

بررسی قواعد تعامل آرمان گرایی و واقع گرایی

در فقه سیاسی امامین انقلاب

محمد رضا عبدالله نسب*

محمد ترابی**

چکیده

یکی از چالش‌های نظری ما در سیاست‌ورزی، این است که در اتخاذ استراتژی‌ها، آیا باید صرفاً به آرمان‌ها و اصول اخلاقی اندیشید، یا این که تنها به منافع ملی و آن چه «هست» توجه کرد؟ مقاله حاضر حاصل یک پژوهش اندیشه‌شناختی است که در پرتو دو رویکرد نظری آرمان‌گرایی و واقع‌بینی، به بررسی قواعد پیوند این دو مفهوم در نظام سیاسی ایران و با توجه به اندیشه سیاسی امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای می‌پردازد و با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای به این پرسش پاسخ داده می‌شود که قواعد نظری پیوند آرمان‌ها و واقعیت‌ها در اندیشه سیاسی امامین انقلاب چیست؟ یافته پژوهش حاکی از آن است که در گفتمان انقلاب اسلامی و منظومه فکری رهبران انقلاب، مؤلفه‌های آرمانی و واقعی بر اساس قواعد فقهی شیعی از جمله اجتهاد، عقل، مصلحت، عنصر زمان و مکان، انتظام یافته و با کاربری مفاهیمی دوگانه چون آرمان - واقعیت، مصلحت - حقیقت و محافظه‌کاری - عقلانیت، پدیدار شده است. از این رهگذر می‌توان گفت که گفتمان سیاسی انقلاب اسلامی و به تبع آن، فقه سیاسی امام خمینی علیه السلام و آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام نه آرمان‌گرایی محض و نه واقع‌گرایی صرف؛ بلکه تلفیق این دو، یعنی آرمان‌گرایی واقع‌بینانه در حوزه سیاست‌ورزی داخلی است.

کلیدواژه‌ها: آرمان‌گرایی، واقع‌گرایی، فقه سیاسی، امامین انقلاب.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی قم (نویسنده مسئول: mo.ab62@yahoo.com)

** استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی قم

مقدمه

انسان‌ها دارای افعال و اندیشه‌هایی هستند که از یک‌سو تحت تأثیر آرمان‌ها قرار می‌گیرد و از سوی دیگر در شرایط زمانی و مکانی خاصی قرار می‌گیرد که محدودیت‌هایی را بر انسان تحمیل می‌کند و از طرف دیگر آرمان‌گرایی فاصله می‌گیرد. بدین ترتیب برخی به رویکرد اول اصالت می‌دهند و برخی دیگر اصالت را به واقعیت‌ها و محدودیت‌های پیش رو می‌دهند. با توجه به دو رویکرد مذکور این پرسش مطرح می‌شود که اصالت با کدام رویکرد است و آیا این دو قابل تفکیک هستند که در این صورت فقط به یک رویکرد می‌توان اصالت داد و دیگری را حذف کرد یا امکان تلفیق دو رویکرد با هم وجود دارد؟ ناگفته نماند که در تاریخ تحولات سیاسی-اجتماعی شیعه، پس از چهارده قرن و برای اولین بار حکومتی شیعی به زعامت فقیهی عادل، تأسیس شد و نظام سیاسی جمهوری اسلامی شکل گرفت. در عمر چهار دهه‌ای انقلاب اسلامی ایران، مباحث تئوریک و نظری مختلفی، محل تضارب آراء اندیشه‌وران علم سیاست بوده است که گاه به مجهولاتی بزرگ مبدل شده‌اند. یکی از معضلات نظری در فضای سیاسی-اجتماعی ایران، رفع تضاد میان آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی است و برای رفع این مهم، نظریاتی چون جدایی دین از سیاست، عرفی شدن فقه و سیاست، ام‌القری و ... مطرح شده است. در یک‌سو، دگراندیشان به تبع استحاله فکری-عقیدتی، به دنبال حذف آرمان‌های نظام سیاسی از نهادها و فرایندهای تصمیم‌گذار هستند و جدایی ساختاری نهاد دین از دولت و سکولاریسم را مقصود خود دانسته‌اند (صالح‌پور، ۱۳۷۴: ۳۵) در جهتی دیگر، محافظه‌کاران، پیگیری صرف آرمان‌ها را تنها تکلیف و کنش سیاسی خویش پنداشته و توجه به اقتضائات زمانی، تطورات سیاسی-اجتماعی و منافع متغیر کشور را امری ناپسند تعریف می‌کنند. این نظریات، گرچه حصه‌ای از واقعیت را همراه داشته‌اند، اما گاه از گزاره‌های ناقص و بعضاً غلط، تهی نبوده‌اند. در این میان، فهم قواعد ارتباط ارزش‌های نظام سیاسی و چالش‌های پیش رو ضروری به نظر می‌رسد؛ زیرا عدم درک قواعد به آرمان‌گرایی افراطی یا روش‌های ماکیاولیستی و در نهایت ضعف حاکمیت سیاسی منجر می‌شود. در برخی از این آثار نسبت آرمان و واقعیت در حوزه روابط بین‌الملل مورد بررسی قرار گرفته است و در آثار دیگر مناسبات دو مفهوم آرمان‌خواهی و آرمان‌گرایی مورد توجه پژوهشگران بوده است ولی قواعد پیوند این دو مفهوم در حوزه سیاست داخلی با توجه به گفتمان انقلاب اسلامی و اندیشه رهبری انقلاب

واکاوی نشده است. از این‌رو نوشتار حاضر، به دنبال بررسی و شناخت قواعد فقهی پیوند رابطه آرمان‌ها و واقعیات در نظام سیاسی جمهوری اسلامی با توجه به منظومه فکری امام خمینی رحمته‌الله و آیت‌الله خامنه‌ای دامنه‌الله است.

