

تشیع، عدالت و «جهان‌میهن‌گرایی» اخلاقی

سیدعلی میرموسوی / دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مفید / mirmoosavi@gmail.com

تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۰۳/۰۵ / تاریخ تصویب نهایی: ۱۴۰۱/۰۶/۲۴

(DOI): 10.22034/shistu.2023.554603.2252

چکیده

در جهان کنونی اهمیت «دولت - ملت» به منزله اصلی‌ترین واحد سیاسی، رو به کاهش، و گرایش به جهان‌وطنی روبه افزایش است. «جهان‌میهن‌گرایی» در تمایز با ملی‌گرایی، به فراتر رفتن از عنصر «ملیت» در تعریف «هویت» و مرزبندی انسان‌ها و احساس دغدغه مشترک و یکسان به وضعیت همه آنها اشاره دارد و در پرتو آن مفهوم «شهروندی جهانی» مطرح می‌شود. این دیدگاه زمینه را برای همزیستی پیروان ادیان و مذاهب گوناگون فراهم می‌کند و با این نگاه آنان می‌توانند در جوامعی با مذهب و ملیت متفاوت، راحت‌تر از گذشته زندگی کنند. شیعیان نیز با تجربه زیستن در کشورها و جوامع چندفرهنگی و متکثر به لحاظ مذهبی، به تعریفی جهان‌میهنانه از هویت خویش گرایش یافته‌اند و در عمل، جهان‌میهن‌گرایی شیعی را تحقق بخشیده‌اند. با وجود این، بحث از امکان طرح این دیدگاه در چارچوب باورها و سنت فکری شیعی چندان مدنظر قرار نگرفته است. مقاله حاضر با تمرکز بر این موضوع، می‌کوشد شرایط امکان جهان‌میهن‌گرایی را در چارچوب سنت و آموزه‌های شیعی بررسی کند. از دیدگاه این مقاله با توجه به جایگاه بنیادین اصل «عدالت» در اندیشه شیعی، امکان پذیرش و شناسایی نوعی جهان‌میهن‌گرایی اخلاقی وجود دارد. کلیدواژه‌ها: تشیع، جهان‌میهن‌گرایی، موعودگرایی، عدالت، کلام شیعه، فقه شیعه.

مقدمه

جهان امروز با روندی دوگانه و ناسازوار مواجه است: از یک سو شناسایی و تقویت گفتمان حقوق بشر و برقراری عدالت جهانی اقتضا می‌کند تا هرگونه نابرابری بر پایه معیارهای غیر انسانی برچیده شود؛ ولی از سوی دیگر ساخت دولت مدرن تقسیم‌بندی جهان بر پایه «ملت - دولت‌ها»، به گونه‌ای آشکار «ملیت» را به مثابه معیاری برای تبعیض و برخورداری از حقوق و امتیازهای ویژه به رسمیت می‌شناسد. کشورهای برخوردار خود را تنها در برابر شهروندان خود مسئول می‌دانند و در خوشبینانه‌ترین وضعیت، در پی اجرای عدالت در چارچوب مرزهای ملی هستند. شکاف فزاینده و روزافزون بین دولت‌های ثروتمند و فقیر موجب شده است تا ساکنان کشورهای فقیر از حقوق اولیه نیز بی‌بهره باشند. سیل گسترده مهاجرت به کشورهای اروپایی بیش از هر چیز، در فقر، آسیب‌پذیری و نابرخورداری مردم در کشورهای توسعه نیافته و یا در حال توسعه ریشه دارد. این وضعیت از نگرشی نابرابر به انسان‌ها سرچشمه می‌گیرد که پیوندهای خاص و نیز عضویت در جامعه‌ای خاص را در برخورداری از حقوق و امتیازها دخالت می‌دهد.

«جهان‌میهن‌گرایی» نوعی بینش یا موضعی فکری است که در واکنش به این وضعیت و در جهت کاهش نابرابری‌های موجود در جهان کنونی در چند دهه اخیر قوت یافته است. این بینش دیدگاه‌ها و برداشت‌های گوناگون ارزش‌گذارانه و هنجاری را دربر می‌گیرد که با وجود تفاوت، در ایده کانونی «فراگیری انسان‌ها بسان افراد برابر»^۱ اشتراک دارند. (pogge, 2007, p.312)

از دیدگاه تاریخی، این مفهوم بسیار دامنه‌دار و با پیشینه‌ای طولانی است که از زوایای گوناگون طرح شده و رویکردها و گرایش‌های چندگانه‌ای را دربر می‌گیرد. در نگاه نخست، این مفهوم به موضعی فکری اشاره دارد که به طور همزمان دارای دو وجه توصیفی و تجویزی است. از نظر توصیفی نشان می‌دهد که جهان و اجتماع چگونه است، ولی از نظر تجویزی توصیه‌ای در این باره ارائه می‌کند که جهان و اجتماع چگونه باید باشد.

1. including all human beings as equal.

از نظر علمی یا توصیفی همچنان که اولریش بک به خوبی بیان کرده است، جهان‌میهن‌گرایی دیگر تنها به یک ایدئولوژی اشاره نمی‌کند، بلکه فرایند یا پدیده‌ای واقعی به حساب می‌آید. برای تمایز این دو لایه معنایی، او ترجیح می‌دهد از مفهوم «جهان‌وطنی شدن» (Cosmopolitisation) استفاده کند. از نظر وی «ما در موقعیتی قرار گرفته‌ایم که حتی زندگی روزمره‌مان هم جهان‌وطن شده است و دیگر نمی‌توان دیگران را نادیده گرفت. در دنیایی جهانی شده شبکه‌ها، مباحث و رسانه‌های ارتباط جمعی با همه ما در تماس هستند. بنابراین به جای جهان‌وطن‌گرایی که از سوی بالا، ما با نوعی جهان‌وطن شدن روبرویم، از پایین نشئت می‌گیرد و زندگی روزمره ما، شیوه‌های مصرف ما، زندگی سیاسی ما، و رابطه درونی مرزهای ملی ما را تغییر می‌دهد.» (<https://b2n.ir/q27922>) از این دیدگاه هر فرایندی که به تشکیل اجتماعی فراتر از ملیت و مرزهای ملی بینجامد، در این چارچوب امکان تحلیل و بررسی دارد. برای مثال، گردهمایی مسلمانان در مکه یا شیعیان در اربعین، وجهی جهان‌میهنانه دارد.

از دیدگاه ارزیابانه و تجویزی به تعبیرزیبای سعدی «بنی آدم اعضای یکدیگر» به حساب می‌آیند و احساس عضویت در جامعه بشری و شفقت نسبت به بشریت، اهمیتی بیشتر نسبت به میهن‌پرستی و هویت ملی می‌یابد.^۱ رایبندرانات تاگور در رمان «خانه و جهان»، جدال بر سر تقدم میهن‌پرستی و جهان‌میهنی را به خوبی ترسیم می‌کند و از زبان نیکیل که خواهان جهان‌میهنی است، چنین نقل می‌کند:

من آماده‌ام به میهنم خدمت کنم، اما پرستش خود را برای حقوقی نگاه می‌دارم که بسیار فراتر از میهنم است. پرستش میهن بسان پرستش خدا، تسلیم شدن به بدبختی است. (تاگور، ۱۳۸۶، ص ۱۸)

۱. شعر زیبا و ممتاز سعدی در نخستین باب گلستان «سیرت شاهان»، به خوبی پیشنهاد جهان‌میهن‌گرایی را در سنت اندیشه ایرانی نشان می‌دهد: «بنی آدم اعضای یکدیگرند / که در آفرینش ز یک گوهرند x چو عضوی به درد آورد روزگار / دگر عضوها را نماند قرار x تو کز محنت دیگران بی‌غمی / نشاید که نامت نهند آدمی». در جایی دیگر نیز چنین سروده است: «پسندی که شهری بسوزد به نار / اگر چه سرایت بود بر کنار»

اگرچه این مفهوم در بستر فرهنگ و تمدن غربی پدیدار شده، ولی امکان طرح آن در فرهنگ‌ها و تعالیم دیگر منتفی نیست. بر این اساس جهان‌میهن‌گرایی فرهنگی در پی توسعه فعالیت‌های جهان‌میهنانه یا شناسایی نوعی جدید از آن در بستر فرهنگ‌های غیرغربی است. (Taraborrelly, 2015, p.xv) از این دیدگاه می‌توان از نوعی جهان‌وطنی بر پایه اسلام یا «جهان‌وطنی مسلمان» نیز سخن گفت. خیرالدین الجنید در تعریف این اصطلاح می‌نویسد: جهان‌وطنی مسلمان در جنوب شرقی آسیا، یک سبک فکری، عادت به جهان‌بینی و شیوه زندگی است که ریشه در اصل کانونی اسلام دارد؛ یعنی اینکه همه بخشی از یک انسانیت مشترکیم که در برابر خداوند پاسخگو، و از نظر اخلاقی نسبت به یکدیگر مسئولیت داریم. (Aljunied, 2017, xix)

مقاله حاضر با این فرض به بررسی چشم‌انداز جهان‌میهن‌گرایی در چارچوب سنت فکری و اعتقادی شیعه می‌پردازد و در پی آن است تا شرایط امکان طرح نگرشی جهان‌میهنانه در فرهنگ و تعالیم شیعه امامیه را تحلیل و ارزیابی کند و ظرفیت‌ها و محدودیت‌های آن را مشخص نماید. این مقاله رابطه تشیع و جهان‌میهن‌گرایی را از وجه تجویزی و هنجاری مورد توجه و بحث قرار می‌دهد و به وجه توصیفی یا جامعه‌شناختی آن نمی‌پردازد. در این زمینه با نگاهی گذرا به پیشینه این مفهوم در سنت فکری غربی و گونه‌شناسی رویکردها و گرایش‌های گوناگون آن در دوران معاصر، به پاسخ چند پرسش خواهیم پرداخت: شرایط امکان طرح جهان‌میهن‌گرایی مطرح در چارچوب فرهنگ و تعالیم شیعی چیست؟ این نگرش با چه محدودیت‌ها و موانعی روبه‌روست؟ و چگونه می‌توان آن را تقویت کرد؟

در پاسخ، به اجمال می‌توان ادعا کرد که در چارچوب سنت فکری شیعه، ایده «جهان‌میهنی» به دو صورت امکان طرح دارد:

نخست. نوع موعود‌گرایانه که بر بنیان آموزه «مهدویت» استوار است و تشکیل حکومتی عادلانه و جهانی در پرتو ظهور منجی موعود را نوید می‌دهد. این رویکرد در دوران معاصر، در چارچوب گفتمان «اسلام سیاسی» تقویت شده و بخشی قابل توجه از ادبیات شکل‌گرفته درباره این موضوع را می‌سازد.

