبرال دموکراسی یا همان دموکراسی ارزشی را بر ساختهٔ یهود و شیاطین می‌شمرد. *اقبال* ناسیونالیسم را نیز یک ضد ظرفیت و فریب استعمارگران برای تفرقه میان امت اسلامی می‌داند. او فاشیسم و سوسیالیسم را به‌رغم جنبه‌های مثبت، پرنقص و عقیم می‌شمرد و با اینکه با موسولینی یا نیچه و مارکس قربت‌های فکری دارد، در نهایت از آنها جدا می‌شود. همچنین معلوم شد که به حوزه‌های مختلف لیبرالیسم و سرمایه‌داری اعتراض اساسی دارد. *اقبال* لیبرالیسم را نیز مانند دموکراسی موهبتی شیطانی می‌داند. از نظر نتیجه‌گیری نهایی، *اقبال* معتقد است که این انسان جدید غربی با خلق این اندیشه‌های خودبنیاد، دچار نخوت شده و به‌سبب عدم درک عالم معنا و نفی آن رو به فروپاشی نهاده است. البته *اقبال* اندیشهٔ اجتماعی و سیاسی شرق را نیز دچار مشکلات جدی و اساسی می‌داند که در نوشتاری دیگری باید دربارهٔ آن بحث کرد.

- آ، مراد و دیگران، ۱۳۶۲، *نهیضت بیدارگری در جهان اسلام*، ترجمه سید محمدمهدی جعفری، تهران، فرهنگ.
- آربلاستر، آتوننی، ۱۳۷۷، *لیبرالیسم غرب ظهور و سقوط*، ترجمه عباس مخبر، چ سوم، تهران، نشر مرکز.
- آقابخشی، علی، ۱۳۶۳، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، تندر.
- اقبال لاهوری، محمد، ۱۳۴۳، *کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری*، تهران، کتابخانه سنایی.
- _____، ۱۳۶۸، *بازسازی اندیشه دینی در اسلام*، ترجمه محمد بقایی ماکان، بی‌جا، ماکان.
- _____، ۱۳۶۸، *نامه‌ها و نگاه‌های اقبال لاهوری*، ترجمه ع. ظهیری، مشهد، جاوید.
- _____، ۱۳۶۸، *یادداشت‌های پراکنده علامه محمد اقبال*، ترجمه محمد ریاض تهران، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- _____، ۱۹۹۰م، *کلیات اردو*، ج ۱، اسلام آباد، بی‌نا.
- _____، بی‌تا، *احیای فکر دینی*، ترجمه احمد آرام، تهران، کانون نشر پژوهش‌های اسلامی.
- اقبال، جاوید و جاویدان اقبال، ۱۹۸۶م، *زنده رود*، ج ۳، ترجمه شهیندخت کامران مقدم، لاهور، نشر اقبال آکادمی پاکستان.
- اقبال، جاوید، ۱۳۷۲، *زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری*، ج ۲، ترجمه دکتر شهیندخت کامران مقدم (صفیاری)، بی‌جا، آستان قدس رضوی.
- بال، ترنس و ریچارد دگر، ۱۳۸۶، *این‌تئولوژی‌های سیاسی و آرمان دموکراتیک*، ترجمه احمد صبوری، تهران، وزارت خارجه.
- برایان ویلسون، ۱۳۷۷، *دین اینجا و آنجا* (مقاله عرفی شدن)، ترجمه مجید محمدی، تهران، قطره.
- بريجانجان، ماری، ۱۳۸۱، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*، ویراسته بهاء‌الدین خرماهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بقایی ماکان، محمد، ۱۳۷۹، *اقبال به چهارده روایت*، تهران، فردوس.
- _____، ۱۳۸۰، *سوئش دینار*، تهران، فردوس.
- _____، ۱۳۹۵، *فردوسی برون مرز؛ نگاهی دیگر به اندیشه‌های بنیادی اقبال لاهوری*، تهران، ترفند.
- بیات، عبدالرسول و دیگران، ۱۳۸۶، *فرهنگ واژه‌ها*، چ سوم، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- حییم، سلیمان، ۱۳۷۵، *فرهنگ تک‌جلدی انگلیسی فارسی*، تهران، فرهنگ معاصر.
- خسروان، قیصر، ۱۳۸۷، *فرهنگ فلسفی و فلسفه سیاسی*، تهران، پایان.
- ذاهب، هدایت‌الله، ۱۳۹۷، *پارلمان ابلیس*، بی‌جا، اقبال.
- رجب‌زاده، شهرام، ۱۳۷۶، *گزیده شعرهای اقبال لاهوری*، تهران، قدیانی.
- زرشناس، شهریار، ۱۳۸۳، *واژه‌نامه فرهنگی سیاسی*، تهران، کتاب صبح.
- سالوین شاپیرو، جان، ۱۳۸۰، *لیبرالیسم؛ معنا و تاریخ آن*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، نشر مرکز.