بررسی‌های مفهومی

آرمان‌گرایی (ایدئالیسم) به‌عنوان یک مکتب فکری ریشه در خوش‌بینی عصر روشن‌فکری قرن هجدهم، لیبرالیسم قرن نوزدهم و ایدئالیسم قرن بیستم دارد (نقیب‌زاده، ۱۳۷۳: ۸۴). این مکتب به آن دسته از تئوری‌هایی اطلاق می‌شود که به ذهن یا روح اهمیت می‌دهند و قدرت مهم روح انسان را فکر او می‌دانند، علاوه بر آن، قدرت اراده یا آزادی اراده را نیز جزء قدرت‌های روح می‌دانند (شریعت‌مداری، ۱۳۹۵: ۱۶۱) موضوع «ایده‌آل» و تأکید بر هنجارهای اخلاقی در حکمرانی، در متون سیاسی ما بر اهمیت آن تأکید شده است؛ مثلاً آرمان‌گرایی فارابی در دو کتاب *سیاست مدنی* و *آراء أهل المدينة الفاضلة*، با الهام از نظرات افلاطون، شهری ایده‌آل طراحی شده که در رأس آن، رئیس فرزانه‌ای حکمرانی می‌کند.

واقع‌گرایی (رئالیسم) از ریشه لاتین به معنای واقعیت گرفته شده است. رئالیسم در معنای لغوی، معادل واقع‌گرایی یا واقعیت‌گرایی است (زرشناس، ۱۳۸۳: ۱۳۲) تاریخ مکتب رئالیسم در علم، واکنشی بود بر ضد مکتب رمانتیسم یا خیال‌بافی که از نیمه دوم قرن نوزدهم به اوج خود رسید (نوذری، ۱۳۸۵: ۱۸) در مجموع می‌توان گفت شاخص‌های مهم واقع‌گرایی عبارت‌اند از این‌که قدرت، مرکز ثقل و هسته اصلی سیاست است و واقع‌گرایی، مساوی با منافع و حرکت در جهت به دست آوردن منافع، بدون در نظر گرفتن آرمان‌ها و ایده‌هاست. در فلسفه سیاسی جدید و به تبع آن، سیاست در دوران جدید، آرمان‌ها را تابعی از امور رئال می‌سازد؛ این یعنی همان چیزی که گاه از آن به واقع‌بینی در عرصه سیاست و مخالفت با آرمان‌گرایی و اتوپیاگرایی تعبیر می‌شود. پس تبدیل شدن امر ایده‌آل به امر رئال و جانشین شدن واقعیت به جای اخلاق و آرمان، روح فلسفه سیاسی مدرن است؛ اما رویکرد اسلام به آرمان‌گرایی در حال حاضر دارای تفاوت اساسی با رویکرد غربی است و تأثیر خود را در تمام شقوق این تفکر نشان می‌دهد. بر اساس آموزه‌های اسلامی، تمام

آرمان‌هایی که در اسلام مطرح شده، واقعی و عینی و دست‌یافتنی است؛ اما مکاتب جدیدی که طی چند قرن اخیر در جهان غرب پیدا شده و آرمان‌هایی را مطرح کرده‌اند، اغلب معترف بوده‌اند که آرمان آن‌ها از نوع ایده‌آل است و توصیه آن‌ها برای رسیدن به آن آرمان، تنها یک توصیه روشی است؛ یعنی بکوشید حتی‌الامکان به آن سمت‌وسو بروید؛ هرچند معلوم است که همه آن آرمان، سرانجام، دست‌نیافتنی است؛ هرچند در مغرب زمین، پس از سال‌ها کشمکش بین آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی از دهه ۱۹۸۰ تلاش زیادی از سوی برخی صاحب‌نظران غیرمسلمان برای ایجاد آشتی بین این دو مفهوم آغاز شد و مفاهیم نوینی چون «واقع‌گرایی‌رهایی‌بخش» از سوی ریچارد اشلی^۱ و «واقع‌گرایی آرمان‌شهری» از سوی آنتونی گیدنز ارائه شد (لینکلتر، ۱۳۸۵: ۱۹۸).

قواعد پیوند آرمان‌ها و واقعیت‌ها از دیدگاه امام خمینی علیه‌السلام و آیت‌الله خامنه‌ای داماد

۱. اجتهاد

اجتهاد به معنای صحیح و منطقی، به کار بردن تدبیر و تعقل در فهم ادله شرعی است؛ یعنی اهلیت و تخصص فنی (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۶۷). به جرئت می‌توان گفت که فقه، نرم‌افزار فرآیند تکاملی انقلاب اسلامی است و این مفهوم نیز به‌مثابه تبیین‌کننده نرم‌افزار نظام‌ساز اسلام و به‌عنوان مهم‌ترین عامل اداره جامعه اسلامی که تا پیش از انقلاب اسلامی به محاق رفته بود، به صحنه اجتماع و حکومت درآمد و در مسیر تکامل و توسعه قرار گرفت. این نگرش فقهی از مهم‌ترین نوآوری‌های امام خمینی علیه‌السلام در کنار ارائه تئوری انقلاب بر مبنای فقه، اجتهاد انقلابی و انقلاب در اجتهاد بود. در اجتهاد پویا که مقابل اجتهاد سنتی است، مجتهد از رخدادهای جامعه خود آگاهی کامل داشته و حکم هر واقعه‌ای را در زمان مناسب آن استنباط می‌کند. در چنین سازوکاری، شناخت موضوعات جدید، بسیار مؤثر و توجه به مشکلات و نیازهای جامعه و کوشش برای حل آن‌ها اساسی است. امام خمینی علیه‌السلام تحول مهمی را در اجتهاد و فقاقت ایجاد کردند؛ زیرا هرچند که ایشان، انقلاب اسلامی را با تکیه بر اجتهاد شیعه و بر بنیادهای فقه سنتی و جواهری استوار کرد؛ اما همین انقلاب با توجه به ابعاد اجتناب‌ناپذیر فقه و سیاست