دوم. نوع جهان‌میهنی عدالت‌بنیاد است که بر اصل «عدالت» در اندیشه شیعی استوار است. به بیان دیگر، موضع عدالت‌خواهانه شیعه که در شخصیت و رفتار امام علی علیه السلام به شکل آرمانی تحقق یافته است، منبع دیگری برای موضع و گرایش جهان‌میهنانه قلمداد می‌شود. در این ارتباط می‌توان توصیه‌های امام علی علیه السلام درباره فقر، فقرستیزی و فقرزدایی را مدنظر قرار داد. همچنین دیدگاه شیعه درباره جایگاه بنیادین «عدالت» در شریعت می‌تواند این موضع را تقویت کند.

افزون بر این از دیدگاه انسان‌شناسانه نیز می‌توان نوعی دیگر از جهان‌میهنی در فرهنگ شیعی را مطرح کرد. انسان‌شناسان جهان‌میهنی را در برابر نظریه‌های مهاجرت فراملی‌گرا، که مرزهای سیاسی مبتنی بر الگوی دولت - ملت در کانون آن قرار دارد، مطرح می‌کنند. از این دیدگاه «جهان‌میهنی» وضعیتی است که فرد همزمان با تعهد محلی و ملی در سطح جهانی نیز تأثیرگذار و تأثیرپذیر است. از این دیدگاه جهان‌میهنی شیعی رویکردی است که به بررسی و شناخت جماعت شیعی مهاجر به کشوری دیگر و روابط آن با جامعه محلی و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری آن از جوامع بیرونی کمک می‌کند. این نوع جهان‌میهنی به شیعه اختصاص ندارد و در خصوص دیگر جماعت‌های مذهبی و قومی پراکنده نیز امکان طرح دارد، از این رو با موضوع مقاله حاضر متفاوت است و در اینجا مجال پرداختن به آن نیست. بنابراین مقاله حاضر از زاویه خاصی به این مفهوم می‌نگرد و در نخستین گام نگاه و تأملی عام در مفهوم «جهان‌میهنی» را ضرورت می‌بخشد.

۱. زایش و تحول مفهومی جهان‌میهن‌گرایی

«جهان‌میهن‌گرایی» مفهومی دامنه‌دار و با پیشینه‌ای طولانی است. خاستگاه این مفهوم به دوران باستان بازمی‌گردد و نخستین بار پس از حمله اسکندر مقدونی به یونان و فروپاشی نظام دولت - شهری پدیدار شد. در دوران معاصر این مفهوم در واکنش به بحران «دولت مدرن» و چالش‌های حاکمیت ملی مطرح شد. از این رو دو نگرش «سنتی» و «نوین» به این مفهوم را می‌توان جداگانه بررسی کرد.

۱-۱. جهان‌میهن‌گرایی سنتی:

پیشینه این نگرش به فروپاشی دولت - شهر پس از حمله اسکندر بازمی‌گردد. در آن وضعیت «جهان‌شهر» (Cosmo polis) در برابر «دولت‌شهر» (city-state) مطرح شد. جهان‌میهنی سنتی دو رویکرد متعارض را دربر داشت: فردگرایانه و جامعه‌ستیزانه کلبی، و عقل‌گرایانه و برابری‌خواهانه رواقی. دیوژن کلبی (۴۱۲ ق.م - ۳۲۳ ق.م) نخستین کسی بود که خود را «شهروند جهان» دانست. این ادعا نه تنها پیوند با نوع بشر را بیان می‌داشت، بلکه با نگاهی بدبینانه در پی نفی فضیلت زندگی مدنی و رد هرگونه پیوند اجتماعی بود. در برابر، زنون رواقی (۳۳۵-۲۶۳ ق.م) «شهروند جهان» را در این معنا به کار برد که همه انسان‌ها در پرتو بهره‌مندی برابر از «لوگوس» هموطن هستند و از همبستگی برخوردارند. زنون از چشم‌اندازی جهان‌شمول به جامعه بشری می‌نگریست و قلمرو آن را به کل جهان گسترش و اخلاق همبستگی را در کانون آن قرار می‌داد. (Taraborrelli, 2015, p.x)

با سیسرون (۱۰۶-۴۳ ق.م) اخلاق همبستگی شکل وظیفه‌گرایی یافت و همه انسان‌ها بدون توجه به روابط اجتماعی و سیاسی گوناگونشان، به اعتبار برخوردار از خرد و زبان، اعضای یک اجتماع قلمداد شدند. سیسرون بر پایه این پیش‌فرض که «جامعه‌پذیری تکلیف را در پی دارد»، بین وظایف عدالت که بر پایه احترام به انسان و دارایی‌های آن استوار است، و وظایف احسان که بر پایه کوشش فعال برای آسایش هموطن استوار است، تفاوت نهاد. بدین‌سان آرمان جهان‌میهن‌گرایی یونانی به اجتماع بشری جهان‌شمول تکامل یافت که اهداف آن همان اهداف اخلاقی عدالت و آسایش انسان است و هرکس باید در قبال آن احساس مسئولیت کند. البته از نظر سیسرون پابندی به قواعد اجتماعی جهانی با از بین بردن دیگر تعلق‌ها و وفاداری‌های محلی همراه نیست، به عکس او این قواعد را به گونه‌ای تشریح می‌کرد که پذیرش آنها با پیوندهای خاص و وابستگی‌های جزئی سازگار باشد. (ibid, p.xi)

۱-۲. جهان‌میهن‌گرایی نوین

این نگرش در قرن هفدهم توسط فیلسوفان حقوق طبیعی مطرح شد و در قرن ۱۸ توسط کانت تداوم یافت. نظریه کانت سرچشمه جهان‌میهن‌گرایی معاصر در هر دو نوع «اخلاقی - هنجاری» و «سیاسی - قانونی» است. او در صلح ابدی، دولت‌ها را موظف می‌کند حق ذاتی هر انسانی را برای دیدار از کشور بیگانه بدون آنکه آماج رفتاری خصمانه قرار گیرد، شناسایی کنند. این اندیشه - در واقع - طرح و پیش‌بینی ایده «شهروندی جهانی» در مفهوم قانونی آن است. از نظر وی شرط نهایی دستیابی به این حق، تأسیس یک جمهوری جهانی متشکل از دولت‌های جمهوری است که «جهان‌شهر» قلمداد می‌شود.

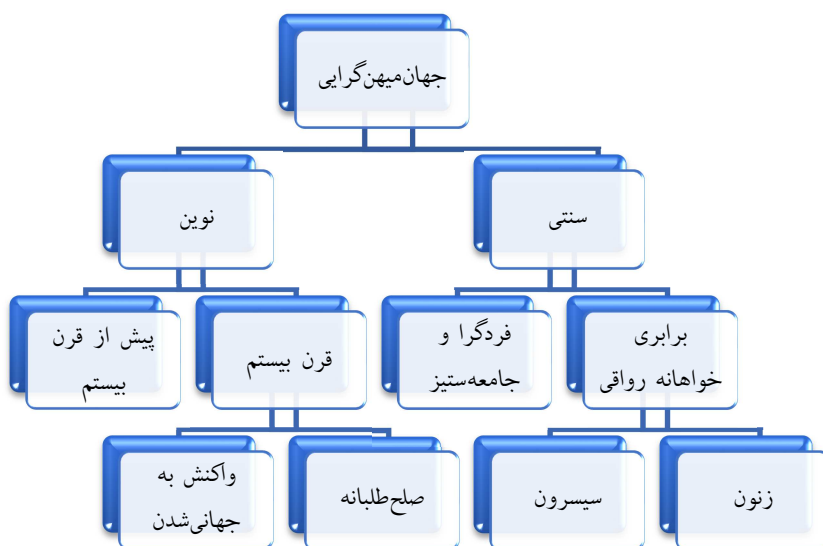
در قرن بیستم آرنست این بحث را با انتقاد از صورت‌بندی رایج و سنتی «دولت ملی» تداوم بخشید. او نه بر یک دولت جهانی، بلکه بر تقویت حس اجتماعی در انسان‌ها تأکید می‌کرد. تحلیل او از افراد بی‌دولت بحثی ارزشمند و مناقشه برانگیز درباره ناسازواری ذاتی حقوق بشر را مطرح کرد. از نظر معرفت‌شناختی، جهان‌میهنی آرنستی نقشی تعدیل‌کننده یا برابری‌ساز ندارد، بلکه بیشتر به معنای پذیرش انسانیتی است که نه در خرد واحد، بلکه در خردی متکثر اشتراک دارد. این خرد که در برابر دیگری باز است، همان خرد ارتباطی است که تقویت آن نه با کنار گذاردن سنت، بلکه با برخورد انتقادی با سنت همراه است.