سعیدی، غلامرضا، ۱۳۳۸، *اقبال‌شناسی، هنر و اندیشه علامه دکتر اقبال لاهوری*، تهران، بعثت.

_____، ۱۳۷۰، *اندیشه‌های اقبال لاهوری*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

سهرودی، شیخ شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، ج ۳، تصحیح سید حسین نصر و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شریعتی، علی، ۱۳۸۴، *ویژگی‌های قرون جدید*، چ هشتم، تهران، چاپخش.

طلوعی، محمود، ۱۳۷۷، *فرهنگ جامع سیاسی*، تهران، علم.

عالم، عبدالرحمن، ۱۳۷۳، *بنیادهای علم سیاست*، تهران، نی.

گری، جان، ۱۳۸۱، *لیبرالیسم*، ترجمه محمد ساوجی، تهران، وزارت امور خارجه.

لاکوف، سفورد، ۱۳۸۳، *دموکراسی*، در: *دائرةالمعارف ناسیونالیسم*، ترجمه پری آذرمند، زیر نظر الکساندر ماتیل، ترجمه کامران فانی و دیگران، تهران، وزارت امور خارجه.

ماکیاولی، نیکولو، ۱۳۴۷، *شهریار*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، کتاب پرواز.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، *حماسه حسینی*، در: *مجموعه آثار ج ۱۷*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۹۲، *نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر*، در: *مجموعه آثار ج ۲۴*، چ ششم، تهران، صدرا.

نوروزی خیابانی، مهدی، ۱۳۷۰، *فرهنگ لغات و اصطلاحات (انگلیسی - فارسی)*، تهران، نی.

وینسنت، آندرو، ۱۳۷۸، *ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.

هوگارد، مارک، ۱۳۸۳، *لیبرالیسم*، ترجمه پری آذرمند، در: *دائرةالمعارف ناسیونالیسم*، زیر نظر الکساندر ماتیل، ترجمه کامران فانی و دیگران، تهران، وزارت امور خارجه.

هیگس، استیفن، ۱۳۹۴، *نیچه و نازی‌ها*، ترجمه محسن محمودی، میلکان.

هیوود، آندرو، ۱۳۸۶، *درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی*، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

house, Random, 1995, *webster,s Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language*, New York, Gramrey.

A Critical Analysis of the Political Thought of the Modern West in the Epistemological System of Iqbal Lahoori

Hasan Ali Salmaniyan / Associate Professor, Department of Education, Gorgan University

salmanian2@gmail.com

Received: 2020/02/08 - **Accepted:** 2020/05/26

Abstract

In recent centuries, the West has created new ideas in the world of politics. Secularism, democracy, nationalism, socialism, fascism, and liberalism are among these ideas. This study seeks to critically analyze these ideas from the perspective of Iqbal Lahori, one of the educated in the West who was familiar with the culture of the West. Considering the fact that the progress and domination of the West over other nations has increased the value of the new civilization and especially the sanctity of modern political thought in the minds of many people, this study can be regarded as an important step in understanding Western political thought as a rival to Islamic thought, as well as a critique of idolization and Westernization. Using descriptive-analytical method and library sources, this research shows that Iqbal accepted some of these political beliefs, liked some of its merits and benefited from them, and at times was even fanatical about some of them. However, he was generally opposed to them and considered them an obstacle and enemy for human's political prosperity and life.

Keywords: Iqbal Lahoori, secularism, democracy, nationalism, fascism, liberalism, socialism.

Explaining the Principle of Transcendental Utilitarianism in the Foreign Policy of the Islamic State

✉ **Hadi Shojaei** / PhD of Political Science, the Imam Khomeini Institute for Education and Research shojaeehadi4@gmail.com

Seyed Jalal Dehghani Firoozabadi / Professor of International Relations, Allameh Tabataba'i University

Received: 2019/01/14 - **Accepted:** 2019/05/18

Abstract

Utilitarianism is the ground for global politics, and governments formulate their policies, strategies, and actions based on their interests. As a rational political activist in interaction with other countries, the Islamic state, on the one hand, pursues its strategic goals within the framework of utilitarianism, and on the other hand, defines and pursues utilitarianism in the field of truth. In response to the question of the context for the development of utilitarianism in the foreign policy of the Islamic state, this study proposes that since the utilitarianism of the Islamic State is formed in the context of truth through a realistic approach, it has unique characteristics such as value-oriented prioritization, balancing and interdependence that give it a transcendent nature. A rational explanation of the utilitarianism of the Islamic state can make a clear distinction between religious and non-religious politics in the field of foreign policy, and can explain the perspective of the pattern of interests of the Islamic state.