1. Richard Ashley
2. Anthony Giddens

و حضور عملی فقه در عرصه‌های عمومی جامعه، لاجرم مقدمات انقلابی را در درون فقه و اجتهاد سنتی به تدریج فراهم کرد. از این‌رو، توجه به اجتهاد که گویای پویایی شریعت با حفظ اصول و ثوابت شرعی (فقیهی، ۱۳۹۱: ۱۰۹) و نقش آن در مبانی پیوند آرمان و واقعیت مهم به نظر می‌رسد. امام خمینی رحمته‌الله‌علیه در این باره می‌فرماید:

در حکومت اسلامی همیشه باید باب اجتهاد باز باشد و طبیعت انقلاب و نظام همواره اقتضا می‌کند که نظرات اجتهادی- فقهی در زمینه‌های مختلف؛ ولو مخالف با یکدیگر، آزادانه عرضه شود و کسی توان و حق جلوگیری از آن را ندارد (امام خمینی رحمته‌الله‌علیه، ۱۳۷۰، ج ۲۱: صفحه ۱۷۶).

همچنین حضرت امام رحمته‌الله‌علیه در این زمینه اظهار می‌دارد:

زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به‌ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است، حکم جدیدی پیدا کند (امام خمینی رحمته‌الله‌علیه، سال ۱۳۷۰، ج ۲۱: ۹۸).

در این میان، آیت‌الله خامنه‌ای ضمن رد تکیه اجتهاد شیعی بر ظنّ نامعتبر، اجتهاد را یک روش و یک اسلوب که در پی فهمیدن و کشف حقیقت است، تعریف می‌کند (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2414>) و از بایسته‌های یک شناخت شرایط و سؤال‌های زمانه است (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2088>). آیت‌الله خامنه‌ای جایگاه والایی برای کارکرد اجتهاد در سازه فکری آرمان - واقعیت و تدبیر معضلات کلان را قائل است و اجتهاد را به‌مثابه ابزاری برای تفسیر درست و تعادل‌بخش به دیگر مفاهیم معارف اسلام تلقی می‌کند. به این معنا که به بهانه تمسک به اصول، تحجّر را نفی می‌کنیم و می‌گوییم نمی‌شود به بهانه تمسک به اصول، تحجّر و ایستایی را بر انقلاب تحمیل کرد:

اصول‌گرایی وجود دارد؛ اما این، تحجّر و جزم‌اندیشی و نشناختن شرایط مختلف نیست، از این طرف، به بهانه اجتهاد و تحوّل، نباید به بدعت‌گذاری‌های ناشیانه و تجدیدنظرطلبانه اجازه فعالیت و تحرک مضر و مخرب داد (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3126>).

پس با توجه به توانمندی عنصر کلیدی اجتهاد در توجه به استلزامات نصوص دینی و نیازهای زمانه با کشف انگاره‌های اسلامی و هماهنگی میان عناصر ثابت و متغیر، کشاکش میان آرمان‌ها و واقعیات جامعه را می‌تواند هدایت می‌کند (سیدباقری، ۱۳۸۸: ۱۶).

۲. عقل

در اصطلاح، عقل، قوه‌ای است برای تنظیم معلومات برحسب روابط و مناسباتی معین، مانند روابط میان علت و معلول، اصل و فرع، نوع و جنس، هدف و وسیله و نظایر آن‌ها (فولکیه، ۱۳۶۶: ۸۰). در میزان و میدان اعتبار عقل، تضادهای بسیاری بوده است، معتزله، عقل را تنها اساس حقیقت و واقعیت پنداشتند و ساحت فلسفه و دین را یکی کردند و کوشیدند، ایمان را به زبان تفکر محض، تفسیر کنند (شریف، ۱۳۶۲: ۳۱۶). شیخ مفید بر این باور است که حسن یعنی چیزی که انجام آن با عقل ملائم سازگار باشد (مفید، ۱۴۱۴: ۲۶). آنچه به ادراک و فهم انسان بازمی‌گردد در محدوده عقل نظری است و آنچه به جناح عملی انسان بازگشت می‌کند، مربوط به عقل عملی است. از این دیدگاه، عقل عملی، همان قوه‌ای است که کنش و رفتار آدمی را کنترل می‌کند. در راستای عقل عملی، سه شاخه وجود دارد: «سیاست مُدُن»، «تدبیر منزل» و «اخلاق»؛ عقل عملی به تنظیم و بازنگری در کنش‌های اجتماعی و غیراجتماعی آدمی می‌پردازد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۵۳). از این‌رو می‌توان گفت که مدرکات و آرای عقل عملی، به تولید حکم شرعی در «تدبیر مُدُن» در نظام اسلامی توجه دارد. چنین عقلی با تحرک‌آفرینی و انگیزه‌بخشی به اجتهاد، آن دانش را به پویایی و دگرگونی سوق می‌دهد. درک مقتضیات زمانی و مکانی هر حکم، با در نظر گرفتن عقل و برداشت‌های عقلی به سرانجام می‌رسد (سیدباقری، ۱۳۸۹: ۱۳۵). استاد مطهری به این مسئله هم اذعان نموده است و می‌فرماید:

عقل در فقه اسلامی، می‌تواند کشف‌کننده قانون باشد؛ قانونی را متناسب با شرایط و مقتضیات، تحدید کند، یا آن را تعمیم دهد؛ به‌علاوه می‌تواند مددکار و ابزار استنباط از سایر منابع و مدارک فقهی مثل قرآن و سنت و اجماع باشد (مطهری، بی‌تا: ۷۶).

با وجود تفاسیر فوق، ممکن است در حوزه سیاست‌ورزی، دو مفهوم محافظه‌کاری و واقع‌بینی را که ممکن است هم معنای عقل‌گرایی معنا شود، مورد بررسی و نسبت‌سنجی با عقل قرار می‌دهیم.