(ibid, p. xi-xii)

در نیمه اول قرن بیستم جهان‌میهنی آرمانی در جهت برقراری صلح و دفاع از حقوق بشر بود و تأسیس «جامعه ملل» و «ملل متحد» را در پی داشت. در نیمه دوم قرن بیستم به مثابه نگرشی در واکنش به تغییرات برآمده از جهانی شدن مطرح شد و به چالش‌های ناشی از آن، به ویژه مسائل عدالت اجتماعی و سیاسی پاسخ می‌داد. بنابراین جهان‌میهنی همزمان معیاری شد برای درک جهان و تشخیص عصری که در آن به سر می‌بریم و موضعی هنجاری که به سود معیارهای جهان‌شمول داوری اخلاقی، حقوق بین‌الملل و عمل سیاسی اتخاذ می‌شود. در قرن بیست و یکم نیز در تداوم این برداشت، جهان‌میهن‌گرایی به منزله ایده‌ای که می‌تواند پشتیبان اجتماعی جهانی بر پایه حقوق بشر باشد مورد تأکید قرار گرفت.

برداشتی که امروز از جهان‌میهن‌گرایی رواج یافته است، نتایج و پیامدهایی بااهمیت دارد. از نقطه نظر جهان‌میهن‌گرایی می‌توان بحران‌هایی را دریافت که از سوی فرایند در حال انجام جهانی شدن برای دموکراسی پدید آمده و در جریان آن با تضعیف اصل «حاکمیت سرزمینی و استقلال دولت‌ها»، تصمیم‌های دموکراتیک و سیاسی در دسترس آنان، مشروط، تضعیف و یا سلب می‌شود. از چشم‌انداز جهان‌میهنی الگوهای جدیدی از دموکراسی و شکل‌های تازه‌ای از مشارکت و نمایندگی و مسئولیت در زندگی سیاسی پدیدار می‌شود که فراتر از مرزهای ملی در زمینه جهانی‌شده گسترش می‌یابد. از درون چشم‌انداز جهان‌میهن‌گرایی است که نقض حقوق بشر به استناد اعمال حاکمیت ملی محکوم می‌شود. بر پایه جهان‌میهن‌گرایی بهره‌مندی از حقوق بشر و حکومتی جهانی که آن را بدون توجه به عضویت افراد در دولت‌ها به اجرا گذارد، تضمین می‌شود. (ibid, p. xiii)

شکل (۱): اشکال جهان‌میهن‌گرایی



۲. گونه‌شناسی جهان‌میهن‌گرایی

کوشش‌های نظری یاد شده احیای جهان‌میهن‌گرایی به عنوان بینش و چشم‌اندازی جدید در پی داشته است. همچنان که اشاره شد، این چشم‌انداز رویکردها و برداشت‌های متفاوتی در بردارد که برای فهم دقیق آنها به گونه‌شناسی و طبقه‌بندی نیاز است. در این زمینه پیشنهادهای گوناگونی مطرح شده است:

تارابوللی در یک تقسیم‌بندی سه‌گانه، سه گونه «اخلاقی»، «سیاسی - قانونی»، و «فرهنگی» را از هم تفکیک کرده است.

پوگی تقسیم‌بندی چهارگانه را پیشنهاد و بر اساس آن چهار نوع «اخلاقی»، «قانونی»، «عدالت اجتماعی»، و «وحدت‌گرا» برای جهان‌میهن‌گرایی شناسایی کرده است.

هلد و براون نیز آن را به پنج نوع «عدالت جهانی»، «قانونی»، «سیاسی»، «فرهنگی» و «مدنی» تقسیم کرده‌اند.

در اینجا بر پایه تقسیم‌بندی پوگی، به توضیح گونه‌های متفاوت آن اشاره می‌شود. (pogge (eds), PP.???, 312-313)

۲-۱. جهان‌میهن‌گرایی اخلاقی

جهان‌میهنی اخلاقی از یک دیدگاه، دامنه‌ای گسترده دارد و گونه‌های چهارگانه مد نظر پوگی را دربر می‌گیرد. این نوع از جهان‌میهن‌گرایی نگرشی است که بر پایه آن، همه انسان‌ها اعضای اجتماع اخلاقی یگانه به حساب می‌آیند و صرف‌نظر از ملیت، زبان، مذهب، رسوم و مانند آن، نسبت به دیگر انسان‌ها وظیفه اخلاقی دارند. وجه مشترک برداشت‌های اخلاقی این است که انسان‌ها ارزش اخلاقی برابر و در نتیجه مسئولیت‌هایی با گستره جهان‌شمول دارند. نظریه‌های اخلاقی جهان‌میهنانه، هم‌ارزیابانه‌اند و هم تجویزی و درباره رفتار افراد، نهادهای اجتماعی و دولت‌ها به کار می‌روند. این نگرش در چالش با نظریه‌هایی قرار دارد که دولت یا اجتماعات ملی را دارای حوزه مسئولیت‌های ویژه‌ای

می‌دانند که از مسئولیت‌های عام و جهانی متمایزند. قوت و ضعف جهان‌میهنی به دیدگاهی بستگی دارد که درباره این مسئولیت‌های ویژه اتخاذ می‌شود. جهان‌میهن‌گرایی اخلاقی - در معنای خاص - به برداشتی اشاره دارد که هرگونه ارزیابی و تجویزی در خصوص عواملان و رفتار آنان را بر اساس تبیین یکسانی از منافع همه انسان‌ها استوار می‌کند.

۲-۲. جهان‌میهن‌گرایی قانونی

این نگرش در پی ایجاد سازمان قانونی یگانه‌ای از همه انسان‌های جهان است و آن را بر دیگر طرح‌های نهادی ترجیح می‌دهد. مفهوم اخلاقی که در کانون این برداشت قرار دارد، رؤیای جامعه‌سیاسی جهان‌شمولی است که همه انسان‌ها را دربرگیرد یا - دست‌کم - بر روی آنان گشوده باشد.

۲-۳. جهان‌میهن‌گرایی عدالت اجتماعی

این دیدگاه به جای ارائه طرح ویژه درباره نهادها، از معیاری اخلاقی پشتیبانی می‌کند که طرح‌های نهادی با ارجاع به آن ارزیابی و درجه‌بندی می‌شود. این برداشت به پیروی از رالز، به «عدالت اجتماعی» اشتها یافته است. برخلاف رالز، این نگرش تبیینی برابر از منافع انسان‌ها را مبنا قرار می‌دهد.

۲-۴. جهان‌میهن‌گرایی وحدت‌گرا

نگرش وحدت‌گرا بر دولت‌های جهان تمرکز می‌یابد و هدف یا نظامی از اهداف را در نظر می‌گیرد که جهان باید در پرتو آن سامان یابد. این هدف مشترک با این بیان صورت‌بندی می‌شود: «جهان عادلانه و یا عدالت بر روی زمین». در این صورت‌بندی «عدالت» به عنوان مشخصه وضعیت امور - و نه نهادهای اجتماعی - به شمار می‌آید. این دو از این نظر تفاوت دارند که در اوّلی، جهان در صورتی ناعادلانه است که برخی برخوردار و برخی فقیر به

دنیا بیابند؛ ولی در دومی، بی‌عدالتی وصف هرگونه نظم نهادی است که به گونه‌ای قابل اجتناب چنین نتیجه‌ای به دنبال دارد. به بیان دیگر، در حالی که اولی بر ارزیابی و بهبود وضعیت جهان متمرکز است، دومی دغدغه ارزیابی و اصلاح نهادهای اجتماعی را دارد.

۳. اصول مشترک جهان‌میهن‌گرایی

گونه‌های بیان شده با وجود تفاوت، در برخی از اصول اشتراک دارند. پوگی با توجه به ادبیات رایج در این باره، چهار اصل مشترک در بین گونه‌های متفاوت جهان‌میهنی را این گونه تبیین می‌کند:

۳-۱. فردگرایی هنجاری

واحد‌نهایی دغدغه اخلاقی به جای خانواده، قبیله، نژاد، جماعت فرهنگی یا مذهبی و یا دولت، در اصل انسان‌ها یا اشخاص هستند. بنابراین ارزیابی‌ها و تجویزها تنها بر اساس آگاهی‌های (داده‌های) مربوط به چگونگی معیشت افراد و یا رفتار با آنان انجام می‌شود.

۳-۲. بی‌طرفی

در تهیه این آگاهی‌ها همه افراد به شکل همسان ارزیابی می‌گردند. اقتصاددانان این وضعیت را «موقعیت گمنامی» می‌نامند؛ یعنی تعداد معینی از افراد که وضعیت مشابهی را تجربه می‌کنند، فارغ از اینکه چه کسانی هستند، به شکل یکسان ارزیابی می‌گردند.

۳-۳. همه‌شمولی

هر انسانی همانند واحد‌نهایی، دغدغه اخلاقی قلمداد می‌شود و مشمول آگاهی‌هایی قرار می‌گیرد که بر پایه آن، معیار اخلاقی جهان‌میهنانه ارزیابی و تجویز خود را استوار می‌کند.