Keywords: interests, Islamic state, foreign policy.

The Political Structure of Religious Democracy in Multicultural Societies

Manouchehr Mohammadi / Associate Professor, Department of Political Sciences, University of Tehran

Mohsen Rezvani / Associate Professor, Department of Political Sciences, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

✉ **Hafizullah Moballegh** / MA in Political Sciences, the Imam Khomeini Institute for Education and Research moballeggh@yahoo.com

Received: 2019/11/12 - **Accepted:** 2020/04/07

Abstract

The current version of majority-based religious democracy is not appropriate for multicultural societies; rather, a special version of religious democracy is needed to provide justice and security in these societies. The main research question concerns the political structure appropriate for such societies. Using descriptive- prescriptive method and based on the principles and main components of religious democracy such as social justice, political pluralism, popular acceptance, the rule of religious law, and supervision over power, this study offers a specific structure for these communities in four territorial, legislative, administrative and judicial areas. The results show that the federal system with a bipolar administrative structure consisting of the democratically-elected president and the prime minister elected by the parliament, the proportional distribution of power and benefits at different levels, the supervision of a religious institution over the legislative process and judicial structure based on judicial independence in personal status, the use of independent courts, the strengthening of human rights institutions, and the application of accepted human rights and Islamic human rights laws are the most appropriate structures in multicultural societies.

Keywords: religious democracy, multicultural societies, political structure, multiethnic democracy, distribution of power.

The Desired Political Culture of the Political System According to the Qur'an

✉ **Amir Hossein Mafi** / PhD Student of Islamic Revolution, Baqir al-Olum University

Mafiforootan@gmail.com

Mohammad Javad Norouzi Farani / Associate Professor, Department of Political Science, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Received: 2019/10/26 - **Accepted:** 2020/03/07

Abstract

Political culture, which means how to deal with political issues, is measured by examining the three indicators of political culture (cognitive, emotional, and value) in individuals. This study investigates the desirable political culture of the political system from the perspective of the Qur'an. It is conducted based on to the teachings of Gabriel Almond and the analysis model is the grounded theory method for qualitative research. First, the Qur'anic data related to the divine and Satanic political systems were collected and their effect on the indicators of political culture was determined. Then, according to the results, the core categories were extracted and the theory corresponding to them was developed. The research results showed that the desired model of Quranic political culture in the field of political system is participatory; because, from the perspective of the Qur'an, the existence of objective contexts in divine system and leaders, such as preparing the ground for the execution of divine commands, education and training, unity, tolerance and adherence to covenants and justice, creates positive political indicators for the political system and leaders and produces a participatory political culture. Conversely, the existence of elements such as polytheism, self-invitation, oppression, and monopoly in dictatorial regimes and their leaders produces negative political indicators and limited political culture.

Keywords: Holy Quran, political culture, political system, leaders, participation.

The Components of Ethical Politics in Imam Khomeini's Political Thought

✉ **Siroos Khandan** / Assistant Professor of Political Sciences and International Sciences

skh20172017@yahoo.com

Rashid Rekabiyan / Assistant Professor at Ayatollah Boroujerdi University

Received: 2018/08/31 - **Accepted:** 2019/02/20

Abstract

The relationship between ethics and politics has always been interesting for scientists, politicians, philosophers, and community leaders. Some see ethics as a function of politics, some consider politics to be based on moral standards, and some others believe in their independence from each other. Using descriptive-analytical method and library sources, this research has studied and analyzed this issue from the perspective of Imam Khomeini, a role model of politics and ethics. According to research findings, Imam considers politics as a function of ethics and holds that both politics and ethics are branches of practical wisdom and seek to ensure human well-being. Therefore, Imam argues that the provision of happiness depends on the creation of moral politics. In Imam's view, ethically-based politics has components that, if observed, will lead to the development of societies. Components such as observing justice and fairness among people, avoiding secularity and worldliness, observing kindness and tolerance in dealing with people, observing the correspondence between officials and their moral virtues; establishing ethics in politics, adhering to governmental covenants and slogans, treating people honestly, and avoiding deceit.