۲.۱. محافظه‌کاری

این مفهوم در سیر تاریخی، نخستین بار در ۱۸۱۸ میلادی برگزیده شد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۴۳). محافظه‌کاران با هرگونه طرح و اندیشه خیالی و انتزاعی برای ایجاد دگرگونی‌های عمیق در جامعه و سیاست مخالفاند و هرگونه تلاش برای تحقق آرمان شهر را مصیبت‌بار شمرده و پایبندی به امور مأنوس و ترس از آنچه تجربه نشده و بدبینی به آن، جوهر محافظه‌کاری است

(بشیریه، ۱۳۹۲: ۱۷۴) برخلاف ادبیات مرسوم در سپهر سیاست، آیت‌الله خامنه‌ای عقلانیت معمول را از محافظه‌کاری سیاسی تمیز داده و این دو را دارای تعریف واحدی نمی‌داند. رهبر انقلاب، محافظه‌کاری را «طرفدار وضع موجود، بی‌مانگی از هر تحول» ولی عقلانیت را «منشأ تحولات عظیم» و شرط لازم برای رسیدن به عدالت معرفی می‌کند (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3297>) از این‌رو می‌توان گفت که پیروی از عقل سلیم، امر قرآنی است و محافظه‌کاری و اکتفای به آن چه داریم ... «قتلگاه انقلاب» است (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3304>) نتیجه این که آرمان‌خواهی مخالف محافظه‌کاری است؛ محافظه‌کاری یعنی شما تسلیم هر واقعیتی باشید و هیچ حرکتی از خود نشان ندهید؛ این معنای محافظه‌کاری است (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=30255>). پس اولاً ایستائی و خمودگی اجتماعی، امری مردود تلقی می‌شود و اینکه به‌کارگیری تمام آرمان‌ها و واقعیات مدنظر یک نظام سیاسی باید با معیار و میزان عقل دیده؛ اما عقلی که مبرای از تحجّر و تسلّب بوده و در عین توجه به اصول، مخالف تغییر و تطور نباشد.

۲.۲. واقع‌بینی

شاید یکی از متون قدیمی که بتوان رگه‌هایی از اندیشه واقع‌گرا را در آن یافت، سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک طوسی باشد. سیاست‌نامه مجموعه است از بصیرت‌های یک سیاست‌مدار باتجربه (مشیرزاده، ۱۳۹۶: ۲۰۶) افزون بر این، ملاحظه‌کاری مورد نظر واقع‌گرایان، مورد توجه خواجه نیز قرار داد؛ هرگز نباید در هیچ شرایطی راه برون‌رفت و صلح و مصالحه بسته شود. او به دائمی نبودن ائتلاف‌ها و ثابت نماندن دوستی‌ها و دشمنی‌ها نیز باور دارد (طوسی، ۱۳۶۹: ۲۹۸) از این‌رو، در رئالیسم (واقع‌گرایی)، توجه به آرمان، کم‌رنگ می‌شود و صرفاً کسب نتیجه، هدف قرار می‌گیرد. در بررسی منظومه کلمات و سخنرانی‌های آیت‌الله خامنه‌ای «واقع‌بینی» پرتکرار و پررنگ است؛ بنابراین باید دید که مراد ایشان از واقع‌بینی چیست؟ مدل رئالیستی ماکیاوول را تأیید کرده‌اند؟ یا واقع‌بینی مرادف با محافظه‌کاری است؟ یا الگوی سومی را مدنظر دارند؟ پاسخ این‌که؛ ایشان در گام اول واقع‌بینی، از درجه‌بندی آرمان‌ها سخن گفته‌اند: «آرمان‌های نظام اسلامی یک منظومه‌ای است، یک مجموعه‌ای است، مراتب مختلفی هم دارد؛ بعضی از این‌ها غایی‌تر و نهایی‌ترند، بعضی اهداف کوتاه‌مدت‌اند» (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23346>)؛ و در مرحله دوم «فهم دقیق واقعیات» را مطالبه می‌کنند

(<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23810>)؛ البته آیت‌الله خامنه‌ای از اساس، طرح

تقابل دو مفهوم آرمان و واقعیت را نفی و آن را خطای محاسباتی می‌داند.

بعضی‌ها اشتباه می‌کنند که در مقابل آرمان‌گرایی، واقع‌بینی را مطرح می‌کنند. این خطای بزرگی است؛ چون آرمان‌گرایی، خودش واقعیت‌ها را در جامعه می‌سازد. یک مجموعه با آرمان و دارای هدف‌های بلند می‌تواند واقعیت‌ها را طبق آرمان خود شکل دهد و به وجود آورد. دنیا این‌طور پیش رفته است. آرمان‌ها را کنار بگذاریم، به بهانه واقع‌بینی؟! این کمال غفلت است. آرمان‌گرایی به وجود آورنده واقعیت‌های شیرین و مطلوب است (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3213>).

البته عمل‌گرایی با واقع‌گرایی محض تفاوت دارد. استدلال ای.اچ.کار این است که آن‌چه واقع‌گرایی محض عرضه می‌کند، چیزی نیست جز مبارزهٔ عربان بر سر قدرت (carr, 1001: 87) که در آن، جایی برای آرمان‌ها باقی نمی‌مانند. استدلال کار را می‌توان در اندیشهٔ آیت‌الله خامنه‌ای شبیه‌سازی کرده و نمونهٔ عینی برایش آورد:

یک‌وقت مثلاً فرض کنید قضیهٔ غزه پیش می‌آید، یک‌مشت جوان دانشجو می‌گویند این صهیونیست‌های خبیث سر بچه‌های غزه دارند بمب می‌ریزند، برویم پدرشان را دریاوریم، راه می‌افتند می‌روند فرودگاه. خب این احساسات، احساسات مقدس و پاکی است؛ اما رفتن غلط است. احساس، خوب... رفتن به غزه آن‌وقت نه ممکن بود نه جایز بود؛ اگر هم ممکن بود جایز نبود... آن احساس، احساس خوبی است؛ اما تصمیمی که بر اساس یک احساس گرفته بشود، یک مطالعهٔ دقیق، موشکافانه و عالمانه پشت سرش نباشد، آن تصمیم، لزوماً تصمیم درستی نیست. گاهی اوقات تصمیم غلطی است (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=20686>).

نکتهٔ مهم دیگر، تعریف و تفکیک «واقعیت» از «توهم واقعیت»، آسیبی است که استراتژی نظام سیاسی را دستخوش دگرگونی‌های غیراصولی می‌کند؛ لذا «واقعیت را ببینیم، نه آن‌چه که با شگردهای دشمنان به‌عنوان واقعیت به ما القاء می‌شود» (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=23346>) عدم مرزبندی صحیح، لغزشگاهی به نام «واقعیت‌پنداری» را ایجاد می‌کند، طوری که «چیزهایی را که واقعیت ندارد، انسان واقعیت تصور کند» (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=20534>).

۳. مصلحت

مصلحت هم در فلسفه سیاسی و فقه سیاسی و هم در حوزه اندیشه سیاسی دینی و غیردینی، نقش کلیدی را دارا است (حقیقت، ۱۳۹۵: ۱۲۵) در جایگاه مصلحت عمومی همین بس که محور مدینه فاضله و نظام سیاسی مطلوب است و بر این اساس بود که افلاطون و ارسطو حکومت‌ها را به اقسام شش‌گانه‌ای تقسیم کرده، نوع مطلوب را از نوع نامطلوب تمیز دادند. ضابطه عمده نیز، شیوه‌های فرمانروایی در فلسفه سیاسی افلاطون، مصلحت عمومی و غایت هر فرمانروایی آرمانی چنان‌که ارسطو نیز بر آن بود، تأمین مصلحت عمومی برای نیل به سعادت است که جز از مجرای عمل به فضیلت امکان‌پذیر نمی‌تواند باشد (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۷۵).

دیدگاه تحصّلی (پوزیتیویستی) بر مادیات مبتنی بوده و مصلحت‌گرایی و منفعت‌محوری در آن، صرفاً در راستای معیارهای مادی و منافع زودگذر دنیوی تعریف می‌شود. برخی استفاده از عنصر مصلحت در فقه را به معنای عافیت‌طلبی و استفاده ابزاری از آن به جهت تأمین اهداف و غایات، تلقی کرده و استفاده از آن را در راستای منطق یوتیلیتیسم می‌دانند (ایزدهی، ۱۳۹۲: ۳۳). در فقه شیعی مصلحت در حوزه عمل سیاسی به‌مثابه یک قاعده از عصر حضور تا حال حاضر مدنظر بوده است (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ج ۹: ۳۳) و این مفهوم در حوزه فقه، به حوزه مادیات و منافع، سعادت و دوران‌دیشی مادی اطلاق نمی‌شود؛ بلکه مصلحت در فقه یا فقط به جنبه‌های اخروی و معنویات دارد یا این‌که علاوه بر امور مادی، آن جنبه‌ها را نیز در برمی‌گیرد. مطابق این منطق، به منافع مادی اگر در تضاد با معنویات باشند، عنوان «مصلحت فقهی» صدق نمی‌کند (ایزدهی، ۱۳۹۲: ۳۷).

امام خمینی علیه السلام تأکید زیادی بر رعایت مصالح عمومی و منافع عامه توسط حاکم اسلامی دارند (امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۰: ۱۰۶) در رویکرد آرمان‌گرایی واقع‌بینانه، مصلحت به‌قدری بااهمیت است که کارایی و گره‌گشایی در نظام سیاسی اسلام، وابستگی عمیقی به این عنصر دارد. برای تبیین بهتر این مفهوم و نقش آن در رویکرد آرمان‌گرایی واقع‌بینانه، باید میان دو مفهوم مصلحت و ضرورت تمیز قائل شد و از رابطه عموم و خصوص مطلق سخن گفت؛ یعنی هر ضرورتی مصلحت است؛ اما هر مصلحتی لزوماً ضرورت نیست. برای نمونه از نظر امام خمینی علیه السلام در عصر غیبت، ولی فقیه می‌تواند در صورت ضرورت و مصلحت، حکم اولی یا ثانوی را متوقف سازد و پس از رفع

بحران، دوباره آن‌ها را حاکم گرداند و این مصلحت‌اندیشی فقط در حوزه احکام حکومتی تحقیق‌پذیر است. از این‌رو به کارگزاران حکومت می‌نویسد:

مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی غفلت از آن، موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد... مصلحت نظام و مردم، از امور مهمه‌ای است که مقاومت در مقابل آن ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را در زمان‌های دور و نزدیک، زیر سؤال ببرد و اسلام آمریکایی مستکبرین و متکبرین را با پشتوانهٔ میلیاردها دلار توسط ایادی داخل و خارج آنان پیروز گرداند (امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۰: ۱۷۶).

همچنین امام خمینی علیه السلام در جواب مهندس بازرگان می‌نویسد:

جاسوسی، جاسوسی فاسد خوب نیست؛ اما برای حفظ اسلام و برای حفظ ناموس مسلمین واجب است. دروغ گفتن هم واجب است، شرب خمر هم واجب است (امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۰: ۱۱۶).

آیت‌الله خامنه‌ای با تقسیم‌بندی مصلحت به مصلحت شخصی و مصلحت مقدس، تعبیر مختلفی از «مصلحت» داشته‌اند؛ گاهی یکی از ویژگی‌های حرکت دانشجویی را «آرمان‌گرایی در مقابل مصلحت‌گرایی» (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2982>) می‌دانند و در موضعی دیگر «مصلحت‌اندیشی بد، منفی و ضد ارزش نیست ... مصلحت هیچ اشکالی ندارد؛ ما به آن ایراد نمی‌گیریم» (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3203>) پس مصلحت و حقیقت جداناپذیرند: «حقیقت خود یکی از مصلحت‌ها و خود مصلحت هم یکی از حقایق، اصلاً حقیقت و مصلحت از هم جدا نیستند» (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=7571>). آیت‌الله خامنه‌ای دنباله‌روی آرمان‌ها را نافی مصلحت‌اندیشی محسوب نمی‌کند:

هیچ منافاتی وجود ندارد بین انجام دادن وظایفی که جوانی و آرمان‌گرایی به انسان دیکته می‌کند و بین ملاحظهٔ مصالح مدیریتی کشور، ملاحظهٔ قانون، ملاحظهٔ تدبیر و درایت مدیریتی در کشور؛ یعنی می‌توان آرمان‌گرا بود، به احساسات جوانی هم پاسخ داد و بر اقتضای جوانی و آرمان‌گرایی عمل کرد (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=20686>).

یکی از مفاهیمی که در مصلحت‌گرایی مورد توجه خاص قرار می‌گیرد، عناصر زمانی و مکانی می‌باشند. کسی که رهبری یک حکومت را به دست دارد، همیشه و در همه حال، نمی‌تواند از یک ابزار و وسیله برای رسیدن به هدف خود استفاده کند؛ مثلاً حضرت علی علیه السلام نیز با مقتضیات زمانی و مکانی آشنایی داشتند و در موقع لزوم نیز از آن بهره می‌برند. به‌طور مثال، در باب زکات آمده است که زکات به ۹ چیز (شتر، گاو، گوسفند، طلا، نقره، گندم، جو، خرما

و کشمش) تعلق می‌گیرد. در حالی که حضرت علی علیه السلام در زمان خود، بر اسباب نیز زکات بستند؛ زیرا تشخیص دادند که این کار، لازم است. از این‌رو، زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهاد است. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است. به‌ظاهر، همان مسئله ممکن است در روابط حاکم بر یک نظام، حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، موضوع اولی که از نظر ظاهر با قدیم فرق نکرده است، موضوع جدیدی شده است که حکم جدیدی می‌طلبد (امام خمینی رحمته الله، ۱۳۸۶، ج ۲۱، ۲۸۹).

تأثیر زمان و مکان در فتوای فقهی، چیزی است که اگر فقهای بزرگوار ما بر آن تکیه کنند، ابواب جدیدی از مسائل اسلامی و احکام الهی برای مردم باز خواهد شد (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3392>). آیت‌الله خامنه‌ای ضمن اعتقاد به «راهبرد» و «اصل اساسی تغییرناپذیر» بودن آرمان‌ها، نقش عنصر زمان در آرمان‌خواهی را با مثالی تاریخی این‌چنین ابراز می‌کند:

شما خیال نکنید در صدر اسلام در زمان پیامبر مکرم و خلفای آن حضرت مردم به نهایت آرمان‌ها رسیدند نه مهم این است که یک کشور حرکت بکند ([http://farsi.khamenei.ir/speech-](http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=28598)
[content?id=28598](http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=28598)).

رابطه آرمان و تحولات زمان از دیگر مسائلی است که رهبر انقلاب آن را مورد توجه قرار می‌دهد: آرمان‌های عالی، تغییرناپذیرند؛ وسایل تغییرپذیر است، تحولات روزمره تغییرپذیر است؛ اما آن اصول که همان آرمان‌های اساسی است، تغییرناپذیر است؛ یعنی از اول خلقت بشر تا امروز، عدالت یک آرمان است؛ هیچ‌وقت نیست که عدالت از آرمان بودن بیفتد (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=30791>).

پس تأخیر در حصول آرمان و توجه به زمان در عدم یأس یک ملت مهم است (همان).

۴. احکام حکومتی

حکم حکومتی دستوری است از سوی حاکم برای عمل کردن به یک حکم شرعی تکلیفی و تفاوت آن با فتوا این است که در اجرایی بودن، حکم حاکم در طول احکام شرعی است (بهرامی، بی‌تا: ۹۳). محقق نائینی، با نامیدن احکام حکومتی به «الزامات قانونی»، معتقد است این احکام که از ناحیه مآذونین خاص یا عام ولی‌امر در زمان غیبت، صادر می‌شود، لازم‌الاجرا بوده و لذا مخالفان

این الزام را بی‌اطلاع از مقتضیات اصول مذهب برمی‌شمرد (نائینی، ۱۴۲۴: ۱۳۵). از این‌رو، تصمیمات ولیّ امر مسلمین، برحسب مصلحت وقت و وضع مقررات طبق آن‌ها و اجرای آن‌ها، مانند شریعت، دارای اعتبار و لازم‌الاجرا است؛ با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابت و لایتغیر است و مقررات وضعی، قابل‌تغییر و تابع مصلحت موجد است (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۹۸) از جمله احکام حکومتی پیامبر ﷺ می‌توان به خراب کردن مسجد ضرار، قطع درختان یهودیان بنی‌نضیر، منع ازدواج موقت برای عمار یاسر و سلیمان بن خالد، منع خوردن گوشت حیوانات اهلی برای مدتی اشاره کرد (بهرامی، بی‌تا: ۹۳)؛ بنابراین احکام حکومتی در فقه سیاسی مانند احکام اولی و ثانوی، منبع شرعی و حقوقی است و مکانیسم مناسبی در حفظ ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی و برخی واقعیات را در عرصه مدیریت کشور فراهم می‌کند. امام خمینی رحمته الله علیه اهمیت حکم حکومتی را به‌صراحت و مستدل بیان کرده‌اند:

اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض کرد، حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبیّ اسلام ﷺ یک پدیده بی‌معنا و بی‌محتوا باشد و اشاره می‌کنم به پیامدهای آن که هیچ‌کس نمی‌تواند ملتزم به آن‌ها باشد ... باید عرض کنم حکومت، شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله ﷺ است و یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز، روزه و حج است (امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۰، ج ۲۰: ۱۷۰).

آیت‌الله خامنه‌ای «نظر به همه احکام فقهی با نگرش حکومتی یعنی ملاحظه تأثیر هر حکمی از احکام در تشکیل جامعه نمونه و حیات طیبه اسلامی» (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=29678>) را از مهمات جامعه و «نقطه مقابل تحجر» می‌داند (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2843>). در نتیجه حاکم اسلامی با اجتهاد علمی خویش و قوه تدبیر و تدبیر در مسائل اجتماعی - سیاسی، احکام لازم حکومتی را صادر کند تا کاربستی دقیق و الگوی مناسبی از آرمان‌گرایی واقع‌بینانه ارائه دهد؛ یعنی در اجرای راهبردهای نظام انعطاف‌های لازم را پذیرفته و بن‌بست‌های واقعی را در پیشبرد آرمان‌ها در محاسبات خویش مهم بداند.

۴.۱. اصل حفظ نظام

فقها از دیرباز حفظ حکومت اسلامی را از واجبات مسلم دینی دانسته‌اند. دلیل آن هم این است که حکومت در بینش فقهی اسلام از جایگاهی والا برخوردار است و ادله وجود ایجاد و حراست آن بر

همه ادله تقدم دارد که گویاترین شاهد آن زوال حرمت دماء در برابر حکومت است (عمید زنجانی، ج ۱، ۱۳۸۹: ۶۸۰) در فقه شیعه، قاعده «ضرورت حفظ نظام» و «حرمت اختلال نظام» توسط فقهای امامیه مطرح شده و مبنای صدور حکم و اجرای آن در موارد مختلفی قرار گرفته است. حضرت امام علیه السلام از برجسته‌ترین فقهای معاصر است که توجه فراوانی به جایگاه این قاعده در منظومه فقه شیعه داشته و بهره فراوانی در مرحله صدور احکام فقهی و نیز مرحله اجرای احکام در عرصه اجتماع از این قاعده برده است. بنیانگذار کبیر انقلاب، بارها بر حفظ اصل نظام تأکید داشته‌اند و حفظ آن را از اهم واجبات عقلی و شرعی می‌دانند (امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۰، ج ۱۹: ۱۵۳). اهمیت حفظ اصل نظام در اندیشه امام خمینی آن قدر مهم است که آن را فریضه‌ای الهی و بالاتر از همه فرائض قلمداد می‌کنند (امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸: ج ۱۵: ۳۲۹). این قاعده مهم فقهی بی‌واسطه و به‌طور مستقیم بر واجبات زیرمجموعه‌اش تطبیق می‌کند و دلالت حفظ نظام بر جهاد و مرابطه و مشارکت در اداره امور کشور از مصادیق آن است (محقق داماد، ۱۳۷۹: ۲۱).

به استناد قاعده حفظ نظام در قلمرو احکام ولایی و حکومتی، مادام المصلحه به صدور حکم مبادرت می‌شود و حتی برخی از واجبات که انجام آن‌ها به اصل دین و نظام اسلامی لطمه وارد می‌آورد، ممنوع می‌شود و برخی از محرّمات که رعایت این مصلحت را به مخاطره می‌افکند، لازم‌الاجرا می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ج ۳۷: ۹)؛ بنابراین اگر بین حفظ نظام (آرمان بزرگ) و دیگر احکام شخصی یا اجتماعی تزاخم واقع شود، حفظ نظام بر آن‌ها مقدم است؛ زیرا حفظ نظام از ضروریاتی است که شارع مقدس به‌هیچ‌وجه راضی به ترک آن نیست. از این‌رو، حاکم جامعه اسلامی مؤظف است در مقام تزاخم حفظ نظام معیشتی مردم با امور دیگر، حفظ نظام را مقدم بدارد؛ البته تا جایی که با اساس اسلام و عدالت در تضاد نباشد. این نگرش در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای قابل مشاهده است و ایشان در مکانیسم پیوند آرمان‌ها با واقعیات به مسئله حفظ نظام عنایت داشته‌اند. از این‌رو، ایشان بزرگ‌ترین معروف‌ها را ایجاد نظام اسلامی و حفظ نظام اسلامی دانسته، طوری که معروفی بالاتر از این مسئله وجود ندارد (<http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=29236>) نتیجه این‌که، حفظ نظام در عین بزرگ‌ترین آرمان بودن، مهم‌ترین واقعیتی است که باید برای آن تلاش کرد و در تزاخمت منافع مختلف، حفظ کلیت نظام را به‌عنوان راهبردی تغییرناپذیر قبول کرد.

نتیجه‌گیری

اگر انسان آرمان‌گرا، واقعیت‌ها را درک و فهم نکند، با توجه به خصلت صلب و غیر مطلوب، بسیاری از واقعیت‌ها در دام رویکرد غیرمنطقی و افراطی فرو می‌گلدند و واقع‌بینی اگر به واقع‌گرایی تبدیل شود و آرمان‌ها فراموش شوند، آنچه حاصل می‌شود، انفعال و سازش با واقعیت‌ها و اندیشه و تصمیم و عمل در چارچوب تنگ این واقعیت‌ها خواهد بود؛ لذا آرمان، مفتاح نیست؛ بلکه میزان و مصباح است. مصباح بودن این معنی را می‌دهد که چیزی از ابتدا تا پایان امر کاربرد داشته باشد. از این‌رو، از نظر اندیشمندان اسلامی نیز حقیقت این است که طرح نقشه جامعه آرمانی نه مضر است و نه لغو، مشروط به رعایت واقع‌بینی و ارائه طریق مناسب خوب است.

در این پژوهش تلاش شد به این سؤال پاسخ داده شود که قواعد پیوند و زیست ابعاد واقع‌گرایی و آرمان‌خواهی در گفتمان انقلاب اسلامی و اندیشه امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای چیست؟ در پاسخ می‌توان مدعی شد که در اندیشه امامین انقلاب، آرمان، «مؤلفه اول»، «راهبرد»، «ساخت حقیقی و باطنی نظام» محسوب می‌شود که مطلقاً ناپیوستی از نظر دور شود؛ زیرا کاستن از آرمان، منجر به «نابودی سیرت دین» می‌شود؛ اما ناگفته هویداست که توجه و محاسبه واقعیات جامعه امری بدیهی است و نمی‌توان از آن‌ها چشم پوشید و چه‌بسا که عدم توجه به موانع و کاستی‌های نظام، منجر به سستی و زوال حاکمیت شود. از نظر امامین انقلاب هم‌زیستی آرمان - واقعیت، امری ممکن و اجتهاد در نحوه تلائم این دو مفهوم مهم است.

در مجموع می‌توان گفت فقه شیعه دارای پتانسیل بالا برای ارتباط بین آرمان‌ها و واقعیت‌ها است که بهره‌برداری از این توانایی، امکان پیگیری آرمان‌های نظام را به شکل واقع‌بینانه فراهم می‌کند. در واقع، رابطه آرمان‌گرایی و واقع‌بینی در گفتمان انقلاب اسلامی طولی است و امام خمینی رحمته‌الله و آیت‌الله خامنه‌ای عنه‌الله به‌عنوان زعمایی سیاست‌ورز تلاش دارند تا با استفاده از قواعد فقه شیعه بین آرمان‌ها و واقعیت‌ها تلائم و سازش برقرار کند و الگویی جدید در عرصه سیاست‌ورزی و حل معضلات عملی کشور ارائه کنند؛ زیرا که غفلت از این تلازم موجب انحراف از چارچوب فقه شیعی و انحطاط گفتمان انقلاب اسلامی می‌شود.

فهرست منابع

- ایزدهی، سیدسجاد (۱۳۸۹)، *نوگرایی در فقه شیعه*، کتاب نقد، سال دوازدهم، شماره ۵۴.
- _____ (۱۳۹۲)، *ضوابط مصلحت در فقه شیعه*، فصلنامه علمی پژوهشی سیاست متعالیه، شماره ۱.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۲)، *لیبرالیسم و محافظه‌کاری*، تهران: نشر نی.
- بهرامی، قدرت‌الله (بی‌تا)، *امام خمینی*، از دیدگاه مقام معظم رهبری، تهران: پژوهشگاه تحقیقات اسلامی سپاه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *رحیق مختموم: شرح حکمت متعالیه*، قم: نشر اسراء.
- حسینی قلعه بهمین، سیداکبر (۱۳۹۰)، *واقع‌گرایی دینی در قرن بیستم*، تهران: مؤسسه امام خمینی.
- حقیقت، صادق (۱۳۹۵)، *سیاست اندیشی*، تهران: کویر.
- امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۰)، *صحیفه نور*، تهران: انتشارات سروش.
- زرشناس، شهریار (۱۳۸۳)، *واژه‌نامه فرهنگی سیاسی*، تهران: کتاب صبح.
- سیدباقری، سیدکاظم (۱۳۸۸)، *اجتهاد و بسترهای نظریه‌پردازی در فقه سیاسی شیعه در دوران معاصر*، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۱۶.
- _____ (۱۳۸۹)، *نقش عقل در تحول فقه سیاسی شیعه مطالعه موردی: دوره معاصر*، جستارهای سیاسی معاصر، شماره اول.
- سیفی‌مازندرانی، علی‌اکبر (۱۳۸۷)، *دلیل تحریر الوسیله للإمام‌الخمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- شریعتمداری، علی (۱۳۹۵)، *اصول و فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران: امیرکبیر.
- شریف، م.م (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهیه و گردآوری ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: ستاد انقلاب فرهنگی، مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۳)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر.
- _____ (۱۳۸۵)، *خردنامه همشهری*، شماره ۹.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طوسی، خواجه نظام‌الملک (۱۳۶۹)، *سیاست‌نامه*، به کوشش عباس اقبال. تهران: معاصر.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۴)، *فقه سیاسی (مصلحت)*، تهران: امیرکبیر.

- _____ (۱۳۸۹)، *دانشنامه فقه سیاسی* (مشمتمل بر واژگان فقهی و حقوقی عمومی) جلد اول، تهران: دانشگاه تهران.
- فقیهی، سیدمهدی (۱۳۹۱)، *شکوه کارآمدی فقه سیاسی*، تهران: زمزم هدایت.
- فولکیه، پل (۱۳۶۶)، *فلسفه عمومی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: دانشگاه تهران.
- فیرحی، داود (۱۳۸۳)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، چاپ سوم، تهران: نشر نی.
- لینکلینتر، اندرو (۱۳۸۵)، *آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی*، ترجمه لیلا سازگار، تهران: مرکز مطالعات وزارت امور خارجه.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۷۹)، *قواعد فقه*، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۹۶)، *سنت واقع‌گرایی در ایران*، فصلنامه سیاست، دوره ۴۷، شماره ۱.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار*، قم: صدرا.
- _____ (بی‌تا)، *ختم نبوت*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- مفید، محمدین محمد (۱۴۱۴ ق)، *النکت فی مقدمات الاصول*، چاپ دوم، بیروت: دارالمفید.
- نقیب‌زاده، احمد (۱۳۷۳)، *نظریه‌های کلان روابط بین‌الملل*، تهران: قومس.
- نوذری، عزت‌الله (۱۳۸۵)، *روش شناخت در تاریخ*، شیراز: نوید شیراز.
- Carr, E. H. (2001 [1939]) *Twenty Years Crisis*, New York: Palgrave.