۳-۴. عمومیت

وضعیت خاص هر انسانی نیرویی جهانی دارد. اشخاص واحد نهایی دغدغه اخلاقی برای هر کسی هستند، نه فقط برای هم‌میهنان و یا هم‌مذهبان خود و مانند آن. ارزیابی و تجویز یک معیار اخلاقی جهان‌میهنانه برای همه عاملان انسانی، اعم از فردی و جمعی، مرجعیت و اعتبار دارد. (ibid, P.316)

۴. جهان‌میهن‌گرایی میانه و افراطی

رویکرد اخلاقی به جهان‌میهن‌گرایی را، که بر ایده «برابری انسان‌ها» و نفی هر نوع مرزبندی میان آنان استوار است، به دو رهیافت «میانه» و «رادیکال» می‌توان تقسیم کرد. رهیافت «حداقلی یا میانه» وجود تعهداتی را در برابر افرادی که هموطن نیستند، می‌پذیرد؛ ولی به مواردی محدود می‌کند که برای زیست محترمانه ضرورت دارد. اما رهیافت «رادیکال» ضرورت برابری جهانی را، حتی در مواردی فراتر از شرایط حداقلی برای زیست محترمانه درخواست می‌کند. این دو رهیافت از نظر چگونگی توجیه جهان‌میهنی و مفاد عدالت جهان‌میهن نیز تفاوت دارند. رادیکال‌ها ادعا می‌کنند: همه اصول اخلاقی باید به منزله کارکرد اصول، اهداف و ارزش‌های جهان‌میهن توجیه شوند. اما میانه‌روها می‌پذیرند که اصول، اهداف و ارزش‌های غیر جهان‌میهن نیز می‌توانند ارزش اخلاقی غایی داشته باشند. از این رو تعهدات ویژه و خاص، ارزش ذاتی دارند، نه وابسته و فرعی. از نظر مفاد عدالت، گونه رادیکال نمی‌پذیرد که هنجارهایی برای عدالت وجود داشته باشند که درون یک جامعه موجه بوده، ولی برای کل جمعیت جهان موجه نباشند. نوع میانه وجود وظایف عادلانه‌ای در برابر اعضای جامعه خاص - نه در برابر همه افراد جهان - را می‌پذیرد. در این میان، دسته‌ای از برداشت‌ها قرار دارند که درباره محتوا و وزن تعهدات هم‌میهن و غیر هم‌میهن و ارزش میهن‌دوستی و پیوندهای ویژه و مرزهای ملی با یکدیگر متفاوتند.

۵. جهان‌میهن‌گرایی شیعی

تشیع یکی از شاخه‌های اصلی اسلام است که پیروان بسیاری در سراسر جهان دارد. بجز ایران که شیعه در آن از اکثریت قاطع برخوردار است و تشیع عنصری با اهمیت از هویت ملی به شمار می‌آید، در دیگر کشورها وضعیت چنین نیست. در کشورهایی که اکثریت آن از غیر شیعه تشکیل شده، به ویژه کشورهای غیر مسلمان، این پیوند بین تشیع و هویت ملی احساس نمی‌شود. شیعیانی که در جوامع چندفرهنگی و متکثر به لحاظ مذهبی زیست و یا به آنجا مهاجرت می‌کنند، برای همزیستی با دیگر شهروندان و بهره‌مندی از حقوقی همانند آنان، به جهان‌وطنی‌گرایی می‌بایند. با این نگرش، آنان می‌توانند با هویت شیعی و فرهنگی خود راحت باشند و آن را به عنوان ابزاری برای غنی‌سازی درک عمومی درباره تشیع و شیعیان و در عین حال، حفظ و پذیرش رواداری نسبت به افرادی با عناصر هویتی متفاوت، ترویج دهند. بنابراین جهان‌وطنی شیعه به مثابه یک واقعیت انکارناپذیر، اهمیت توجه به رابطه تشیع و جهان‌میهن‌گرایی را روشن می‌کند.

اگرچه درباره رابطه اسلام و جهان‌وطنی بحث‌های زیادی صورت گرفته و کتاب‌هایی نیز در این زمینه نگارش یافته، اما تاکنون بحثی جدی درباره نسبت آن با تشیع نشده است. از این رو پژوهش در این حوزه چندان پیشینه‌ای ندارد. مسلمانان در آسیای شرقی به سبب همزیستی با کسانی که هویت ملی و دینی متفاوتی با آنان داشتند، بسیار زودتر با این مسئله روبه‌رو شدند و ضرورت نگرش جهان‌میهنانه به هویت خویش را دریافتند.

خیرالدین در بیان تجربه تحصیل خویش در مدرسه‌ای مسیحی در اندونزی، داستان سردرگمی معاون مدرسه در تحلیل هویت وی و پرسش‌هایی را که از او کرده است بیان می‌کند. وی در نهایت پاسخ خویش را در جهان‌وطنی می‌یابد و در این زمینه کتاب جهان‌وطنی مسلمان را می‌نگارد و از این دیدگاه وضعیت اسلام در آسیای جنوب شرقی را بررسی و تحلیل می‌کند. (Aljunied, 2017, p.xii)

در بررسی رابطه تشیع و جهان‌میهن‌گرایی، نگرش اخلاقی از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ زیرا تشیع به منزله یک فرهنگ و مجموعه‌ای از تعالیم، بینشی نسبت به فرد و جامعه را دربردارد که نگرش آن به مسئولیت در برابر دیگر انسان‌ها را تعیین می‌کند. از این رو نسبت‌سنجی میان تشیع و جهان‌وطن‌گرایی از راه بررسی دیدگاه شیعه نسبت به ارزش اخلاقی برابر انسان‌ها و مسئولیت‌های جهان‌شمول آنان امکان‌پذیر است. جهان‌میهن‌گرایی اخلاقی بر اصولی استوار است که سخن گفتن از روایتی شیعی از آن به پذیرش و شناسایی آنها وابسته است. این اصول را با استفاده از مباحث بیان شده می‌توان در شش نکته ذیل خلاصه کرد:

۱. همه انسان‌ها در بهره‌مندی از گوهر انسانیت برابرند و این برابری فراتر از هر نوع مرزبندی است.
 ۲. هر فرد مستقل از هرگونه اجتماعی که در آن عضویت دارد، از نظر اخلاقی ارزشمند است.
 ۳. واحد نهایی دغدغه اخلاقی فرد است. در نتیجه ارزیابی‌ها و تجویزها تنها بر اساس اطلاعات مربوط به چگونگی معیشت افراد و یا رفتار با آنان انجام می‌شود.
 ۴. در تهیه این اطلاعات همه افراد به شکل همسان ارزیابی می‌گردند.
 ۵. هر انسانی واحد نهایی دغدغه اخلاقی است و مشمول اطلاعاتی قرار می‌گیرد که بر پایه آنها، معیارها ارزیابی و تجویز می‌شود.
 ۶. وضعیت خاص هر انسان نیروی جهانی دارد و اشخاص واحد نهایی دغدغه اخلاقی برای هر کسی هستند، نه فقط برای هم‌میهنان و یا هم‌مذهبان خود و مانند آن. بر این اساس ارزیابی و تجویز یک معیار اخلاقی جهان‌میهنانه برای همه عاملان انسانی، اعم از فردی و جمعی، مرجعیت و اعتبار دارد.
- این اصول حداقل شرایط لازم برای جهان‌میهنی اخلاقی در دوران معاصر را بیان می‌کنند. از این رو می‌توانند به مثابه شرایط امکان جهان‌میهن‌گرایی شیعی مدنظر قرار گیرند. با وجود این - همچنان که در آغاز بیان شد - فرهنگ و سنت اندیشه شیعی ظرفیت طرح جهان‌میهنی موعودگرایانه را نیز دارد، که در ادامه به بررسی آن می‌پردازیم:

۵-۱. جهان‌میهن‌گرایی موعودگرا

«موعودگرایی»^۱ به مجموعه باورهایی اشاره دارد که در خصوص اصل نجات بشریت از سوی منجی موعود و زیستن در چنین زمانه‌ای و نزدیک بودن ظهور او سامان یافته‌اند. در فرهنگ و تمدن اسلامی این جریان بر اساس آموزه «مهدویت» شکل گرفته است. «مهدی» نام منجی موعود مسلمانان است که فرقه‌های گوناگون اسلامی هر یک برداشت خاصی از هویت و چگونگی ظهور او دارند. در منابع روایی شیعه روایات بسیاری با این مضمون از پیامبر ﷺ نقل شده است که «اگر از دنیا، حتی به اندازه یک روز باقی مانده باشد خداوند آن روز را چندان طولانی می‌کند تا فردی را از خاندان من برانگیزد که نام او با نام من یکی است، تا آن را همچنان که انباشته از ستم شده است، پر از عدل و داد کند.» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۴۰)

به اعتقاد شیعیان دوازده امامی، مهدی موعود(عج) فرزند یازدهمین امام است و پس از ولادت، در دو مرحله غیبت صغرا و کبرا از دیدگان پنهان شد، و تا زمانی که به خواست خداوند ظهور او فرارسد، دوران غیبت او ادامه خواهد یافت. دوران غیبت دوران انتظار است و در آن شیعه ضمن طرد نظام‌های سیاسی موجود، آرمان تحقق نظام سیاسی عادلانه را در سر دارد. وجه اثباتی انتظار، برانگیزاننده قیام برضد نظام سیاسی موجود است؛ ولی وجه سلبی آن کنارگیری از امور سیاسی تا زمان بازگشت را توصیه می‌کند. این دوران - در نهایت - با ظهور مهدی ﷺ به پایان می‌رسد و او رسالت تاریخی‌اش برای برقراری عدالت جهانی را محقق می‌سازد. بنابراین آموزه «مهدویت» و «موعودگرایی» در شیعه با سه مفهوم کلیدی «غیبت»، «انتظار» و «ظهور» پیوند دارد.

به اعتقاد شیعه، منجی موعود، یعنی امام مهدی ﷺ در آخرالزمان هنگامی که فساد و بی‌عدالتی جهان را فراگرفته است، ظهور می‌کند و همگان را به مبارزه و قیام برضد ستم فرا می‌خواند. پس از این، او به همراه یاران خود، به ستیز با بیدادگری و پیکار با ستمکاران

1. messianism.

برمی‌خیزد و با نابودسازی نظام ناعادلانه حاکم بر جهان، حکومتی عادلانه برپا می‌کند که شرق و غرب گیتی را فرامی‌گیرد. (حرّ عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۷۵، ۷۶، ۱۱۲، ۱۲۶) دادگری او چنان گسترده است که همه ستمدیدگان و بینوایان چونان زنبورهایی که نزد ملکه گرد می‌آیند، به او پناه می‌آورند. (متقی هندی، ۱۴۱۲ق، برهان ۷) او همچنین به مبارزه با کژتابی‌ها، بدعت‌ها و انحراف‌هایی می‌پردازد که در دین توحیدی پدید آمده است و دینی جدید و پیراسته از کژی‌ها به جهانیان عرضه می‌کند. (نعمانی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۲؛ مقدسی شافعی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۲۷؛ طوسی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۱۵۱؛ سید بن طاووس، بی‌تا، ص ۳۲) در عصر او رسم‌های نادرست و ظالمانه در تقسیم دارایی‌ها برمی‌افتند (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۹) و اموال به شکل عادلانه و برابر توزیع می‌شوند. (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق، ص ۳۹) در حکمرانی او، بندهای بردگی، اسارت، بهره‌کشی، دورویی و فرومایگی از بشریت برچیده می‌شوند (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۸۵) و کرامت انسانی از پاسداری خرد و عقل شکوفا شده، و به کمال می‌رسد. (حرّ عاملی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۴۴۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵؛ صدوق، ۱۳۹۵ق، ص ۶۷۵) در پرتو عدالت جهانی وی، صلح، امنیت، دوستی، اعتماد و رفاه همه جا را فرامی‌گیرد و جنگ، ناآرامی، دشمنی و فقر از جامعه بشری ریشه کن می‌شود. جهان‌میهنی موعودگرایانه بر اساس ویژگی‌هایی که بیان شد، تحقق جامعه‌ای آرمانی در پایان تاریخ را نوید می‌دهد و خصلتی آرمان‌شهری (اتوپیایی) دارد. این نوع جهان‌میهنی وجهی سیاسی نیز دارد و با تأسیس حکومتی واحد و مشترک همراه است. این حکومت تنها بر اشتراک در منافع مادی و اقتصادی استوار نیست، بلکه بر بنیان دینی درست و اعتقادی مشترک پی‌ریزی می‌شود که همه بشریت آن را آگاهانه پذیرفته‌اند. ارکرد مهم این نگرش نه تنها خوش‌بینی به پایان تاریخ، بلکه نشان دادن راه نجات بشریت از ورطه فساد و ستم و ارائه الگویی آرمانی برای آینده جهان است که رؤیای تحقق آن را می‌توان در سر داشت و برای آن کوشش کرد. موعودگرایی سیاسی بر این اساس، از زمینه‌سازی برای ظهور و قیام امام زمان عجل‌الله فرجه سخن می‌گوید و با تأکید بر نشانه‌های آخرالزمانی، نزدیک بودن آن را وعده می‌دهد.

جهان‌میهن‌گرایی موعودگرایانه هرچند در اصل «عدالت‌خواهی» با نگرش اخلاقی اشتراک دارد، ولی از چند جهت با آن متفاوت است: نخست افزون بر آرمانی بودن، به علت تأکید بر حکومت واحد جهانی، بیشتر سیاسی است.

دوم. جنبه پیشگویانه و توصیفی آن نسبت به وجه ارزیابانه و تجویزی آن برجسته‌تر است. از این رو پاسخی به پرسش‌های مربوط به وضعیت کنونی ارائه نمی‌کند. از این دیدگاه نمی‌توان به ارزیابی و داوری درباره رابطه تعهدات محلی یا ملی و مسئولیت‌های بشری و جهانی پرداخت و بین آنها سازش ایجاد کرد. سوم. نه تنها چندگانگی و تکثر اعتقادی را نمی‌پذیرد، بلکه بر نوعی اتحاد دینی و عقیدتی استوار است.

در نهایت اینکه برخلاف جهان‌میهنی عدالت اجتماعی و یا جهان‌میهنی قانونی، الگویی برای اصلاح ساختار ناعادلانه ارائه نمی‌کند و گذار به حکومت عادلانه را از راه جنگ و خشونت می‌داند. بنابراین جهان‌میهنی موعودگرایانه با جهان‌میهنی اخلاقی تفاوت دارد و در برخی موارد با آن ناسازگار است.

۵-۲. جهان‌میهن‌گرایی عدالت بنیاد

همچنان که بیان شد نگاه برابر به همه انسان‌ها و دغدغه مندی فراگیر نسبت به وضعیت بشر، از جایگاهی کانونی در انواع جهان‌میهن‌گرایی برخوردار است. بر این اساس رابطه شیعه و جهان‌میهن‌گرایی پیش از هر چیز، به امکان چنین نگرشی به انسان در چارچوب آموزه‌ها و سنت شیعی بستگی دارد. در سنت فکری شیعه، در دو حوزه مباحث کلامی و فقهی، عناصر همساز و ناهمساز با این نگرش وجود دارد. از یک سو مرزبندی بر اساس ملیت و اولویت تعهد نسبت به افرادی که از هویت ملی یکسانی برخوردارند، پیشینه‌ای در اندیشه شیعی ندارد. در چارچوب فقه شیعه مرزبندی‌های جغرافیایی تنها بر پایه قرارداد

می‌تواند پذیرفته و توجیه شود. اما از سوی دیگر در فقه شیعه نمونه‌های بسیاری از نابرابری، به ویژه بر پایه جنسیت و مذهب شناسایی شده است که با نگاه برابر به انسان‌ها ناسازگار به نظر می‌رسد. بنابراین جهان‌میهن‌گرایی در چارچوب سنت فقهی و کلامی شیعه با موانع و محدودیت‌هایی روبه‌روست. اما با توجه به جایگاه و اهمیت عدالت در اندیشه و آموزه‌های شیعی، می‌توان از امکان آن سخن گفت.

عدالت در اندیشه شیعی جایگاهی بنیادین دارد. از این‌رو شیعه به نام «عدلیه» شناخته شده است. به باور شیعه «عدالت» یکی از ویژگی‌های خداوند است و جایگاهی پیشینی نسبت به احکام شریعت دارد. این اعتقاد شیعه را از اشاعره جدا و به معتزله نزدیک می‌کند. به اعتقاد اشاعره، عقل در فهم عدالت راه به جایی نمی‌برد و نیازمند سمع و دلایل نقلی است. از این‌رو شریعت تنها منبع برای شناخت عدالت است. از این دیدگاه هر آنچه خدا دستور دهد و هر تکلیفی که وضع کند، عادلانه است و عقل در این عرصه قادر به تشخیص نیست و بنا بر این راهی جز پیروی ندارد. (برای اطلاع بیشتر، نک. میرموسوی، ۱۳۹۵، ص ۳۴۵-۳۵۳) در برابر، شیعه برای عدالت جایگاهی مقدم بر شریعت در نظر می‌گیرد و اعتبار احکام شرعی را وابسته به عادلانه بودن آنها می‌داند. از این دیدگاه خداوند جز بر پایه عدالت، تکلیفی وضع نمی‌کند و فرمان‌های الهی از آن نظر الزام آورند که بر پایه عدالت استوارند.

اهمیت بنیادین و جایگاه پیشینی عدالت نسبت به شریعت در اندیشه شیعه، استقلال اخلاق از شریعت و اعتبار عقل عملی را دربر دارد، از این‌رو عقل نیز به مثابه یکی از منابع شریعت شناسایی و بر آن تأکید شده است. از این دیدگاه هرگاه عقل به چیزی حکم کند شرع نیز به همان چیز حکم می‌کند. اصولیان شیعه دلیل عقلی را به «حکم عقلی» تعریف کرده‌اند که از راه آن می‌توان به حکم شرعی پی برد. روشن‌ترین نمونه آن را نیز عدل و ظلم دانسته‌اند؛ زیرا عقل عدالت را نیک و پایبندی به آن را لازم می‌داند، و ظلم را زشت و پرهیز از آن را ضروری می‌شمارد. در نتیجه شرع نیز عدالت ورزیدن را تکلیف می‌کند و از

ظلم بازمی‌دارد. اصل ملازمه (همراهی) شرع و عقل در کنار حکم عقلی بر پسندیدگی و بایستگی عدالت و ناپسندیدگی و نابایستگی ظلم، ظرفیت و امکانی ویژه فراروی فقه شیعی برای تعامل با شرایط دگرگون شونده و بهره بردن از یافته‌های بشری فراهم می‌کند. شکوفایی این ظرفیت البته نیازمند تأمل و خردورزی درباره عدالت و معیارهای آن است، که به عللی تاکنون به انجام نرسیده است.

به هر حال بررسی جهان‌میهن‌گرایی شیعی از راه بررسی و ارزیابی اصولی که پیش از این بیان شد، امکان‌پذیر است. بی‌تردید اندیشه شیعی از یگانگی برخوردار نیست و اندیشمندان و برداشت‌هایی گوناگون را دربر می‌گیرد. با وجود این اگر بتوان سازگاری این اصول را با برخی برداشت‌ها نیز نشان داد، می‌توان از نوعی جهان‌میهن‌گرایی شیعی سخن گفت.

۵-۲-۱. برابری در انسانیت

همچنان که بیان شد، جهان‌وطنی پیش از هر چیز، بر ایده «برابری در انسان بودن» استوار است. این ایده نه تنها با آموزه‌های اسلامی و شیعی ناسازگار نیست، بلکه می‌توان برای تأیید آن به قرآن و سنت استناد جست. از این دیدگاه، همه انسان‌ها آفریده خدای یگانه‌اند و از این رو با هم برابرند. در نخستین آیه سوره نساء، خداوند می‌فرماید: «ای مردمان، از پروردگارتان پروا کنید که شما را از نفسی یگانه آفرید، و زوجش را نیز از همان خلق کرد.»^۱

از نظر علامه طباطبائی این آیه در پی بیان آن است که انسان‌ها «در اصل انسانیت و در حقیقت بشریت با هم متحدند و در این حقیقت بین زنشان و مردشان، صغیرشان و کبیرشان، عاجزشان و نیرومندشان فرقی نیست.» (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۲۱۲)

۱. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (نساء: ۱).

آیه ۱۳ سوره حجرات نیز آفرینش انسان‌ها از یک مرد و زن را یادآور می‌شود و تفاوت‌های ظاهری را تنها راهی برای شناخت همدیگر می‌داند.

علامه طباطبائی به بیان دو احتمال در تفسیر این آیه می‌پردازد: نخست اینکه در پی نفی برتری جویی بر پایه خویشاوندی است؛ و دوم اینکه هرگونه اختلاف طبقاتی را نفی می‌کند. از نظر ایشان اگر ظاهر آیه بر نفی فخر فروشی بر پایه خویشاوندی دلالت نکند، احتمال دوم به علت فراگیر بودن آن ترجیح دارد. (همان، ج ۱۸، ص ۴۸۸)

در سنت نیز روایاتی در تأیید اصل برابری انسان‌ها وجود دارد. شیخ مفید در الاختصاص گزارش می‌دهد که روزی سلمان فارسی به مجلس پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وارد شد و مردم به وی احترام گزاردند و بر بالای مجلس نشاندند. آنگاه عمر داخل شد و پرسید: این عجمی کیست که در میان عرب بر بالای مجلس نشسته است. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در واکنش فرمودند: «مردم از زمان آدم تا کنون همانند دندان‌های شانه با هم برابرند و برتری برای عرب بر عجم و سرخ بر سیاه نیست، مگر به تقوا»^۱ (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۱)

امام علی عَلِيٌّ نیز در نامه خویش به مالک اشتر توصیه کرده‌اند: «با مردم محبت و خوش رفتاری کن و با آنان همچون حیوانی درنده‌خو مباش که خوردن آنان را غنیمت می‌داند؛ زیرا آنان یا در دین با تو برادرند و یا در آفرینش همانند تو اند.» (سیدرضی، ؟؟؟، نامه ۵۳) این سخنان به خوبی نشان می‌دهد که پیشوایان اسلام برابری انسان‌ها را پذیرفته و بر آن تأکید کرده‌اند.

۵-۲-۲. برابری اخلاقی

از شناسایی برابری انسان‌ها تا پذیرش ارزش اخلاقی برابر آنها مستقل از اجتماعی که در آن عضویت دارند، راهی نیست. افراد انسانی در اجتماع‌های گوناگون خانوادگی، قومی، مذهبی،

۱. إِنَّ النَّاسَ مِنْ عَهْدِ آدَمَ إِلَيَّ يَوْمِنَا هَذَا مِثْلُ أُسْتَنْانِ الْمُشْطِ لَا فَضْلَ لِلْعَرَبِيِّ عَلَى الْعَجَمِيِّ وَلَا لِلْأَحْمَرِ عَلَى الْأَسْوَدِ إِلَّا بِالتَّقْوَى.

جنسی، صنفی، زبانی، ملی و فراملی عضویت دارند. علاقه، حساسیت و احساس همبستگی در این اجتماع‌ها یکسان نیست و بسته به نوع آنها تفاوت می‌کند. در خانواده و اجتماع خانوادگی به سبب پیوند خونی و عاطفی افراد با یکدیگر، علاقه و حساسیت و احساس همبستگی بیش از دیگر انواع اجتماع‌هاست. این تفاوت می‌تواند ارزش اخلاقی افراد را به اجتماعی که در آن عضویت دارند، وابسته کند و زمینه‌ساز تبعیض در آن شود. جهان‌میهن‌گرایی بر نفی این وابستگی و تبعیض، و بر این اصل استوار است که همه ابناء نوع بشر صرف نظر از اجتماعی که عضو آن هستند، از نظر اخلاقی ارزشی برابر دارند.

در آموزه‌های اسلامی تفاوت در سطح نخست، یعنی علاقه و حساسیت مد نظر قرار گرفته و بر نیکی به پدر و مادر و اولویت ذوی‌القربی (خویشاوندان) در هنگام انفاق تأکید شده است. اما آیا این تفاوت با نابرابری ارزش اخلاقی افراد و وابسته کردن آن به اجتماعی که در آن عضویت دارند، همراه است؟

پاسخ منفی به نظر می‌رسد و آن را می‌توان بر پایه دو اصل «عدالت» و «احسان»، که خداوند در قرآن به آن فرمان داده است،^۱ توضیح داد. اصل «عدالت» ارزش اخلاقی برابر انسان‌ها را دربر دارد، ولی مفاد اصل «احسان» نیکی کردن در حق دیگران است. اندیشمندان شیعی به شیوه افلاطونی - ارسطویی «عدالت» را به معنای قرار دادن هر چیزی در جای خودش و رعایت استحقاق‌ها تعریف کرده‌اند.^۲ این برداشت از عدالت در این سخنی از امام علی علیه السلام در مقایسه «عدل» و «جود» مطرح شده است: «عدل امور را در جای خود می‌نهد، اما بخشندگی آنها را از جای خود بیرون می‌کند. عدل تدبیری همگانی است، و بخشش به

۱. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ.» (نحل: ۱۰)

۲. علامه طباطبائی در تعریف «عدالت» می‌نویسد: «عدالت اجتماعی این است که با هر یک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جایی جای داده شود که سزاوار آن است، و این خصلتی اجتماعی است که فرد فرد مکلفان مأمور به انجام آنند.» (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۴۷۸)

سودگروهی خاص است. از این رو عدل نسبت به جود والاتر و برتر است.^۱ (سیدرضی، ۴۳۷، حکمت)

از تفکیک «عدل» و «احسان» در آیه می‌توان تفکیک دو نوع وظیفه مبتنی بر عدالت و احسان را استفاده کرد. در اجرای وظایف عدالت، همگان از موقعیتی یکسان برخوردارند، ولی در احسان چنین نیست و می‌توان بین افراد تفاوت گذارد و نزدیکان و خویشاوندان را اولویت داد. با وجود این، تقدّم عدالت بر احسان در آیه و ترجیح عدالت بر جود در سخن امام علی علیه السلام، جایگاه برتر عدالت را نسبت به احسان در آموزه‌های اسلامی - شیعی نشان می‌دهد. از تبیین چرایی این برتری در سخن امام علی علیه السلام به اینکه «عدل - تدبیرکننده‌ای همگانی است»، می‌توان به درستی نتیجه گرفت که انجام وظایف احسان مشروط به رعایت عدالت و انجام وظایف مبتنی بر آن است. با توجه به اینکه عدالت - دست کم - اقتضا می‌کند انسان‌ها از حقوقی برابر برخوردار باشند، می‌توان با رویکردی شیعی از برابری ارزش اخلاقی انسان‌ها دفاع کرد. این برداشت زمینه را برای طرح فردگرایی هنجاری در اندیشه شیعی فراهم می‌کند.

۵-۲-۳. فردگرایی هنجاری

چنان که پیش از این بیان شد جهان‌میهن‌گرایی اخلاقی بر بنیاد فردگرایی هنجاری استوار است؛ یعنی واحد نهایی دغدغه اخلاقی به جای اجتماع، در هر سطحی از آن، فرد است. در نتیجه ارزیابی‌ها و تجویزها تنها براساس اطلاعات مربوط به چگونگی معیشت افراد و یا رفتار با آنان انجام می‌شود. پذیرش این اصل به نوع نگاه به رابطه فرد و جامعه بستگی دارد.

۱. وَ سُئِلَ (عليه السلام) أَيُّهُمَا أَفْضَلُ: الْعَدْلُ أَوْ الْجُودُ؟ فَقَالَ (عليه السلام): «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا، وَالْجُودُ يُخْرِجُهَا مِنْ جِهَتِهَا؛ وَالْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ، وَالْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ؛ فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَافْضَلُهُمَا.»

رابطه فرد و جامعه موضوعی با اهمیت و مناقشه برانگیز است که از دیدگاه‌های گوناگون می‌توان درباره آن به بحث و طرح پرسش پرداخت. از دیدگاه هنجاری، بحث بر سر اولویت و تقدّم اخلاقی فرد بر جامعه است و فردگرایی به تقدّم و برتری فرد بر هر گروه یا هیأت جمعی دلالت دارد. این نوع فردگرایی با سنت لیبرالی پیوند دارد، ولی مقبول سوسیالیسم نیز هست. بنابراین طیفی گوناگون از دیدگاه‌ها درباره آن وجود دارد. وجه مشترک آموزه‌های فردگرا تأکید بر شأن و بزرگی و ارزش شخصی و ذاتی هر فرد بشر است، اما بر سر تحقق آن اختلاف نظر دارند. در برداشت افراطی، فرد از جامعه جدا و ادعا می‌شود که افراد نه تنها توانایی دست یافتن به استعدادهای خود را دارند، بلکه کوشش فردی منبع تحول اخلاقی و شخصی نیز هست. اما برداشت‌های میانه نقش و اهمیت اجتماع را نادیده نمی‌گیرند و آن را در هویت و رشد استعدادهای فردی مؤثر می‌دانند. (See: Andrweem, 2004, pp.27-32)

«فردگرایی» ایده‌ای است امروزی و اندیشه‌ناپذیر در دوران قدیم. از این‌رو در سنت اندیشه شیعی از آن سخنی به میان نیامده؛ اما همچون دیگر ایده‌های امروزی مدنظر اندیشمندان معاصر شیعی قرار گرفته است. آنان در واکنش به جدال لیبرالیسم و مارکسیسم درباره اصالت فرد و جامعه، به این بحث پرداخته‌اند و به سه گروه تقسیم می‌شوند:

نخست کسانی که از اصالت فرد دفاع می‌کنند.

دوم اندیشمندانی که از اصالت فرد و جامعه - هر دو - سخن می‌گویند.

سوم. روشنفکران چپ که تحت تأثیر مارکسیسم از اصالت جامعه پشتیبانی می‌کنند.

دو گروه نخست جامعه را اعتباری و اصالت فرد را می‌پذیرند، اما گروه اخیر جامعه

را دارای اصالت و هویت افراد را به آن وابسته می‌دانند.

علامه طباطبائی و مرتضی مطهری نماینده گروه دوم هستند. از دیدگاه آنان با وجود

اینکه جامعه از افراد تشکیل می‌شود، ولی در پرتو اجتماع افراد، ترکیبی حقیقی شکل می‌گیرد که نوعی خاص از ترکیب طبیعی است.

این ترکیب از آن جهت که اجزای آن در یکدیگر تأثیر و تأثر عینی دارند و موجب تغییر یکدیگر می‌شوند و اجزا هویت جدیدی می‌یابند، ترکیب طبیعی و عینی است؛ اما از آن جهت که «کل» و مرکب به عنوان یک «واحد واقعی» وجود ندارد با سایر مرکبات طبیعی فرق دارد.

از دیدگاه مطهری در این ترکیب «کثرت به وحدت تبدیل نمی‌شود و یک واحد واقعی که کثرت‌ها در او حل شده باشد، وجود ندارد.» (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۵) این برداشت در واقع با فردگرایی هنجاری ناسازگار نیست، بلکه از هویت متفاوت و مستقل جامعه از فرد حمایت می‌کند. بنابراین می‌توان گفت: اندیشه شیعی در مجموع با این اصل بنیادین جهان‌میهن‌گرایی اخلاقی نیز ناسازگار نیست.

۴-۲-۵. همسانی افراد در گردآوری و ارزیابی داده‌های معیشتی

بر پایه فردگرایی هنجاری ارزیابی و تجویزها تنها براساس اطلاعات مربوط به چگونگی معیشت افراد و یا رفتار با آنان انجام می‌شود. اما این کافی نیست، بلکه در جمع‌آوری این داده‌ها و اطلاعات باید افراد به شیوه همسان ارزیابی شوند. در این زمینه هر نوع شأن یا موقعیتی که در نظر گرفتن آن برای افراد به ناهمسانی در ارزیابی آنها می‌انجامد، نادیده انگاشته می‌شود. از این دیدگاه اطلاعات معیشتی را از دو راه می‌توان گردآوری و ارزیابی کرد:

نخست اینکه برای افراد به اعتبار قرارگرفتن در یک طبقه یا قشر یا موقعیتی خاص، شأن یا امتیازهایی در نظر گرفت؛ مانند اینکه افراد ثروتمند یا اعضای قشر روحانیت برخوردار از شأن و امتیازهای ویژه قلمداد شوند.

دوم اینکه افراد همسان انگاشته شوند و اطلاعات مربوط به وضعیت معیشتی آنان به شکل همسان جمع‌آوری و ارزیابی شود.

جهان‌میهن‌گرایی اخلاقی با نگاه اخیر پیوند دارد و سازگاری آن با اندیشه شیعی به امکان چنین نگاهی وابسته است.

مفهوم «شان» و اعتبار آن در فقه شیعه با نگاه همسان در جمع‌آوری و ارزیابی اطلاعات معیشتی افراد ناسازگار به نظر می‌رسد. مراد از «شان» منزلت و مرتبه اجتماعی است که فرد از آن برخوردار قلمداد می‌شود. در اندیشه کلاسیک یا قدیم این منزلت و مرتبه برخاسته از استعدادها و شایستگی‌ها ذاتی فرد دانسته و به اعتبار آن جایگاه طبقاتی فرد مشخص می‌شد. ایده «خویشکاری» و اینکه هر کس کاری را پیشه کند که درخور استعداد و شایستگی وی باشد، بر این نگرش استوار بود. فقه شیعه تحت تأثیر این نگرش، در ابوابی مانند زکات، خمس، نکاح و حج شأن را مد نظر قرار داده و در گردآوری و ارزیابی اطلاعات معیشتی دخیل دانسته است. برای مثال، در محاسبه و پرداخت زکات و خمس، شأن افراد در نظر گرفته می‌شود. از این رو داشتن خانه، خدمتکار و مرکب متناسب با شأن، مانع دریافت زکات برای نیازمند نمی‌شود. فقیهان شیعی در مباحثی مانند مستثنیات دین، استحقاق دریافت خمس و زکات و نفقه زوجه، توجه به شأن را لازم دانسته‌اند. (ابراهیمی و رحمانی، ۱۳۹۶، ص ۱۲-۱۸)

این برداشت از دیدگاه دلایل درون‌دینی و اصل «عدالت» قابل نقد و مخالفت است. تبعیض بر پایه شأن و منزلت اجتماعی، آن‌گونه که در فقه به رسمیت شناخته شده است، نه تنها دلیل روشنی از قرآن ندارد، بلکه روایات بسیاری نیز بر خلاف آن وجود دارد. (همان، ص ۱۸-۱۹) اطلاق این روایات به گونه‌ای است که نمی‌توان آنها را با روایاتی که بر شناسایی شأن دلالت دارند، تقیید زد. مفاد این روایات تأکیدی بر عموم و اطلاقات قرآنی است که در آن به میانه‌روی در معیشت و نیز رفتار برابر با نیازمندان توصیه شده است. با استناد به این دلایل می‌توان از برداشتی پشتیبانی کرد که از همسانی افراد در گردآوری و ارزیابی داده‌های مربوط به معیشت آنها دفاع می‌کند.

۵-۲-۵. همسانی افراد در ارزیابی و تجویز معیارها

همسانی افراد در گردآوری و ارزیابی داده‌های معیشتی، یکی از اصول جهان‌میهن‌گرایی اخلاقی است که با پذیرش آن زمینه برای اصل دیگر فراهم می‌شود. بر اساس این اصل،

هنگام ارزیابی و تجویز معیارها نیز هر فرد انسانی واحد نهایی دغدغه اخلاقی قلمداد می‌شود و مشمول اطلاعاتی قرار می‌گیرد که بر پایه آنها، معیارها ارزیابی و تجویز می‌شوند. این دو اصل همدیگر را تکمیل می‌کنند؛ زیرا اصل اول مانع تبعیض در میان افراد در گردآوری و ارزیابی داده‌های معیشتی می‌شود، و اصل دوم از تبعیض در توجه به اطلاعاتی درباره افراد جلوگیری می‌کند که در تجویز و ارزیابی معیارها تأثیرگذار است. بر این اساس در ارزیابی و تجویز معیارهای مربوط به فقر، وضعیت و اطلاعات مربوط به افرادی که در سراسر جهان سکونت دارند از اعتبار یکسانی برخوردار است. این اصل جهان‌روایی این معیارها را تضمین و قاعده‌ای برای سنجش و ارزیابی قوانین داخلی و معیارهای محلی ارائه می‌کند.

در فقه شیعه می‌توان احکام ناسازگار با این اصل نیز یافت. همه احکامی که جنسیت، مذهب و ایمان را در تجویز و ارزیابی معیارها دخیل می‌دانند، با پذیرش و شناسایی این اصل سازگار نیستند. اما با دیدگاهی عدالت‌بنیاد می‌توان از تبعیض‌های ناسازگار با این اصل دست شست؛ زیرا با توجه به اینکه عدالت برابری انسان‌ها و برابری اخلاقی آنان را اقتضا می‌کند، مقتضای این برابری نیز آن است که افراد دغدغه نهایی اخلاقی باشند و در تجویز و ارزیابی معیارها، مشمول همه اطلاعاتی باشند که در آن دخالت دارد.

۵-۲-۶ جهان‌روایی^۱ معیارهای اخلاقی جهان‌میهنانه

تلقی افراد به عنوان معیار نهایی دغدغه اخلاقی و شمول یکسان آنان نسبت به اطلاعات دخیل در تجویز و ارزیابی معیارها، زمینه را برای شناخت و تعیین معیارهایی جهان‌روا را فراهم می‌کند؛ زیرا این اصل حساسیت یکسان به همه افراد نوع بشر را دربردارد. با وجود این شناسایی جهان‌روایی این معیارها آخرین حلقه برای تکمیل نگرشی جهان‌میهنانه از نظرگاه اخلاقی است. اصل جهان‌روایی - چنان‌که پیش از این بیان شد - بر این فرض استوار است که وضعیت خاص هر انسانی نیروی جهانی دارد و اشخاص واحد نهایی دغدغه اخلاقی برای هرکسی هستند، نه فقط برای هم‌میهنان و یا هم‌مذهبان خود و مانند آن.

1. Universalism.

بنابراین ارزیابی و تجویز یک معیار اخلاقی جهان‌میهنانه برای همه عاملان انسانی، اعم از فردی و جمعی، مرجعیت و اعتبار دارد. با پذیرش جهان‌روایی چارچوبی برای تجویز و ارزیابی معیارهای خاص و ناظر به شرایط زمانی و مکانی فراهم می‌شود. از این رو می‌توان به نوعی میان جهان‌روایی و تنوع پیوند برقرار کرد.

سازگاری اصل جهان‌روایی با آموزه‌های شیعی، به امکان پذیرش پیش‌فرض آن در چارچوب این تعالیم بستگی دارد. پرسش این است که آیا از دیدگاه شیعی می‌توان پذیرفت که وضعیت خاص هر انسانی نیروی جهانی دارد و اشخاصاً واحد‌نهایی دغدغه اخلاقی برای هر کس هستند؟ در چارچوب سنت و اندیشه شیعی، پاسخ منفی و مثبت به این پرسش - هر دو - امکان‌پذیر است. از سوی دیگر تشیع به اقتضای دغدغه‌های هویت مذهبی، نسبت به کسانی که به آن گرویده‌اند حساسیتی بیشتر دارد. این حساسیت در برداشت کسانی که رستگاری و نجات را به تشیع پیوند می‌زنند، جدی‌تر است. برخی از متون روایی شیعه نیز از این برداشت پشتیبانی می‌کنند. در برابر، با نگاهی کثرت‌گرایانه به نجات و رستگاری و پذیرش امکان آن برای پیروان دیگر ادیان، این حساسیت کم‌رنگ خواهد شد. افزون بر این، با نگاهی عدالت‌مدار و پیشینی تلقی کردن اصل «عدالت» بر دیگر احکام - دست کم - می‌توان از ضرورت دغدغه یکسان به وضعیت بشر در این جهان پشتیبانی کرد. بنابراین پذیرش جهان‌روایی معیارهای اخلاقی جهان‌میهنانه در چارچوب اندیشه شیعی نیز در نهایت به اتخاذ موضعی عدالت‌بنیاد بستگی دارد.

نتیجه‌گیری

روند رو به رشد جهان‌میهن‌گرایی و اقتضاهای جهان‌میهنانه، نسبت آن با سنت و فرهنگ شیعه را به مسئله‌ای قابل تأمل تبدیل کرده است. این مسئله با تقویت عنصر چندفرهنگی در جوامع که در پرتو مهاجرت رخ داده، اهمیت بیشتری یافته است. ایده جهان‌میهنی از پیشینه و پشتوانه‌ای طولانی و استوار در سنت و فرهنگ اندیشه غربی برخوردار است، اما به آن اختصاص ندارد و در دیگر سنت‌ها و فرهنگ‌ها نیز می‌توان زمینه‌هایی برای آن

یافت. برای مثال، در اندیشه ایرانشهری، بر پایه برخی از آثار همانند منشور کورش، یا سخن سعدی در این باره را که «بنی آدم اعضای یکدیگرند»، می‌توان نشان‌دهنده چنین نگرشی دانست.

با توجه به گونه‌های متفاوت جهان‌میهن‌گرایی از یک سو و چگونگی طرح آن از دیدگاه شیعه ابعادی گوناگون می‌یابد. شیعیان در پرتو زیستن در جوامع فرهنگی و تجربه نوعی جهان‌میهنی به آن گرایش یافته‌اند؛ زیرا با این نگرش می‌توانند با هویت شیعی و فرهنگی خود راحت باشند و آن را به مثابه ابزاری برای غنی‌سازی درک عمومی درباره تشیع و شیعیان و در عین حال حفظ و پذیرش رواداری نسبت به افرادی با عناصر هویتی متفاوت، ترویج دهند. بر پایه این تجربه می‌توان در عمل از نوعی «جهان‌میهن‌گرایی شیعی» نیز سخن گفت. با وجود این، به لحاظ نظری نسبت این نگرش با تعالیم و آموزه‌های شیعی تاکنون چندان موضوع بحث قرار نگرفته است.

در مقاله حاضر کوشش شد تا از زاویه‌ای محدود تنها از جهان‌میهن‌گرایی اخلاقی و امکان‌طرح، پذیرش و تقویت آن در چارچوب سنت و تعالیم شیعی بحث شود. اما با توجه به جایگاه و اهمیت آموزه «مهدویت» در اندیشه شیعی و امکان نوعی جهان‌میهنی موعودگرایانه، از آن نیز بحث شد. در جهت پاسخ به پرسش اصلی مقاله، نخست گزارشی از پیشینه جهان‌میهن‌گرایی در تاریخ اندیشه سیاسی غرب ارائه و سپس انواع گوناگون آن در جهان معاصر بررسی شد. پس از آن با شمارش شش اصل بنیادینی که جهان‌میهن‌گرایی اخلاقی بر آن استوار است و نسبت آنها با تعالیم شیعی سنجش و ارزیابی شد. به طور خلاصه از دیدگاه مقاله حاضر شناسایی و پذیرش این اصول در چارچوب فقه و اجتهاد مصطلح چندان آسان نیست و با مانع روبه‌روست. اما در چارچوب دیدگاهی عدالت‌بنیاد و با پذیرش جایگاه پیشینی عدالت در فهم و استنباط احکام دینی، می‌توان از این اصول پشتیبانی کرد و در راه طرح و تقویت نوعی جهان‌میهن‌گرایی اخلاقی گام برداشت.

منابع

۱. ابن منادی، احمد بن جعفر (۱۴۱۸ق)، الملاحم، قم، دارالسیره.
۲. احمد بن حنبل (۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م)، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۳. ناگور، رایبندرات (۱۳۸۶)، خانه و جهان، ترجمه زهرا خانلری (کیا)، تهران، توس.
۴. حر عاملی، محمد حسن (۱۴۲۲ق)، اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، بیروت، مؤسسه اعلمی.
۵. حمیری، عبد الله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، قرب الاسناد، قم، مؤسسة آل البيت علیهم‌السلام.
۶. ذهبی، محمد بن احمد (۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م)، میزان الاعتدال، بیروت، دارالمعرفة للطباعة والنشر.
۷. سید بن طاووس، علی بن موسی (بی‌تا)، الملاحم و الفتن فی ظهور القائم المنتظر، ترجمه محمدجواد نجفی، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
۸. سیدرضی، محمد بن حسن، نهج البلاغه، /????????
۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۵ق)، کمال‌الدین، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب اسلامیة.
۱۰. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۶۳)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۴)، تهذیب الاحکام، چ چهارم، تهران، دارالکتب اسلامیة.
۱۲. _____ (۱۴۱۱ق)، کتاب الغیبة للحجة، قم، دارالمعارف الإسلامیة.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران، دارالکتب اسلامیة.
۱۴. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۱۲ق)، البرهان فی علامات مهدی آخر الزمان، بیروت، دارالصحابه للتراث بطنطا.
۱۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید.
۱۶. _____ (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری، و محمود محرمی زرنندی، قم، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
۱۷. مقدسی شافعی، یوسف بن یحیی (۱۴۲۸ق)، عقد الدرر فی اخبار المنتظر، تصحیح علی نظری منفرد و عبدالفتاح محمد حلو، قم، مسجد مقدس جمکران.

۱۸. میرموسوی، سیدعلی (۱۳۹۵)، *بنیاد اندیشه سیاسی در اسلام از تکوین تا تدوین*، قم، دانشگاه مفید.

۱۹. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷)، *الغیبه*، ترجمه محمد جواد غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۰. ابراهیمی، رحیمه و رحمانی، علی (۱۳۹۶)، «بررسی مقایسه‌ای شأن و منزلت مالی در فقه و اخلاق اسلامی»، فصلنامه *فقه و اصول*، مشهد، دانشگاه فردوسی، سال چهل و نهم، ش ۲، شماره پیاپی ۱۰۹، ص ۹-۲۹.

21. Aljunied, Khairudin (2017), **Muslim Cosmopolitanism: Southeast Asian Islam in Comparative Perspective**, Edinburgh University Press.

22. Andrwem, Heywood (2004), **Political Theory An Introduction**, Third edition, Palgrave Macmillan.

23. Pogge , T.W.M. (2007), “Cosmopolitanism”, in: R. E. Goodin, P. Pettit and T.W.M.

24. Pogge (eds), (????), **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, Oxford, Blackwell.

25. Taraborelly A. (2015), **Contemporary cosmopolitanism**, Trans by: IAN McGlivray, London, New York, Bloomsbury.

26. <https://b2n.ir/q27922>.