Keywords: ethical politics, Imam Khomeini, asfar al-arba'a, government, righteousness, justice.

Abstracts

The Formulation and Study of "Noetic Quality" in the Methodology of the Theory of the Guardianship of a Muslim Jurist (faqih)

Mohammad Hosseinzadeh Yazdi / Professor of the Department of Philosophy, the Imam Khomeini Institute for Education and Research

✉ **Mohammad Hadi Hamidiyan** / PhD Student of Islamic Political Philosophy, the Imam Khomeini Institute for Education and Research hadi.hamidian@gmail.com

Received: 2019/09/28 - **Accepted:** 2020/03/01

Abstract

The theory of "the guardianship of a Muslim jurist (faqih)" has been rationally and narratively proven. However, its rationality does not equate with its being discursive. "The guardianship of a Muslim jurist" is secondary immediate in religious and jurisprudential coherence and can be explained within the framework of a priori data (theorems and their analogies). Noetic quality is superior to deduction in history and rank (methodology) and is very important in Imam Khomeini's methodology; but most scholars have neglected this important principle in the epistemology and methodology of the guardianship of a Muslim jurist. Noetic quality is consistent with terminological and logical function in Imam Khomeini's ideas. The literature of the guardianship of a Muslim jurist can be divided into two parts: pre-argumentation, including narrative jurisprudence and the initial centuries of fatwa jurisprudence; post-argumentation in which in the course of history, due to reflections and doubts, the argumentative literature developed both in quantity and quality, and independent works were written about the guardianship of a Muslim jurist, but this does not mean the negation of noetic quality. Besides the notion of positive noetic quality, some other notions can be identified that, based on certain perceptions, explicitly or implicitly argue for negative noetic quality. Negative noetic quality does not have a long history. Therefore, the separation of scientific and practical work (social, political) clearly negates the social and political guardianship of the jurist. The comparison of positive and negative noetic quality shows the importance of analyzing the perceptions that exist in proving or denying "the guardianship of a Muslim jurist".

Keywords: the guardianship of a Muslim jurist, necessity, noetic quality, positive noetic quality, negative noetic quality, pre-argumentation literature, post-argumentation literature.

Table of Contents

The Formulation and Study of "Noetic Quality" in the Methodology of the Theory of the Guardianship of a Muslim Jurist (faqih) / Mohammad Hosseinzadeh Yazdi / Mohammad Hadi Hamidiyan	5
The Components of Ethical Politics in Imam Khomeini's Political Thought / Siroos Khandan / Rashid Rekabiyan	23
The Desired Political Culture of the Political System According to the Qur'an / Amir Hossein Mafi / Mohammad Javad Norouzi Farani	45
The Political Structure of Religious Democracy in Multicultural Societies / Manouchehr Mohammadi / Mohsen Rezvani / Hafizullah Moballegh	65
Explaining the Principle of Transcendental Utilitarianism in the Foreign Policy of the Islamic State / Hadi Shojaei / Seyed Jalal Dehghani Firoozabadi	85
A Critical Analysis of the Political Thought of the Modern West in the Epistemological System of Iqbal Lahoori / Hasan Ali Salmaniyan	103
Abstract / Translator: Saeed Nadi	126

Proprietor: *Imam Khomeini Education and Research Institute*

Director: *Mohammad Javad Nowruzi*

Editor in Chief: *Qasim Shabannia*

Executive Manager & Voting page: *Reza safari*

Editorial Board:

- ▣ **Mostafa Eskandari:** *The fourth level graduate of Qom seminary.*
- ▣ **Nasr-o-Allah Sekhavati:** *Assistant Professor Almustafa International University.*
- ▣ **Qasim Shabannia:** *Associate Professor Ikl.*
- ▣ **Mohammad Rahim Eivazi:** *Associate Professor Imam Khomeini International University.*
- ▣ **Manuchehr Mohammadi:** *Associate Professor Theran University.*
- ▣ **Shams-u-Allah Mariji:** *Associate Professor Bager-Al-Olum University.*
- ▣ **Davud Mahdavidzegan:** *Associate Professor Institute of humanities and cultural Studies.*
- ▣ **Mohammad Ali Mir Ali:** *Associate Professor Jame'a al-Mustafa al-Alamiyah.*
- ▣ **Mohammad Javad Nowruzi:** *Associate Professor Ikl.*

Address:

IKI Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd. Qum Iran
PO Box: 37185-186
Tel: +98 253-211-3476
Fax: +98 253-293-4483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

Politicsmag@qabas.net
www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir
