

مسئلہ شناسی
مطالعات سیاسی اسلامی

سید صادق حقیقت

تقديم به:

دو اندیشمند مطالعات سیاسی اسلامی:

داود فیروزی

و

سید علی میر موسوی

فهرست مطالب

سخني با خواننده ۱۳...

مقدمه ۱۵...

هدف و مفاهيم پژوهش ۱۵...

منطق حاکم بر طبقه بندی اندیشه سیاسی اسلام ۲۰...

فصل اول: مسائل فلسفه دانش های سیاسي اسلامي ۲۹...

۱- شرایط امکان یا امتناع تأسیس دانش های سیاسی اسلامی ۲۹...

۲- منطق طبقه بندی دانش های سیاسی اسلامی و سازمان درونی آن ها ۳۲...

۳- ملاک اعتبار دانش های سیاسی اسلامی ۳۳...

۴- فلسفه تاریخ دانش های سیاسی اسلامی ۳۶...

۵- مفهوم قید «اسلامی» در دانش های سیاسی اسلامی ۳۷...

۶- امکان علمی بودن در حوزه دانش های سیاسی (اسلامی) ۴۲...

۷- ارتباط دانش های سیاسی اسلامی با دیگر شاخه های علوم انسانی ۴۲...

۸- روش شناسی دانش های سیاسی اسلامی و امکان کاربرد روش های جدید علوم انسانی در آن ها ۴۳...

فصل دوم: مسائل و تاریخ فلسفه سیاسي اسلامي ۵۷...

۱- انسان سیاسی ۵۷...

۲- دولت ۶۰...

۳- مشروعیت ۶۹...

۴- حاکمیت ۷۳...

۵- قدرت ۷۸...

۶- آزادی ۸۵...

۷- برابری ۹۱...

۸- عدالت ۹۲...

۹- مردم سالاری (دموکراسی) ۹۶...

۱۰- جامعه مدنی ۱۰۱...

- ۱۱- قانون گرای... ۱۰۸
- ۱۲- مشارکت سیاسی (و توسعه سیاسی) ... ۱۰۹
- ۱۳- تحزب ... ۱۱۱
- ۱۴- کثرت گرای سیاسی ... ۱۱۳
- ۱۵- تساهل سیاسی ... ۱۱۸
- ۱۶- میانی حقوق طبیعی و حقوق موضوعه ... ۱۲۰
- ۱۷- رابطه فرد و دولت ... ۱۲۳
- ۱۸- رابطه دین با سیاست و دولت ... ۱۲۵
- ۱۹- اخلاق سیاسی ... ۱۳۶
- ۲۰- مطالعات تطبیقی فلسفه سیاسی اسلام با دیگر مکاتب و نگرش ها ... ۱۳۹
- ۲۰- ۱- فلسفه سیاسی اسلام و مدرنیسم ... ۱۴۰
- ۲۰- ۲- فلسفه سیاسی اسلام و پُست مدرنیسم ... ۱۴۵
- ۲۰- ۳- فلسفه سیاسی اسلام و لیبرالیسم ... ۱۴۹
- ۲۰- ۴- فلسفه سیاسی اسلام و محافظه گرای ... ۱۵۱
- ۲۰- ۵- فلسفه سیاسی اسلام و جامعه گرای ... ۱۵۲
- ۲۰- ۶- فلسفه سیاسی اسلام و سوسیالیسم و مارکسیسم ... ۱۵۴
- ۲۰- ۷- فلسفه سیاسی اسلام و فمینیسم ... ۱۵۵
- ۲۱- تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی ... ۱۵۹

فصل سوم: مسائل و تاریخ کلام سیاسی اسلامی ... ۱۶۱

- ۱- انتظار از دین و کلام سیاسی اسلامی ... ۱۶۲
- ۲- مسئله ثابت و متغیر و کلام سیاسی اسلامی ... ۱۶۸
- ۳- امامت و ولایت ... ۱۶۹
- ۴- نسبت عقل و وحی در کلام سیاسی اسلامی ... ۱۷۱
- ۵- حسن و قبح عقلی و کلام سیاسی اسلامی ... ۱۷۷
- ۶- قاعده لطف در کلام سیاسی اسلامی ... ۱۸۲
- ۷- مکاتب کلام سیاسی اسلامی ... ۱۸۳
- ۸- سیاسی تطبیقی ... ۱۸۴
- ۹- تاریخ اندیشه متکلمان سیاسی اسلامی ... ۱۸۴

فصل چهارم: مسائل و تاریخ فقه سیاسی ... ۱۸۷

- ۱- نظام سیاسی اسلام ... ۱۹۲
- ۱- ۱- ضرورت تشکیل نظام اسلامی ... ۱۹۲
- ۲- ۱- خاستگاه نظام اسلامی ... ۱۹۲
- ۳- ۱- اهداف نظام سیاسی اسلامی ... ۱۹۳

- ۱-۴- ساختار نظام سیاسی ... ۱۹۴
- ۱-۵- عناصر نظام سیاسی اسلامی ... ۱۹۶
- ۱-۶- انواع نظام سیاسی ... ۱۹۶
- ۱-۷- مفاهیم اساسی نظام سیاسی اسلامی ... ۱۹۷
 - ۱-۷-۱- شورا ... ۱۹۷
 - ۱-۷-۲- بیعت ... ۱۹۹
 - ۱-۷-۳- مصلحت ... ۲۰۱
 - ۱-۷-۴- احکام حکومتی ... ۲۰۴
 - ۱-۷-۵- امر به معروف و نهی از منکر ... ۲۰۵
 - ۱-۷-۶- حسب ... ۲۰۷
 - ۱-۸- رهبری (ولایت فقیه) و مرجعیت ... ۲۰۹
 - ۱-۹- قواعد فقه سیاسی ... ۲۱۲
- ۲- مسائل سیاست داخلی دولت اسلامی ... ۲۱۲
 - ۱-۲- حقوق و وظایف حکومت بر مردم ... ۲۱۳
 - ۲-۲- حقوق و وظایف مردم بر حکومت ... ۲۱۳
 - ۳-۲- نقش مردم در دولت اسلامی ... ۲۱۴
 - ۴-۲- همکاری با نظام جور ... ۲۱۴
 - ۵-۲- ارتداد، کتب ضاله و محاربه ... ۲۱۵
 - ۶-۲- حقوق اقلیت ها در نظام اسلامی ... ۲۱۶
 - ۷-۲- نظام اقتصادی و منابع مالی دولت اسلامی ... ۲۱۷
 - ۸-۲- مطالعات تطبیقی فقه سیاسی شیعه با دیگر مذاهب و مکاتب ... ۲۱۹
- ۳- مسائل سیاست خارجی دولت اسلامی ... ۲۱۹
 - ۱-۳- اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی ... ۲۱۹
 - ۲-۳- منافع ملی و مسئولیت های فرا ملی در سیاست خارجی دولت اسلامی ... ۲۲۰
 - ۳-۳- جنگ و صلح (جهاد و دفاع) ... ۲۲۱
 - ۴-۳- قراردادهای بین المللی در اسلام ... ۲۲۳
 - ۵-۳- دیپلماسی در اسلام ... ۲۲۴
 - ۶-۳- شناسایی دیگر دولت ها ... ۲۲۵
 - ۷-۳- روابط بین الملل (با نگرش اسلامی) ... ۲۲۶
 - ۳-۷-۱- روابط با دیگر کشورها ... ۲۲۶
 - ۳-۷-۲- روابط با سازمان های بین المللی ... ۲۲۷
 - ۳-۷-۳- اتحاد دولت های اسلامی ... ۲۲۸
 - ۳-۸- حقوق بین الملل اسلامی ... ۲۲۸

فصل پنجم: مسائل و تاریخ مطالعات سیاسی تجربی (با گرایش اسلامی) ... ۲۳۱

۱- مسائل دوران کلاسیک (سیاست نامه ها) ... ۲۳۲

۲- مسائل معاصر سیاست اسلامی ... ۲۳۲

۱-۲- مسائل مربوط به جامعه شناسی سیاسی ... ۲۳۵

۱-۱-۲- ایران و اسلام ... ۲۳۵

۲-۱-۲- جامعه شناسی سیاسی شیعه اثنی عشری ... ۲۳۵

۳-۱-۲- اسلام و فن آوری ... ۲۳۶

۴-۱-۲- موانع شکل گیری تحزب در جامعه اسلامی ... ۲۳۷

۵-۱-۲- نهاد روحانیت ... ۲۳۷

۶-۱-۲- توزیع قدرت در حکومت اسلامی ... ۲۳۸

۷-۱-۲- نقش روشنفکران و نخبگان در جامعه اسلامی ... ۲۳۹

۸-۱-۲- آسیب شناسی فرهنگ سیاسی در جوامع دینی ... ۲۴۰

۹-۱-۲- جامعه پذیری در حکومت اسلامی ... ۲۴۱

۲-۲- روان شناسی سیاسی (با گرایش اسلامی) ... ۲۴۱

۳-۲- مطالعات مربوط به انقلاب اسلامی ... ۲۴۳

۴-۲- مطالعات مربوط به جهان اسلام ... ۲۴۴

۱-۴-۲- همگرایی در جهان اسلام ... ۲۴۴

۲-۴-۲- جهانی سازی و جهان اسلام ... ۲۴۴

۳-۴-۲- موانع توسعه در کشورهای اسلامی ... ۲۴۵

۴-۴-۲- نظام های حکومتی و فرآیندهای انتخاباتی در کشورهای اسلامی ... ۲۴۶

۳- تاریخ اندیشه سیاسی علمای اسلامی (با گرایش تجربی) ... ۲۴۷

سخني با خواننده

مقدمه

هدف و مفاهیم پژوهش

هدف از انجام طرح حاضر، یافتن مسائل موجود در حوزه مطالعات سیاسی اسلامی و تعیین حدود آن هاست. در این پروژه سؤالات، آسیب ها، معضلات و نیازهای پژوهشی در زمینه مطالعات سیاسی اسلامی با توجه به نیازهای کنونی جهان اسلام مورد بررسی قرار می گیرد. طبقه بندی مسائل مطالعات سیاسی اسلامی می تواند معیاری منطقی را در این زمینه الگوی خود قرار دهد و محققان را هم در زمینه طبقه بندی مسائل فوق و هم در تحلیل ابعاد هر مسئله رهنمون سازد. مخاطب نوشتار حاضر، محققان این حوزه فرض شده اند، بنابراین از توضیح مبسوط مطالب خودداری شده است. از ارجاعات غیر ضروری نیز پرهیز شده است و برای منبع یابی دانش پژوهان را به کتاب سیاست در اسلام^۱ که ۷۰۰ کتاب در باب اندیشه سیاسی اسلامی را کتابشناسی توصیفی کرده است و حاوی نمایه موضوعی نیز می باشد، ارجاع می دهیم. در این پژوهش، هدف آن نیست که مهم ترین منابع فهرست شوند.

تحقیق درباره مطالعات سیاسی اسلامی به لحاظ بنیادی و راهبردی بودن، می تواند به شکل مجرد طرح شود، یا ناظر به مشکلات واقعی جامعه باشد. در هر دو حالت، در صورتی تحقیقات مثمر است که با تفکری نظام مند^۲ به آن ها نگریده شود، و جایگاه هر مسئله در کل مسائل اندیشه سیاسی اسلام مشخص گردد. در درجه بعد باید هر مسئله به نحو شایسته کالبدشکافی، و ابعاد آن به بحث گذارده شود. طبقه بندی مسائل - آن گونه که در فهرست مطالب طراحی شده است - متکفل امر اول^۳ و محتوای پژوهش، متکفل امر دوم می باشد. در توضیح هر یک از مسائل اندیشه سیاسی اسلام، ابتدا به طرح مطلب به شکل عام، و سپس به طرح ابعاد آن مسئله در حوزه مطالعات سیاسی اسلامی اشاره خواهیم نمود. هدف پژوهش حاضر، یافتن سرفصل های کلی مسائل این حوزه است، نه محورهای جزئی تحقیقاتی در این زمینه. هم چنین وظیفه این پژوهش، گردآوری علمی و تحلیلی نظرهای مکتوب و غیر مکتوب متفکران در زمینه طبقه بندی و تحدید چارچوب «مسئله»ها می باشد، نه یافتن پاسخ برای آن ها.

حال قبل از پرداختن به منطق حاکم بر تقسیم مسائل مطالعات سیاسی اسلامی، لازم است به شرح اصطلاح های «مسئله شناسی» و مطالعات سیاسی اسلامی بپردازیم.

«مسئله»^۴ در این جا دقیقاً معادل «مسئله» در رؤوس ثمانیه علوم نیست، بلکه اخص از آن می باشد. مقصود از «مسئله شناسی» در این پروژه، شناخت مسائلی از اندیشه سیاسی اسلام است که برای ما (مسلمانان یا ایران اسلامی) به دلیل به چالش کشیدن دیگر مبانی مقبول یا مشهور، موضوعیت می یابد، بنابر این ضرورت دارد که درباره آن کار پژوهشی مستقل صورت پذیرد. به وجود آمدن «مسئله» در فلسفه دانش های سیاسی اسلامی، فلسفه سیاسی اسلامی، فقه سیاسی و مطالعات سیاسی تجربی (با گرایش اسلامی) به یک شکل نیست. در فقه سیاسی، «مسئله»ها به شکل نظری در سه سطح مسائل مربوط به نظام سیاسی، مسائل مربوط به سیاست داخلی و مسائل مربوط به سیاست

۱. سید صادق حقیقت، سیاست در اسلام (کتابشناسی توصیفی).

۲. systematic

۳. problem

خارجی طرح می شود. در مطالعات سیاسی تجربی، «مسئله»ها با رهیافت جامعه شناسانه و روانشناسانه با توجه به معضلات و چالش های کشورهای اسلامی و به ویژه جمهوری اسلامی ایران گردآوری می شوند. در خصوص فلسفه دانش های سیاسی اسلامی و فلسفه سیاسی اسلامی، عمدتاً سعی شده است که «مسئله»ها و روش ها از جهان مدرن اخذ شوند و به اندیشه سیاسی اسلامی ارائه گردند. البته در این دو حوزه نیز می توان به «مسئله»های کلاسیک اندیشه سیاسی اسلامی نیز اشاره نمود، ولی از آن جا که نیاز امروز ما پاسخ گویی به سؤال هایی است که مدرنیسم در مواجهه با دین و سنت مطرح می کند، سعی شده است که «مسئله»ها با تمرکز بر این گرایش انتخاب شوند. به همین دلیل است که مدخل های این دو قسمت را با تبیین مفهوم و طرح موضوع در اندیشه سیاسی غرب آغاز نموده ایم. تعداد مسائل موجود در هر رشته علمی ممکن است بی شمار باشد، ولی مهم آن است که با توجه به شرایط تاریخی و اجتماعی ما، به «مسئله» تبدیل شده باشند. «مسئله»ای که امروز برای ما مطرح است، شاید برای دیگران و یا حتی برای خود ما در چند دهه اخیر، «مسئله» نبوده است. رویارویی سنت و فرهنگ دینی با مدرنیته، تعداد «مسئله»ها در حوزه اندیشه سیاسی را - همانند دیگر حوزه های اندیشه - دو چندان کرده است.

«اندیشه سیاسی» در اصطلاح «اندیشه سیاسی اسلام» شکل عام دارد. لئو اشتراوس معتقد است اندیشه سیاسی هر گونه تأمل در باب سیاست را در بر می گیرد. وی بر این اساس می گوید: رابطه فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی،

عموم و خصوص مطلق است، چرا که هر فلسفه سیاسی، اندیشه سیاسی است، ولی هر اندیشه سیاسی ضرورتاً شکل فلسفی ندارد.^۴ فرهنگ رجایی مترجم کتاب فلسفه سیاسی چیست؟ نیز در مقدمه کتاب خود چنین تلقی از «اندیشه سیاسی» دارد.^۵ اشتراوس، گاه این واژه را به معنای اعم الاعم به کار برده، می گوید: «اندیشه سیاسی» هر گونه تفکر، اعم از تفکر حرفه ای یا غیر حرفه ای، را درباره سیاست در بر می گیرد، بر این اساس اندیشه خیالی و وهمی یک شاعر نسبت به سیاست نیز نوعی اندیشه سیاسی است^۶ در این پژوهش مقصود از اندیشه سیاسی، اصطلاح اعم آن است، نه اعم الاعم. به قول جورج سابین، اندیشه سیاسی هر چند هر گونه تفکر راجع به سیاست را شامل می شود، ولی غرض ما، تحقیقات منظم در مسائل سیاسی می باشد.^۷

طبق معنایی که از «اندیشه سیاسی» مورد قبول واقع شد، نسبت بین اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی، عموم و خصوص مطلق است، نه عموم و خصوص من وجه.^۸ در این جا امکان داشت عنوان «اندیشه سیاسی اسلام» را به معنای اعم به کار بریم، ولی از آن جا که گاه این اصطلاح در مقابل روابط بین الملل و مطالعات تجربی تر به کار می رود اصطلاح «مطالعات سیاسی اسلامی» را ترجیح دادیم. وقتی قید «اسلام» یا «اسلامی» به «مطالعات سیاسی» اضافه می شود، مقصود مجموعه اندیشه های سیاسی (به معنای عام آن) در متون دینی (اسلام یک) یا در اندیشه اندیشمندان اسلامی - به عنوان کسانی که آن متون را قرائت می کنند - (اسلام دو) می باشد. مقصود از «اسلام یک»، مجموعه آن اصول، عقاید و فروعی است که در شرع مقدس وجود دارد، همان گونه که مقصود از «اسلام دو»، برداشت ها و قرائت هایی است که از اسلام یک به دست داده می شود. «مطالعات سیاسی اسلامی» هم می تواند به آموزه های سیاسی قرآن و سنت نظر داشته باشد و هم به برداشت هایی که از آن ها در طول تاریخ واقع شده است، هر چند اطلاق این اصطلاح به جهت کثرت منابع، به اندیشه سیاسی مسلمانان معقول تر به نظر می رسد، علاوه بر آن که متن به خودی خود سخن نمی گوید و به هر حال به قرائت و برداشت نیاز پیدا می کند.

۴. رک: لئو اشتراوس، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، ص ۴ - ۵.

۵. همان، مقدمه مترجم.

۶. لئو اشتراوس، همان.

۷. See: George H. Sabine (and Thomas H. Thorson), *A History of Political Theory*.

۸. ظاهراً حسین بشیریه نسبت فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی را به شکل عموم و خصوص منوجه می داند: حسین بشیریه، تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، ص

طبق تعریف فوق «مطالعات سیاسی اسلامی» از گرایش فلسفی (فلسفه سیاسی اسلام)، گرایش کلامی (کلام سیاسی اسلام)، گرایش فقهی (فقه سیاسی اسلام) و گرایش علمی (اندرزنامه نویسی و سیاست تجربی با گرایش اسلامی) اعم می باشد. در این جا این احتمال وجود داشت که از واژه «دانش سیاسی اسلام» به جای «مطالعات سیاسی اسلامی» استفاده کنیم، چون گرایش فلسفی، کلامی، فقهی و علمی به نحوی در حوزه دانش^۹ وارد می شوند. «علوم سیاسی»، رشته علمی دانشگاهی است که به توصیف، تبیین، تحلیل و ارزیابی سیاست و قدرت می پردازد. زیرمجموعه های علوم سیاسی - به عنوان یک رشته علمی دانشگاهی - عبارت اند از: اندیشه سیاسی، نظریه سیاسی، تاریخ سیاسی، نهادهای سیاسی، سیاست تطبیقی، مدیریت و خط مشی عمومی، اقتصاد سیاسی، روابط بین الملل و نظریه های دولت^{۱۰}.

کاربرد واژه «دانش های سیاسی اسلام» از این جهت منطقی به نظر می رسد که مباحث روابط بین الملل و گرایش های علمی در سیاست را - به دلیل اعم بودن واژه «دانش» نسبت به «علم» - در بر می گیرد، اما در این جا از واژه دوم استفاده کردیم، چرا که دانش سیاسی^{۱۱}، اصطلاح رایج و معهودی نیست.

به هر حال در این پژوهش به تفاوت دو اصطلاح فوق نظر نداریم، بلکه به طور مثال در فصل اول از اصطلاح «فلسفه دانش های سیاسی اسلامی» بهره جسته ایم. فلسفه دانش های سیاسی اسلامی نوعی دانش درجه دوم است، بنابراین طرح کردن چنین موضوعی در فصل اول این پژوهش به این دلیل است که این فصل برای فصول بعد که مربوط به مطالعات سیاسی اسلامی می شوند، حالت تقدم دارد.

منطق حاکم بر طبقه بندی اندیشه سیاسی اسلام

با طرح مبحث فوق، به منطق حاکم بر تقسیم بندی های این نوشتار می رسیم. در این جا غرض آن است که طبقه بندی موجود در این پژوهش (فلسفه دانش های سیاسی اسلامی، فلسفه سیاسی اسلامی، کلام سیاسی اسلامی، فقه سیاسی اسلامی و علم سیاست با گرایش اسلامی) را مستدل سازیم تا مسائل آن حتی المقدور به نحو منطقی از هم جدا شوند. هر گونه تقسیمی دارای منطقی مخصوص به خود است، بنابراین به منظور تبیین منطق حاکم بر این طبقه بندی به نکات زیر به اختصار اشاره می کنیم:

۱ - قید «اسلامی» در اصطلاح «مطالعات سیاسی اسلامی» شامل هر دو مذهب شیعه و اهل سنت می شود، هر چند گرایش اصلی در این نوشتار، تفکر شیعی می باشد. در مسائلی مانند فلسفه دانش های سیاسی، تفاوت چندان بین دو مذهب تشیع و تسنن وجود ندارد. در فقه سیاسی، توجه عمده به فقه سیاسی شیعه است، هر چند مقایسه دو مذهب فوق در مسائل مختلف نیز جای دارد.

۲ - تقسیم «مسئله شناسی مطالعات سیاسی اسلامی» به پنج دسته مسائل و فلسفه دانش های سیاسی اسلامی، مسائل و تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی، مسائل و تاریخ کلام سیاسی اسلامی، مسائل و تاریخ فقه سیاسی و مسائل و تاریخ علم سیاست تجربی با گرایش اسلامی، بر اساس این منطق صورت پذیرفته است که مسئله شناسی درباره مطالعات سیاسی اسلامی یا مربوط به علوم درجه اول است، یا مربوط به علوم درجه دوم. فصل اول (مسائل فلسفه دانش های سیاسی اسلامی) همانند فلسفه هر علمی، شکل درجه دوم دارد. در فلسفه هر علمی از سه دسته مباحث بحث می شود:

الف) پیش فرض ها: یعنی مبادی تصویری و تصدیقی که قدام آن را در مقدمه علم جای می دادند؛

ب) متدلوژی (به معنای روش، نه روش شناسی)؛

ج) تاریخ تطور آن علم: قبلاً تاریخ علم در خود آن علم بحث می شد، ولی الان به دلیل رشد و توسعه اش، بخشی از فلسفه آن علم تلقی می شود و به هر حال به دو نوع بحث می پردازد: ۱ - بحث توصیفی که درباره مسائلی که در آن علم گذشته است، بحث می کند؛ ۲ - بحث هنجاری که درباره این که چه خطا یا نقاط عطفی در آن علم وجود داشته است، به بحث می پردازد.

۹. knowledge

۱۰. Adam Kuper (and Jessica Kuper), *The Social Science Encyclopedia*, P.632-636.

۱۱. political knowledge

۳- اوکانر می گوید: در فلسفه هر علمی از دو دسته مباحث سخن می گوئیم: معرفت شناسی آن دانش و روش شناسی آن. به اعتقاد او مسائل معرفت شناسی هر دانشی عبارت است از: گزارشی جامع درباره طبیعت دانش، تمرکز بر منابع دانش از مجرای تحقیق در ماهیت و شیوه های کسب آن، قلمرو دانش، و ارزیابی ملاک و معیارهای دانش در برابر هجوم های شکاکیت.^{۱۲}

مباحثی که در فصل اول ذکر شده اند، با توجه به مسائل فوق و به روش استقرایی تهیه گردیده اند. در فصل اول، هشت مسئله مهم در حوزه فلسفه دانش های سیاسی به چشم می خورد که هر یک از آن ها می تواند به مسائل ریزتری تقسیم شود.

۴- مباحث فصل دوم تا پنجم، درجه اول هستند و تحت عنوان «مطالعات سیاسی اسلامی» یا «دانش سیاسی اسلام» قرار می گیرند. تقسیم فصول دوم تا پنجم نیز بر این اساس صورت گرفته که گرایش و رهیافت به سیاست، یا شکل فلسفی و کلامی دارد، یا شکل فقهی و یا شکل علمی. شاید اولین بار اروین روزنتال در سال ۱۹۶۲م. در کتاب اندیشه سیاسی در اسلام میانه از تقسیم سه گانه فلسفه سیاسی^{۱۳}، شریعت نامه نویسی^{۱۴} و اندرزنامه نویسی (یا رساله های آئینه شاهی)^{۱۵} سخن به میان آورده باشد.^{۱۶} این تقسیم بندی به لحاظ اهمیت آن، مورد توجه دیگر اندیشمندان نیز قرار گرفت.^{۱۷}

البته ما، در فصل بندی خود فلسفه سیاسی را از کلام سیاسی جدا کرده ایم. لئو اشتراوس در تعریف فلسفه سیاسی می گوید: تمام اعمال سیاسی ذاتاً جهتی به سوی معرفت به ماهیت خیر دارند. اگر این جهت گیری به سوی معرفت به خیر تصریح شود، و اگر انسان ها هدف صریح خود را کسب معرفت نسبت به زندگی خوب و جامعه خوب قرار دهند، فلسفه سیاسی پدیدار می شود. در اصطلاح «فلسفه سیاسی»، کلمه «فلسفه» بیان گر روش بحث از مقوله سیاسی است؛ روشی که هم فراگیر است و هم به ریشه مسئله توجه دارد. کلمه «سیاسی» هم بیان گر موضوع بحث است و هم کار ویژه این مشغله را نشان می دهد. فلسفه سیاسی شاخه ای از فلسفه است که با زندگی سیاسی، یعنی زندگی غیر فلسفی و زندگی بشری بیشترین نزدیکی را دارد.^{۱۸}

از دیدگاه اشتراوس، فلسفه کوششی برای نشان دادن معرفت به کل، به جای گمان نسبت به کل است و بنابراین، فلسفه سیاسی کوششی است برای معرفت به ماهیت امور سیاسی به جای گمان به آن ها. فلسفه سیاسی بر خلاف اندیشه سیاسی، در زمان خاصی در تاریخ مکتوب ظهور کرد.^{۱۹}

تعریفی که در این جا مد نظر می باشد با تعریف رودی در مقدمه ای بر علوم سیاسی و تعریف بشیریه در تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم نیز سازگاری دارد.^{۲۰}

ملاک تمایز علوم بر اساس موضوع است، یا بر اساس مسائل و روش؟ تمایز فلسفه سیاسی و کلام سیاسی^{۲۱} تنها بر حسب روش نیست، چون در کلام نیز از روش عقلی استفاده می شود، بنابراین هر چند کلام سیاسی و فلسفه سیاسی در روش تمایز دارند، اما

۱۲. D. G O'connor (and B. Carr), *Introduction to Theory of Knowledge*, PP. 1-2.

۱۳. political philosophy

۱۴. Khilafa or Imama.

۱۵. mirrors for princes.

۱۶. Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, P. 1-10.

۱۷. به طور مثال، رک: سید جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و زوال اندیشه سیاسی در ایران و فرهنگ رجایی، محرکه جهان بینی ها.

۱۸. لئو اشتراوس، همان، ص ۲-۴.

۱۹. همان، ص ۳-۵.

۲۰. C. Clymer Rodee (and Others), *Introduction to Political Science*, PP. 5,6,11.

حسین بشیریه، تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، ج ۱، ص ۱۷.

۲۱. political theology

روش های آن ها کاملاً هم متباین نیستند. در فلسفه سیاسی روش، عقلی است، ولی روش در کلام سیاسی می تواند عقلی یا غیرعقلی (مثل روش های نقلی و تجربی) باشد. هم چنین مسائل مشترکی نیز بین آن ها وجود دارد. اشتراوس می گوید:

ما مجبوریم میان فلسفه سیاسی و کلام سیاسی نیز تمایز قائل شویم. آن چه ما از کلام سیاسی می فهمیم، تعلیمات سیاسی است که از وحی ناشی می شود. فلسفه سیاسی محدود است به آن چه در دسترس ذهن بشری بهره از امداد وحی قرار دارد.^{۲۲} کلام سیاسی خود را متعهد به اثبات گزاره های دینی می داند و در این راستا از ادله عقلی، نقلی، شهودی و تجربی بهره می برد. البته متکلم در آن جا که در صدد است توجیه عقلانی از دین به دست دهد، بدون شک باید بر استدلال های برهانی (و نه صرفاً توجیهات شبه عقلی) تکیه زند. در فلسفه سیاسی، عقل به عنوان ابزاری قوی و انتزاعی و مستقل، کار خود را از مقدمات بدیهی آغاز می کند و بر دلیل عقل و سیره عقلا تکیه می زند. شاید وحدت موضوع در کلام سیاسی موجود نباشد و آن گونه که برخی در علم اصول گفته اند، وحدت جهت در سامان دادن و وحدت جهت دادن به موضوعات آن کافی به نظر برسد.

فلسفه سیاسی رشته ای مستقل است که از آتن آغاز شد و در طول تاریخ - دوران کلاسیک، قرون وسطی، دوران نوین و عصر حاضر - تطوراتی به خود دید. مذهب و مذهبون هم از این رشته متأثر بوده اند و هم نسبت به آن انتقاداتی داشته اند؛ به طور مثال، می توان به انتقادات والتر استروف (۱۹۷۷م) نسبت به راولز اشاره نمود.^{۲۳}

باتوجه به آن چه گفته شد، می توان تفاوت فلسفه سیاسی و کلام سیاسی را در موارد ذیل تلخیص کرد:

الف) فلسفه سیاسی از خردگرایی آزاد، و بی بهره از امداد وحی محظوظ است، در حالی که کلام سیاسی خود را مقید به متون دینی و اثبات گزاره های وحیانی می داند.

ب) استدلال های فلسفه سیاسی صرفاً شیوه عقلی دارد، در حالی که کلام سیاسی در راستای اثبات وحی، از ادله عقلی، نقلی، شهودی و تجربی کمک می گیرد. در کلام سیاسی ادله عقلی و نقلی در طول هم قرار می گیرند، همان گونه که در کلام دینی برای اثبات مسئله ای هم چون معاد از دلیل عقلی و نقلی استفاده می شود.

ج) کلام (سیاسی) بر خلاف فلسفه (سیاسی) این پیش فرض را از ابتدا می پذیرد که هر آن چه دینی است، عقلی یا عقلایی می باشد و به همین دلیل خود را مقید به توجیه قضایای دینی می کند.

در این جا این سؤال مطرح می شود که اگر فلسفه سیاسی بی بهره از امداد وحی است چگونه می تواند به وصف «اسلامی» متصف شود. در بند چهارم فصل اول، سه وجه برای این استعمال ذکر خواهیم کرد. البته وقتی فلسفه سیاسی به وصف اسلامی متصف شود، تمییز مرز آن با کلام سیاسی (با الهیات سیاسی) مشکل خواهد بود.

۵ - در فصول دوم تا پنجم، هم از مسائل فلسفه سیاسی، کلام سیاسی، فقه سیاسی و سیاست بحث می کنیم و هم به تاریخ اندیشه سیاسی مسلمانان در زمینه های فوق می پردازیم. در واقع، علاوه بر پرداختن به مسائل خاص هر حوزه، لازم است به تاریخ اندیشه سیاسی مسلمانان نیز بپردازیم تا بهتر بتوانیم تراث سیاسی خود را بشناسیم و احتمالاً به نقد و بررسی آن بنشینیم.

۶ - مسائلی همانند آزادی، عدالت و جامعه مدنی که در فصل دوم برای فلسفه سیاسی اسلامی ذکر شده است، به خودی خود می توانند مسائل فقه سیاسی نیز باشند. در عین حال تفکیکی بین مسائل فلسفه سیاسی و فقه سیاسی به این شکل قائل شده ایم که موضوعاتی همانند آزادی را در حوزه اول و موضوعاتی سنتی همانند شورا و بیعت و اختیارات حاکم را در حوزه دوم جای داده ایم. در بحث مسائل فلسفه سیاسی ابتدا موضوع آن تبیین شده و سپس در اندیشه سیاسی غرب و اسلام درباره ابعاد آن بحث شده است. کشاندن بحث مسائل فلسفه سیاسی به حوزه اندیشه مغرب زمین به آن دلیل است که این گونه مباحث در آن دیار رشد بیش تری کرده و برای ما به «مسائل مستحدثه»

۲۲. لئو اشتراوس، همان، ص ۶.

۲۳. Edward Craig, *Encyclopedia of Philosophy V.Q.*, PP. 224-229.

تبدیل شده است. مسائلی هم چون قدرت، حاکمیت، آزادی و عدالت هر چند در فلسفه سیاسی اسلام نیز وجود دارد، اما شکل جدید آن ها، «مسئله»هایی هستند که اندیشه سیاسی مدرن فراروی ما قرار داده اند.

۷ - علاوه بر تداخل مسائل حوزه های فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، آرای اندیشمندان نیز در این دو رشته علمی گاه اشتراک دارد؛ به این معنا که بسیاری از اندیشمندان اسلامی هم در فلسفه سیاسی و هم در فقه سیاسی دارای آثاری مهم می باشند. در چنین مواردی، تحقیقات می تواند بر اساس وجه غالب اندیشه آن اندیشمند و یا در هر دو زمینه به شکل جداگانه انجام شود.

۸ - مسائل فقه سیاسی رابه سه دسته نظام سیاسی اسلام، سیاست داخلی حکومت اسلامی و سیاست خارجی حکومت اسلامی تقسیم کرده ایم. در قسم اول، مباحث عام نظام سیاسی (همانند اهداف، ساختار، عناصر و انواع نظام سیاسی اسلامی) و مفاهیم اساسی نظام سیاسی اسلامی (همانند شورا، بیعت، مصلحت، احکام حکومتی، امر به معروف و نهی از منکر و حسیبه) به بحث گذاشته می شود. در واقع، این گونه مباحث و مفاهیم شکل کلی دارند و هم به سیاست داخلی و هم به سیاست خارجی مربوط می شوند.

۹ - قسم آخر مسائل، به مطالعات سیاسی تجربی (باگرایش اسلامی) مربوط می شود. عنوان مزبور به دو نکته مشعر است: ۱ - این عنوان به وجه تجربی سیاست اشاره دارد و مسائلی همانند اندرنامه ها را در بر می گیرد و ۲ - اگر این سؤال به وجود آید که مطالعات تجربی سیاسی ممکن است نتواند به وصف اسلامی متصف شود، «باگرایش» را به اول آن افزوده ایم تا حتی المقدور وارد مباحث محتوایی نشویم و به ارائه چارچوب های تحقیقاتی بسنده کنیم.

۱۰ - بر اساس نکته فوق، هدف این پژوهش معرفی چارچوب ها و مسائل موجود در حوزه اندیشه سیاسی اسلام می باشد. تحلیل مسائل موجود در این زمینه حتی الامکان بدون گرایش خاص علمی صورت می پذیرد. هدف نویسنده در این جا ردّ برخی احتمالات و تأیید برخی دیگر نیست، بلکه می خواهد ابعاد و وجوه مختلف مسائل اندیشه سیاسی اسلام را به بحث گذارد و زمینه را برای تحقیقات بعدی محققان در این باره مهیا کند. در هر عنوان سعی بر آن است که در درجه نخست، توضیحی اجمالی از مسئله مورد نظر به شکل عام داده شود تا زمینه طرح آن در حوزه اندیشه اسلامی و بالاحص جامعه ایران اسلامی فراهم گردد.

در این جا جای دارد از همکاران محترم این پروژه، محمد پزشکی (به دلیل مشورت های سودمندش و نگارش اولیه عناوین دولت، مردم سالاری، جامعه مدنی، کثرت گرایی سیاسی و رابطه دین با سیاست و دولت)، سید علی میرموسوی، مهدی براتعلی پور، غلامرضا بهروز لک و داود مهدوی زادگان (به دلیل رایزنی های مفیدشان) کمال قدردانی را داشته باشم. بدیهی است هر گونه نقضی در این نوشتار، مربوط به نگارنده است، لذا همین جا از صاحب نظران و محققان فرزانه استدعا می شود ما را از انتقادات و پیشنهادهای سازنده خویش محروم نسازند. در متن پژوهش از به کار بردن عناوین شخصیت ها - با امید به آن که تنقیصی برای ایشان محسوب نشود - صرف نظر خواهیم کرد.

فصل اول:

مسائل فلسفه دانش های سیاسی اسلامی

فلسفه اندیشه سیاسی اسلامی (به معنای عام) یا فلسفه دانش های سیاسی اسلامی همانند فلسفه فیزیک و فلسفه علم تاریخ، علمی درجه دوم^{۲۴} است. هرگاه موضوع یک علم، علم دیگر واقع شود، آن علم درجه دوم خواهد بود. علم درجه دوم در صدد است با نگاه بیرونی به علم مورد نظر، مسائلی از جمله ملاک اعتبار آن علم، روایی و ناروایی آن علم، چیستی آن علم، سازمان درونی آن و روش های موجود در آن علم را باز شناسد. در این جا به هشت مسئله که به نحو استقرایی گرد هم آمده اند، اشاره خواهیم داشت.

۱ - شرایط امکان یا امتناع تأسیس دانش های سیاسی اسلامی

طبق روش شناسی گفتمانی فوکو، هر دانشی در برهه ای از تاریخ (بر اساس روابط قدرت) امکان بروز و ظهور می یابد، بنابراین هر گفتمان شرایط امکان و امتناع دارد.^{۲۵} یکی از علل اعتقاد به امتناع پیدایش یک دانش ممکن است این باشد که در مقابله سنت با مدرنیته، امکان طرح سؤال برای اندیشه سنتی از بین می رود و به همین سبب رو به خمودی و زوال می گذارد. ویلیام مونتگمری وات می گوید: محمد ارکون نیز به همین دلیل، مراد خود را با سه واژه قابل تفکر^{۲۶}، غیر قابل تفکر^{۲۷} و تفکر ناشده^{۲۸} توضیح می دهد.^{۲۹} در واقع، در چنین شرایطی است که برخی بخش های سنت به شکل غیر قابل تفکر یا تفکر ناشده در می آید.

از نظر تاریخی هر یک از مباحث اسلامی در تاریخی خاص امکان ظهور یافت، به طوری که بحث عقل گرایی و نص گرایی در سده اول و برخی مباحث سیاسی در سده های بعد مطرح شدند. در زمان حاضر نیز که اندیشه کلاسیک ما در مقابل فرهنگ و تمدن مدرن قرار گرفته است، باز این سؤال مطرح می شود که فلسفه سیاسی و فقه سیاسی موجود با توجه به آن که در زمان های قبل به شکلی وجود داشته اند، اینک چه مقدار توانایی بازتولید دارد؟

۲۴. second order

۲۵. See: M. Foucault, *Archaeology of Knowledge*.

۲۶. Thinkable (Pensable)

۲۷. unthinkable (impensable)

۲۸. unthought (impensable)

۲۹. William Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, P. 1-3.

نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران به این سؤال پاسخ منفی می دهد.^{۳۰} در مقابل، برخی بر اساس تداوم نظریه پردازی در طول تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، به این سؤال پاسخ مثبت می دهند. بر این اساس، نه اندیشه سیاسی در ایران دچار زوال شده است و نه امتناعی در این زمان وجود دارد.

به هر حال این نظریه باید با دیدی بی طرفانه به بوته نقد گذاشته شود و جهات مثبت و منفی آن استخراج گردد.^{۳۱} به راستی آیا تفکر فلسفی و فقهی در باب سیاست به حوزه «غیر قابل تفکر» وارد شده است و بنابراین، باید از شرایط امتناع آن سخن گفت؟ یا آن که نظریه زوال مورد نقد است و شرایط امتناعی نیز برای فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی وجود ندارد؟ داود فیرحی در خصوص وجود تداوم ها و گسست ها در اندیشه سیاسی اسلام می گوید:

همه حوزه های فکری که در دوره میانی اسلام شکل گرفتند، اقتدارگرایانه اند و چندان ابعاد دموکراتیک ندارند، حال آن که اصولاً نصوص قرآنی و نهج البلاغه و احادیث پیامبر(ص) و امامان(ع) در حوزه سیاسی الزاماً این گونه نیست. احتمالاً چیزی که باعث شده است تا چنین تصویر اقتدارگرایانه ای از تفکر سیاسی اسلام ارائه شود، آن است که دستگاه ذهنی قرون میانه (قرون سوم تا ششم) ریشه در ساخت قدرتی دارد که الگوی آن قبیله قبل از اسلام و همین طور سلطنت های ایرانی است، و این ساخت قدرت به طور ناخودآگاه در ذهن آن دوران تأثیر گذاشته است. حالا ما در شرایطی قرار گرفته ایم که دیگر اقتدارگرا نیستیم و لذا به تفسیر جدیدی نیاز داریم.^{۳۲}

مسئله دیگر آن است که با توجه به علمی و تجربی بودن برخی مباحث سیاسی، آیا می توان آن ها را با وصف «اسلامی» به کار برد؟ آیا می توان از «علم سیاست اسلامی» باگرایش تجربی سخن گفت؟ آیا مباحث علمی ابن خلدون در این زمینه نمی تواند مصداقی برای مسئله فوق باشد؟ در حال حاضر آیا می توان این بحث را با توجه به وسعت علوم تجربی گسترش داد؟ پاسخ به این گونه سؤالات از این جهت بر دیگر مباحث تقدم پیدا می کند که هر گونه تحلیل در این زمینه، سرنوشت مباحث بعد را مشخص تر می نماید. اگر امتناع تأسیس دانش های اسلامی ثابت شود جایی برای طرح تفصیلی مباحث بعد باقی نمی ماند.

۲- منطق طبقه بندی دانش های سیاسی اسلامی و سازمان درونی آن ها

دومین بحثی که در این جا قابلیت طرح دارد آن است که:

- دانش های سیاسی اسلامی به چند طبقه کلی تقسیم می شوند؟

- سازمان درونی هر یک از آن دانش های فرعی تر (متمم های دانش های سیاسی اسلامی) چیست؟

- چه منطقی بر تقسیم بندی های فوق حاکم می باشد؟

فارابی علوم را به دو قسم نظری و عملی یا فلسفه مدنی تقسیم می کند. علوم نظری شامل سه علم است: علم تعالیم (ریاضیات)، علم طبیعی و علم الهی (علم مابعدالطبیعه). موضوع هر علمی از این علوم شامل صنفی از موجودات است که شناختن آن ها تنها به مدد همین علوم ممکن می باشد. علوم عملی یا فلسفه مدنی به دو بخش تقسیم می شود:

الف) بخشی که به تعریف افعال نیک می پردازد و از آن خوی ها سخن می گوید. این بخش را صناعت خلقیه یا علم اخلاق می نامند.

۳۰. رک: سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۵۲.

۳۱. نقد نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران را در این مقالات پی گیری کنید: محمدرضا نیکفر، «در ضرورت تهافت دیگر»، مجله نگاه نو، ش ۲۵ (مرداد ۱۳۷۴)؛ یدالله موقن، «سنت تجدد» و احمد دوست محمدی، «بر ترازوی نقد»، قیسات (تابستان ۱۳۷۶).

۳۲. داود فیرحی، «تداوم ها و گسست ها در اندیشه سیاسی جهان اسلام»، انتخاب (۲۳ و ۲۴/۶/۱۳۷۹).

ب) بخشی که از شناخت اموری سخن می‌گوید که به وسیله آن‌ها زمینه انجام اعمال نیک برای مردم شهرها فراهم می‌شود، و راه آموختن و حفظ این اعمال را نشان می‌دهد. این بخش را «فلسفه سیاسی» یا «علم سیاست» می‌نامند. وی سپس علم فقه و علم کلام را بدان‌ها می‌افزاید.^{۳۳}

بر اساس روش و رهیافت برخورد با یک مسئله - که می‌تواند عقلی، یا نقلی و یا علمی باشد - سه دانش سیاسی پدید می‌آید: فلسفه سیاسی، فقه سیاسی و علم سیاست (با گرایش اسلامی). هم چنین بر اساس تفکیکی که بین کلام سیاسی و فلسفه سیاسی در بند بعد ارائه خواهیم داد، می‌توان مجموعاً چهار دانش سیاسی اسلامی را تعریف نمود. در عین حال امکان کم یا اضافه نمودن اقسام، یا ارائه تقسیمات دیگر نیز منتفی نمی‌باشد. البته به این مجموعه می‌توان تاریخ اندیشه سیاسی متفکران اسلامی را نیز افزود و آن را به شکل جداگانه یا در قالب همان چهار رشته فوق جای داد.

تقسیم مذکور یکی از تقسیم‌های معروف در باب طبقه بندی دانش‌های اسلامی است. به هر حال هم طبقه بندی‌ها و هم روش‌ها و ملاک‌های دیگری را می‌توان در این زمینه به عنوان بدیل تقسیم فوق ارائه داد.

۳ - ملاک اعتبار دانش‌های سیاسی اسلامی

سومین بحثی که در این جا مطرح می‌شود، ملاک اعتبار دانش‌های سیاسی اسلامی می‌باشد. وجه اشتراک فلسفه سیاسی، فقه سیاسی و کلام سیاسی آن است که هر سه از نوعی اعتبار برخوردارند. اعتبار فقه سیاسی، همانند اعتبار فقه، از انتساب به شارع مقدس است. اگر عقل یکی از منابع چهارگانه فقه شمرده شده است، بدین دلیل اعتبار پیدا می‌کند که: کما حکم به العقل حکم به الشرع. پس حجیت عقل در فقه ذاتی نیست و به تأیید شرع نیاز دارد. عبدالکریم سروش می‌گوید: مقصود از انقلاب، آن نبود که جامعه‌ای با معیارهای فقهی و دینی ساخته شود. فقه جزء کوچکی از دین است، سه امر مهم دیگر عبارت‌اند از: توسعه و نوگرایی، بالابردن سطح دانش و عقلانیت، مدیریت و برنامه‌ریزی. این سه امر خارج از دسترس فقه‌هاست.^{۳۴} از دیدگاه او، فقه دانشی بشری، دنباله‌رو، دنیوی و حیل‌آموز، مختص ظواهر، همراه با اخلاق نازل، علمی مصرف‌کننده، علمی اقلی، متأثر از ساختار اجتماع، تکلیف‌مدار و قائل به مصالح خفیه است.^{۳۵} جعفر سبحانی به این دیدگاه نقد دارد و حسینعلی منتظری هم به سروش پاسخ داده است.^{۳۶}

مهدی حائری یزدی می‌گوید: شریعت در باب معاملات، نقش تأسیسی ندارد، چرا که معاملات جملگی امضایی‌اند؛ یعنی شارع تابع عرف عقلاست، نه عقلا تابع شارع.^{۳۷} مجتهد شبستری نیز با این مبنا موافق است.^{۳۸} به اعتقاد او، اصولاً در مسائل حکومت و سیاست، فعل و قول معصوم (علیه السلام) حجت نیست، زیرا این قبیل احکام، تاریخی و زمان‌مند می‌باشند.^{۳۹} در این جا این نکته نیز قابلیت طرح دارد که آیا فقه شیعه در حال عرفی شدن است یا خیر؟^{۴۰}

۳۳. ابونصر محمد بن محمد فارابی، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، ص ۱۰ - ۱۱.

۳۴. عبدالکریم سروش، روزنامه نشاط (۷۸/۲/۲۹).

۳۵. همو، «فقه در ترازو»، کیان، ش ۴۶.

۳۶. جعفر سبحانی، «فلسفه فقه و بررسی مقاله فقه در ترازو»، جمهوری اسلامی (۱۳۸۰/۱/۲۶)؛ حسینعلی منتظری، «باب مفتوح اجتهاد»، کیان، ش ۴۷. نقد نظر

منتظری را در این منبع ببینید: عادل سعیدیپور، «باب مسدود اجتهاد»، کیان، ش ۴۹.

۳۷. مهدی حائری یزدی، «حکمت احکام فقهی»، کیان، ش ۴۶ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸).

۳۸. محمد مجتهد شبستری، «بستر معنوی و عقلایی علم فقه»، کیان، ش ۲۶.

۳۹. همو، کیان (بهمن ۱۳۷۷).

۴۰. جهانگیر صالح پور، «فرآیند عرفی شدن فقه شیعی»، کیان، ش ۲۴.

در خصوص فلسفه سیاسی، بحث اعتبار این دانش بین رشته ای مبهم تر می شود. فلسفه سیاسی طبق تعریف، بی بهره از امداد وحی است. بعدها باید ببینیم به چه ملاک و اعتباری فلسفه سیاسی می تواند به قید «اسلامی» متصف شود. در این جا نیز بحث اعتبار آن مطرح است.

اگر فلسفه سیاسی را به شاخه ای از فلسفه تعریف کنیم که به تفسیر پدیده ها و موضوعات سیاسی می پردازد، یا به قول کوئینتن، با تعریفی پسینی آن را موضوع مشترک فعالیت های افلاطون، هگل، میل و امثال آن ها بدانیم،^{۴۱} باید اذعان کنیم که فعالیتی یک پارچه و با یک میزان اعتبار نبوده است. قضایایی که در فلسفه سیاسی وجود دارند، هم چون دیگر مواد قیاسی می توانند از یقینات، مظنونات، مخیلات و... بوده باشند، اما ظاهراً از نظر اعتبار به چند دسته عمده تقسیم می شوند:

۱- قضایایی که به شکل عقلی و برهانی اثبات می شوند؛

۲- قضایایی که دستاوردهای عقل جمعی و تجارب بشری اند؛

۳- قضایای استحسانی؛

۴- مغالطات.^{۴۲}

درجه اعتبار این چهار دسته قضایای فلسفه سیاسی، از بالا به پایین رو به کاهش است، ولی نکته مهم اولاً: اثبات وجود این چهار دسته قضایا در فلسفه سیاسی و ثانیاً: کیفیت و ساز و کار تشخیص آن هاست. مقصود از قضایای مغالطه آمیز آن نیست که بخشی از یک علم را مغالطه تشکیل می دهد، بلکه مقصود آن است که برخی از گزاره های به کار برده شده از سوی اندیشمندان حوزه خاص، ممکن است مغالطه آمیز باشد، بنابراین جدا کردن غث از سمین آن ضروری می نماید.

شبهه این بحث در کلام سیاسی و سیاست تجربی نیز قابل طرح است. قضایای کلام سیاسی به چند دسته تقسیم می شوند؟ کدام یک به چه اندازه معتبرند؟ و چه سازوکاری برای تشخیص درجه اعتبار آن ها وجود دارد؟

در خصوص سیاست تجربی نیز باید دید به چه نحو می تواند به قید «اسلامی» متصف شود. یک ادعا آن است که علم سیاست با گرایش تجربی بتواند به قید «اسلامی» به شکل حقیقی متصف شود، آن گونه که کلام نیز می تواند شکل دینی داشته باشد. فرض دیگر آن است که در دین صرفاً گزاره هایی درباره به این گرایش وجود داشته باشد. مسئله دیگر، اعتبار قضایای آن علم (و ملاک اعتبار آن ها) می باشد.

۴ - فلسفه تاریخ دانش های سیاسی اسلامی

دانش های سیاسی اسلامی چنان که بیان شد، به فلسفه سیاسی، کلام سیاسی، فقه سیاسی و سیاست (تجربی با گرایش اسلامی) قابل تقسیم است. در فلسفه تاریخ این دانش ها باید از سیر تحول آن ها، افول و صعود شان و احتمالاً از قوانینی که بر سیر حرکت آن ها حاکم بوده، بحث نمود.

نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران نیز در این جا قابل طرح و بررسی است. بر اساس این نظریه، اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی در ایران از زمان فارابی تا خواجه نصیر و دوانی در حال زوال بوده و اینک قدرت طرح سؤال و ارائه پاسخ را از دست داده است و اگر کوششی شایسته در جهت احیای آن صورت نگیرد، «بیم آن می رود که ایران زمین، واپسین فرصت ها را برای تجدید عظمت خود از دست بدهد، و به عنوان سرزمینی زنده و زاینده برای همیشه از گردونه تاریخ جهانی خارج شود».^{۴۳}

۴۱. رک: سید صادق حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه (قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۱).

۴۲. همان.

۴۳. سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۲۹۰.

سؤالاتی که درباره این نظریه به ترتیب منطقی به ذهن می رسد آن است

که:

- آیا اندیشه سیاسی در ایران دچار زوال شده است؟
- اگر پاسخ مثبت است، علل آن را چه می توان دانست؟
- نظریه زوال بر چه پیش فرض هایی در فلسفه تاریخ و فلسفه سیاسی استوار است؟
- و بالأخره، راه های برون رفت از این بحران چیست؟

۵ - مفهوم قید «اسلامی» در دانش های سیاسی اسلامی

آیا دانش های سیاسی به قید «اسلامی» متصف می شوند؟ برای پاسخ به این سؤال باید به تفصیل قائل شویم و جواب را در چهار حوزه فلسفه سیاسی، کلام سیاسی، فقه سیاسی و علم سیاست بیابیم. در خصوص فقه سیاسی و کلام سیاسی کم تر اختلافی در این زمینه مشاهده می شود، چون فقه سیاسی متکفل تبیین اعمال مردم از دیدگاه شرع و دین است. پس هر گاه مقصود از دین، اسلام باشد، به وصف «اسلامی»، و هنگامی که مقصود، مذهب شیعه باشد، به وصف «شیعی» اتصاف می یابد. وضعیت کلام سیاسی نیز مشخص است؛ چون مقصود از کلام سیاسی، الهیات سیاسی است، و قسمی از آن ممکن است اسلامی یا شیعی باشد.

در خصوص اتصاف فلسفه سیاسی و علم سیاست به وصف «اسلامی»، اختلاف زیادی به چشم می خورد. عبدالکریم سروش با اسلامی کردن علوم انسانی به شکل عام مخالف است و می گوید: تنها باید فضای ذهن محقق، اسلامی و علمی شود:

در زمینه علوم انسانی ما واقعاً به علوم انسانی فکر می کنیم، به فلسفه فکر نمی کنیم، به دین هم فکر نمی کنیم. علم انسانی، علم تجربی است، نه فلسفه است، نه دیانت. ما در عین حفظ حرمت و حدود آن، در معرفت به این علم هم نیازمندیم. شرط توفیق، آزاد نهادن رشد علم است. اسلامی کردن علوم انسانی این نیست که روایاتی به آن ها بیافزاییم، و این نیست که روایاتی را بخوانیم و از آن ها چیزهایی در زمینه روان شناسی و... استنباط کنیم، این نیست که از آیات قرآن و روایات استخراج علوم کنیم، این نیست که فلسفه گذشته خودمان یا فلسفه آگزیستانسیالیستی معاصر را به جای علوم انسانی تدریس کنیم. این کارها نشدنی و بی سود است. آن که شدنی است، این است: فضای ذهن و ضمیر، اسلامی و علمی شود. همین بس! از آن پس هر چه از آن کوزه بیرون بترآود، علمی اسلامی است و راه اسلامی کردن علوم انسانی در این سرزمین همین است، و این درسی است که رشد تاریخی علوم به ما می آموزد.^{۴۴}

بر این اساس، در مقام گردآوری^{۴۵} سؤالات می توان گفت دو نوع سؤال اسلامی و غیر اسلامی داریم، ولی در مقام داوری^{۴۶}، جواب ها فقط علمی اند.^{۴۷} محمد مجتهد شبستری نیز اتصاف علمی مانند جامعه شناسی و سیاست را به وصف «اسلامی» بی وجه می داند. در مقابل، محمد تقی مصباح می گوید: تعبیر «مدیریت اسلامی» حاکی از این است که مدیریت می تواند دارای دو وصف «اسلامی» و «غیر اسلامی» باشد. صفت «دینی» برای یک علم (مجموعه خاصی از قضایا) گاهی به این معناست که آن علم با روش دینی و با استفاده از منابع مستند به وحی الهی مورد بررسی قرار گیرد. به اعتقاد مصباح:

رسالت اصلی دین حق، معرفی عقاید صحیح پیرامون اصلی ترین مسائل هستی شناسی (خدا و جهان ابدی) و ارائه ارزش های حقیقی و برنامه های علمی مؤثر در سعادت دنیا و آخرت است، ولی احیاناً در منابع دینی به مناسبت هایی اشاره به مسائل

۴۴. عبدالکریم سروش، تفرج صنع، ص ۱۹۵ - ۲۰۲.

۴۵. context of discovery

۴۶. context of justification

۴۷. همان، ص ۴۹ - ۵۱.

طبیعی و شناخت جهان و انسان و جامعه و تاریخ نیز می شود. بدین ترتیب بخش های مهمی از علوم انسانی ارتباط تنگاتنگی با دین پیدا می کند، خصوصاً دین اسلام که در همه ابعاد از غنای بیش تری برخوردار است و منابع شناخت آن-به خصوص قرآن کریم- اعتبار و سندیت قطعی تری دارد... وصف «دینی» به این اعتبار ناظر به نوع جواب و راه حلی است که دین به مسائل مربوطه می دهد... مهم ترین اثری که علوم کاربردی از دین می پذیرند، اثری است که از نظام ارزشی آن حاصل می شود.^{۴۸}

جوادی آملی پا را از این مرحله فراتر گذاشته، می گوید: صنعت کشتی سازی و الگوی هر گونه سلاح دفاعی نیز در دین وجود دارد، چرا که الگوی کشتی سازی از نوح پیامبر(علیه السلام) و الگوی سلاح های دفاعی از صنعت زره بافی داود(علیه السلام) قابل برداشت است.^{۴۹} مهدی گلشنی که معتقد است علم، فارغ از پیش فرض های متافیزیکی نیست، و به «علم اسلامی» اعتقاد دارد، می گوید:

در چند دهه اخیر مسئله دخالت عوامل روان شناختی و جامعه شناختی در شکل گیری، تعبیر و ترویج نظریه های علمی، مورد توجه دانشمندان قرار گرفته است. بعضی نیز به دخالت عوامل روان شناختی و جامعه شناختی در بعضی مراحل جا افتادن نظریه های علمی رأی داده اند. وقتی صحبت از اسلامی کردن علم می شود، منظور این است که از چیزهایی که از خارج علم به آن افزوده می شود، غفلت نشود و کلیت قضایا در چهارچوب جهان بینی اسلامی دیده شود. اگر پژوهش گر با این چهارچوب آشنا باشد مهم نیست که فیزیک را مطالعه کند یا روان شناسی را.^{۵۰}

از آن جا که غرض از «اسلامی کردن علوم» ابهام دارد و گاهی اوقات اثبات کنندگان و نفی کنندگان این اصطلاح، درباره یک چیز سخن نمی گویند، گلشنی چند احتمال برای این مسئله بیان کرده است:

- عده ای منظور از علم اسلامی را علمی دانسته اند که در فضای فرهنگ و تمدن اسلامی تکون و توسعه یافته باشد،
- بعضی منظور از علم اسلامی را علومی دانسته اند که هدف آن ها تبیین کتاب و سنت است؛ مثل فقه و اصول و تفسیر قرآن و فلسفه و کلام و مقدمات آن ها،
- بعضی گفته اند که مهم نیست منشأ یک علم کجا باشد. اگر مسائل آن علم در چهارچوب جهان بینی اسلامی تفسیر شوند می توان آن را علم اسلامی تلقی کرد،
- بعضی اسلامی کردن علم را به معنای پرداختن به معجزات علمی قرآن و سنت تعبیر کرده اند،
- عده ای نیز علمی را اسلامی دانسته اند که در خداشناسی و رفع نیازهای مشروع فردی و اجتماعی جامعه اسلامی مؤثر باشد.^{۵۱}

بنابراین، قبل از تحلیل و قضاوت در مورد «اسلامی کردن علوم» لازم است مقصود خود را از این اصطلاح مشخص کنیم و با بررسی پیشینه بحث در جهان اسلام، در درجه اول به توصیف، تحلیل و نقد آن ها همت گماریم.^{۵۲}

۴۸. محمدتقی مصباح، «تبیین مفهوم مدیریت اسلامی»، نگرشی بر مدیریت در اسلام، (تهران: مرکز آموزش مدیریت دوستی، ۱۳۷۲) ص ۱۹ - ۲۱.

۴۹. عبدالله جوادی آملی، «فلسفه و اهداف حکومت اسلامی»، همان، ص ۱۳.

۵۰. مهدی گلشنی، از علم سکولار تا علم دینی، ص ۱۶۲ - ۱۶۳.

۵۱. همان، ص ۱۶۸.

۵۲. برخی از منابع این بحث عبارت اند از:

- *Aims and Objectives of Islamic Education.*

- *Knowledge for What (Proceedings and Papers of the Seminar on Islamization of Knowledge).*

- I. R. AL-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan.*

- H. H. Bilgrami (& S. A. Ashraf), *The Concept of An Islamic University.*

- A. S. Ahmed, *Toward Islamic Anthropology: Definitions, Dogma and Directions.*

- *Toward Islamization of Disciplines.*

اگر بخواهیم عنان بحث را به حوزه فلسفه سیاسی بکشانیم، در خصوص احتمال اتصاف این دانش بین رشته ای به وصف اسلامی می توانیم بگوییم در این جا چند احتمال وجود دارد:

(الف) مراد از «فلسفه سیاسی» «اندیشه سیاسی» به معنای عام آن باشد که شامل فقه سیاسی و کلام سیاسی نیز بشود، در این صورت باید گفت هر چند «فلسفه سیاسی اسلامی» داریم، ولی در واقع از اصطلاح خاص و مرسوم آن خارج شده ایم.

(ب) مقصود از «فلسفه سیاسی اسلامی»، فلسفه سیاسی اندیشمندان اسلامی با معنای پسینی آن باشد، در این صورت این اصطلاح به فلسفه سیاسی فارابی، ابن سینا، خواجه نصیر و همانند آن ها اشاره خواهد داشت. فلسفه اولی نیز به این اعتبار می تواند شکل اسلامی داشته باشد. مسلمانان حداقل کاری که در این زمینه کردند، مسائل فلسفه یونان را تکثیر نمودند.

(ج) مقصود، می تواند فلسفه سیاسی در جامعه اسلامی (مثل ایران) باشد. در این جا به وجه کاربردی یک علم یا اندیشه توجه می شود.

(د) مراد از «فلسفه سیاسی اسلامی» ایجاد و ابداع فلسفه سیاسی با ذهنیت های اسلامی و پیش فرض هایی باشد که از قرآن و سنت اتخاذ می کنیم؛ به طور مثال، می توان پیش فرض های هستی شناختی، معرفت شناختی و انسان شناختی را از اسلام اخذ نمود، و سپس به تفکری عقلانی در باب مسائل سیاسی پرداخت. بدیهی است این گونه تفکر به دلیل استناد به عقل و آزادی نسبی اش، از کلام سیاسی متمایز می شود. در این صورت نیز می توان از اصطلاح مرکب «فلسفه سیاسی اسلامی» سخن گفت. قرآن و سنت تلقی خاصی از انسان سیاسی و سعادت دارند و بر این اساس شاید بتوان در هر کجا بحث ارزش گذاری مطرح است، از وحی نیز امداد گرفت.

(هـ) احتمال آخر آن است که فلسفه سیاسی در ذات خود (و نه بر اساس پیش فرض ها یا غیر آن) به وصف «اسلامی» متصف گردد. اثبات چنین فرضی تا حد زیادی بعید به نظر می رسد، چرا که عقل بماهو عقل شرقی و غربی ندارد. سید جواد طباطبایی در این باره می گوید:

فلسفه اسلامی چیز دیگری است: بسط فلسفه یونانی در دوره اسلامی. اساس فلسفه یک نوع تعقل بدون التزام به دیانت است، و آن چه از دل ادیان الهی بر می آید، عبارت است از: کلام یا تتولوژی، نه فلسفه.^{۵۳}
به هر حال تفصیل هایی همانند تفصیل فوق، بهتر می تواند محل نزاع را مشخص کند.

۶- امکان علمی بودن در حوزه دانش های سیاسی (اسلامی)

در علوم انسانی به شکل عام، و در خصوص دانش های سیاسی اسلامی همواره این بحث وجود دارد که آیا محقق و سوژه می تواند به شکل کاملا علمی و بی طرف، مسائل مورد نظر خود را نقد و ارزیابی کند یا خیر. این امکان در علوم تجربی بیش تر است، چرا که آن علوم با حقایق فیزیکی و واقعی سر و کار دارند، اما در علوم انسانی که محقق، خود دارای گرایش های فکری و کبراهای مکنونی است که احتمالا خود نیز متوجه آن ها نیست، این کار مشکل تر به نظر می رسد.

پژوهش گر نمی تواند کاملا از داوری ها و ارزش گذاری های خود تخلیه شود، اما روحیه علمی اقتضا می کند تا حد مقدور از تأثیرات آگاهانه این ارزش داوری ها بکاهد. به هر حال مسئله امکان علمی بودن (و فارغ از ارزش بودن) پژوهش گر در دانش های سیاسی همانند علوم انسانی به معنای عام آن، قابلیت طرح دارد. مسئله فوق باید با توجه به این بحث طرح شود که از نیمه دوم قرن بیستم، «علمی بودن» به معنای اثبات گرایانه آن، و ادعای «عینی بودن»^{۵۴} زیر سؤال رفته است.

- Islamization of Attitudes and Practices in Science and Technology.

- S. H. Nasr *The Need for a Sacred Science*.

- L. Stenberg, *The Islamization of Science*.

۵۳. سید جواد طباطبایی، «غرب و تجربه تجدد» روزنامه ایران (۱۳۷۹/۳/۳۰).

۷- ارتباط دانش های سیاسی اسلامی با دیگر شاخه های علوم انسانی

از دیگر مسائل مهم فلسفه دانش های سیاسی اسلامی، ارتباط آن ها با دیگر شاخه های علوم انسانی می باشد. برای این کار لازم است ارتباط فلسفه سیاسی اسلامی، کلام سیاسی اسلامی، فقه سیاسی اسلامی و علم سیاست اسلامی را به شکل جداگانه با دیگر شاخه های علوم انسانی به بحث گذاریم.

دلیل و ضرورت یافتن ارتباط دانش های سیاسی اسلامی با دیگر شاخه های علوم انسانی را باید در تعامل آن ها جست و جو نمود. دانش ها معمولاً با هم تعامل دارند و از مسائل، روش ها و نتایج یک دیگر استفاده می کنند. این امر در خصوص دانش های ترکیبی، اهمیتی دو چندان می یابد. فلسفه سیاسی، فقه سیاسی و کلام سیاسی از دواج فلسفه با سیاست، فقه با سیاست و کلام با سیاست تولد یافته اند. عنوان «ارتباط دانش های سیاسی اسلامی با دیگر شاخه های علوم انسانی» بسیار کلی است و بر اساس ماتریسی که بین دو مؤلفه فوق به وجود می آید، پروژه های متعددی را می توان در این زمینه تعریف کرد. این بحث هم می تواند از دیدگاه سنتی و تاریخی (همانند بحث رابطه سیاست و تاریخ از دیدگاه ابن مسکویه^{۵۵}) و هم با دیدگاهی نو مطرح شود.

برخی از پروژه های پیشنهادی در این زمینه عبارت است از: رابطه فقه (سیاسی) با کلام (و کلام سیاسی) و وجوه تقدم و تأخر آن ها، ارتباط فلسفه سیاسی با فلسفه، ارتباط علم سیاست اسلامی با تاریخ، روان شناسی و جامعه شناسی و مانند آن.

۸- روش شناسی دانش های سیاسی اسلامی و امکان کاربرد روش های جدید علوم انسانی در آن ها

اهمیت روش شناسی (و نقد و ارزیابی روش های موجود در هر علم) وقتی روشن می شود که به دو گزاره زیر عنایت شود:

۱- هر محقق به شکل خودآگاه یا ناخودآگاه از روشی استفاده می کند.

۲- هر روشی دارای محدودیت ها و مزایایی می باشد.

روش شناسی به این دلیل، علمی درجه دوم است که از روش های موجود در یک علم، و میزان محدودیت ها و کارایی های آن ها بحث می کند. قبل از هر چیز باید بین تقسیم اولیه روش (عقلی یا فلسفی، تجربی یا علمی، شهودی، نقلی و تاریخی)، تقسیم ثانویه روش (تحقیق (توصیفی، تحلیلی و تجویزی) و تقسیم دیگری برای روش تحقیق (مثل روش هرمنوتیکی، ساختارگرایانه و گفتمانی) و روش شناسی تفکیک قائل شویم.^{۵۶} روش شناسی، علمی درجه دوم است که به تحلیل و بررسی روش های موجود در یک علم می پردازد. گاه از روش تحقیق، توصیف و تحلیل و تجویز و گاهی دیگر روش تحقیق هرمنوتیک و مانند آن را قصد می کنیم. تفکیک بین تقسیم های مذکور می تواند در این جا به بحث ماکمک شایان توجهی داشته باشد.

بین روش های اندیشه سیاسی (یا روش های نظریه پردازی در باب اندیشه سیاسی) و روش های فهم اندیشه سیاسی دانشمندان (مثل روش های فهم اندیشه سیاسی فارابی و همانند او) باید تفکیک قائل شویم. روشی که در بُعد اول وجود دارد، به ضرورت در قسم دوم کارایی ندارد و بالعکس؛ به طور مثال، در فهم اندیشه سیاسی فارابی می توان از روش هرمنوتیک به خوبی بهره برد. استفاده از این روش مزایا و محدودیت هایی دارد که خود را در مقایسه با روش پدیدارشناسی یا ساختارگرایی نمایان می سازد. در عین حال نمی توان به راحتی در حیطه فلسفه سیاسی، بی بهره از امداد وحی از این روش بهره برد.

بحث دیگر در این زمینه آن است که به چه میزان می توان از روش های موجود در علوم انسانی در خصوص دانش های سیاسی اسلامی بهره برد. امروزه روش های جدیدی در رشته های مختلف علوم انسانی کشف شده است. ولی متأسفانه کاربرد دقیق آن ها در علوم سیاسی و اندیشه سیاسی اسلام بسط کافی ندارد؛ برای مثال، هرمنوتیک به عنوان یک روش، از جریان فهم کتاب مقدس تولد یافت و

۵۵. ابن مسکویه، تجارب الامم، تحقیق و مقدمه ابوالقاسم امامی.

۵۶. تفصیل این مطلب را در این منبع دنبال کنید: «فلسفه علوم سیاسی (گفتگو با مصطفی ملکیان)»، علوم سیاسی، ش ۱۴ (تابستان ۱۳۸۰).

امروزه گسترش فوق العاده ای در رشته های مختلف علوم انسانی پیدا کرده است. ما در این جا به شکل گزینشی به امکان کاربرد روش های هرمنوتیک، ساخت گرایی، گفتمان و پدیدارشناسی در باب اندیشه سیاسی (اسلامی) اشاره ای - هرچند گذرا - خواهیم داشت. هرمنوتیک هم در عرصه معرفت شناسی و وجودشناسی و هم در بحث روش وارد شده است.^{۵۷} هرمنوتیک برای دپلتای روش بود، ولی برای هایدگر تأمل برای شرایط هر گونه فهم بود. هرمنوتیک اگر به معنای فلسفی نیز به کار رود می تواند روش خاص خود را داشته باشد. هرمنوتیک مدرن، متن را به نیت مؤلف محدود نمی کند و جزم اندیشی در نیت مؤلف را رد می نماید و در تعبیر پست مدرن، تفسیر سپهری است گشوده به سوی بی نهایت.

در هرمنوتیک جدید چهار مسئله مطرح است:

الف) فهمیدن یک متن یعنی چه و شرایط دست یابی به فهم آن کدام اند؟

ب) تفاوت های علوم انسانی با علوم طبیعی از حیث شکل و روش چیست؟

ج) شرایط عمومی هر گونه فهم بشری کدام است؟

د) ما چگونه می توانیم برخی معضلات عقلی را که با مقولاتی مانند فهم و معنا همراهند، حل کنیم؟

به هر حال هرمنوتیک به عنوان یکی از مبانی علوم انسانی پذیرفته شده است، پس هم مبنایی برای علوم انسانی و هم ابزاری برای فهم متون است. متن می تواند کتاب مقدس، یا هر گونه متن مکتوب و یا حتی متن هستی باشد. دپلتای گفت: روش علوم طبیعی، تبیین است، و روش علوم انسانی، فهمیدن و تفسیر. ما تنها از طریق فهم و بازسازی تاریخی است که می توانیم امکانات خود را دریابیم. پل ریکور متفکر و فیلسوف سیاسی است که هم از فلسفه تأملی و تحلیلی انگلوساکسونی و هم از پدیدارشناسی و هرمنوتیک (گادامری) بهره برده است. او مخالف رالیسم سیاسی و جدا کردن اخلاق از سیاست است. وی می گوید: ما میراث خوار اندیشه تاریخ و زمان تاریخی هستیم و به همین دلیل طریق فهمیدن برایمان اولویت پیدا می کند.^{۵۸}

به طور کلی شاید بتوان گفت امروزه با چهار نوع هرمنوتیک رو به رو هستیم: دپلتایی، هایدگری - گادامری، هابرماسی و پست مدرن. هابرماس روش تفهیمی وبر و روش اندیشه شناسانه دپلتایی را تلفیق می کند و یک بُعد انتقادی هم به آن می افزاید، پس هرمنوتیک او هم در حوزه کنش اجتماعی است و هم در حوزه اندیشه.

در خصوص اندیشه سیاسی، هرمنوتیک هم در شیوه اندیشیدن و هم در روش فهم اندیشه های سیاسی اندیشمندان (یا فهم متون مقدس) مؤثر است. قرآن کریم یا مکتوبات فارابی، متنی واحد با تفاسیری متعدد است. ساز و کار و چگونگی تفسیر و میزان دخالت پیش فرض ها در هرمنوتیک قابل بحث می باشد.

کتاب حاضر می تواند در راستای تبیین دخالت هرمنوتیک به عنوان یک روش، در اندیشیدن سیاسی و فهم اندیشه های سیاسی (اسلامی) تلقی شود. گفتنی است که متون در دسترس، در خصوص روش هرمنوتیکی در اندیشه سیاسی بسیار نادرند و به همین جهت، باید ابتدا هرمنوتیک و کاربرد آن را در اندیشه سیاسی تبیین کرد و سپس به بحث اندیشه سیاسی اسلامی پرداخت.

۵۷. در این زمینه به منابع زیر رجوع کنید:

- پل ریکور، «هرمنوتیک: احیای متن یا کاهش توهم»، ترجمه هاله لاجوردی، ارغنون، ش ۳ (پاییز ۷۳)؛

- پل ریکور، «از هرمنوتیک تا سیاست»، ترجمه رامین جهاننگلو، نگاه نو، (اردیبهشت ۷۴)؛

- دگفین فولسوال، «هرمنوتیک و روش فرضی - قیاسی»، ترجمه احمد رضا جلیلی، حوزه و دانشگاه، ش ۲ (بهار ۷۹) و «هرمنوتیک سیاسی»، نامه فلسفه، ش ۱.

- آیت قنبری، «یادداشتی درباره هرمنوتیک و انواع آن»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲، (پاییز ۱۳۷۷)؛

- سید صادق حقیقت، «یادداشتی بر هرمنوتیک، کتاب و سنت»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱، (تابستان ۱۳۷۷)؛

- H. G. Gadamer, *Truth and Method*;

- P. Ricoeur. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essay on Language, Action and Interpretation*, ed and trans. G. B. Thompson.

۵۸. پل ریکور، «از هرمنوتیک تا سیاست»، ترجمه رامین جهاننگلو، نگاه نو، (اردیبهشت ۱۳۷۴).

استنلی روزن در مقاله ای به نام «هرمنوتیک چونان سیاست» هرمنوتیک پسامدرن را دارای طبیعت مدرسی و فن دوستی می داند، زیرا از دیدگاه او پسامدرنیسم هرچند ادعای موضع گیری علیه روشن گری قرن هیجدهم و نوزدهم را دارد، اما در واقع، ادامه آن محسوب می شود. وی هرمنوتیک سیاسی را در اندیشه فوکو، دریدا، دلوز، هابرماس و دیگران پی می گیرد.^{۵۹}

در این جا مهم ترین مسائل قابل طرح عبارت اند از:

الف) مکتب فلسفی هرمنوتیک: تاریخچه، تعریف، نحله ها، مفاهیم بنیادی؛

ب) هرمنوتیک به عنوان روش (اندیشیدن و فهم اندیشه)؛

ج) هرمنوتیک و علوم سیاسی، هرمنوتیک و اندیشه سیاسی؛

د) روش هرمنوتیکی در اندیشیدن سیاسی و فهم اندیشه های سیاسی اندیشمندان؛

ه) هرمنوتیک و معرفت دینی؛

و) هرمنوتیک و اندیشه سیاسی اسلامی.

محقق مطالعات سیاسی اسلامی می تواند از روش هرمنوتیک در دو سطح استفاده کند: در فهم از قرآن و سنت، و در فهم اندیشه سیاسی اندیشمندان اسلامی. هر چند روش هرمنوتیکی - چه در شکل قرن هیجدهم خود و چه در شکل جدید آن می تواند دستاوردهای مهمی داشته باشد، متأسفانه کم تر محققانی از این روش در اندیشه سیاسی اسلامی بهره برده است. مطالعه در زمینه کاربرد این روش در فهم کتاب مقدس، می تواند راه گشای بن بست فوق باشد.

ساخت گرایی مکتبی است که مانند دیگر مکاتب می تواند روشی را به ارمغان آورد. این مکتب ابتدا در روان شناسی طرح شد (گشتالت گرایی)، ولی بعدها عمومیت یافت. در قلمرو جامعه شناسی، ساخت های کلی و کلیت پدیده های اجتماعی تا آنجا مورد تأمل قرار می گیرد تا بر وابستگی متقابل و تعامل دایمی تمامی عناصر متشکله تأکید شود. گورویچ، گروه ها و اشکال روابط اجتماعی را تابع محض ساخت های کلی نمی داند، بلکه چندگانگی و کثرت را که امکان تشکل انواع را فراهم می سازد، قبول می کند. نظام فکری ساخت گرا مجموعه ای است که در آن واقعیت مادی و انسانی با روابط و مناسبات کاملاً به وسیله عقل شناخته می شود. ساخت گرایان جدید به نفی تاریخ و هر نوع ریشه تاریخی و ارزش ها می پردازند و از شیوه و فعالیت ساخت گرایانه و حتی انسان ساختی نیز سخن به میان می آورند و آیین فلسفی را رد می کنند. در یک ساخت، هر جزء یا عنصر در پیوند با دیگر اجزاست و بدون ارتباط با آن ها نمی تواند هویت ساختی خود را حفظ کند. هر مجموعه اقتصادی و اجتماعی دارای ساخت است.

ساخت گرایی از نظر فلسفی با مکتب و نهضت گسترده ای در اروپا مطرح شد و ترتیب خاص همبستگی اجزای یک مجموعه را برای حرفی خاص در یک برهه تاریخی و جامعه ای معین مطمح نظر قرار داد، از این لحاظ آن ها در مقابل تاریخ گرایان قرار گرفتند. زمان شناسی بستر ساخت گرایی قرار گرفت، چرا که زبان تنها علمی است که واقعاً کلی و ساخت پذیر است.

ساخت گرایی به معنای روش تحلیلی خاص نیز به کار رفته است و در علوم انسانی کاربرد دارد؛ به این معنا که ساخت گرایی انسان شناسی به دنبال این نیست که بداند یک فرد چه می کند، بلکه سعی می کند بداند که او در شرایطی خاص چه باید بکند و چگونه. پولاتراس در جامعه شناسی سیاسی خود و در نظریه ابزارگونگی دولت بر آن است که نمی توان ماهیت دولت در جامعه سرمایه داری را از طریق بررسی روابط شخصی میان دولت و طبقات اجتماعی معین کرد. دولت در درون ساخت های طبقاتی قرار دارد و تداوم آن ها را تضمین می کند. دولت تجلی روابط طبقاتی در حوزه سیاسی است، و شکل و ماهیت و عملکرد آن به وسیله ساخت اقتصادی و روابط طبقاتی معین می شود. با این حال دولت ساخت منفصلی نیست و استقلال نسبی دارد. در این باب نظریه های اشخاصی مثل کلاوس اوفه

۵۹. استنلی روزن، «هرمنوتیک چونان سیاست»، ترجمه سید موسی دیباج و فاطمه صادقی، نامه فلسفه، ش ۴ (پاییز ۱۳۷۷)، ص ۳۵ - ۵۰.

نیز قابل دقت است. ساخت گرای فرانسوی از ساخت گرایی آمریکایی متفاوت می باشد و به دنبال ساختارهای ذهنی است که بر ساختارهای اجتماعی تسلط دارند.^{۶۰} به هر حال در این باره پرسش های ذیل مطرح می شود:

ساخت گرایی به عنوان یک مکتب (آمریکایی و فرانسوی) و یک روش چیست؟ در علوم انسانی و به خصوص در جامعه شناسی (سیاسی) چه کاربردهایی، و به وسیله چه کسانی داشته است؟ ساخت گرایی در مقابل کدام مکاتب و روش ها قرار می گیرد؟ نقاط قوت و محدودیت های روش آن چیست؟ کاربرد آن در علوم سیاسی چه بوده است؟ آیا می توان در خصوص اندیشه سیاسی (اسلامی) از این روش بهره برد؟ و چگونه؟

هر کس خواه و ناخواه در اندیشیدن خود و فهم اندیشه دیگران از روش هایی استفاده می کند. از آن جاکه هر روش محدودیت ها و کارایی هایی دارد و برخی روش ها در شرایط خاص اولویت و تقدم پیدا می کنند، لازم است محقق علوم و اندیشه سیاسی به این گونه روش ها آشنایی و تسلط داشته باشد. یکی از این روش ها، چیزی است که از نظریه گفتمان^{۶۱} استخراج می شود.^{۶۲} گفتمان می تواند به مجموعه ای معنادار از علائم و نشانه های زبان شناختی و فرا زبان شناختی تعریف شود. گفتمان هم در برگرفته بعد مادی و هم مزین به بعد نظری است. تحلیل گر گفتمان روش هایی را که بر اساس آن ساختار معانی، راهبردهای مشخص و معینی را ممکن می سازد مورد آزمایش قرار داده، از این رهگذر در درک و هضم چگونگی ایجاد، کارکرد و دگرگونی گفتمان ها که شکل دهنده فعالیت های اجتماعی است، سعی می نماید.

گفتمان، فراتر از نظرهای یک فرد و چند نظریه محدود است و به وجوه مشترک و صورت بندی های عمومی نظریه های متفاوت اشاره دارد. با توجه به این که گفتمان نزد هابرماس و فوکو به دو معنا به کار رفته است، می توان گفت از دیدگاه فوکو، گفتمان خشونت است که واژگان در حق اشیا قائل می شوند و حقیقت را می سازند. گفتمان در سطح زبان رسمی نیست، بلکه ناخودآگاه زبان است و قواعدش را بر اندیشه، فلسفه، علم، ذهن عامه مردم و حتی رفتارهای آن ها تحمیل می کند. به طور کلی می توان گفت هر گفتمان یک ساختار معرفتی است که در شرایطی خاص حاکم می شود. از این جاست که فوکو می تواند نشان دهد چگونه شکلی خاص از معرفت در برهه ای خاص از تاریخ شکل گرفته است. وی به این نتیجه می رسد که باید تبار این علم و گفتمان را شناسایی کرد. این پایه بحث معرفت شناسی فوکو است.

سهم عمده نظریه گفتمان در حوزه سیاست را به خصوص در مفهوم پردازی قدرت می توان دید؛ برای مثال، منازعات گفتمانی درباره راه های تثبیت معنایی مثل دموکراسی، در تبیین معناشناسی دنیای سیاسی معاصر اهمیت حیاتی دارد. رویکرد دیرینه شناسی فوکو، گفتمان را مفروض می گرفت، در حالی که رویکرد تبارشناسانه او بر آن است که عناصر دخیل در پیکر گفتمانی را در چارچوب تاریخ ناپیوسته ای قرار دهد. پسا ساختارگرایی و تبارشناسی از دو زاویه متفاوت به عدم استمرار و انقطاع و گسست می رسند. هر گفتمانی یک ساختار معرفتی دارد که دگرگون می شود. از دیدگاه شالوده شکنانه دریدا، تاریخ نشانی از هیچ پدیده مجرد نیست، بلکه صرفاً در یک رابطه هم نشینی و جانشینی و هم زمانی می باشد و در زمانی است که پدیده ها هویت می یابند.

محقق علوم سیاسی اسلامی نه می تواند نسبت به نظریه گفتمان (و روش آن) بی تفاوت باشد و نه نقاط مثبت و محدودیت های آن را می تواند نادیده بگیرد. نظریه گفتمان با نقش معنادار رفتارها و ایده های اجتماعی در زندگی سیاسی سر و کار دارد. به اعتقاد دیوید هوارت، نظریه گفتمان از علوم تفسیری مانند هرمنوتیک، پدیده شناسی، ساختارگرایی و شالوده شکنی الهام می گیرد. این علوم یا حول

۶۰. Adam Kuper (and Jessica Kupper), *The Social Science Encyclopedia*, PP. 852-855.

۶۱. qiscovrse theory

۶۲. علاوه بر منابع معروف گفتمان در اندیشه فوکو و دیگران، رک: ارتسو لاکلاو، «گفتمان و سیاست»، مجله گفتمان، ش صفر؛ سید علی اصغر کاظمی، روش و بینش

در سیاست، ص ۳۰۱ - ۳۱۱؛ دیوید مارش (وجری استوکر)، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، ص ۱۹۵ - ۲۲۱.

تفسیر متن های ادبیاتی و فلسفی سازمان یافته اند و یا حول تحلیل روشی که طی آن موضوعات (ابژه ها) و تجارب معنا می یابند، شکل گرفته اند. وی سپس وجوه مشابهت روش گفتمان با روش هم فهمی ماکس وبر را بررسی می کند.^{۶۳} او می گوید:

لاکرو و موفه به گسترش مدل زبان شناسی سوسور به عرصه فهم فرآیندهای اجتماعی و سیاسی پرداخته اند. برای رویکردی مانند نظریه گفتمان که دغدغه اصلی اش این است که چگونه مردم در جوامع خود را می فهمند و عمل می کنند، پرسش از عاملیت اجتماعی^{۶۴} و فردیت^{۶۵}، از اهمیت به سزایی برخوردار است. در تحلیل گفتمان، مبارزه برای دست یابی به استیلا از طریق پروژه های سیاسی از اهمیت زیادی برخوردار است.^{۶۶}

وی سپس انتقادات را به نظریه گفتمان چنین بر می شمارد: انتقادات فلسفی، پراکندگی ساختارهای اجتماعی، کنار گذاشتن مفهوم ایدئولوژی و عدم توانایی تحلیل نهادهای اجتماعی و سیاسی^{۶۷}. روش گفتمانی به خصوص در تفسیر دریدا و شالوده شکنی او، نحوه اندیشیدن در مقوله های سیاسی را تغییر می دهد. مهم تر از آن، استفاده از روش گفتمانی در فهم اندیشه سیاسی فلاسفه و فقهای اسلامی است. به فرض پذیرفتن این روش، می توان گفتمان های حاکم در تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی را یافت، تفکر متفکر خاصی را بر آن اساس تفسیر کرد، زایش و عدم زایش علوم سیاسی اسلامی و شاخه های آن در برهه های خاص زمانی را توضیح داد و سرانجام، به مجاری قدرت در تاریخ اسلامی پی برد.

داود فیرحی در کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام^{۶۸} کاربرد نظریه گفتمان در فهم ارتباط قدرت، دانش و مشروعیت در دوره میانه اسلام را نشان می دهد. الگوی تحلیل گفتمانی که در این کتاب به کار رفته است، نص دینی را همواره در مرکز دایره فرهنگ سیاسی مسلمانان قرار می دهد و آن گاه با توجه به ساخت و روابط قدرت در جهان اسلام به تحلیل دانش سیاسی و ساز و کارهای اقتداری آن در تمدن اسلامی می پردازد. فیرحی در صدد است که با روش گفتمانی به این سؤالات پاسخ دهد که:

چرا از بین امکان های مختلف، تنها وجه اقتداری این نصوص به عقلانیت پایه تاریخ ما بدل شده است؟ این نظریه های اقتداری از کجا آمده اند؟ چگونه تدوین شده اند؟ چگونه عمل کرده و می کنند؟ و مهم تر از همه، چه نقش و سلطه ای در زندگی و اکنون ما دارند؟^{۶۹} نکته مهم در روش شناسی فوق، ترکیبی از عناصر گفتمان با محوریت نص و هرمنوتیک گادامر است، چرا که بر اساس گفتمان فوکویی، اساساً اصالتی برای نص باقی نمی ماند.

سؤال اساسی برای محققان اندیشه سیاسی اسلامی این است که دقیقاً مفاد، برداشت ها و مرزهای این روش چیست؟ چه محدودیت ها و کاربردهایی در علوم سیاسی به شکل عام دارد؟ کاربرد آن در اندیشه سیاسی چیست؟ آیا می توان روش هایی مثل روش گفتمانی را به محوریت نصوص و قید زد، یا آن که سر از نسبیت مطلق در می آورد؟ و سرانجام، در اندیشیدن سیاسی (اسلامی) و فهم اندیشه سیاسی مسلمانان چه مقدار می تواند ما را یاری کند؟

پدیدارشناسی مکتبی فلسفی است که می توان از آن روشی استنتاج کرد.^{۷۰} هدف اولیه پدیدارشناس آن است که از پدیدارهایی که در تجربه بی واسطه آشکار می شود، آگاهی مستقیمی پیدا کند، لذا این امکان به او داده می شود که ساختارهای ماهوی یا ذاتی این پدیدارها را توصیف کند. مهم ترین ویژگی های پدیدارشناسی عبارت اند از:

۶۳. دیوید هوارت، «نظریه گفتمان» در دیوید مارش (و جری استوکر)، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، ص ۱۹۶.

۶۴. social agency

۶۵. subjectivity

۶۶. همان، ص ۲۰۳-۲۰۸.

۶۷. همان، ص ۲۱۳-۲۲۰.

۶۸. داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام.

۶۹. همان، ص ۴۸-۵۲.

۷۰. در این زمینه به این منبع برای نمونه مراجعه کنید: سید علی اصغر کاظمی، روش و بینش در سیاست، ص ۲۹۴-۳۰۰.

۱ - ماهیت توصیفی (با شعار به سوی ذات خود اشیا)؛

۲ - مخالفت با فردکاهش مطلق؛

۳ - التفات (ذهن داندنه همواره به یک موضوع یا متعلق التفات دارد)؛

۴ - در پراتنز قرار دادن (Bracketing) یا تعلیق حکم: در پراتنز قرار دادن جهان طبیعی که بدون نقادی پذیرفته شده، و تعلیق معتقدات و احکام (البته این اصل مقبولیت عام ندارد)؛

۵ - شهود ذات یا تحویل شهودی.

با تحویل پدیدار شناسانه، جهان انکار نمی شود، ولی در عین حال اعتقاد محقق نسبت به وجود جهان به منظور اهداف تحلیلی، به تعلیق در می آید. هوسرل می گوید: آن چه انکارناپذیر است، ادراک من از درخت (ومثل آن) است.

پدیدارشناسی در مقابل اثبات گرایی قرار دارد، زیرا بر پیچیدگی، عمق و تعدد ابعاد پدیده های اجتماعی تأکید دارد. پدیدارشناسی با هر نوع پیش فرض، خرافه و تعصب در برخورد با پدیده های اجتماعی مخالف است.

پدیدارشناسی طبق یک تعریف، شامل پدیدارشناسی متعالی (هوسرل که به ماهیت علوم اجتماعی پرداخت)، پدیدارشناسی وجودی (سارتر، مرسوپونتی و هایدگر) و پدیدارشناسی تأویلی (گادامر و ریکور که بر زبان هم تأکید داشتند) می شود.

پدیدارشناسی دین که امروزه تنها روش نسبتاً قابل قبول دین شناسی است، نشان می دهد که ذاتیات ادیان، غیر از جنبه های عارضی آن هاست و امور

مربوط به چگونگی تکامل اجتماعی انسان، غیر از ذاتیات دین است. لازمه آن دایمی نبودن برخی قوانین و اوامر دینی است. غرب شناسی پدیدار شناسانه نیز امروزه مد نظر جناح خاصی از روشن فکران جامعه ما می باشد. از آن جا که روش پدیدار شناسانه از تبیین علی، روش های سنتی، اثبات گرایانه، تاریخی و برخی روش های دیگر متفاوت است، این سؤال پیش می آید که آیا در اندیشیدن سیاسی و فهم اندیشه های سیاسی نیز در عرض دیگر روش ها قرار می گیرد؟ و چگونه؟

به نظر می رسد قبل از هر چیز باید توصیفی از کاربرد پدیدارشناسی در علوم انسانی به عمل آید. سپس لازم است در مقایسه پدیدارشناسی با دیگر روش ها و مکاتب مشابه، نقاط قوت و ضعف هر کدام استخراج گردد.

اشاره به روش های هرمنوتیک، ساختارگرایی، گفتمانی و پدیدارشناسی از باب مثال بود. بنابراین، هر روشی که در علوم انسانی به نحوی کاربرد دارد، باید در اندیشه سیاسی نیز مقایسه و آزمایش شود. قصد ما در این جا صرفاً اثبات ضرورت این مهم بود، نه تفصیل بحث و چگونگی کاربرد روش های مزبور در علوم سیاسی و اندیشه سیاسی اسلامی.

امروزه در علوم انسانی با یک نوع بحران روش شناختی رو به رو هستیم. اندیشه سیاسی اسلامی نیز از این مسئله استثناء نیست. این بحران از چند جهت تشدید شده است:

اولاً: روش شناسی اندیشمندان سیاسی اسلامی در طول تاریخ به یک نحو نبوده است، پس هم لازم است روش های ایشان توصیف شود و هم به نقد تراث گذشته تمدن اسلامی بر اساس روش بپردازیم. روش فقها و فلاسفه در این بین قابل مقایسه است.

ثانیاً: رویارویی سنت و دین با مدرنیته، این سؤال ها را به وجود می آورد که چه روش هایی از دوران مدرن را می توان در اندیشه های دینی و سنتی ما به کار بست؟ روش های قدیم و جدید در چه مواردی با هم اصطکاک پیدا می کنند؟ روش های هم نهادسازی بین روش های کلاسیک و مدرن چیست؟

برخی متفکران عرب زبان به دلیل تماس نزدیک تر با دنیای مدرن سعی نموده اند به سؤالات فوق پاسخ دهند، لذاست که پی گیری مسئله روش و چگونگی جمع بین روش های قدیم و جدید، در آثار متفکران عرب زبان جای غور و تعمق دارد.

در مجموع، نسلی که فرهنگ سیاسی خود را وام دار اسلام، غرب، ایران (و گاه اندیشه های سوسیالیستی) می داند، بدیهی است همان گونه که در فرهنگ عمومی و فرهنگ سیاسی خود باید به رفع تناقض ها بپردازد، در مسئله روش نیز دچار چنین سردرگمی می باشد. اندیشه سیاسی ما نیز یک پا در سنت و دین، و یک پا در مدرنیسم دارد. درک صحیح از اسلام، روش شناسی علمای اسلامی و هم چنین درک عمیق از روش شناسی های جدید، گام اول در این زمینه است. جامعه علمی ما آن قدر که از مسئله روش رنج می برد، از مشکلات محتوایی رنج نمی برد.

فصل دوم:

مسائل و تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی

در این فصل ابتدا مهم ترین مسائل فلسفه سیاسی اسلامی، و سپس ضرورت تدوین تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی را مطرح می کنیم. هدف از طرح «مسئله» های موجود در فلسفه سیاسی اسلامی آن است که مباحث این رشته را با نگاهی آسیب شناسانه معرفی، و مرزهای آن را تحدید نماییم. به برخی از موضوعات زیر از دیدگاه فقهی هم می توان نگریست، اما از باب تغلیب، این گونه عناوین را در مسائل فلسفه سیاسی اسلامی جای دادیم.

۱ - انسان سیاسی

انسان شناسی سیاسی یکی از مبادی فلسفه سیاسی تلقی می شود. نوع نگرش نسبت به ذات انسان، در مسائل فلسفه سیاسی و چگونگی سامان دهی آن ها مؤثر است. هابز و لاک، هر دو، از اصحاب قرارداد هستند، اما هر یک از آن دو در نتایجی که می گیرند، به راهی جدا از دیگری می روند. یکی از علل اختلاف نظر آن ها را می توان در تفاوت دیدگاه شان نسبت به ذات انسان دید. هابز که انسان را حریص و بدخو می داند در نهایت به لویاتانی می رسد که بتواند این انسان های سرکش را مهار نماید.^{۷۱} بر عکس، لاک که انسان را نیک سرشت می پندارد، به لیبرالیسم و قدرت سیاسی مهار شده می رسد. نگرش اومانستی به انسان در مقابل نگرش فضیلت مدارانه به انسان قرار دارد.

با توجه به رابطه محکمی که بین فلسفه سیاسی و مبانی انسان شناختی وجود دارد، می توان به ابتدای فلسفه سیاسی اسلام بر نوع تلقی این مکتب نسبت به انسان پی برد. اسلام، انسان را نیک سرشت می داند یا حریص؟ و چگونه فلسفه سیاسی اسلام با این بحث ربط می یابد؟ انسان سیاسی از دیدگاه اسلام، همانند فلسفه سیاسی یونان، در پلیس (مدینه) تکامل می یابد؟ آیا احساسات و همدلی در او اصل است یا عقلانیت؟ ارتباط او با وحی چگونه است؟ قدم اول در این جا توصیفی مناسب و جامع از آرای فلاسفه سیاسی اسلام درباره این مسئله است.

ابتدا باید به این نکته اشاره نمود که یافتن دیدگاه اسلام از طریق قرآن و روایات، به ضرورت بحث را فقهی، و از دایره فلسفه سیاسی خارج نمی کند. در معانی «فلسفه سیاسی اسلامی» وجوه مختلفی ذکر کردیم. یکی از آن وجوه این بود که با توجه به پیش فرض های اسلامی، فلسفه سیاسی خاصی مبتنی بر عقل بنا کنیم. در این جا نیز بحث آن است که فلسفه سیاسی بر اساس انسان شناسی اسلامی سامان داده شود.

۷۱. توماس هابز، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه.

آن گونه که مصطفی ملکیان توضیح می دهد، قلمروهای دین پژوهی هفت قلمرو را در بر می گیرد. پدیدارشناسی دین (که در ذات خود نسبت به صدق و کذب ادیان و مذاهب بی رنگ است)، قلمروهای انسان شناسی دین، روان شناسی دین، جامعه شناسی دین، تاریخ دین و دین شناسی تطبیقی را در بر می گیرد. ارزش داوری های دینی (که به صدق و کذب ادیان و مذاهب می پردازد) شامل فلسفه دین و کلام می شود. انسان شناسی دین به دو مبحث می پردازد: (چگونگی) تنوع ادیان و (کیفیت) انتشار آن ها. در نیمه دوم قرن نوزدهم بحث بر سر این بود که حرکت از سمت توحید به شرک است، یا بالعکس. انسان شناسان انقلابی حرکت را از سمت شرک به توحید، و انسان شناسان متأله، حرکت را از توحید به شرک قلمداد می کردند.^{۷۲}

برای فیلسوف سیاسی نیز این مسئله اهمیت دارد که آیا انسان در ذات خود نیکُ سرشت است، یا طاعی، و آیا حرکت جامعه از سمت توحید به شرک است، یا بالعکس. عادل ظاهر در کتاب الاسس الفلسفیه للعلمانیة بحث خود را از انسان شناسی شروع می کند و سکولاریسم مورد نظر خود را بر این امر مبتنی می نماید.^{۷۳} گلن تیندر نیز در کتاب تفکر سیاسی سعی می کند سؤالات مربوط به حوزه فلسفه سیاسی را در قالب ۲۹ سؤال تنظیم کند. وی نیز بحث خود را از انسان شناسی، یگانگی ذاتی آن ها، نقش وحی در از بین بردن تعارض و تفرقه، برابری یا نابرابری انسان ها و مسائلی از این قبیل آغاز می نماید.^{۷۴}

اگر انسان از دیدگاه اسلام، ماهیتی دوگانه دارد آیا فلسفه سیاسی اسلامی بر این امر مبتنی است؟ در پاسخ به این سؤال ابتدا باید دیدگاه جامع دین درباره انسان به بحث گذاشته شود و سپس فلسفه سیاسی متناسب با آن بناگردد. در اندیشه یونانی، انسان در شهر یا پلیس^{۷۵} به کمال می رسد. هم چنین در لیبرالیسم، شر و ضروری بودن دولت بر فردگرایی و اومانیزم انسان مبتنی می شود. از دیدگاه اسلام (یا متفکران اسلامی)، آیا انسان مدنی بالطبع است؟ و آیا سیاسی بودن جزو ذات او می باشد؟

محمدحسین طباطبایی انسان را مستخدم بالفطره می داند، نه مدنی بالطبع.^{۷۶} ظاهراً طبع و ذات در اندیشه اسلامی و یونانی نیز دقیقاً به یک معنا نباشد. شاید مقصود متفکران یونان از «ذاتی» و «بالطبع» وجود انسان در پلیس را نیز شامل شود، در حالی که مقصود متفکران اسلامی، ذاتیات انسان است.

اگر در وجود یا عدم وجود «علوم سیاسی دینی» مباحثی قابل طرح باشد، شاید در این که قرآن و سنت به انسان از دیدگاه خاصی می نگرند، کم تر شبهه ای وجود داشته باشد. حداقل چیزی که از متون دینی در مباحث سیاسی انتظار می رود، تبیین انسان شناسی و تعریف سعادت و بهروزی انسان و جامعه است.

۲ - دولت^{۷۷}

مفهوم «دولت» در معرفت سیاسی معاصر در دو حوزه متفاوت کاربرد دارد: حوزه اندیشه سیاسی و حوزه جامعه شناسی سیاسی. کاربرد واژه status به معنای مقام و پایگاه، در خصوص وضع کشور یا حاکمی خاص کاملاً موجه بوده است. در خصوص حکام، این واژه هم در وجه وصفی کاربرد داشته است و هم در وجه اسمی آن. حکام در کاربرد اخیر مستقر، ثابت و پابرجا تلقی می شوند. مجموعه معانی مندرج در مفهوم مقام و جایگاه، هم به وضعیت و موقعیت، هم به نفس ثبات و تداوم و هم به لوازم استقرار و ثبات وضعیت دلالت دارند. مضمون عمده دیگری که در معنای status وجود دارد، این است که ایستادگی و استمرار همواره در رابطه با چیزی متصور است، از این رو باید دید بر اساس چه معیارهایی وضعیت یا استمرار چیزی برقرار می شود. برخی از معیارهای تقریبی را در این خصوص با توجه به

۷۲. برگرفته از: سخنرانی مصطفی ملکیان در «مرکز ادیان و مذاهب» قم (۱۳۷۷/۹/۱۸).

۷۳. عادل ظاهر، الاسس الفلسفیه للعلمانیة، الطبعة الثانية.

۷۴. گلن تیندر، تفکر سیاسی، ترجمه محمود صدقی.

۷۵. Polis.

۷۶. رک: عبدالله جوادی آملی، شریعت در آئینه معرفت، ص ۴۰۱ - ۴۲۶.

۷۷. State.

تاریخ غرب، باید در مالکیت، خانواده، طبقه و پایگاه اجتماعی و شغل فرد جست و جو کرد، به این ترتیب مالکیت (به ویژه مالکیت بر زمین) مهم ترین عامل تعیین کننده مقام و شأن و جایگاه فرد بود. با پیدایش مجموعه ای از چنین مفاهیم در باب دولت در قرون میانه اروپا بود که کاربرد سیاسی آن به معنای امروزی به وجود آمد. دولت در این معنا، قدرت عامی تلقی شده است که مستقل از حاکم و اتباع عمل می کند و هسته مرکزی قدرت مستقر را تشکیل می دهد.

مهم ترین ویژگی دولت امروزی که آن را از کاربرد سنتی (کلاسیک) آن جدا می کند، این است که دولت، قدرت عمومی مستمر و متداوم است. این قدرت عمومی به نحو صوری از حکام و اتباع آن ها متمایز است. بدین سان دولت به عنوان قدرت عمومی، مشتمل بر مناصب و نقش هایی است که حامل آمریت و اقتدار دولت اند. از آن جا که دولت ظاهراً از افراد استقلال عمل پیدا می کند، موجودیتی با شخصیت خاص خود تلقی می شود. این ویژگی نوین دولت در اندیشه اسلامی به ویژه در نوشته های گذشتگان که تمایزی میان سلطان، حاکم و دولت قائل نمی شدند، مانع تسری کاربرد واژه سلطان، حکومت، حاکم و نظایر آن در نظریه پردازی های معاصر در باب دولت خواهند بود. هر چند گهگاه به وسیله نویسندگان معاصر توجه به چنین تفاوتی کرده اند، ولی به صورت نظام مند به نظریه پردازی کشیده نشده است.

یکی دیگر از ویژگی های دولت امروزی، جغرافیایی آن می باشد. در این حالت دولت از نظر جغرافیایی در سرزمین مشخصی واقع شده است و بر آن حکمرانی می کند. این خصیصه برخاسته از تجربه و عقلانیت غرب است. اصولاً در غرب قدرت از مجرای زمین و به میانجی آن عمل می کرد و به همین نحو مهم ترین وظیفه حاکم که اینک به دولت منتقل شده است، امنیت سرزمین بود. زمین هم چنین منبع ثروت و اساس مالکیت بود. به طرز مشابهی زمین یا سرزمین، ملاک همبستگی اتباع تلقی می شد، در حالی که در عقلانیت اسلامی، حکومت نخست در قالب حاکم - به صورت مستقیم و نه به واسطه عامل دیگری چون زمین - بر اتباع و رعایا اعمال می شد. هم چنین وظیفه حاکم (و نه دولت به مفهوم جدید) حفظ و تدبیر رعیت بود. به همین صورت، حاکم بیش از آن که به فکر استقلال سرزمین باشد، دغدغه رهایی و آزادی رعایا از اسارت بیگانگان را داشت.

در الگوی اسلامی ظاهراً حکومت به جغرافیای خاص و مرزبندی های سرزمینی مقید نمی شود و اصولاً زمین از آن خدا است و که هر کس به اندازه تلاشش از آن بهره می برد، به همین جهت در تمدن اسلامی، تفکر سیاسی هرگز از فضای هندسی «شهر» یا سرزمین شروع نمی شود، بلکه دولت های اسلامی بر محور حاکم، امیر و یا خلیفه استوار است. به همین ترتیب، بر خلاف الگوی غربی که زمین اساس مالکیت و منبع ثروت تلقی می شد، در دولت اسلامی جزو انفال است که حاکم اسلامی در آن تصرف می کند. هم چنین الگوی اقتصاد فتوادی و الزامات سیاسی آن، به طور کلی از تمدن اسلامی غایب است. در نهایت این که ملاک همبستگی در اندیشه سیاسی اسلامی، نه سرزمین، بلکه عقیده افراد می باشد. به این ترتیب با دو تصور متفاوت و غیر قابل تحویل به هم که در باب دولت و آرایش قدرت دیده می شود، گسترش مفهوم نوین دولت به عرصه اندیشه سیاسی اسلامی معاصر، مسائلی از قبیل آن چه که تاکنون ارائه شد و هم چنین آن چه که خواهد آمد را به دنبال می آورد.

ویژگی دیگر دولت مدرن به عنصر «قدرت» مربوط می شود. از یک سو دولت نوین دارای بیش ترین میزان سلطه بر منابع و وسایل اجبار است و در عین حال صرفاً دستگاه زور و قدرت نیست، بلکه نیروهای دولت تابع قواعدی است که معطوف به نیل به اهداف خاصی می باشد. حفظ نظم داخلی و دفاع در مقابل بیگانگان بهیژه، مهم هستند. از نظر شهروندان، دولت امروزی برای انجام وظایف خود می باید واجد اقتدار و آمریت باشد و انحصار قدرت در دست آن لازم و قانونی شناخته می شود، بنابراین زوری که اعمال می کند از نوع دیگر است و این خود مفهوم مشروعیت را مطرح می کند که در جای دیگر مورد توجه قرار خواهد گرفت. به همین نحو شناسایی دولت به عنوان عالی ترین مرجع اقتدار که مدعی سلطه انحصاری در درون قلمرو خویش است، مفهوم حاکمیت را به پیش می کشد. درباره مفهوم حاکمیت نیز در جای دیگر صحبت خواهد شد.

سرشت دولت امروزی به شدت متأثر از وجود قانون است. به این ترتیب دولت منبع قانون می باشد. قانون با دولت پدید می آید. افراطی ترین شکل این استدلال در مکتب اثبات گرایی حقوق یافت می شود. در این مکتب، دولت به عنوان تنها منبع قواعد الزام آور شناخته می شود. مقایسه این امر بنا به مکتب اثبات گرایی حقوقی، یا حقوق طبیعی و یا حقوق عرفی با مکتب حقوق الهی در اندیشه سیاسی اسلامی بیان گر بخش های دیگری از موضوعات دولت نوین خواهند بود. ویژگی های چهارگانه فوق اساسی ترین و مهم ترین موضوعات تفاوت میان مفهوم نوین دولت و مفهوم دولت در اندیشه اسلامی است.

دولت امروزی همانند سایر نهادهای اجتماعی دیگر یک مؤسسه بشری است که هدف از تأسیس آن، تأمین مصالح عمومی یا اهدافی در این سطح می باشد. خاستگاه دولت هر چه که می خواهد باشد، دولت وسیله ای برای تحقق یک هدف نیست، ولی در توضیح چیستی این مؤسسه بشری اتفاق نظر وجود ندارد. دیدگاه های متأثر از زیست شناسی، دولت را یک ارگانیسم و هم چون موجودی زنده می پندارند، جامعه شناسان آن را واقعیت یا پدیده ای اجتماعی تلقی می کنند، روان شناسان به آن به عنوان ساختاری ذهنی می نگرند، تاریخ نگاران آن را محصول نیروهای تاریخی تعریف می کنند، ایده آلیست ها به دولت به عنوان تجسم اراده واقعی مردم اشاره می کنند، واقع گرایان آن را ارگان یا نهاد قدرت یا زور تعریف می نمایند، حقوق دانان دولت را شخص حقوقی ای تعریف می کنند که حقوق و تکالیف شهروندان خود را تعبیر می نماید و اراده آن ها را به صورت قانون بیان می کند و سرانجام، مارکسیست ها دولت را ساز و کاری برای حفظ سلطه طبقه ای بر طبقه دیگر می دانند.

در مقابل درک ابزاری دولت، درک دیگری از آن به عنوان هدف مطرح می شود. در این درک، دولت ارائه گر عالی ترین شکل زندگی انسان می باشد. به این ترتیب سرشت دولت دیگر تأسیس نبوده، بلکه برخاسته از اعماق وجود آدمی و حاصل طبیعت اوست. این تعبیر به صورت رایج تر در اندیشه اسلامی بدین شکل تصویر شده که مدنی الطبع بودن آدمی باعث پیدایش دولت شده است. از آن جا که از نظر اندیشه اسلامی به لحاظ تاریخی نخستین دولت ها را پیامبران رهبری کرده اند، بنابر این دولت موجودیتی مقدس می یابد و در مرکز این تقدس حاکم اسلامی قرار می گیرد. بررسی قرائت های جدید از سرشت دولت اسلامی نیازمند بررسی نسبت دیدگاه دینی با رهیافت های مختلف بالا است.

در اندیشه سیاسی غرب جز گروه هایی چون آنارشیست ها و مارکسیست ها تقریباً دیگر رهیافت های اندیشه سیاسی بر ضرورت وجود دولت توافق دارند. در اندیشه سیاسی اسلامی نیز تنها خوارچ منکر ضرورت وجود دولت هستند. در درک اسلامی وجود دولت هر چند به هزینه غیر دینی و ضد دینی بودن آن، تأیید شده است. وجود دولت های غیر دینی به دلیل کار و ویژه نظم دهی اجتماعی شان ضرورت می یابد و وجود دولت های دینی به دلیل اجرا و تنظیم قواعد زندگی بر اساس معیارهای دینی مجاز شمرده می شود. در این ارتباط می باید بین دو دسته از مسائل تفاوت گذاشت:

الف) آن دسته از مسائلی که ضرورت وجود دولت را به دلیل اجرای دین لازم می شمارند. پیش این گونه استدلال ها در باب دولت، نگاه ابزاری به دولت اسلامی است. به این ترتیب دولت اسلامی موجودیتی خود بنیاد و مستقل هم چون دولت مدرن ندارد و تنها وسیله ای برای ماهیت دین و احکام آن است.

ب) مسائلی که ضرورت دولت را به دلیل نیاز دولت به دین توجیه و تفسیر می کند. از این زاویه دید باید روشن شود که دولت دینی چه چیزی به شهروندان می دهد که دولت های غیر دینی یا غیر دینی آن را نادیده می گیرد؟ هم چنین رابطه بین این مسئله با پذیرش هر نوع دولتی حتی دولت غیر دینی چیست؟

مهم ترین غایات دولت های مدرن، غایت های دنیوی چون رفاه عمومی، امنیت ملی و آزادی هستند، در حالی که دولت اسلامی هم چون دولت طبیعی کلاسیک در پی رسیدن به سعادت و فضیلت برین می باشد. در طرح ریزی نظریه های دولت های جدید در اندیشه اسلامی مسئله، چگونگی تطبیق دولت اسلامی فضیلت طلب با جهان دنیوی شده و اجرای کار ویژه های مادی، مسئله اساسی در این زمینه

تلقی می‌گردد. به این ترتیب این مسئله بخشی از دوگانگی میان قدسی و عرفی بودن عناصر اندیشه اسلامی و نیازهای عینی جهان معاصر می‌باشد.

دولت در درک اسلامی کلاسیک آن، ریشه ای الهی دارد و از این رو، آفریده خداوند تلقی می‌شود. اما نظریه منشأ الهی دولت اسلامی به معنای آن است که خداوند برگزیدگان خود را برای حکمرانی به جهان خاکی می‌فرستد. دو تفسیر دیگر نظریه الهی دولت با نظریه فوق قابل مقایسه اند: نخست، تفسیر یهودیان که معتقدند خداوند به طور مستقیم بر آن‌ها حکمرانی می‌کند و دوم، تفسیری آغشته به نیروی عقل بشری که معتقد است خداوند یا طبیعت، غرایزی در انسان‌ها به ودیعه گذاشته است که به برخی از افراد شایستگی و تمایل به رهبری و به برخی دیگر روحیه اطاعت می‌دهد. در این جا نظریه حقوق الهی پادشاهان و نظریه ولایت فقها در اندیشه سیاسی کلاسیک اسلامی قابل طرح و بررسی است.

فقها، متکلمان و فلاسفه کلاسیک و معاصر اسلامی درباره دولت و ضرورت آن مباحث مختلفی را مطرح کرده اند. در این جاست که می‌توان از «دولت» مفهومی اعم از مفهوم مدرن آن اراده نمود و آن را در اندیشه سیاسی کلاسیک نیز پی‌گرفت. در مرحله بعد می‌توان به نسبت سنجی دولت نزد اندیشمندان اسلامی کلاسیک و دولت مدرن پرداخت.

علاوه بر نظریه الهی در باب خاستگاه دولت، نظریه‌های بدیل دیگر عبارت‌اند از: نظریه زور (که دولت را محصول زور آشکار قوی‌ترها بر ضعیف‌ترها می‌داند)، نظریه‌های ژنتیکی (که دولت را گسترش طبیعی خانواده‌ها تلقی می‌کند)؛ نظریه‌های پدرسالارانه و مادرسالارانه، نظریه طبیعی ارسطو (که پایه دولت را در طبیعت بشر می‌داند) نظریه قرارداد اجتماعی (که منشأ پیدایش دولت را قرارداد بین شهروندان تلقی می‌کند) و نظریه لیبرالی (که منشأ دولت را تضمین آزادی‌های لیبرالی و حراست حقوق فردی شهروندان در قبال مداخلات دولت می‌داند).

در اندیشه اسلامی، دولت‌ها را می‌توان بر اساس میزان انتساب حاکمان به شریعت، به دو گروه عادل و جائز تقسیم می‌کرد. گونه تفصیلی این تقسیم‌بندی کلاسیک را فارابی ارائه داده است که معیار همگی این تقسیمات حول هدف یا غایت زندگی انسانی، یعنی «فضیلت‌برین» می‌چرخد. در آثار نویسندگان معاصر معمولاً مقایسه‌ها و طبقه‌بندی اشکال دولت‌های نوین با دولت اسلامی مورد توجه قرار گرفته است، در حالی که در آثار سیاسی نوین، مقایسه میان دولت‌ها یا نهادهای سیاسی دولت‌ها بر اساس ساختارها، کار و ویژه‌ها، انواع سیاست‌گذاری‌های عمومی آن‌ها و مسائلی از این دست صورت می‌پذیرد. به همین نحو می‌توان دولت‌ها را بر اساس دیدگاه‌های حقوقی، فلسفی و سیاسی معاصر مختلف با هم مورد مقایسه و طبقه‌بندی قرار داد. دیدگاه انسان‌درباره دولت، با مسائل متعددی از جمله اراده، عقل، نگرش به آزادی، منشأ تکلیف سیاسی، منشأ جامعه سیاسی و غایت دولت پیوند می‌خورد؛ برای مثال مکتب اصالت حق (مانند مکتب هابز و لاک) که به اراده معطوف به حق معتقد است و مبنای آزادی را حق طبیعی می‌داند، منشأ تکلیف سیاسی و منشأ جامعه سیاسی را به ترتیب حق و قرارداد اجتماعی تلقی می‌کند، بر این اساس وظیفه دولت عبارت است از: محافظت امنیت و حقوق طبیعی. در مقابل، مکتب اصالت فایده (مانند مکتب هیوم، بنتام و میل) که به اراده مطلق معطوف به میل معتقد است، مبنای آزادی و تکلیف سیاسی را خرسندی شخصی، و منشأ جامعه سیاسی را نفع‌همگانی قرار می‌دهند. از دیدگاه ایشان، دولت وظیفه‌ای جز سازش منافع متعارض ندارد. مکتب اصالت عقل (مانند مکتب روسو، کانت و هگل) که مبنای اراده عقلانی معطوف به خیر جمعی می‌داند، آزادی را به هدف حیات اجتماعی تحدید می‌کنند. روسو منشأ تکلیف سیاسی را عقل اجتماعی، و کانت آن را عقل عملی می‌داند. از دیدگاه ایشان، غایت دولت تجلی‌گاه آزادی اخلاقی و عقلانی می‌باشد.^{۷۸}

در مجموع می‌توان آرای فقها و فلاسفه اسلامی را درباره ضرورت، سرشت، ساختار و کارویژه‌های دولت توصیف و تحلیل کرد و با اندیشه‌های مشابه (در جهان مسیحیت قرون وسطی و در بین اندیشمندان معاصر غربی) مقایسه نمود. آرای شخصیتی هم چون فارابی در

مورد پدیده دولت، مشخص تر از دیگر فلاسفه است، و حتی فلاسفه ای هم چون ملاصدرا نیز درباره ضرورت دولت و وظایف آن، اقسام اجتماعات و اهداف قانون مباحث مهمی را مطرح کرده اند.^{۷۹}

همان گونه که گفته شد، دولت یک مفهوم مدرن و یک مفهوم اعم دارد. دولت مدرن شامل چهار عنصر: حکومت، حاکمیت، سرزمین و جمعیت می باشد. دولت همانند دیگر مفاهیم فلسفه سیاسی هنگامی که به دین عرضه می شود، یا باید از آن مفهومی اعم قصد شود و یا مفهوم مدرن، و شاخص های آن به دین عرضه گردد تا با «ظرفیت سنجی» معلوم شود دین به چه میزان آن را بر می تابد. در عمل و فرآیند ظرفیت سنجی، این مطلب باید مفروض گرفته شود که دین می تواند با مفاهیم مدرن مقایسه گردد تا میزان بر تافتن یا بر نتافتن آن مفهوم را بسنجیم.

از دیدگاه حقوقی، فلسفه سیاسی و جامعه شناسانه می توان به دولت نگریست. در دیدگاه اول، روابط حقوقی حکومت با مردم، نقش حاکمیت و مانند آن بحث می شود. در دیدگاه سوم، بحثی توصیفی و در حد جامعه شناسی سیاسی درباره دولت، طبقات اجتماعی و مردم مطرح می شود. دیدگاه دوم که مد نظر ما در این جاست، دولت را از دیدگاه فلسفه سیاسی - در مباحثی مانند ضرورت دولت، طبقه بندی دولت، غایات دولت و خاستگاه دولت به بحث می گذارد.

دولت در تاریخ اسلام شکل های مختلفی را طی کرده است: دولت - قبیله^{۸۰}، دولت - شهر^{۸۱}، دولت - امپراطوری^{۸۲}، و دولت جدید یا ملت - دولت^{۸۳}. بنابراین، در صورتی که از دولت و ویژگی های آن سؤال شود، نباید آن ها را در طول تاریخ خلط نماییم.

از دیدگاه اسلامی، آیا دولت ضرورت دارد؟ آیا دولت امر و پدیده ای طبیعی است یا تأسیسی و قراردادی؟ غایات و اهداف وجود دولت کدام اند؟ دولت ها از دیدگاه اسلام به چه شکل و بر اساس چه معیارهایی تقسیم می شوند (مثل دولت فاضله، ضاله و فاسقه)؟ دولت چه وظایف و تکالیفی را بر عهده دارد؟ خاستگاه های دولت (مبانی مشروعیت دولت) کدام اند؟

دولت مدرن، ماهیتی دنیوی دارد و از دولت اسلامی فاصله می گیرد، به همین دلیل در مقایسه مفهوم مدرن دولت با مبانی اسلامی باید به تفاوت دیدگاه ها توجه شود. دولت مدرن، امر و پدیده ای تأسیسی و مبتنی بر فرد است. دولت های دینی معمولاً پدیده ای طبیعی و با مشروعیت الهی فرض می شوند. در دولت اسلامی، خدا در رأس هرم، و انسان و طبیعت در قاعده آن قرار دارند، در حالی که در دولت مدرن، انسان در رأس هرم، و خدا و طبیعت در قاعده آن جای می گیرند.

پس از تشریح نظر اسلام درباره دولت، از دیدگاه فلسفه سیاسی می توان مطالعاتی تطبیقی بین اسلام و دیگر مکاتب مهم مطرح کرد. مارکسیسم، دولت را ابزار طبقه سلطه گر می داند، نظریه قرارداد اجتماعی، دولت را تأسیسی می بیند و فلسفه سیاسی سنتی، آن را امری طبیعی قلمداد می کند. لیبرالیسم، دولت را شر ضروری می داند که هدفش تأمین امنیت و رفاه می باشد. لیبرال ها تا حد ممکن دولت را کوچک می کنند. در مقابل، سوسیال ها و مارکسیست ها، نقش بیش تری به دولت در اقتصاد و سیاست می دهند.

به مجموعه فوق باید دیدگاه پست مدرن ها و جامعه گرایان را نیز افزود. در این بین اسلام در مقایسه با گرایش های مکاتب مذکور چه موضعی دارد؟ آیا اصولاً گرایش واحدی در بین اندیشمندان اسلامی درباره شر بودن دولت، ابزار بودن آن و اهدافش وجود دارد؟

۳ - مشروعیت

۷۹. محمدبن ابراهیم شیرازی، المبدأ و المعاد، تصحیح و تقدیم سید جلال الدین آشتیانی، ص ۴۸۸ - ۵۵۷ - ۵۵۸؛ و جواد مصلح، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه، ص ۴۹۴ - ۴۹۵.

۸۰. Tribe-State

۸۱. Town-State (and City-state)

۸۲. Empire-State

۸۳. Nation-State

قبل از هر چیز باید بین مفهوم مشروعیت^{۸۴} در حوزه فلسفه سیاسی و مشروعیت در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی تفاوت و تمایز قائل شویم. به طور کلی می‌توان گفت جامعه‌شناسی سیاسی، کوشش فکری به منظور توضیح و تبیین پدیده‌ها، رفتارها و ساخت‌های سیاسی به وسیله عوامل اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی است. به رغم پیشینه بینش جامعه‌شناسی سیاسی در فلسفه سیاسی قدیم، ریشه جامعه‌شناسی سیاسی را به عنوان شاخه‌ای از دانش‌های سیاسی امروزی باید در تحولات فکری قرن نوزدهم یافت. موضوع اصلی جامعه‌شناسی سیاسی، روابط دولت و جامعه و تأثیرات جامعه بر روی دولت است.^{۸۵}

مباحث جامعه‌شناسی، غیر هنجاری است و به همین دلیل مشروعیت در جامعه‌شناسی سیاسی به معنای رضایت مردم تفسیر می‌شود. امروزه عنصر مهم در مشروعیت سیاسی، رضایت مردم و تلقی آن‌ها از مبنای الزام دولت می‌باشد. بنابراین، حکومتی مشروع است که رضایت مردم را جلب کند، چه به حق به کرسی قدرت تکیه زده باشد و چه به ناحق. جامعه‌شناس سیاسی از حقانیت یا عدم حقانیت حکومت بحث ارزشی و داوری نمی‌کند.^{۸۶}

اما فقه سیاسی، کلام سیاسی و فلسفه سیاسی درباره بحث مشروعیت، ارزش داوری دارند و مشروعیت در این حوزه را به «توجه عقلانی اعمال قدرت» تفسیر و تعریف می‌کنند. مشروعیت غیرهنجاری (در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی) با قدرت ارتباط وثیق دارد، چرا که با عنصر رضایت در می‌آمیزد و به «اقتدار» بدل می‌شود. دولت‌ها متمایل اند به جای استفاده از قدرت برهنه و زور، از اقتدار خود استفاده نمایند.

ماکس وبر منابع مشروعیت (در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی) را سه چیز معرفی می‌کند: سنت، صفات شخصی ویژه (فرهمندی یا کاریزما) و قانونیت. مذهب هم در مشروعیت هنجاری (این که چه کسی مشروع است امر کند تا دیگران اطاعت نمایند) و هم در مشروعیت غیرهنجاری تأثیر دارد. در بُعد دوم، مذهب همانند سنت یا کاریزما، ابزاری در جهت ایجاد رضایت در دل مردم تلقی می‌شود. مشروعیت‌ها معمولاً شکل منشوری و مختلط دارند.

خاستگاه و منشأ مشروعیت از دیدگاه فلسفه سیاسی می‌تواند نظریه دولت طبیعی، نظریه قرارداد اجتماعی، وکالت یا نظریه نصب الهی باشد. در پاسخ به این سؤال که چرا باید از دولت اطاعت نمود، می‌توان گفت چون دولت پدیده‌ای طبیعی است، چون مردم بر اساس قرارداد اجتماعی به آن رأی داده‌اند، چون مردم او را وکیل کرده‌اند، و چون خداوند چنین اقتداری به دولت داده است. روسو، اراده دولت را منشأ مشروعیت، و قرارداد را منشأ تشکیل خود دولت می‌داند. در غرب، مقبولیت جای مشروعیت را تا اندازه زیادی گرفته است، و در پاسخ به سؤال «حق اعمال سلطه»، به دنبال منابع ماورایی نمی‌روند. مشروعیت و الزام سیاسی، دو روی یک سکه‌اند، زیرا الزام نوعی وظیفه برای فرودستان نسبت به مشروعیت فرامین فرادستان ایجاد می‌کند.

کسی که در فلسفه عمومی خود به «ایده عدم ایقان» رسیده باشد (و به طور مثال، معتقد باشد که هیچ برهان نظری برای وجود خداوند نمی‌توان اقامه کرد)، ظاهراً در بحث مشروعیت نیز باید همانند هیوم به کارآمدی کفایت کند، چرا که بر اساس چنان مبنایی، شخص در باب مشروعیت نیز به یقین نخواهد رسید و بنابراین، بحث از سطح مشروعیت به سطح کارآمدی تنزل خواهد یافت.^{۸۷}

برعکس، برخی معتقدند مشروعیت و «حق» در ارتباط با کمال واقعی معنا می‌یابد و حکومت دینی بر این اساس مشروع است، چون ملاک آن کمال واقعی و سعادت می‌باشد. قرارداد اجتماعی نمی‌تواند منبع مشروعیت باشد، زیرا مشکل الزام بر اقلیت را نمی‌تواند حل

۸۴. legitimacy

۸۵. حسین بشیریه، جامعه‌شناسی سیاسی، ص ۱۷-۱۹.

۸۶. ر.ک: سید صادق حقیقت، «مشروعیت و جمهوریت در اندیشه سیاسی شیعه»، جمهوریت و انقلاب اسلامی، ص ۶۲۱-۶۲۵.

۸۷. ر.ک: مصطفی ملکیان، «فلسفه علوم سیاسی (گفتگو)»، مجله علوم سیاسی (تابستان ۸۰).

کند، هم چنین توافق همگانی نمی تواند منشأ الزام باشد. الزام های اخلاقی مافوق توافق همه (یا اکثریت) مردم هستند. راولز هم می گوید: قرارداد علاوه بر رضایت، نیازمند الزامات اخلاقی است.^{۸۸}

از دیدگاه صادق لاریجانی، مشروعیت حکومت اسلامی غیراختیارگراست و به رأی مردم منوط و مشروط نمی باشد.^{۸۹} محمد جواد لاریجانی نیز در صدد است مشروعیت و کارآمدی را از هم تفکیک نماید. او که مشروعیت را به «حق اعمال حاکمیت» تفسیر می کند، می گوید:

کمال حکومت نمی تواند محصور در مشروعیت باشد، زیرا حکومت کامل، علاوه بر این که مشروع است باید بتواند به انجام کارهای مهم (اعمال صالح حکومتی) قادر باشد، لذا می توان گفت که در حکومت دو رکن اساسی وجود دارد: مشروعیت و کارآمدی.^{۹۰}

وی در مجموع، مشروعیت حکومت اسلامی را به نصب الهی، و کارآمدی آن را به روش های دموکراتیک می داند، بنابراین از دیدگاه او مردم سالاری با حکومت دینی قابل جمع به نظر می رسد.

در مقابل، عبدالکریم سروش تفکیک بین مشروعیت و کارآمدی را زیر سؤال برده، می گوید:

تفکیکی که معمولاً بین مشروعیت شرعی و مقبولیت مردمی صورت می گیرد، از اساس نادرست است. قابل تصور نیست که گروهی بگویند ما با تأمل در منابع دینی به این نتیجه رسیده ایم که حق با ماست که بر مردم حکومت کنیم، و چون ما به این نتیجه رسیده ایم، پس وظیفه مردم است که از ما تبعیت کنند. منطق این استدلال ویران است، چرا که هم چنان که از «است» نمی توان «باید» را استنتاج کرد، از «یقین» نیز نمی توان به «واقعیت» رسید. از طرفی حکومت دینی با حکومت غیردینی در شیوه مدیریت و در ماهیت اداره هیچ تفاوتی ندارند.^{۹۱}

محمدتقی مصباح نیز مشروعیت و مقبولیت را از هم جدا کرده، می گوید: خواه در عصر حضور و خواه در عصر غیبت، مردم نقشی در مشروعیت نظام اسلامی ندارند. البته آن ها در تحقق و استقرار حکومت، تمام نقش را دارا هستند. خداوند، پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام) و ولی فقیه را برای حکومت منصوب کرده است، و مردم مکلف اند حق حاکمیت آن ها را به رسمیت بشناسند. بیعت در واقع عهدی از سوی شخص بیعت کننده برای همکاری و همراهی با یک فرمانده و یا حاکم است و این، غیر از مشروعیت بخشی و دادن حق حاکمیت به یک فرد است.^{۹۲}

در این جا می توان به بحث الزام سیاسی و اطاعت نیز اشاره نمود. در سیاست به هر حال فرا دستان بر فرو دستان قدرتی را اعمال می کنند و از آن ها انتظار اطاعت دارند. ماهیت و شروط الزام سیاسی در اسلام نیز قابلیت تحقیق دارد. در مقابل اطاعت، شورش و عصیان و انقلاب قرار دارد که به دلیل عدم وجود مشروعیت حادث می شود. این بحث باید در جای خود کالبد شکافی شود.

به هر حال ما علاوه بر آن که باید منبع و منشأ مشروعیت را از دیدگاه فلسفه سیاسی اسلام به بحث گذاریم، لازم است مقایسه ای بین نتایج حاصله در فلسفه سیاسی با دو حوزه کلام سیاسی اسلامی و فقه سیاسی نیز داشته باشیم، زیرا کلام سیاسی و فقه سیاسی نیز می توانند به سؤال مشروعیت، پاسخ هنجاری دهند؛ برای مثال، نظریه الهی مشروعیت هم در فلسفه سیاسی و هم در فقه سیاسی (نظریه نصب ائمه (علیهم السلام) و ولی فقیه) قابل طرح است.^{۹۳}

۸۸. رک: صادق لاریجانی، میزگرد شبکه چهار سیمای جمهوری اسلامی ایران (۷۸/۸/۱۳).

۸۹. همو، «مبانی مشروعیت حکومت ها»، اندیشه حکومت، ش ۸.

۹۰. محمد جواد لاریجانی، حکومت: مباحثی در مشروعیت و کارآمدی، ص ۳۴ و نقد دینداری و مدرنیسم (مجموعه مقالات)، ص ۷۳-۷۷.

۹۱. عبدالکریم سروش، «حکومت دینی، اندیشه دینی»، ایران (۱۳۷۹/۶/۱).

۹۲. محمدتقی مصباح یزدی، «جمهوریت در نظام سیاسی اسلام»، پرتو (۴، ۱۱ و ۱۲)، ۱۳۷۹/۹/۱۸.

۹۳. برای طرح اولیه مقابله فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، رک: سید صادق حقیقت، «ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»، مجله حکومت اسلامی (بهار ۱۳۷۶)، ص ۳.

۴ - حاکمیت

همان گونه که در بحث دولت گفته شد، حاکمیت^{۹۴} یکی از عناصر دولت و در واقع وصفی برای حکومت است. حکومتی که دارای حاکمیت است و در سرزمین مشخصی بر مردم حکم می راند، دولت را تشکیل می دهد. حاکمیت یکی از عناصر تأسیسی دولت است، و در واقع همین عنصر دولت را از دیگر انجمن ها مشخص می کند. معمولاً حاکمیت را وجه داخلی سلطه دولت، و استقلال را وجه خارجی آن می دانند. حاکمیت، قدرت نیست، بلکه کیفیت آن به شمار می رود. حاکمیت ویژگی عالی قدرت است و به قول ژان بدن، «قدرت سیاسی برتری است که بدون محدودیت قانونی دولت بر شهروندان و اتباع اعمال می شود». از دیدگاه او - که برای نخستین بار این نظریه را به شکل مستقل و مفصل ارائه داد - حاکمیت دارای دو صفت اساسی مطلق بودن و دایمی بودن است. وی بر این اساس، تفکیک قوا و حکومت های مختلط را قبول نمی کرد. دیگر صفات حاکمیت عبارت اند از: جامعیت، جدایی ناپذیری، انحصاری بودن و غیرقابل تقسیم بودن^{۹۵}. ژان بدن نظریه مطلق بودن حاکمیت را برای تقویت قدرت شاهان و در مقابله با حاکمیت سیاسی کلیسا مطرح نمود. ابوالفضل قاضی برای حاکمیت چهار صفت بر می شمارد: حقوقی بودن، مبدأ بودن، نامشروط بودن و برتر بودن^{۹۶}.

گروسوسوس به جنبه خارجی حاکمیت، ژان بدن به جنبه داخلی حاکمیت، هابز به جنبه حقوقی و لاک به جنبه سیاسی آن توجه نمودند. روسو حاکمیت را با مفهوم «اراده عمومی» پیوند زد. هارولد لاسکی بر اساس نظریه کثرت گرایی پیشنهاد می کند که مفهوم حاکمیت دولت را کنار گذاریم و دولت را در حد دیگر گردهمایی ها تنزل دهیم. اکثر نظریه های سیاسی در اندیشه سیاسی غرب، امروزه حاکمیت را به دولت می دهند، ولی به هیچ وجه آن را امری مطلق نمی پندارند.^{۹۷} در واقع تکثرگرایی، نظریه مطلق بودن حاکمیت را زیر سؤال برده، و آن را بین افراد و گروه ها تقسیم می کند و در واقع، حاکمیت را در مقابل مشروعیت قرار نمی دهد.

اگر بخواهیم بین مفهوم حاکمیت و مشروعیت مقایسه ای برقرار کنیم، باید بگوییم بین این دو مفهوم (در حوزه فلسفه سیاسی) قرابت زیادی وجود دارد. حاکمیت، قدرت برتری است که دولت بر مردم اعمال می کند. منشأ این حاکمیت، به توجیه نیاز دارد، و مسئله مشروعیت پاسخ گوی آن می باشد. حاکمیت، نوعی اطاعت شهروندان را می طلبد، و مشروعیت مبنای آن اطاعت را ایجاد می کند. مقایسه ای که گولیلمو فررو بین حاکمیت و مشروعیت انجام داده، ظاهراً به مشروعیت در حوزه جامعه شناسی نظر دارد. وی می گوید:

حاکمیت از بالا می آید، چه در دموکراسی ها و چه در رژیم های سلطنتی، اما چه در رژیم های سلطنتی و چه در دموکراسی ها، مشروعیت از پایین می آید. حاکمیت فقط از طریق رضایت فعال یا منفعل، اما صادقانه آن هایی که باید اطاعت کنند، به مشروعیت می رسد.^{۹۸}

تفصیل بین مشروعیت هنجاری (در فلسفه سیاسی) و مشروعیت جامعه شناختی، درک نقل قول مذکور را میسر می سازد. مشروعیت جامعه شناختی مبتنی بر رضایت است، خواه در رژیم سلطنتی یا در دموکرات. ولی مشروعیت هنجاری همیشه از پایین تأمین نمی شود و ممکن است الهی و از بالا باشد. در مجموع، می توان گفت مشروعیت جامعه شناختی و حاکمیت، دو روی یک سکه اند، چون اولی از پایین و دومی از بالا به سلطه و اطاعت می نگرند.

در خصوص دولت اسلامی، ابتدا این سؤال مطرح می شود که عناصر تشکیل دهنده دولت اسلامی کدام اند، و آیا حاکمیت ضرورتاً یکی از آن عناصر به شمار می رود؟ پاسخ به این سؤال، بدون توجه به اندیشه تک حقیقت پنداری (مونیسیم) میسر نمی باشد.^{۹۹}

۹۴. sovereignty

۹۵. عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، ص ۲۴۶ - ۲۵۰.

۹۶. ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ج ۱، ص ۱۸۷ - ۱۹۷.

۹۷. رک: همان، ص ۲۶۰ - ۲۶۶. ماده سوم اعلامیه حقوق بشر در این باره می گوید: «ریشه هرگونه حاکمیتی اساساً در ملت قرار دارد. هیچ هیئت یا فردی نمی تواند اقتداری را که ناشی از ملت نباشد، اعمال کند.»

۹۸. گولیلمو فررو، حاکمیت، فرشتگان محافظ مدنیت. ترجمه عباس آگاهی، ص ۳۴۴ - ۳۷۵.

سؤال از مبانی حاکمیت (و مشروعیت) در نظام اسلامی ممکن است پاسخی فقیهانه (در حوزه فقه سیاسی، و به تعبیر فارابی فقه مدنی)، و یا فیلسوفانه (در حوزه فلسفه سیاسی، و به تعبیر فارابی فلسفه مدنی) داشته باشد. تنوع پاسخ‌هایی که در این زمینه در طول تاریخ اندیشه سیاسی مسلمانان ارائه شده است، بیان‌گر این مسئله می‌باشد که از متنی واحد، تفاسیر متعدد صورت پذیرفته است.

محسن کدیور در کتاب نظریه های دولت در فقه شیعه، نه نظریه را طرح می‌کند:

۱- سلطنت مشروعه (با پنج تقریر)؛

۲- ولایت انتصابی عامه فقیهان؛

۳- ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید؛

۴- ولایت انتصابی مطلقه فقیهان؛

۵- دولت مشروطه (با اذن و نظارت فقیهان)؛

۶- خلافت مردم با نظارت مرجعیت؛

۷- ولایت انتخابی مقیده فقیه؛

۸- دولت انتخابی اسلامی؛

۹- وکالت مالکان شخصی مشاع^{۹۹}.

وی در کتاب دیگر خود با عنوان حکومت ولایی در صدد است مبنای ولایت را در حاکمیت سیاسی رد کند. او می‌گوید:

ولایت انتصابی فقیه فاقد مستند عقلی معتبر است. ولایت شرعی فقیه بر مردم فاقد مستند معتبر عقلی و نقلی است، لذا مورد، تحت اصل عدم ولایت باقی می‌ماند؛ یعنی فقیهان ولایت شرعی بر مردم ندارند.^{۱۰۱}

نظریه های نصبی در صددند بحث حاکمیت و مبنای آن (مشروعیت) را با توجه به دلیل انتصاب فقیه و منتسب بودن او به آسمان مطرح نمایند. نظریه انتخابی مقیده فقیه، مشروعیت را الهی - مردمی می‌داند؛ به این معنا که خداوند صفاتی را برای رهبر جامعه اسلامی مشخص می‌کند و پس از آن که مردم به شخصی دارای آن صفات مراجعه نمودند، خداوند ولایت را به او می‌دهد. نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع، اصالتاً نظریه ای در فلسفه سیاسی اسلام است و به این دلیل در زمره نظریه های فقهی در کتاب نظریه های دولت در فقه شیعه مطرح شده که از مقدماتی فقهی نیز بهره می‌گیرد. به هر حال این نظریه مفهوم حاکمیت را به مفهوم مالکیت (شخصی مشاع) پیوند می‌زند و نوعی مردم سالاری را نتیجه می‌گیرد. نظریه فوق اساساً در مقابل نظریه های ولایی قرار می‌گیرد.

به نظریه های مذکور می‌توان نظریه حسب حکومتی از جواد تبریزی در صراط النجاة در بین نظریه های فقهی، و نظریه حکومت دموکراتیک دینی در بین نظریه های غیر فقهی را نیز افزود. با توجه به تنوع نظریه های فوق می‌توان دریافت که وحدت نظر در خصوص حاکمیت و ریشه های آن در تاریخ اسلام وجود نداشته است. تنوع آرا در جهان اهل سنت نیز مؤید این مطلب است.

به هر حال باید دید ملاک صحت و سقم نظریه های متنوع حاکمیت در اسلام چیست؟ چگونه و بر اساس چه تفسیری این تنوع در طول تاریخ اسلام رخ داده است؟ و سرانجام برای تشکیل حکومتی اسلامی، چگونه می‌توان به حاکمیت یک قرائت از این بین (و یا تکثر قرائت ها) قائل شد؟ آیا اصولاً می‌توان حکومتی واحد بر اساس تکثر قرائت ها تأسیس کرد؟ مشکل مقلدین دیگر مراجع و کسانی که این گونه مباحث را به حوزه فقه نمی‌کشاند، چه می‌شود (به طور مثال، فرض کنید اکثر مردم مقلد فرد اعلمی باشند که نه تنها تشکیل حکومت در زمان غیبت را واجب نمی‌شمارد، بلکه هرگونه اقدام در این زمینه را حرام بداند، با این فرض که به حکم حکومتی رهبر نیز قائل نباشد)؟

۹۹. بوتران بدیع، فرهنگ و سیاست، ترجمه احمد نقیب زاده، ص ۹۶ - ۱۰۳.

۱۰۰. محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه.

۱۰۱. همو، حکومت ولایی، ص ۳۹۲.

۵ - قدرت^{۱۰۲}

اگر نگوئیم قدرت، محوری ترین مفهوم در فلسفه سیاسی و علم سیاست است، دست کم باید گفت نقشی کلیدی در فهم این علم دارد و یکی از مباحث مهم در این حوزه به شمار می رود.

بحث از عدالت و آزادی و مشروعیت و حاکمیت و امثال آن، بحث از چگونگی توزیع قدرت یا منبع آن می باشد. قدرت در همه جا وجود دارد و هر گونه بحث سیاسی به نحوی به بحث قدرت و توزیع آن بر می گردد. هیچ مبحثی در سیاست نیست که به شکل مستقیم و غیر مستقیم به موضوع کانونی قدرت بازگشت نکند.

برای مطالعه سیاست رهیافت های متفاوتی وجود دارد، و بر اساس هر رهیافت، قدرت را می توان به شکلی خاص تتبع کرد. شاید قدیمی ترین رهیافت در مطالعه سیاست، رهیافت فلسفی با شیوه عقلی باشد. از آن جا که فلسفه به هستی شناسی پدیده ها می پردازد، فلسفه سیاسی نیز به پدیده شناسی مفاهیم سیاسی که به نوعی اعتباری اند، اختصاص دارد. مهم ترین سؤال برای فیلسوف سیاسی، چگونگی توزیع قدرت و اجرای عدالت می باشد. در رهیافت فلسفی در سیاست، مباحث مهم فلسفه سیاسی به شیوه عقلی مورد کاوش قرار می گیرد. فیلسوف غایباتی هم چون سعادت و عدالت را در قالب تجویزاتی فلسفی به جامعه عرضه می کند. فلاسفه یونان و اسلامی (که در باب فلسفه و فلسفه سیاسی تا اندازه زیادی از فلسفه یونان متأثر بودند)، از این رهیافت بهره می بردند و جملگی بر عمود مفهوم قدرت خیمه می زدند و آن را از نظرگاه فلسفی می کاویدند.

مفهوم قدرت، یعنی آن چه از لفظ آن فهمیده می شود. ماهیت قدرت، به واقعیت آن نظر دارد و با اشاره به ذاتیات (جنس و فصل) یا عرضیات آن، درصدد است هر چه بهتر پرده از حقیقت و ماهیت آن بردارد. هر کس وقتی «لفظ قدرت» را می شنود، چیزی از آن می فهمد، بنابراین لفظی بدون معنا نیست. درعین حال فهم همگان از قدرت به معنای وضوح و وحدت مفهوم آن نمی باشد، به خصوص که برخی اندیشمندان با رهیافت جامعه شناسانه و برخی با رهیافت اندیشه ای و فلسفی به قدرت نگرسته اند. از این جاست که باید بین مفهوم^{۱۰۳} و برداشت^{۱۰۴} از قدرت تمایز قائل شویم.

معادل «قدرت» در زبان انگلیسی، Power است که ریشه در کلمه لاتین Potere به معنای «قادر بودن» دارد. این کلمه عموماً برای مشخص کردن مالکیت، ظرفیت یا چیزی که بر اشیا تأثیر دارد، به کار می رود. لفظ مذکور با سلطه^{۱۰۵} قرابت دارد. لفظ دوم که از کلمه لاتین Dominium مشتق شده است، نوعی سیادت و کنترل را در بردارد.

مفهوم قدرت، با مفهوم «اقتدار»^{۱۰۶} نیز همسایه دیوار به دیوار است، هر چند اقتدار به حوزه ای هنجاری اشاره دارد و دال بر نوعی رضایت و اختیار می باشد، در حالی که «قدرت» دارای ابهام است.

جفری ایزاک^{۱۰۷} دیدگاه های مختلف درباره قدرت را در چهار مدل اصلی مطالعه کرده است:

- ۱ - مدل اختیارگرایانه: که ریشه در سنت های نظریه قرارداد اجتماعی و فردگرایی روش شناسانه^{۱۰۸} دارد؛
- ۲ - مدل تفسیری یا ارتباطی: که عمدتاً ریشه در پدیدارشناسی آلمانی دارد؛
- ۳ - مدل ساختار گرایانه: که ریشه در آثار مارکس و دورکیم دارد؛
- ۴ - مدل پست مدرن: که به طرق مختلف در نوشته های میشل فوکو و فمینیست های خاص معاصر تکامل یافته است.^{۱۰۹}

۱۰۲. power

۱۰۳. concept

۱۰۴. conception

۱۰۵. domination

۱۰۶. authority

۱۰۷. Jeffrey Isaac

۱۰۸. Methodological Individualism

البته او به درستی اذعان دارد که تقسیمات فوق انعطاف پذیرند و نمی توان هر نظریه ای را به شکل کامل در آن جای داد. برتران بدیع قدرت را با تحلیلی جامعه شناسانه در تاریخ اسلام به بحث گذارده، می گوید:

بر پایه عناصری که مونیسم اسلامی، می توان تصورات بدیعی از قدرت پدید آورد که بار دیگر فرهنگ اسلامی و فرهنگ مسیحی را رو در روی هم قرار می دهد. قدرت مشروع تنها از آن خداست که ذره ای از آن را به انسان تفویض نکرده است ... این انگاره به نوبه خود مبین چند نکته است: در درجه اول، تفکیک قاطع بین قدرت، اقتدار و توانمندی در اسلام. اگر اولی در دست خداست، دومی مربوط به شهر زمینی است... به قول گارده، رفتارهای سیاسی در جهان اسلام از یک سو در پی تطبیق با قوانین الهی و از سوی دیگر در پی قبول بی چون و چرای قدرت حاکم می باشد... به این ترتیب انگاره اسلامی، قدرت ما را به همان نمای فرهنگی می رساند که در آن بسیاری از جنبه های اساسی مفهوم «دولت» نفی شده است: جدایی قدرت و اقتدار، فقدان یک اقتدار دنیوی، عدم کفایت قدرت سلسله مراتبی و دیوانی.^{۱۱۰}

در خصوص بحث ملازمه قدرت با فساد، معمولاً جمله معروف لرد اکتن به ذهن متبادر می شود که: «قدرت موجب فساد می شود، و قدرت مطلق فساد مطلق می آورد»^{۱۱۱}

معمولاً در تجارب شخصی خود افرادی را دیده ایم که قبل از رسیدن به قدرت رفتاری معقول و پسندیده داشته اند، اما پس از کسب قدرت - در تمامی اشکال آن - به فساد اخلاقی، مالی و غیره دچار شده اند. بررسی های ظاهری و سطحی در چنین مواردی، افراد را به این اصل مطمئن می سازد که «قدرت فسادآور است». مونتسکیو نوشته بود: «تجربه در تمام دوران ها ثابت نموده است که هر که صاحب قدرت است، تمایل به سوء استفاده از آن را دارد. او آن قدر این را تکرار می کند تا آن که با محدودیت هایی رو به رو می شود»^{۱۱۲}

اما آیا به راستی ذات قدرت ملازم با فساد است؟ و چه دلیل عقلی یا غیر عقلی به این مطلب می توان اقامه نمود؟ فرهنگ رجایی کتاب Power استیون لوكس را به قدرت فرّ انساني يا شرّ شیطاني ترجمه کرده است تا نشان دهد: قدرت نه شرّ شیطانی است و نه خود به خود باعث فرّ انسان می گردد. قدرت از مقولاتی است که در حیات اجتماعی و سیاسی، یعنی هر جا که تولید، توزیع و تخصیص امکانات محدود دنیایی لازم آید، به ناچار وجود دارد.^{۱۱۳}

در این راستا می توان به چهار فرضیه اشاره کرد که عبارت اند از:

الف) قدرت خیر محض است؛

ب) قدرت شرّ محض است (مثل نظر آنارشپیست ها)؛

ج) قدرت نه خیر است و نه شرّ (چون مثل دیگر ابزارهاست)؛

د) قدرت، شرّ لازم است (لیبرال ها می گویند: قدرت شرّ لازمی است که تنها توجیه آن، جلوگیری از وقوع مصیبت های بزرگ تر می باشد).

شاید بتوان گفت قدرت فی نفسه ملازم با فساد نیست. قدرت به معنای توانایی اثر گذاردن «الف» بر «ب» می تواند فساد آور و منفی، یا همراه با صلاح و جنبه های مثبت باشد. قدرت می تواند زمینه فساد را ایجاد کند یا صفات منفی و نهفته انسان را بروز دهد. اگر از روی عقل، قدرت مساوی با فساد بود استثنایی برای آن وجود نمی داشت، در حالی که قدرت مطلق خدا و معصومین و انبیا (نزد معتقدان به آن ها)، استثنایی بر این قاعده است. می توان گفت قدرت نهاد آدمی را چنان که هست، بروز می دهد. اگر کسی در ظاهر فردی آرمان گرا،

۱۰۹. عباس منوچهری، «قدرت، مدرنیسم و پست مدرنیسم»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۲۱ - ۱۲۲.

۱۱۰. برتران بدیع، همان، ص ۱۳۰ - ۱۰۷.

۱۱۱. power corrupts and absolute power corrupts absolutely.

۱۱۲. ریمون آرون، «قدرت، سکون و مدل دموکراتیک یا شر و شور اهریمنی»، در استیون لوكس، قدرت فرّ انساني يا شرّ شیطاني، ترجمه فرهنگ رجایی، ص ۳۶۵.

۱۱۳. استیون لوكس، همان.

مصلح و مثبت است، اما پس از کسب قدرت فاسد می شود، این بدان خاطر است که صفات پنهان و مکنون در وجود او بروز و ظهور پیدا کرده است. هیچ دلیل عقلی مبنی بر فساد آور بودن قدرت وجود ندارد. کسب قدرت همواره برای اطفای غریزه و شهوت فردی نیست، بلکه ممکن است ناشی از نفس سلیم و عمل به تکالیف اخلاقی یا الهی باشد.

البته ذکر این نکته نیز در این جا ضروری است که وقتی می گوئیم قدرت، نهاد آدمی و صفات مکنون او را بروز می دهد، باید دید در ذات و نهاد انسان چه خصوصیتی نهفته است. بر اساس تحلیلی روان شناختی یا دینی می توان دو دسته صفات الهی و شیطانی (مثبت و منفی) را در انسان تمییز داد. در انسان های عادی (غیر معصوم) این صفات همواره ممکن است به شکل نهفته باقی بماند و در محیطی مساعد بروز و رشد کند. پس قدرت، ابزاری قوی در رشد صفات پنهان آدمی است. شمشیر هر چند در نفس خود مثبت یا منفی نیست، اما تیغ بر آن در کف زندگی مست، ریسکی بزرگ و خطراتی پیش بینی ناپذیر به همراه دارد. قدرت نیز هر چند در ذات خود نه فرآیند انسانی است و نه شر شیطانی، اما عاملی مهم در به ظهور رساندن صفات بالقوه انسان است. بخشی از روان آدمی را صفات نکوهیده و شیطانی پر کرده اند، و حین کسب قدرت ممکن است بروز پیدا کنند یا تشدید شوند.

نتیجه منطقی بحث فساد آور بودن قدرت این است که ساز و کاری برای مهار و کنترل آن باید اندیشیده شود. در واقع، هر چند احتمال این مطلب وجود دارد که شخص پس از به دست گرفتن قدرت، فاسد نشود، اما این احتمال، ضعیف است و به شکل قاعده ای عمومی باید ساز و کاری برای مهار درونی و برونی قدرت با الهام از عقل و شرع ایجاد کرد، بنابراین مقصود از «فساد آور بودن قدرت»، احتمال این امر می باشد، چون محتمل امری مهم است.

مهار قدرت ممکن است به شکل درونی و برونی باشد. مقصود از مهار درونی قدرت، ایجاد صفاتی حمیده در درون فرد است به شکلی که بتواند او را حتی المقدور در مواقع خطر حفظ کند. ایجاد روحیه تقوا، صداقت، تواضع و خدا باوری، از جمله ساز و کارهای مهار درونی قدرت اند. صفاتی مثل صداقت و درست کاری ممکن است درون دینی یا فرادینی تلقی شوند. به هر حال از آن جا که صفات انسانی در حال تغییر است، نمی توان به مهار درونی قدرت اکتفا نمود. تنها قدرت است که می تواند قدرت را مهار کند، بنابراین در ساختار حکومت، قدرت باید به شکلی توزیع شود که قسمتی از آن بتواند بخش دیگر را مهار نماید.

سیر اندیشه سیاسی در غرب نشان می دهد که قدرت به سمت توزیع هر چه بیش تر پیش رفته و از تفکرات اقتدار گرایانه فاصله گرفته است. برخی از اصول لیبرالیسم و دموکراسی در این زمینه عبارت اند از: قانون گرایی (و التزام به قانون اساسی)، اصل انتخاب حکمرانان و دوره ای بودن حکومت آن ها، اصل مساوات شهروندان و رضایت آن ها در رأی دادن، اصل وجود و استقلال سه قوه، اصل آزادی، بزرگ شدن جامعه مدنی (احزاب و گروه های فشار و دیگر گروه های رسمی و غیر رسمی)، پاسخ گویی و بالأخره، تقدس زدایی از امر حکومت.

نکته قابل توجه آن است که با رویارویی مسلمانان با مدرنیته، این مفاهیم به شکلی جای خود را در اندیشه سیاسی اسلامی و ساختارهای دولت های اسلامی باز کرده است. امروزه کشوری همانند کویت به پارلمان و حقوق زنان تن می دهد، هر چند شکل صوری و ناقص داشته باشد. نائینی در جریان انقلاب مشروطه، بسیاری از مفاهیم نوین را در عرصه سیاست اسلامی پذیرفت، و مهم تر آن که برای آن ها توجیه شرعی پیدا کرد. به هر حال در مجموع باید دید فلسفه سیاسی و فقه سیاسی اسلام و به بیان دقیق تر، قرائت های بر آمده از کتاب و سنت به چه میزان توزیع قدرت را بر می تابد.

مسلم آن است که قرائت های مختلف اسلامی، توزیع قدرت را به یک میزان بر نمی تابند. در یک طرف طیف، ولایت مطلقه فقیهان (بر اساس برخی تفاسیر) و در طرف دیگر، نظریه وکالت و نظریه حکومت دموکراتیک دینی قرار دارد. نظریه وکالت و نظریه حکومت دموکراتیک دینی، اصول دموکراتیک و شاخص های توزیع قدرت را (در محدوده احکام الزامی شرع) بر می تابند، در حالی که ممکن است چنین تصور شود که بر اساس تفسیر رایج از نظریه ولایت مطلقه فقیهان (مثل تفسیر محمدتقی مصباح)، رأی مردم در مشروعیت نظام

دخلی ندارد و آن چه از نقش مردم می توان گفت نوعی مردم داری (و نه مردم سالاری)، درخواست حمایت مردم از رهبران مشروع (و نه مشارکت سیاسی مبتنی بر «حق» مردم) و در مجموع به کارگرفتن صورتی مفاهیم مدرن توزیع قدرت در اندیشه ولایت نصبی است. ابهام در مفاهیمی هم چون «مصلحت نظام»، «ولایت مطلقه»، «نقش بیعت و شورا» و نسبت ولایت مطلقه با قانون (و امکان مقید شدن ولی فقیه به قانون اساسی)، بحث توزیع قدرت در اندیشه سیاسی اسلامی را با پیچیدگی دو چندان رو به رو کرده است. بنابراین، علاوه بر رفع ابهام از مفاهیم بنیادین فوق، باید شاخص های توزیع قدرت را به شکل روشن مشخص نمود و رابطه آن ها را با هر یک از نظریه های حاکمیت در اندیشه سیاسی شیعه - و از آن جمله نظریه ولایت مطلقه فقیه - به بحث گذاشت. برای اصطلاحاتی هم چون «دموکراسی» و «توزیع قدرت» باید شاخص ارائه داد تا از کلی گویی خارج شوند و این اشکال پیش نیاید که چگونه مفهومی مدرن در اندیشه کلاسیک و سنتی قابل پی گیری و تفحص است. در واقع، ما با ارائه شاخص های توزیع قدرت، به نوعی «ظرفیت سنجی» دست می زنیم و درباره میزان بر تافتن یا بر نتافتن متون کلاسیک (اعم از کتاب و سنت یا قرائت های مربوط به آن ها) نسبت به «شاخص های» مفاهیم مدرن بحث می کنیم. اگر «قدرت» را مفهومی عام در نظر بگیریم نیاز به «ظرفیت سنجی» فوق نیست و می توان به طور مستقیم آن را در اندیشه سیاسی کلاسیک اسلامی مورد مطالعه قرار داد، و سپس با اندیشه سیاسی معاصر غرب مقایسه نمود. فلسفه سیاسی کلاسیک اسلامی نیز بر محور «قدرت» شکل گرفته است، بنابراین می توان بحث را مستقیماً از اندیشه سیاسی اسلامی آغاز کرد. بحث فارابی از اقسام مدینه ها، رئیس اول، رابطه حاکم و مردم، نوبت مدینه فاضله و مانند آن، به نحوی بحث از قدرت سیاسی است.

۶- آزادی^{۱۱۴}

اندیشمندان یونان باستان آزادی را به معنای حکومت و مشارکت مردم می دانستند. افلاطون آزادی را جوهر دموکراسی می دانست. غایت گرایان و برخی فلاسفه انگلیسی آزادی مطلق را مطرح کرده اند. هگل آزادی را ایده جوهری انسان، و حق را تجسم اراده آزادی می داند که در «تملک دارایی» متجلی می شود. روسو می گوید: انسان آزاد آفریده شده، ولی همه جا در بند است. راسل تعبیر آزادی منفی را مطرح کرده، می گوید: آزادی نبود مانع بر سر راه تحقق خواست هاست. توکویل برخی آفات آزادی را تهی شدن آن از اخلاق و وجدان دینی ذکر می کند. ولتر شش وجه برای آزادی ذکر می کند: آزادی از برده داری، سخن گفتن، آزادی در وجدانیات، عدم تعرض به عقاید مردم، آزادی مدنی و امنیت اموال شخصی و آزادی کار. آیزایا برلین، به شکل مبسوط تری از آزادی مثبت (صاحب اختیار خود بودن) و آزادی منفی (نبودن موانع) سخن می گوید. به اعتقاد او، مجبور کردن انسان، محروم کردن وی از نعمت آزادی است. کوهن می گوید: تمایز بین آزادی مثبت و منفی وجهی ندارد.

بحث آزادی را می توان در چهار سطح اندیشه، عقیده و آیین، بیان، و رفتار مطرح کرد. هم چنین هشت رهیافت برای بحث درباره آزادی وجود دارد: رهیافت فلسفی، رهیافت فلسفه سیاسی، رهیافت حقوق اساسی، رهیافت فلسفه اخلاق، رهیافت کلامی، رهیافت فقهی (و فقه سیاسی)، رهیافت علمی و رهیافت جامعه شناسانه.

اندیشمندان اروپای قاره ای (رواقیون، فلاسفه یونان و روسو) معمولاً به آزادی مثبت (بر اساس فضیلت) نظر دارند، در حالی که انگلوساکسونی ها (لیبرال ها، اصالت وجودی ها و مارکسیست ها) معمولاً بر آزادی منفی تأکید می کنند. مسلمانان و نقادان لیبرالیسم به آزادی منفی لیبرال ها انتقاد وارد می کنند و به طور مثال، برای دولت نقشی فراتر از رفع موانع انتظار دارند. مک کالوم در نقد برلین می گوید: آزادی منفی و مثبت نوعی برداشت^{۱۱۵} است، نه مفهوم^{۱۱۶}. مفهوم آزادی یک چیز بیش تر نیست. وی در این راستا فرمول زیر را ارائه می دهد^{۱۱۷}:

۱۱۴. به جنبه های کلامی و فلسفی آزادی، freedom، و به جنبه های سیاسی و اجتماعی آن liberty اطلاق می شود.

«X is free from Y to do or to be Z.»

مقایسه مباحث لیبرال ها و نقادان آن ها (به خصوص جامعه گرایان و پست مدرن ها) در این زمینه می تواند مباحث مقدماتی بحث آزادی را در اسلام فراهم سازد. هر چند بحث آزادی را می توان به طور مستقیم در اندیشه سیاسی کلاسیک اسلامی پی گرفت، ولی آزادی به معنای نوین آزادی های سیاسی و اجتماعی در اصطلاحات فلاسفه و فقهای اسلامی کم تر سابقه دارد. آن چه در این بین وجود دارد، بیش تر تعریف فلسفی و کلامی از آزادی است. فرانس روزنتال ابعاد جامعه شناختی و حقوقی مفهوم آزادی (برده داری و موارد محرومیت از آزادی، مانند زندان و بیگاری) و نظریه های فلسفی (مفهوم اخلاقی و نظریه سیاسی) در این زمینه را از هم تفکیک می کند. به اعتقاد وی، تفاوتی زبان شناختی در واژگان اسلامی نسبت به آزادی وجود دارد.^{۱۱۸}

احمد نراقی می گوید: جامعه دینی بر حسب تناسب نوع مدل دین شناسانه ای که اختیار می کند، با آزادی نسبت های متفاوتی دارد. از دیدگاه وی، رویکرد فقهی، شکل گرا و تکلیف محور است، در حالی که رویکرد عرفانی، حقیقت گرا می باشد و آزادی را رکنی در قلمرو فکری خود قلمداد می کند.^{۱۱۹} بر عکس، سید جواد طباطبایی رویکرد عرفانی را یکی از علل زوال اندیشه سیاسی در ایران می داند و از «امتناع تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی» سخن می گوید.^{۱۲۰}

توجه به مبانی حاکمیت در فقه سیاسی و فلسفه سیاسی شیعه، یکی از مدخل های بحث آزادی است. نظریه ولایت مطلقه فقیهان و نظریه انتخاب و نظارت و وکالت، به یک اندازه آزادی ها را تحدید نمی کنند. مهدی حائری یزدی که نظریه وکالت را در مقابل نظریه ولایت مطرح کرد، اساساً ولایت فقیه به معنای آیین کشورداری را بدون پایه و ریشه فقهی می داند، بنابراین بین «جمهوریت» و «ولایت فقیه» تناقض می بیند.^{۱۲۱}

بحث زیربنایی تر در این جا، نسبت حق و تکلیف در نگاه دینی است. سروش می گوید: دین با نگاه فقهی، تکلیف گراست، به همین دلیل روحانیون به خلاف روشنفکران همواره از تکلیف سخن می گویند. دنیای قدیم یک منبعی (خدا) بود، در حالی که دنیای جدید چند منبعی تلقی می شود.^{۱۲۲} آقاجری نیز می گوید: باید گفتمان هایی را مطرح کنیم که حق مدارند و بر شورا، پذیرش خطا از طرف حکومت، حقوق متقابل فرد و جامعه و حکومت، نفی ستایش صاحبان اقتدار، قبول آزادی ها و حق مخالفان سیاسی و اپوزیسیون تأکید دارند.^{۱۲۳}

سید جواد طباطبایی می گوید: برای رسیدن به آموزه های آزادی خواهانه باید از مفاهیم دینی همانند «امت» بیرون آییم و به مفهوم «فردیت» (و شهروندی) برسیم. تنها بر اساس چنین گونه مبانی است که امکان طرح مفاهیمی مانند «حقوق بشر» وجود دارد. در مورد آزادی و محدوده های آن اولاً: در بُعد مبانی (مانند نسبت حق و تکلیف)، ثانیاً: بر اساس نظریه های مختلف حاکمیت در فقه سیاسی شیعه، و ثالثاً: بر اساس نسبت رویکرد فقهی و فلسفی به مسئله فوق باید بحث شود. علاوه بر آن، برخی موارد خاص در کلام اندیشمندان اسلامی یا در متون دینی وجود دارد که لافل در بدو امر با آزادی تعارض دارد؛ همانند ارتداد، حکم کتب ضاله، بردگی و جهاد ابتدایی.

۱۱۶. concept

۱۱۷. رک: منصور میراحمدی، آزادی در فلسفه سیاسی اسلام.

۱۱۸. فرانس روزنتال، مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، ترجمه منصور میراحمدی.

۱۱۹. احمد نراقی، «آزادی در قلمرو دین»، کیان، ش ۳۲.

۱۲۰. سید جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص ۱۶۱ - ۱۸۶.

۱۲۱. مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، ص ۲۱۶.

۱۲۲. عبدالکریم سروش، سخنرانی در امپریال کالج، کیان، ش ۳۰ و «دین و توسعه»، فرهنگ توسعه، ش ۲۵.

۱۲۳. هاشم آقاجری، روزنامه مبین (۱۳۷۵/۱۰/۲۴).

مطهری در حالی که سعی می کند جهاد را امری فطری نشان دهد، می گوید: اگر کسی با ما نخواهد بجنگد باز حق (و بلکه تکلیف) داریم برای دفاع از توحید با او وارد جنگ شویم.^{۱۲۴} معتقدان به جمع آزادی و دین به نحوی این مسائل را تفسیر کرده اند که با دین تعارض پیدا نکنند؛ برای مثال، مهدی بازرگان می گوید: اولاً: در اسلام صدور حکم مرگ به خاطر ایمان و اعتقاد دینی متصور نیست، ثانیاً: ارتداد در زمان پیامبر مربوط به مخالفت های سیاسی و عقیدتی و قیام مسلحانه و یا مربوط به خروج از تعهدات و قراردادهای بوده است، و ثالثاً: قرآن دقیقاً معلوم کرده که در دین هیچ اجبار و اکراهی وجود ندارد. وی سپس از قول غروی می گوید: در قرآن از ارتداد بحث شده، ولی کم ترین اشاره ای به اعدام آن ها وجود ندارد. در سنت هم خبر صحیحی در این زمینه دیده نمی شود.^{۱۲۵}

موسوی اردبیلی نیز می گوید: اجماعی راجع به حکم ارتداد وجود ندارد و در تاریخ اسلام کسی را سراغ نداریم که حد ارتداد بر او جاری کرده باشند. در هیچ یک از آیات ارتداد، احکام آن بیان نشده است، و در تاریخ اسلام این مسئله مورد سوء تفسیر و استفاده قرار گرفته است.^{۱۲۶} سیدمحمدعلی ایازی نیز حکم ارتداد را مختص دوران تأسیس (و نه حکمی ثابت) می داند.^{۱۲۷} محسن کدیور نیز معتقد است که ادله اعدام مرتد به دلایل سه گانه اعتبار لازم ندارد، و احکام ذمه همانند احکام بردگان از احکام زمان مند قرآنی است. به اعتقاد او، مراد از جهاد، رفع موانع تحمیلی در جوامع غیر اسلامی است تا مردم آزادانه دین و عقیده مطلوب خود را انتخاب کنند، بنابراین با اجتهاد مجدد و بر مبنای ضوابط اصیل کتاب و سنت، آزادی عقیده و مذهب در اسلام قابل تأمین است.^{۱۲۸}

تفاسیر نوین فوق نشان می دهد که وقتی دیدگاه جدیدی درباره مسائل دینی وجود داشته باشد، فهم از مسائل جزئی نیز به نحو دیگری تغییر خواهد کرد. الهیات ما به دلیل اقتدارگرا بودن، مفاهیم مبتنی بر «حق» را به حاشیه رانده است.^{۱۲۹} عبدالکریم سروش نیز در خصوص برده داری از قول مرتضی مطهری می گوید: این امر تحمیلی بر اسلام بوده و حکم تأسیسی اسلام نیست. مطهری به حقوق فطری بشر اعتقاد داشت. از دیدگاه عبدالکریم سروش، جامعه دینی مستعد استبداد دینی است.^{۱۳۰}

برای طرح بحث آزادی در اسلام از جوانب مختلف باید به مسائل زیر توجه شود:

الف) به مبانی مبحث آزادی از جمله حق و تکلیف و نسبت آن ها در اسلام از دیدگاه فلسفی و کلامی پرداخته شود؛

ب) وجوه مختلف و سطوح متنوع آزادی از هم تفکیک شوند؛

ج) با استمداد از جامعه شناسی معرفت، درباره علل ارائه تفاسیر متعدد از اسلام در طول تاریخ تحقیق شود. قرائت اقتدارگرایانه از اسلام، تحمیلی بر متون مقدس است، و عوامل تاریخی و جامعه شناختی (از جمله قدرت) باعث به حاشیه رانده شدن برخی مفاهیم و مفصل بندی برخی دیگر شده است. مقایسه تفاسیر حق گرایانه از مباحثی هم چون ارتداد و برده داری با تفاسیر سنتی، تقابل نگرش دموکراتیک و اقتدارگرایانه از مفاهیم دینی را بهتر واضح می کند. روش شناسی جامعه شناسی معرفت و روش شناسی گفتمان در این جا می تواند محقق را یاری رساند؛

د) به قرائت های مختلف از دین و تفاوت های آن ها توجه شود. قرائت های فلسفی، فقهی و عرفانی نگرشی واحد به مسئله آزادی

ندارند، هم چنین خود قرائت های فقهی نیز دامنه متنوعی را در بر می گیرند؛

ه) رابطه آزادی با عدالت و مساوات و دیگر مفاهیم مشابه، تحلیل شود؛

۱۲۴. مرتضی مطهری، جهاد، ص ۲۹.

۱۲۵. مهدی بازرگان، «آیا اسلام یک خطر جهانی است؟»، ص ۱۸، ۵۰ و ۹۷.

۱۲۶. عبدالکریم موسوی اردبیلی، «ارتداد، نگاهی دوباره»، روزنامه ایران (۷۹/۸/۲۵).

۱۲۷. سید محمدعلی ایازی، آزادی در قرآن، ص ۲۷۳ - ۳۲۰.

۱۲۸. محسن کدیور، «آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر»، خلاصه مقالات همایش بین المللی حق بشر و گفتگوی تمدنها، ص ۵۸ - ۶۰.

۱۲۹. رک: داود فیروزی، دانش، قدرت، مشروعیت در اسلام.

۱۳۰. عبدالکریم سروش، سخنرانی در خارج کشور، کیان، ش ۳۱.

و) با توجه به این مسئله که هیچ مکتبی نمی تواند به آزادی بی قید و شرط معتقد باشد، باید دید که در اسلام چه حد و مرز مشخصی برای آزادی ها ترسیم شده است؟

۷- برابری^{۱۳۱}

از آن جا که بسیاری از اندیشمندان سیاسی بحث خود را از انسان های برابر شروع می کنند، این مبحث در فلسفه سیاسی مبنای بسیاری دیگر از مسائل می شود. اصحاب قرارداد (مثل هابز، لاک، روسو، مونتسکیو و راولز)، بحث خود را از آن جا آغاز می کنند که انسان های برابر در وضعیت طبیعی^{۱۳۲} (قبل از ورود به جامعه) وجود داشتند و پس از تشکیل جامعه حقوق خود را به شخص یا اشخاصی با کیفیت خاصی واگذار می نمایند. برابری تکوینی افراد در وضعیت طبیعی، این سؤال را به وجود می آورد که آیا از «هست» می توان به «باید» رسید؟

لیبرال ها می گویند: بین افرادی که در اجتماع نابرابرند، باید برابری سیاسی و اجتماعی برقرار کنیم. نیچه ضرورتی برای برابر شدن انسان ها نمی بیند. طرح بحث «شهروند درجه اول و شهروند درجه دوم» اعتقاد به نوعی نابرابری برای انسان هاست، هر چند ادعا بر آن است که این نابرابری عین عدالت می باشد.

منشأ برابری می تواند طبیعت یا اراده الهی باشد. برابری ممکن است در وضعیت اولیه، حتی پس از ورود به جامعه و یا در سطح جهانی (همانند اندیشه رواقیون) مطرح شود. کسانی که به برابری انسان ها اعتقاد ندارند، ممکن است آن را در سطح طبیعت افراد یا حقوق آن ها در جامعه طرح نمایند. افلاطون نابرابری اجتماعی را به دلیل نابرابری طبیعی، امری معقول می دانست. امروزه بحث برابری و عدالت با هم پیوند زیادی دارند.^{۱۳۳}

در اندیشه سیاسی اسلامی هم مؤیداتی برای برابری انسان ها از نظر حقوق اجتماعی و سیاسی و نیز تساوی آن ها در برابر خداوند و قانون وی به چشم می خورد، و هم مواردی وجود دارد که نوعی نابرابری را فرض می گیرند؛ مثل حکم جزیه، حقوق اقلیت ها، دیه ذمی و مسلمان و تفاوت حقوق زن و مرد. بحث برابری هم در سطح کلامی و هم در سطح حقوق و فقه قابل بررسی است. آیا انسان های مختار از دیدگاه کلام اسلامی، برابر خلق شده اند؟ آیا حقوق و تکالیف برابر دارند، یا حقوق و تکالیفی عادلانه؟ و اصولاً چه فرق مشخصی بین «تفاوت» در بنی آدم و «نابرابری» بین آن ها وجود دارد؟

۸- عدالت

هر چند در تعریف عدالت نوعی ابهام و کلی گویی به چشم می خورد (مثل: وضع الشيء فی موضعه)، اما در مورد تعریف و معین کردن حدود آن و مباحث محتوایی و ماهوی، اختلافی وجود دارد. عدالت، به منزله اعطای حقوق، مراعات شایستگی ها، مساوات، توازن اجتماعی، بی طرفی و وضع بایسته قابلیت طرح دارد و به همین دلیل نمی توان از عدالت تعریفی جامع و خالی از ابهام به دست داد. فضاها و سطوح عدالت عبارت اند از: سیاست، اقتصاد، روابط بین الملل، قانون، روابط اجتماعی و قضاوت. برای عدالت مبانی مختلفی از جمله نظریه حقانیت ذاتی، احساس گرایی، نظریه اشاعره، نظریه بنای عقلایی، طبیعت گرایی، اثبات گرایی اخلاقی، تاریخ گرایی، عمل گرایی،

^{۱۳۱}. equality

^{۱۳۲}. state of nature

^{۱۳۳}. Adam Kuper (and Jessica Kuper), *The Social Science Encyclopedia*, PP. 255-257.

کثرت‌گرایی اخلاقی و قراردادگرایی ارائه شده است.^{۱۳۴} پوپر می‌گوید: معمولاً از عدالت این معانی را اراده می‌کنیم: توزیع مساوی مسئولیت شهروندی، تساوی شهروندان در برابر قانون، بی‌طرفی محاکم عدالت و سهم مساوی در مزایا.^{۱۳۵} عدالت توزیعی^{۱۳۶} (توزیع عادلانه فرصت‌ها و منابع) در مقابل عدالت معاوضی^{۱۳۷} (در معاملات) قرار می‌گیرد، همان‌گونه که در بحث قانون، عدالت شکلی^{۱۳۸} در مقابل عدالت ذاتی^{۱۳۹} قرار دارد. تلقی سنتی (و محافظه‌کارانه) از عدالت، چیزی جز قراردادن هر چیز در جای خود نبود و به رفتار برابر با افراد برابر، و رفتار نابرابر با افراد نابرابر اشاره داشت، بر این اساس دولت نباید بین افراد تمایز قائل شود، مگر آن‌که تمایزی (مشروع) از قبل وجود داشته باشد. عدالت مثبت، به برابری افراد اشاره دارد و به این سبب که موجب نظریه انقلاب می‌شود، مفهوم و تفکری رادیکال می‌باشد. عدالت کلاسیک بر تناسب نسبت‌ها، و عدالت نوین بر حقوق برابر بر اساس برابری اولیه (در وضعیت طبیعی و قبل از ورود به اجتماع) تأکید داشت. هابرماس، عدالت را امری بین‌الذات می‌داند.^{۱۴۰} دیدگاه کلاسیک به عدالت، هدف مدارانه بود، در حالی که در برخی‌گرایش‌های مدرن این چنین نیست. لیبرال‌ها عدالت را در آزادی فرد، و سوسیالیست‌ها عدالت را در تقدم منافع جمع می‌دانند.

فقها و علمای اخلاق معمولاً عدالت را در جنبه فردی و تعدیل صفات اخلاقی به کار می‌بردند، اما امروزه از عدالت بیش‌تر بُعد اجتماعی آن لحاظ می‌شود. هم‌چنین سه‌گرایش فلسفه سیاسی، شریعت‌نامه‌نویسی و اندرزنامه‌نویسی، عدالت را دقیقاً به یک معنا به کار نمی‌برند. فلاسفه سیاسی اسلامی (همانند فارابی) عدالت را به معنایی به کار می‌بردند که فلاسفه سیاسی یونان در نظر داشتند، و به هر حال رویکردی فلسفی به آن داشتند. شریعت‌نامه‌نویسان با رویکرد فقهی خود، بیش‌تر جنبه‌های فردی و شخصی عدالت را مد نظر داشتند (مثل عدالت امام‌جماعت). اندرزنامه‌نویسان نیز با‌گرایش محافظه‌کارانه عمدتاً عدالت را در حفظ وضع موجود می‌دیدند. سیدجواد طباطبایی می‌گوید:

مفهوم عدل در نظام پادشاهی ایرانیان باستان، تأمین مصلحت عمومی به بهترین صورت ممکن بود، و این امر نه تنها به رفتار نیکو، ملائمت و اعتدال، بلکه به تأمین حقوق و امور معاش آنان نیز مربوط می‌شده است. مفهوم دوگانه عدالت در سیاست شرعی و سیاست عقلی، دو وجه از نخستین رویکرد به مفهوم عدالت در مقدمه ابن‌خلدون است ... به هر حال اهمیت ابن‌خلدون در تاریخ اندیشه در دوره اسلامی به دومین رویکرد او به مفهوم عدالت مربوط می‌شود.^{۱۴۱}

یکی از مباحث مطرح شده در حوزه اندیشه سیاسی، نسبت عدالت و آزادی است. مبنایی که در فلسفه سیاسی اتخاذ می‌شود، نباید در مسائل مختلف با هم تنافی داشته باشد، از این جهت اندیشمندان و صاحبان مکاتب سعی نموده‌اند این دو مفهوم محوری را با هم مقایسه کنند. لیبرال‌ها عدالت را در آزادی فرد در ابعاد سیاسی و اقتصادی می‌بینند. سوسیالیست‌ها (و بالطبع کمونیست‌ها) عدالت را در تقدم منافع و حقوق جمع بر فرد در حوزه سیاست و اقتصاد تلقی می‌کنند. سوسیال‌دموکرات‌ها با تلفیق بین دو‌گرایش فوق، انسان‌ها را در حوزه سیاست آزاد می‌دانند، ولی از نظر اقتصادی به منافع جمع (و‌گرایش سوسیالیستی) نظر دارند. در لیبرالیسم جامعه مدنی، فعال و دولت، منفعل است، در حالی که در سوسیال‌دموکراسی، هر دو فعال‌اند.

۱۳۴. حسین شرکت‌توسلی، مبانی نظری عدالت اجتماعی.

۱۳۵. کارل پوپر، جامعه‌باز و دشمنانش، ص ۱۰۰-۱۰۲.

۱۳۶. distributive justice

۱۳۷. commutative justice

۱۳۸. formal justice

۱۳۹. Substantive

۱۴۰. حسین بشیریه نیز در صدد است عدالت را با چنان محدوده مفهومی طرح نماید، رک: «دین و عدالت در نظرخواهی از دانشوران»، نقد و نظر، ش ۱۰ و ۱۱ (تابستان ۱۳۷۶).

۱۴۱. سید جواد طباطبایی، ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، ص ۲۶۵ و ۲۶۷.

قرائت هایی که از اسلام در طول تاریخ شده است، از جهاتی به هر سه گرایش مذکور نزدیک است: برخی انسان را در بُعد سیاسی و اقتصادی آزاد می بینند و محدودیتی برای ثروت (البته با فرض پرداخت وجوه شرعی) نمی بینند، برخی دیگر از اندیشه های سوسیالیستی متأثرند و یا اصولاً حکومت مطلوب و مدینه فاضله اسلامی را مبتنی بر عدالت اقتصادی تلقی می کنند و فرض دیگر آن است که (با فرض قبول احکام الزامی شرع) انسان ها در سیاست، آزاد، و در اقتصاد تابع منافع جمع باشند (نوعی سوسیال - دموکراسی اسلامی).^{۱۴۲} سروش می گوید: عدالت را اگر بخواهیم از ابهام بیرون آوریم می توانیم به دو مصداق رعایت مساوات و عدم تبعیض در دو زمینه قدرت و ثروت اشاره کنیم. به اعتقاد او، عدالت و آزادی مفاهیمی برون دینی اند، و آزادی در بطن عدالت وجود دارد.^{۱۴۳}

مسئله مهم دیگری که قابل بحث است، نسبی بودن (و محدوده آن - بر فرض نسبی بودن) عدالت است. عدالت از دیدگاه هابرماس، جامعه گرایان و پست مدرن ها، نسبی است، هر چند هر کدام برای خود تفسیر خاصی ارائه می دهند. حاتم قادری نیز براساس نسبیت وجدان جمعی و تأثیر مقتضیات زمان و مکان در مفهوم عدالت، آن را «قراری انسانی - الهی» معرفی می کند.^{۱۴۴} مجتهد شبستری نیز می گوید: عدالت به مفهوم فلسفی در متون دینی وجود ندارد، پس مسلمانان در هر عصری مجازند عدالت را برای خودشان تعریف کنند.^{۱۴۵} در تحلیلی مقایسه ای و تاریخی از مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی اندیشمندان اسلامی، این سؤال به وجود می آید که آیا این مفهوم با توجه به وسعت و کلیتی که دارد، نزد آن ها به یک معنا بوده است؟ و آیا این مفهوم در طول زمان دچار تحول و تکامل (یا تغییر) شده است؟ با توجه به تأثیر بحران های زمانه بر اندیشه متفکران (اسلامی)، آیا تمایل به سوسیالیسم در دهه های میانی قرن بیستم، تأثیری در فهم عدالت نزد ایشان نداشته است؟^{۱۴۶} در بحث عدالت می توان به تحقیقاتی مقایسه ای (مثل عدالت از دیدگاه علمای اسلامی و راولز) نیز پرداخت.

۹ - مردم سالاری (دموکراسی)^{۱۴۷}

«دموکراسی» در اصل واژه ای یونانی است که در قرن شانزدهم از طریق واژه فرانسوی «دموکراتی» (Democratie) وارد زبان انگلیسی شد. دموکراسی از واژه «دموکراسیا» (Demokratia) مشتق شده است که ریشه های آن، دو واژه «دمو» (Demos) به معنای مردم، و کرانوس (Kranos) به معنای حکومت می باشد. دموکراسی به معنای نوعی از حکومت است که در آن برخلاف حکومت های پادشاهی (مونارشی) و اشرافی، مردم حکومت می کنند. به این ترتیب دموکراسی «حکومت به وسیله مردم» می باشد و نظامی است که به همه شهروندان اجازه شرکت می دهد. ولی باید توجه داشت که هیچ یک از عبارات های کوتاهی که در ظاهر برای تعریف دموکراسی به کار رفت، حتی اگر با توافق عمومی مواجه باشند، نمی توانند تعریف دقیق و کاملی از آن را ارائه دهند، زیرا می خواهند آن چه را که به هیچ روی ساده نیست، بیش از حد ساده گردانند. مثال های دیگر برای بیان این واژه عبارت اند از: «حکومت بر پایه رضایت»، «فرمان روایی اکثریت»، «حکومت با حقوق برابر برای همه»، «حاکمیت مردم» و از این قبیل مثال ها. کارل کوهن^{۱۴۸} در تعریفی مقبول دموکراسی را

۱۴۲. رک: سید صادق حقیقت، «نگاهی به فلسفه سیاسی در اسلام»، مجله حکومت اسلامی، ش ۲ (زمستان ۱۳۷۵).

۱۴۳. عبدالکریم سروش، «دانش و دادگری»، کیان، ش ۲۲ و ۵۱.

۱۴۴. حاتم قادری، «عدل: قراری انسانی - الهی»، (مقاله منتشر نشده).

۱۴۵. محمد مجتهد شبستری، «دین و تجدد در ایران امروز»، همشهری (۱۳۷۷/۱۱/۸).

۱۴۶. برای مقایسه مفهوم عدالت نزد مرتضی مطهری، علی شریعتی و سید قطب، رک: علیرضا مرآمی، بررسی مقایسه ای مفهوم عدالت (از دیدگاه مطهری، شریعتی و سید قطب).

۱۴۷. democracy

۱۴۸. Karl Kohen

«حکومت جمعی ای» می داند که در آن از بسیاری لحاظ، اعضای اجتماع به طور مستقیم یا غیر مستقیم، در گرفتن تصمیم هایی که به همه آن ها مربوط می شود شرکت دارند، یا می توانند شرکت داشته باشند.^{۱۴۹}

قبل از هر چیز باید از امکان جمع کردن دموکراسی و دین سخن گفت. بر اساس الگوی پیشنهادی کارل کوهن و پس از بحث از امکان «مردم سالاری اسلامی»، مسائل مربوط به دموکراسی اسلامی را می توان در نه محور اساسی خلاصه کرد:

محور اول - معنا و حقیقت مردم سالاری اسلامی: در میان سؤالات موجود، پرسش هایی از این دست که معنا و مفهوم حکومت دینی، انواع و اقسام ولایت ها و تعارض ذاتی میان ولایت مطلقه فقیه و دموکراسی چیست، در این محور قرار می گیرد.

محور دوم - ابعاد دموکراسی اسلامی بر اساس وسعت و عمق مشارکت مردم: در میان پرسش های قابل طرح، سؤالاتی مثل حق انتخاب کنارگذاری نظام سیاسی اسلامی و ولایت فقیه در این محور قابل طرح می باشد.

محور سوم - ارزش های دموکراسی اسلامی: در این محور مفهوم آزادی و برابری سیاسی از دیدگاه اسلامی بررسی می شود. در این میان پرسش هایی هم چون رابطه حاکمیت و حکومت دینی با لیبرالیسم و آزادی مطرح می گردد.

محور چهارم - توجیه ضرورت دموکراسی اسلامی: در این محور مسائلی ضرورت وجود دموکراسی اسلامی و نه هیچ شکل دیگر از حکومت ولو حکومت غیر دینی (و نه ضد دینی) و دلایل ترجیح کاربردی و فلسفی (به لحاظ مشروعیت) چنین حکومتی بر دیگر اشکال حکومت قابل طرح است.

محور پنجم - پیش فرض های دموکراسی: مسائلی نظیر ضرورت جامعه (در مقابل نظارت آنارشیستی)، پیروی از عقل و اعتماد به کاربرد آن در زندگی سیاسی یا توجه به نقل یا ترکیبی مناسب از آن دو و نیز پیش فرض های کلامی در این محور قرار می گیرند.

محور ششم - شرایط دموکراسی: این محور در برگیرنده دو دسته شرایط غیرانسانی و شرایط انسانی است. شرایط غیر انسانی را می توان به شرایط جغرافیایی و اقتصادی، و شرایط انسانی دموکراسی را می توان به شرایط مبتنی بر قانون اساسی و شرایط فکری و روان شناختی تقسیم کرد.

محور هفتم - ابزارهای دموکراسی اسلامی: در این محور ابزارهایی هم چون قاعده اعتبار اکثریت، قاعده بیعت و قاعده نمایندگی (در دموکراسی های غیر مستقیم) مطرح می گردد. در میان پرسش های مطرح شده در جامعه ما نیز تعارض میان نظریه انتصاب ولی فقیه و اعتبار آرای مردمی، بیعت و مجلس خبرگان رهبری بیان شده است. به همین ترتیب اعتبار صحت حکم ولی فقیه یا حجیت آرای جمعی در رابطه با قاعده اکثریت مشاهده می شود.

محور هشتم - ساز و کار حمایت از دموکراسی اسلامی: در این محور دو مسئله ساز و کار حمایتی داخلی و خارجی قابل طرح است. به همین ترتیب در ارتباط با ساز و کار حمایتی داخلی دموکراسی اسلامی می توان به ساز و کار انتظامی و کارآمدی نظام سیاسی اشاره کرد. ساز و کار حمایت خارجی دموکراسی نیز خود به ساز و کار نظامی و پیمان های منطقه ای و جهانی تقسیم می شود.

محور نهم - اشکال دموکراسی اسلامی: شکل های دموکراسی را می توان بر اساس معیارهای گوناگونی هم چون معیار حقوقی، فلسفی و جامعه شناسی سیاسی تقسیم بندی کرد. در این میان پرسش از نسبت شکل حکومت ولایت فقیه با نظام های سلطنتی، دیکتاتوری، دموکراسی غربی مطرح می شود.

محور دهم - الگوهای مختلف دموکراسی اسلامی: این محور بر اساس الگوی نظریه پردازی دیوید هلد در کتاب مدلهای دموکراسی است. این که چه الگوهایی از دموکراسی در لا به لای نظریه های مربوط به ولایت فقیه قابل طرح است، می توان از دموکراسی اسلامی شرعی، دموکراسی اسلامی نخبه گرایی دینی، دموکراسی اسلامی سلطنتی مشروطه، دموکراسی اسلامی شورایی و انواع دیگر نام برد.

از دیگر مسائل مربوط به دموکراسی اسلامی، مسائلی از قبیل معیارهای دموکراسی اسلامی بر اساس معیارهای مشروعیت، مشارکت و رابطه هر گونه از چنین دموکراسی ها با انسان شناسی خاص هر یک می باشد. به همین سان می توان از دموکراسی اسلامی روشی سخن

به میان آورد که بر اساس آن، اعتبار قاعده اکثریت به عنوان معیار دموکراسی پذیرفته می شود. در نهایت، می توان از رابطه میان مفهوم دموکراسی اسلامی با دموکراسی غربی و مفهوم «جمهوری» به عنوان آخرین مسئله مطرح شده در این جا نام برد.

از آن جا که دموکراسی وجوه متعددی دارد و از طرف دیگر قرائت های متفاوتی از اسلام قابل تصور است، در نسبت سنجی اسلام و دموکراسی باید ماتریسی تهیه کرد که در یک ستون معانی و مدل های دموکراسی و در ستون دیگر قرائت های اسلام قرار گیرد. به همین دلیل است که در این بحث، برخی همانند محمدجواد لاریجانی بین مشروعیت و کارآمدی نظام اسلامی تفاوت قائل می شوند.^{۱۵۰} برخی دیگر همانند نائینی دموکراسی روشی را می پذیرند،^{۱۵۱} نظریه انتخاب به نوعی مشروعیت الهی - مردمی می رسد، نظریه وکالت خود را تا حد زیادی به دموکراسی واقعی نزدیک می کند، و برخی دیگر همانند مصطفی ملکیان بین جمع دموکراسی با دین، و جمع دموکراسی با حکومت دینی تمایز قائل می شوند.

در جامعه ما بین برخی اندیشمندان این دغدغه روان شناختی وجود دارد که اسلام را با دموکراسی (در مفهوم عام و مبهم آن) آشتی دهند. تعیین مراد از «اسلام» و «دموکراسی» قدم اول برای چنین مباحثی تلقی می شود. وجه دیگر بحث، توجه به استدلال های نقادان دموکراسی است؛ از آن جمله می توان به این موارد اشاره کرد: عدم وجود دلیل برای تبعیت اقلیت از اکثریت، ابهام در «رضایت عمومی» و «اراده عمومی»، منطقی نبودن تقدم رأی اکثریت عوام بر اقلیت فرهیختگان، احتمال کارآمدی «دیکتاتوری مصلح» برای کشورهای در حال توسعه، نقاط ضعف دموکراسی های موجود جهان (از جمله حکومت صاحبان ثروت بر مردم و رسانه های جمعی)، تجربه تلخ دموکراسی در آلمان (که مقدمه ظهور فاشیسم شد)، و سرانجام این که اگر دموکراسی خواست مردم باشد، هواهای نفسانی آن ها اشباع ناپذیر است و چه بسا پا را از حدود اخلاقی، حقوق فطری و احکام الهی فراتر گذارند. اسلام و دموکراسی نه تنها از لحاظ مشروعیت، دو چیز متفاوت اند، بلکه در بُعد کارآمدی حکومت اسلامی نیز باید توجه داشت که نهادهای دموکراتیک (همانند پارلمان و شورا) در نظام ولایت فقیه شکل خاص خود را پیدا می کند.

عبدالکریم سروش که به «دموکراسی دینی» اعتقاد دارد، مقایسه کردن مفهوم دموکراسی با مفاهیمی دینی هم چون شورا و اجماع را نامیمون می داند و معتقد است که بار سنگین دموکراسی را نباید بر شانه ناتوان شورا و اجماع گذاشت. وی جمع دین و دموکراسی را تدبیری فرا دینی و معرفت شناسانه - و نه تدبیری فقیهانه - تلقی می کند.^{۱۵۲}

به اعتقاد مصطفی ملکیان، بالأخره باید مشخص کرد که آیا رأی مردم می تواند منبع شناخت باشد یا خیر. از نظر او، دموکراسی با دین جمع می شود، اما با حکومت دینی جمع نمی شود، چون حکومت دینی چاره ای جز حاکمیت یک قرائت خاص (و جلوگیری از ابراز آزادانه دیگر قرائت ها) ندارد. حکومت دینی ای که بخواهد به دیگر قرائت ها اجازه فعالیت و تبلیغ دهد، در واقع کیان خود را به بازی گرفته است.^{۱۵۳}

به هر حال باید دید نظام اسلامی، خواه به وصف «دموکراتیک» متصف شود یا خیر، چه مقدار بر رقابت و مشارکت مبتنی است، چه قدر جامعه مدنی در آن رشد می کند، نخبگان سیاسی و روشنفکران در آن چه جایگاهی دارند و...

جان کلام آن که مفهوم «دموکراسی اسلامی» از مفاهیم جدیدی است که در اندیشه سیاسی اسلامی معاصر وارد ادبیات سیاسی شده است. در این میان تازگی این مفهوم که به ویژه با آغاز انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ مورد توجه جدی و دقیق پژوهشگران مسلمان یا متخصصان اسلام شناسی غربی قرار گرفته است، پرسش های جدی و متعددی را در این باره مطرح می کند.

۱۵۰. محمدجواد لاریجانی، حکومت: مباحثی در مشروعیت و کارآمدی.

۱۵۱. محمدحسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، چاپ هشتم.

۱۵۲. عبدالکریم سروش، «مدارا و مدیریت مؤمنان»، کیان، ش ۲۱.

۱۵۳. رک: مصطفی ملکیان، روزنامه ایران (۱۳/۷/۱۳۷۹).

مفهوم جامعه مدنی یکی از مفاهیمی است که در چند سال اخیر در مجامع سیاسی، علمی، آموزشی و تبلیغاتی مورد نقض و ابرام، نفی و اثبات و مذاقه مفهومی و نسبت سنجی با آموزه های دینی قرار گرفته است. قبل از هر چیز، ابتدا باید مفهوم «جامعه مدنی» آن گونه که آموزه های سیاسی مطرح می شود، بیان گردد.

به لحاظ تاریخی، مفهوم جامعه مدنی در اندیشه سیاسی غرب به پنج معنای متفاوت به کار رفته است:

الف) به مفهوم دولت در اندیشه ارسطویی در مقابل خانواده، و دولت در اندیشه اصحاب قرارداد اجتماعی در مقابل وضع طبیعی: در فلسفه سیاسی غرب از زمان ارسطو به بعد، جامعه مدنی به مفهوم جامعه سیاسی یا دولت به کار می رفت. ارسطو جامعه را به فرد، خانواده و دولت شهر تقسیم می کرد و از این رو، وی دانش یا حکمت عملی را به سه شاخصه اخلاق فردی، تدبیر منزل و سیاست مدن می دانست. به این ترتیب جامعه مدنی دنباله طبیعی خانواده به شمار می رفت.

در نظریه قرارداد اجتماعی نیز جامعه مدنی به عنوان جامعه سیاسی در برابر وضع یا جامعه طبیعی به کار رفت، با این تفاوت که در این جا برخلاف نظر ارسطو، جامعه مدنی پدیده ای غیرطبیعی و حاصل توافق و قرارداد بود.

در نظریه سیاسی مسیحیت، جامعه مدنی (Societas Civium) به عنوان حوزه قدرت غیردینی، از جامعه مذهبی (Societas Fidelium) به عنوان حوزه صلاحیت کلیسا تمییز داده می شد.^{۱۵۵}

از قرن نوزدهم به بعد، با پیدایش نظریه دولت لیبرال، تصور جامعه مدنی به عنوان حوزه سیاسی مقابل حوزه اجتماعی پدید آمد.

ب) جامعه مدنی به مفهوم وضعیت قبل از پیدایش دولت: در فلسفه هگل، جامعه مدنی «دقیقه» ای میان خانواده و دولت و به عنوان شکل اولیه پیدایش دولت است. در نزد هگل خانواده، جامعه مدنی و دولت سه دقیقه ای هستند که فلسفه دیالکتیکی هگل را تشکیل می دهند. جامعه مدنی در مقایسه با خانواده، شکل نارسایی از دولت و در مقایسه با دولت، مقوله ای جزئی است. در این فلسفه، خانواده مظهر وحدت و عشق و جامعه مدنی مظهر تفرق و رقابت است.

این نکته را نیز باید افزود که خود جامعه مدنی دارای سه «دقیقه» است: نظام نیازها یا روابط اقتصادی، حوزه اجرای عدالت و در نهایت، حوزه اصناف یا نهادهای رفاهی. از این رو، جامعه مدنی تا حدی در عرصه عدالت معادل مفهوم دولت به معنای سنتی می باشد. جامعه مدنی در معنای هگلی آن، نخستین مرحله تشکیل دولت و نه مرحله ماقبل آن است، بنابراین جامعه مدنی، دولت حقوقی - اداری است، حال آن که «دولت» به معنای کامل کلمه، نماینده عنصر سیاسی - اخلاقی و یا علایق کلی و انضمامی می باشد.

ج) جامعه مدنی به عنوان وضعیت ضد دولت: مارکس جامعه مدنی را حوزه روابط اقتصادی یا روابط زیربنایی و مجموعه روابط میان افراد و طبقات می داند که خارج از حوزه روبنایی دولت قرار دارند. به این ترتیب جامعه مدنی پایگاه طبیعی دولت و کارگزاری است که روبنایهای حقوقی و سیاسی جهان مدرن را با کار خود ایجاد می کند، از این رو جامعه مدنی حوزه علایق خصوصی طبقاتی است. ویژگی عمده این مفهوم از نظر مارکس، فردیت، رقابت و منازعه می باشد.

اما از نظر آنتونیو گرامشی، مارکسیست ایتالیایی، جامعه مدنی در معنای حوزه روبنایی به ویژه در بخش ایدئولوژیک به کار می رود. به اعتقاد او، حوزه روبنایی خود به دو بخش عمومی یا دولت و خصوصی یا جامعه مدنی تقسیم می شود. قدرت طبقه حاکم در عرصه جامعه مدنی به عنوان هژمونی یا استیلای فکری، و در عرصه دولت به عنوان سلطه مستقیم ظاهر می شود. از این رو در نظر گرامشی، جامعه مدنی حوزه ای است که در آن دستگاه های ایدئولوژیک به منظور ایجاد استیلای طبقاتی عمل می کند. طبق این دیدگاه، جامعه مدنی جزئی از دولت است، با این تفاوت که جامعه مدنی حوزه اجماع، ترغیب، مشروعیت و کار آموزشی است، در حالی که حوزه دولت حوزه اجبار، زور و سلطه می باشد.

د) جامعه مدنی به عنوان وضعیت پس از نابودی دولت: اندیشه جامعه بی دولت در مارکسیسم (مرحله کمون ثانویه) و آنارشیسم، به عنوان جامعه کمال مطلوب، معرف جامعه مدنی در این معنا می باشد. به این ترتیب جامعه مدنی، جامعه ای است که در آن دولت و هر نهاد اجتماعی دیگری که بر انسان ها سیطره می یابند، وجود ندارد. از این دیدگاه، جنبه سلبی جامعه مدنی، نفی سیطره، تسلط و هر مقوله دیگر در این زمینه است، ولی از جنبه ایجابی مفهوم جامعه مدنی وحدت نگرشی ندارد. آیا جامعه بعد از دولت، جامعه اصناف، سندیکاها، افراد و چیزهایی دیگر است؟

ه) جامعه مدنی به مفهوم جامعه متمدن و در مقابل جامعه ابتدایی: این مفهوم در نوشته های مردم شناسان دیده می شود.^{۱۵۶} نخستین پرسشی که در باب جامعه مدنی در ایران با توجه به تعاریف و نگرش های مذکور به میان می آید این است که منظور از جامعه مدنی در گفته های جاری جامعه ما چیست؟ آیا منظور از جامعه مدنی یکی از تعاریف مذکور است یا معنایی متفاوت با آن چه می آید می باشد؟ آیا لزوماً در جامعه ما نیز دیدگاه های مربوط به جامعه مدنی در فضای طرح مفهوم جامعه مدنی غرب مطرح می شوند؟ این پرسش، به نوبه خود پرسشی از درستی یا نادرستی طرح جامعه مدنی در نظام اسلامی و یا مطلوبیت یا نامطلوب بودن اخذ این مفهوم از غرب و وارد کردن آن به مباحث اسلامی / ایرانی را در ذهنیت مردم به وجود می آورد. اما در صورتی که جامعه مدنی مفهومی برگرفته از تمدن و فرهنگ اسلامی / ایرانی باشد، پرسش از سرشت مفهوم جدید اساسی است و رابطه آن با سابقه تمدنی و فرهنگی اسلامی امری معقول خواهد بود. در این قسمت، سؤال از رابطه جامعه مدنی با مدینه النبی از یک سو و رابطه آن با نظریه های سیاسی اسلامی و به ویژه نظریه ولایت فقیه با توجه به حدود و ثغور آن از سوی دیگر است.

پرسش های چندی در مرحله بعد، یعنی مرحله پس از رابطه مفهوم جامعه مدنی با نظریه سیاسی اسلام مطرح می شوند؛ پرسش هایی که درباره ضرورت، عوامل، روند، ساز و کار، نتایج و پیامدهای مفهوم جامعه مدنی به ذهن خطور می کنند. در میان پرسش های جامعه ما پرسش هایی هم چون هدف از جامعه مدنی و نقش آن در نیل به عدالت و مدینه فاضله، لوازم پذیرش نیاز به مفهوم و نظریه جامعه مدنی در کنار ایده جامعیت دین اسلام در پاسخ گویی به نیازهای آدمی، عوامل، موانع و ساز و کار رسیدن به جامعه مدنی در نظریه و عمل سیاسی و علت مخالفت برخی از روحانیون و اندیشمندان با آن مطرح می شود. در نهایت، سؤال هایی در باره طرح و عمل در باب نظریه جامعه مدنی و وضعیت کنونی جامعه ایرانی قابل طرح است. هم چنین روا بودن یا ناروا بودن طرح این بحث به لحاظ شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی داخل ایران یا موقعیت ویژه منطقه ای یا جهانی نسبت به جمهوری اسلامی باید نقد و بررسی شود.

هر چند معانی مختلفی برای جامعه مدنی ذکر شد، ولی معمولاً در مقایسه آن با مفاهیم دینی و اسلامی، قرائت لیبرال - دموکراسی آن به ذهن متبادر می شود. برخی شاخص هایی که در این زمینه ارائه می شود، عبارت اند از: تفکیک حوزه عمومی و خصوصی، تقلیل نقش دولت و بی طرفی آن در جامعه مدنی، تقویت نهادهای جامعه مدنی، نقش قانون و مهار قدرت. لاک می گفت: «آن جا که قانون ختم می گردد، استبداد شروع می شود».

به هر حال در نسبت سنجی جامعه مدنی و جامعه اسلامی (و تفکر دینی)، برخی به عدم امکان جمع آن ها متمایل شده اند، زیرا بنیان های فکری جامعه مدنی و لیبرالیسم با اسلام قابل جمع نیست.^{۱۵۷} جامعه مدنی غربی مبتنی بر سکولاریسم است، به همین دلیل نمی تواند با اندیشه سیاسی اسلامی جمع شود.^{۱۵۸}

احمد واعظی نیز اصطلاح «جامعه مدنی دینی» را ناسازوار (پارادوکسیکال) می بیند، چرا که به اعتقاد او جامعه مدنی دارای مبانی زیر است:

۱۵۶. برای نوشتن این قسمت از سه منبع استفاده شده است که عبارت اند از: حسین بشیریه، جامعه شناسی سیاسی، ج ۲، ص ۳۲۸ - ۳۳۲؛ احمد تقیب زاده، درآمدی بر

جامعه شناسی سیاسی، ص ۸۹ - ۹۵؛ و حاتم قادری، اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، ص ۱۱ - ۱۵.

۱۵۷. رک: صادق لاریجانی، «دین و جامعه مدنی»، تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران، ص ۲۱۱ - ۲۲۶.

۱۵۸. محمدحسن قدران قراملکی، «جامعه مدنی، سکولار یا دینی»، کتاب نقد، ش ۹ و ۱۰، ص ۲۰۲ - ۲۱۵.

- ۱- فردگرایی؛
- ۲- نفع انگاری؛
- ۳- سکولاریسم؛
- ۴- عقلانیت؛
- ۵- تکثرگرایی و شکاکیت اخلاقی؛
- ۶- ضد ایدئولوژیک بودن.^{۱۵۹}

واعظی به برخی اندیشمندان این مطلب را ارجاع می دهد که اولاً: جامعه مدنی در صورتی محقق می شود که انسان ها و شهروندان بتوانند در کلیه موارد زندگی خود بی هیچ حد و مرزی بر اساس دموکراسی، جعل قانون کنند،^{۱۶۰} و ثانیاً: جامعه مدنی مبتنی بر کثرت گرایی دینی و تسامح و تساهل است.^{۱۶۱}

به اعتقاد واعظی، حل ناصواب جامعه دینی و جامعه مدنی مبتنی بر این امور است: فرو کاستن «جامعه دینی» به «جماعت دینداران»، نفی ایدئولوژیک بودن دین، محدود کردن قلمرو دین به انتظارات بشری، و سیال و نسبی بودن معرفت دینی. نتیجه این امر چیزی جز پلورالیسم و سکولاریسم نیست.^{۱۶۲}

برخی دیگر معتقدند که جامعه مدنی با ولایت مطلقه فقیه هم قابل جمع است.^{۱۶۳} به اعتقاد سید محمد خاتمی، اصولاً ما از «جامعه مدنی» ای سخن می گوئیم که ریشه در مدینه النبی دارد. وی می گوید:

جامعه مدنی که ما خواستار استقرار و تکامل آن در درون کشور خود هستیم و آن را به سایر کشورهای اسلامی نیز توصیه می کنیم، به طور ریشه ای و اساسی با جامعه مدنی که از تفکرات فلسفی یونان و تجربیات سیاسی روم سرچشمه گرفته، اختلاف ماهوی دارد... جامعه مدنی مورد نظر ما از حیث تاریخی و مبانی نظری، ریشه در مدینه النبی دارد.^{۱۶۴}

از دیدگاه خاتمی، ما می توانیم از دستاوردهای اندیشه سیاسی یونان و غرب استفاده کنیم، ولی نباید فقط مقلد باشیم. به اعتقاد او، «جامعه مدنی اسلامی» دارای ویژگی های زیر است:

- ۱- محوریت فکر و فرهنگ اسلامی؛
- ۲- ضدیت با استبداد و دیکتاتوری، حتی به شکل دیکتاتوری اکثریت؛
- ۳- احترام به حقوق اقلیت؛
- ۴- احترام به حقوق بشر؛
- ۵- دفاع از حقوق غیر مسلمان ها؛
- ۶- نفی سلطه گری و سلطه پذیری؛
- ۷- ابتنا بر هویت جمعی؛
- ۸- قانون محوری؛
- ۹- محوریت نظم و آزادی در پناه قانون؛

۱۵۹. احمد واعظی، جامعه دینی، جامعه مدنی، ص ۷۳ - ۸۷.

۱۶۰. حسین بشیریه، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۱۷ و ۱۱۸، ص ۱۵.

۱۶۱. عبدالکریم سروش، جامعه مدنی و ایران امروز، ص ۱۲۸ - ۱۴۰.

۱۶۲. واعظی، همان، ص ۱۱۲ - ۱۱۴.

۱۶۳. رک: سید علی قادری، «جامعه مدنی در اندیشه سیاسی حضرت امام خمینی (رحمه الله)»، تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران، ص ۸۹ - ۱۱۶؛ و محمد هادی معرفت، جامعه مدنی.

۱۶۴. سید محمد خاتمی، روزنامه سلام (۱۳۷۳/۹/۹)، ص ۲.

خاتمی معتقد است که جامعه مدنی را از مبنای سکولاری‌اش می‌توان جدا کرد. بنابراین، جامعه مدنی بحثی جدا از لیبرالیسم و سکولاریسم است و به همین دلیل می‌توان از «جامعه مدنی دینی» که ریشه در مدینه‌النبی دارد و با جامعه مدنی یونان و غرب متفاوت است، سخن گفت.^{۱۶۶}

به اعتقاد محسن کدیور نیز سکولاریسم از لوازم جامعه مدنی نیست و اصولاً می‌توانیم از اجرای دین بدون توجه به شکل خاص حکومت (دولت و حاکم دینی) سخن گوئیم.^{۱۶۷}

جان کلام آن که قبل از نسبت سنجی جامعه دینی و جامعه مدنی، باید مراد و شاخص‌های خود را از این اصطلاحات مشخص کنیم تا دچار ابهام گویی نشویم. همان‌طور که با دقت در مسائل طرح شده مذکور بر می‌آید، یکی از دغدغه‌های جامعه ایرانی ناآشنایی به مفهوم جامعه مدنی، تعیین جایگاه و نسبت نظام اسلامی (در عمل و نظر) با مفهوم جامعه مدنی و دغدغه بومی کردن یا بومی بودن مفهوم جامعه مدنی است، در حالی که جامعه مدنی علاوه بر نیاز به بحث‌هایی در این سطح، می‌باید گام‌های راسخ‌تری در نظریه پردازی در باب جامعه مدنی بردارد که در این قسمت جامعه اسلامی / ایرانی ما هنوز از خود دغدغه‌ای نشان نداده است. مسائلی چون شرایط منطقی، نظری و عملی امکان یا امتناع بنیاد جامعه مدنی، رابطه فرد و جامعه مدنی و دولت، و نسبت یابی جامعه مدنی با بنیان‌های اجتماع سیاسی قابلیت طرح عمیق‌تری دارند.

۱۱- قانون‌گرایی

از جمله مفاهیم مدرنی که به اندیشه دموکراتیک و جامعه مدنی بر می‌گردد، و تا حدود زیادی خود را به ساختار جوامع اسلامی تحمیل می‌کند، «قانون» می‌باشد. ناصرالدین شاه پس از سفر فرنگ، محور عقب ماندگی کشورش را قانون دانست، اما به «قانون شاهانه» و اقتدارگرایانه نظر داشت!

برخی معتقدند با وجود احکام جزئی و فرعی فقهی، نیازی به قانون مدون و اساسی باقی نمی‌ماند. نائینی در پاسخ می‌گوید: قانون حکم رساله عملیه را دارد و می‌تواند قدرت را به شکل دقیق‌تر مهار نماید. محمدتقی مصباح بر اساس نظریه «ولایت انتصابی مطلقه فقیهان» می‌گوید:

از دیدگاه دین، ما فقط یک ملاک برای اطاعت داریم و آن هم دستوری است که دین می‌گوید؛ یعنی آن چیزی که خدا می‌گوید. ما در مقابل غیر از خدا مسئولیت نداریم. آن چه امام در طول زندگی و امامت خود به آن عمل کردند، تقیید به قانون اساسی نبود.^{۱۶۸}

در بحث رهبری اسلامی و نظام ولایت فقیه، باید نسبت آن گونه مسائل با قانون نیز مشخص شود. یکی از مسائل مطرح جامعه ما، نسبت و رابطه ولایت مطلقه فقیه با قانون اساسی می‌باشد. خشونت‌گرایی به وجهی در مقابل قانون‌گرایی قرار می‌گیرد، پس باید دید چه اندیشه سیاسی و با کدام مبانی، نظریه خشونت و ضدیت با قانون را می‌پروراند، و به طور کلی روش‌های فاشیستی میوه کدام شجره اندیشه‌ای است.

۱۲- مشارکت سیاسی^{۱۶۹} (و توسعه سیاسی)^{۱۷۰}

۱۶۵. سید محمد خاتمی، «جامعه مدنی از نگاه اسلام»، در نسبت دین و جامعه مدنی، ص ۱۷۸-۱۹۴.

۱۶۶. همان، ص ۱۷۸ و ۱۸۳-۱۸۴.

۱۶۷. محسن کدیور، «مفهوم جامعه مدنی و جامعه تحت حاکمیت قانون»، همان، ص ۲۴۲-۲۴۳.

۱۶۸. محمدتقی مصباح یزدی، ایران و خراسان (۱/۵/۱۳۸۰).

توسعه سیاسی مفهومی اعم از مشارکت سیاسی دارد. مایکل راش درباره توسعه سیاسی می گوید:

جان کلام مکتب توسعه سیاسی این است که همه جوامع از مراحل پی در پی توسعه سیاسی می گذرند، که در طی آن ها جوامع ابتدایی سنتی سرانجام به جوامع مدرن صنعتی تبدیل می شوند. در این نظریه ها تخصصی شدن فزاینده نقش ها در جامعه یا تقسیم کار، تغییر از یکی انگاری و وفاداری محلی و قبیله ای یا نگرش های خاص گرایانه به یکی انگاری اجتماعی یا ملی و نگرش های عام گرایانه، تغییر از منزلت اجتماعی مبتنی بر سنت ها یا پایگاه انتسابی به شایستگی و دستاوردهای شخصی یا پایگاه اکتسابی و توسعه فرآیندها و نهادهای مناسب برای همسازی با این تغییرات، مورد تأکید قابل ملاحظه ای قرار می گیرد.^{۱۷۱}

معمولاً در متغیرهای توسعه سیاسی به تمایز، برابری و ظرفیت، و در بحران های آن به بحران هویت، بحران مشروعیت، بحران مشارکت، بحران نفوذ و بحران توزیع اشاره می شود. اکثر نظریه های توسعه سیاسی ارزش های دموکراتیک لیبرالی را مبنا قرار داده اند و از این جهت مورد نقد و انتقاد واقع شده اند.^{۱۷۲}

نظریه های نوسازی هم معمولاً یک فرآیند خطی (تبدیل شدن جوامع کشاورزی سنتی به جوامع صنعتی مدرن) را مفروض می گیرند. توسعه و نوسازی هم جنبه اقتصادی و تکنولوژیک دارد و هم جنبه سیاسی و اجتماعی.

یکی از عناصر مهم توسعه سیاسی، مشارکت سیاسی است. مشارکت سیاسی درگیر شدن فرد در سطوح مختلف فعالیت در نظام سیاسی از عدم درگیری تا داشتن مقام رسمی سیاسی می باشد. مشارکت سیاسی و توزیع قدرت بر اساس مدل های مختلف، به انحاء گوناگونی صورت می پذیرد. مشارکت سیاسی در مدل های نخبه گرایی، کثرت گرایی، توتالیتراریسم و دموکراتیک به یک صورت نیست.^{۱۷۳}

مشارکت سیاسی مبتنی بر «حق» است، نه «تکلیف». اگر مردم موظف به حمایت رهبران باشند و به آن انگیزه در صحنه های سیاسی و اجتماعی ظاهر شوند مشارکت سیاسی (اصطلاحی) نخواهد بود. وقتی بحث مشارکت سیاسی در اندیشه سیاسی اسلامی طرح می شود، ابتدا باید به عنوان مقدمه، نسبت حق و تکلیف را به بحث گذاریم. داود فیرحی می گوید: مشارکت سیاسی به دلایل نظری و فنی در جامعه اسلامی، به ضرورت، به کثرتگرایی سیاسی تحویل می شود، و مفهوم کثرتگرایی سیاسی، شکل گیری و مشروعیت احزاب سیاسی در جامعه اسلامی می باشد.^{۱۷۴}

محورهای بحث مذکور در اندیشه سیاسی اسلامی عبارت اند از:

- آیا اسلام مدلی برای توسعه سیاسی ارائه داده، یا آن را به عقل بشر واگذار کرده است؟
- مؤلفه های مفهوم حزب در اسلام چیست؟ و اصولاً رقابت سیاسی، انتخاب و حق رأی در اسلام چه جایگاهی دارد؟
- مدل های معروف توسعه سیاسی تا چه حد با مبانی دینی ما سازگاری دارند؟
- مشارکت سیاسی که مبتنی بر وجود «حق» است، در هر یک از قرائت های موجود در اندیشه سیاسی اسلامی چگونه خواهد بود؟
- برای کشورهای جهان سوم از جمله ایران توسعه سیاسی مقدم است، یا توسعه اجتماعی و یا توسعه اقتصادی؟
- ابزارها و ساز و کارهای توسعه سیاسی و مشارکت سیاسی در حکومت اسلامی چیست؟
- مانع توسعه جهان سوم، عمدتاً عوامل داخلی بوده یا عوامل خارجی؟

political development . ۱۷۰

۱۷۱. مایکل راش، جامعه و سیاست: مقدمه ای بر جامعه شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر صبوری، ص ۲۴۵-۲۴۶.

۱۷۲. همان، ص ۲۴۶-۲۴۷.

۱۷۳. رک: همان، ص ۱۲۳.

۱۷۴. داود فیرحی، «مبانی فقهی مشارکت سیاسی»، در درآمدی بر اندیشه سیاسی اسلامی، ویراسته سید صادق حقیقت، ص ۲۴۶-۲۴۷.

- بحران های پنج گانه توسعه سیاسی در جوامع مبتنی بر اندیشه اسلامی چگونه اند؟
- مشارکت سیاسی در نظام اسلامی از نوع مشارکت تبعی (توده دار) است، یا از نوع انفعالی و یا فعال؟

۱۳ - تحزب

همان گونه که اشاره شد، تحزب به عنوان یکی از سازوکارهای توسعه و مشارکت سیاسی تلقی می شود. «حزب»^{۱۷۵}، پدیده ای مدرن است، و باید در یک جامعه پیش فرض های نظری و جامعه شناختی برای تحقق آن وجود داشته باشد. در مباحث جامعه شناسی سیاسی هم از منافع احزاب (و کمک آن ها به توسعه سیاسی و دموکراسی) و هم به مضار آن ها اشاره می شود. مباحث اندیشه ای و جامعه شناختی احزاب باید از هم تفکیک شوند. ادموند برک، حزب را هیئتی از مردم می داند که به خاطر پیشبرد منافع ملی با کوشش مشترک، بر اساس اصول سیاسی مورد توافق متحد شده اند. گتل می گوید: حزب سیاسی مرکب از گروهی از شهروندان کم و بیش سازمان یافته است که به عنوان یک واحد سیاسی عمل می کنند و با استفاده از حق رأی خود می خواهند بر حکومت تسلط پیدا کنند و سیاست های عمومی خود را عملی سازند.^{۱۷۶} در خصوص تطبیق بحث حزب با مفاهیم و مبانی دینی، در درجه اول باید به مدرن بودن مفهوم آن توجه نمود. مفاهیم مدرن نه در متون کلاسیک وجود دارند و نه می توان برای آن ها مبانی دینی سراغ گرفت. آن چه میسر می باشد، تطبیق شاخص های مفاهیم مدرن با مبانی دینی است تا معلوم شود آن مبانی به چه میزان این مفهوم مدرن را برمی تابد. مفهوم حزب در قرآن کریم به معنای «گروه» است، نه به معنای اصطلاحی آن.

در بُعد اندیشه ای باید دید اجتهادات فقهی تا چه اندازه حزب به مفهوم نوین آن را - با توجه به نقاط منفی و مثبت اش - اجازه ظهور و بروز می دهد. برخی فقهای اهل سنت حزب را به دلیل غلبه مضارش، حرام دانسته اند، در حالی که برخی فقهای شیعه حزب را به دلیل غلبه منافع اش واجب شمرده اند. شناخت نقاط قوت و ضعف احزاب، امری تخصصی و کارشناسی محسوب می شود.^{۱۷۷} مباحث جامعه شناسانه احزاب را باید از مباحث اندیشه ای آن تفکیک کرد. پس از فارغ شدن از مباحث اندیشه ای احزاب - در صورت اثبات مشروعیت تحزب - نوبت به این مسئله می رسد که در جوامع جهان سوم (همانند ایران) با چه پیش زمینه ها و ساز و کارهایی باید تحزب را نهادینه نمود. بدیهی است این گونه مسائل نیز کارشناسانه و تخصصی هستند، و از دین جز کلیاتی در این زمینه، مطلب چندانی قابل استفاده نمی باشد.

۱۴ - کثرت گرایی سیاسی

تکثرگرایی^{۱۷۸} نظریه ای است با این نگرش فلسفی که کثرت بر وحدت برتری دارد، زیرا ساخت جهان، ساختی متکثرانه است. واژه تکثرگرایی در اندیشه معاصر چندین معنا و مضمون دارد، به طوری که می توان از سطوح و ابعاد مختلف آن به عنوان معانی فلسفی، اخلاقی، فرهنگی و سیاسی نام برد. در این جا تنها به تکثرگرایی سیاسی پرداخته، و از ذکر تکثرگرایی (پلورالیسم) دینی^{۱۷۹} (پلورالیسم حقانیت و نجات) صرف نظر می شود. تکثرگرایی سیاسی ممکن است بدون قبول تکثرگرایی معرفتی طرح شود.

party. ۱۷۵

۱۷۶. عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، ص ۳۴۳ - ۳۴۴.

۱۷۷. رک: سید صادق حقیقت، «جایگاه بحث احزاب در اندیشه سیاسی اسلامی»، مجله علوم سیاسی، ش ۳ (زمستان ۷۷)، ص ۱۵۰ - ۱۶۳. نقد برخی مسائل مطروحه

در این مقاله را در این منبع پی گیری کنید: سید محمدعلی ایازی، همان، ص ۴۲۱ - ۴۲۷.

pluralism. ۱۷۸

۱۷۹. عبدالکریم سروش، «صراط مستقیم»، کیان، ش ۳۶.

ویژگی اصلی کثرت گرایی، اعتقاد به تفاوت و تنوع است. پیچیدگی دولت مدرن لیبرال بدین معناست که یک گروه یا طبقه یا سازمان نمی تواند بر جامعه تسلط یابد. کثرت گرایی قائل به تمایز و جدایی میان دولت و جامعه مدنی است، قدرت اقتصادی و سیاسی را از هم جدا می کند، و به وجود تنوع منافع در هر مسئله و موضوعی اعتقاد دارد.^{۱۸۰}

مارتین اسمیت می گوید: کثرت گرایی هنوز کاملاً به شکل یک نظریه سیاسی (و یک نظریه دولت) در نیامده است. در عین حال او مدل های کثرت گرایی را در کثرت گرایی کلاسیک، کثرت گرایی اصلاح شده، نخبه گرایی کثرت گرا، کثرت گرایی نو و دموکراسی لیبرال توضیح می دهد.^{۱۸۱} به اعتقاد او، روش شناسی کثرت گرایی، اثبات گرایانه و مبتنی بر رفتارهای مشاهده شدنی است، بنابراین آن ها نقش ایدئولوژی در جامعه و سیاست را در نظر نمی گیرند. اشکال دیگر کثرت گرایی آن است که به سرمایه داران، همانند دیگر طبقات اجتماعی می نگرند.^{۱۸۲}

کثرت گرایی سیاسی از لحاظ صوری، نظریه ای است که زندگی اجتماعی را بر حسب گروه ها مطالعه می کند. از این دیدگاه، گروه های اجتماعی مقوله اولیه اند و بنابراین، مخلوق اقتدار مرکزی و یا حتی وابسته به آن نیز تلقی نمی شوند. بر این اساس موضوع وفاداری اولیه هر فرد نه حکومت به معنای انتزاعی، بلکه گروه های اجتماعی هم چون اتحادیه ها، گروه های مذهبی، انجمن ها و گروه هایی از این دست هستند. بنابراین، تکثرگرایان سیاسی منکر ضرورت مطلق وجود نظام حقوقی یا سیاسی یکدست و کاملاً همبسته ای هستند. آن ها معتقدند که تعدد و تنوع گروه ها نه تنها یکی از واقعیات زندگی است، بلکه باید و مطلوب است که چنین باشد.^{۱۸۳} تکثرگرایان آمریکایی بیش تر به معنای توصیفی نظر داشته اند، اما کثرت گرایان انگلیسی، به صراحت، تجویزی بوده اند. به همین نحو باید گفت که تکثرگرایی سیاسی نظریه واحد و منسجمی نمی باشد، بلکه در واقع انواعی از تکثرگرایی سیاسی وجود دارد، از این رو بهتر آن است که گفته شود تکثرگرایی سیاسی روی هم رفته گرایشی در اندیشه سیاسی به شمار می رود، تا این که مکتب فکری واحدی باشد. از میان گرایش های تکثرگرایانه سیاسی می توان به تکثرگرایان آمریکایی، انگلیسی و سوسیالیست های صنفی اشاره کرد.

در یک دسته بندی از مسائل تکثرگرایی سیاسی، می توان مسائل نظری آن را در چهار محور خلاصه کرد. نخست باید این نکته را متذکر شد که مسئله تکثرگرایی سیاسی در جامعه ما، مسئله ای جدید بوده و از آن جا که با نوع غالب تفکر وحدت گرایانه^{۱۸۴} ایرانی ناسازگاری دارد، غالب مسائل مطرح شده در آن و نقض و ابرام های موجود، از زاویه دید وحدت گرایانه به آن است.^{۱۸۵} در ذیل به مهم ترین محورهای بحث اشاره می شود.

محور اول - آزادی و گروه های اجتماعی: از دید کثرت گرایان، آزادی به معنای توزیع قدرت و اقتدار در بین گروه هاست، از این رو آزادی بیش از آن که نتیجه استقرار حقوق بر اساس قوانین اساسی باشد، حاصل تفرق و پراکندگی قدرت میان گروه هاست. از نظر آن ها جامعه خود، شبکه پیچیده ای مرکب از گروه ها، و نه افراد است. به این ترتیب جامعه بر اساس انسجام و همبستگی گروه ها قرار دارد.

محور دوم - حاکمیت: از نظر کثرت گرایان، حاکمیت به معنای انحصار قدرت و اقتدار در مرکز نیست، زیرا قدرت بر اساس استدلال آن ها در شرایط کثرت اجتماعات و گروه ها پیدا می شود. این نظریه که به ویژه با قرائت های چندی از نظریه ولایت عامه فقیه یا نظریه

۱۸۰. مارتین اسمیت، «کثرت گرایی»، در دیوید مارش (و جری استوکر)، همان، ص ۳۳۲.

۱۸۱. همان، ص ۳۳۲ - ۳۳۸.

۱۸۲. همان، ص ۳۳۹ - ۳۴۷.

۱۸۳. حاتم قادری، اندیشه های سیاسی قرن بیستم، ص ۳۱؛ اندرو وینسنت، نظریه های دولت، ترجمه حسین بشیریه، ص ۲۶۷ و ۲۶۸؛ و عزت الله فولادوند، خرد در

سیاست، ص ۳۸۶ - ۳۸۷.

مطلقه فقیه درگیر می شود، پرسش های چندی در باب تکثرگرایی سیاسی اسلامی به وجود می آورد: پرسش هایی در باب تمرکز منابع اقتدار سیاسی و اقتدار مالی و منابع اقتصادی (انفال و مباحات عامه) در دست حاکمیت اسلامی و مانند آن.

محور سوم - شخصیت حقیقی گروه ها: نظریه تکثرگرایی سیاسی با شناسایی شخصیت حقیقی گروه ها، اقتدار و آزادی آن ها را قابل احترام می داند، در حالی که در ذهنیت وحدت گرایانه جامعه ایرانی داشتن شخصیت حقیقی گروه ها، مورد تردید می باشد. در این میان این پیش فرض وحدت گرایانه که وحدت امری مطلوب و مایه حفظ جامعه است، نگرانی فوق را تشدید می کند، در حالی که در نظریه کثرت گرایانه این اتحاد (و نه وحدت) میان گروه های اجتماعی است.^{۱۸۶}

محور چهارم - دولت: از نظر برخی از کثرت گرایان، دولت از کل انواع دیگر گروه ها متمایز است، هر چند خود نوعی گروه اجتماعی تلقی می شود. دولت جوهر و خلاصه زندگی گروهی است که به وسیله گروه ها تشکیل می شود. دولت نماینده کلیت (اتحاد) است، بنابراین از دیگر گروه ها متمایز می شود. اما از آن جا که در ذهنیت جامعه ایرانی نگرش وحدت گرایانه از دولت حضور فعال دارد، اغلب در انتقادات وارد شده بر نظریه دولت تکثرگرا، مسائلی چون عدم حمایت از دولت در مقابل جناح بندی ها و ارزیابی منفی از موضع و عملکرد آن ها در برابر دولت مطرح می گردد.

بنابر این، از آن جا که هنوز پیش فرض های وحدت گرایانه در کلیت فرهنگ سیاسی ایرانی حضور پر قدرت و فعال خود را حفظ کرده و رنگ و بوی مذهبی و سنتی یافته است، نوع پرسش های مطرح شده درباره تکثرگرایی سیاسی غالباً جنبه دفاعی و ارزیابی منفی نسبت به آن دارد و به ویژه از دیدگاه وحدت گرایانه به طرح پرسش و نفی پاسخ ها می پردازد، از این رو پرسش های جامعه کنونی ایرانی در این باب به لحاظ کمی، اندک، و به لحاظ کیفی، سطحی می باشد. بحث تکثرگرایی سیاسی را باید از رابطه آن با تکثرگرایی معرفتی و دینی آغاز کرد، بنابراین ابتدا باید دید تکثرگرایی معرفتی و دینی در اسلام قابل قبول است یا خیر، و سپس بر اساس آن، تکثرگرایی سیاسی را مطرح نمود.

مقایسه مبانی و ابعاد تکثرگرایی در اسلام و اندیشه سیاسی غرب، سؤالات جدیدی در پیش روی اندیشمندان اسلامی قرار می دهد. برای مثال، تکثرگرایی سیاسی می تواند با نظام امامت و رهبری در اسلام مقایسه شود.

محمدتقی مصباح یزدی سه معنا برای پلورالیسم در نظر می گیرد: مدارا و همزیستی مسالمت آمیز برای جلوگیری از جنگ ها و مخاصمات، نسبت در فهم دین (هر چند نزد خدا دین حق، اسلام است)، و نسبت مطلق. وی با رد دو فرض اخیر، فرض اول را به این معنا می پذیرد که:

مصلحت جامعه این نیست که به جان هم بیافتند، بلکه باید همزیستی داشته باشند، نه این که با هم یکی شوند. این نوع از پلورالیسم البته بدان معنا نیست که از نظر حقیقت هم قائل به کثرت باشیم. کثرت در واقعیت اجتماعی است. در عرصه سیاست، احزاب مختلفی هر کدام به اصول متفاوتی معتقد باشند و از آن دفاع کنند، ولی در عمل با هم درگیر نشوند. ما این پلورالیسم را بین دو فرقه از یک مذهب، بین دو مذهب از یک دین، و بین دو دین الهی پذیرفته ایم.^{۱۸۷}

محمدتقی جعفری و عبدالله جوادی آملی نیز دیدگاهی مشابه این دیدگاه دارند.^{۱۸۸}

بدیهی است اختلاف نظر ایشان با معتقدان به پلورالیسم دینی و سیاسی، در تصور فوق نیست، بلکه مورد نزاع، تصور دوم و سوم می باشد.

۱۸۶. عزت الله فولادوند، همان، ص ۳۸۸.

۱۸۷. «استاد مصباح یزدی و پلورالیسم دینی»، کتاب نقد، ش ۱، همان، ص ۳۳۴ - ۳۳۵.

۱۸۸. همان، ص ۳۴۴ - ۳۶۰.

۱۵ - تساهل سیاسي

تساهل^{۱۸۹} یا تحمل، رواداری اختیاری و از موضع قدرت است، و با تردید تفاوت دارد، و در جنبه های عقیدتی، سازمانی، هویتی، رفتاری و سیاسی قابل طرح می باشد. تساهل از نظر تاریخی (و نه ضرورتاً از نظر منطقی) امری مثبت تلقی می شود، و افراد معمولاً سعی می کنند خود را اهل تساهل نشان دهند. کینگ در کتاب تساهل شش نوع عمل را از هم تمییز می دهد:

الف) عدم تساهل: اعتراض + رد و سرکوب؛

ب) بی تفاوتی: عدم اعتراض + عدم رد و سرکوب؛

ج) عمل مصلحت جویانه مثبت: عدم اعتراض (بی تفاوتی) + عمل موافق؛

د) عمل مصلحت جویانه منفی: عدم اعتراض + رد و سرکوب؛

هـ) فداکاری: اعتقاد و تأیید + رد و سرکوب و عمل غیر موافق؛

و) لطف: اعتقاد و تأیید + عمل موافق.^{۱۹۰}

برخی عدم تساهل را امری اکتسابی، و برخی دیگر امری ذاتی می دانند. آن گونه که تئودور آدورنو می گوید، شخص نامتساهل و اقتدار طلب جهان را پر از تهدید و نا امنی می بیند و در نتیجه احساس ضعف جاه و مقام خود، مطیع فرا دستان و سرکوب گر فرودستان می شود. نظریه توطئه و نظریه های بینادگرایانه و ایدئولوژیک، هر یک به نحوی با تساهل و مبانی آن سر ستیز دارند. مدینه فاضله فارابی، اندیشه ای غیرمتساهل به نظر می رسد. سنت آگوستین چنین استدلال می کرد که اگر عقاید مخالف سرکوب نشوند مؤمنان ساده لوح اغفال می گردند. محمدتقی مصباح می گوید:

اگر می خواهید در این کشور زندگی کنید باید حکومت اسلامی را بپذیرید، و لو این که حکومت به زور متوسل شده باشد. هر کس که مخالف حکومت اسلامی باشد، محکوم است و باید با آن مبارزه کرد، حتی اگر در این راه تنها یک نفر در کشور باقی مانده باشد.^{۱۹۱}

تساهل هم بُعد دینی دارد (تساهل در مقابل پیروان ادیان دیگر) و هم بُعد سیاسی (تساهل در برابر دیگر عقاید سیاسی). ریشه اندیشه تساهل در غرب را باید در نهضت اصلاح دین (لوتر و کالون) و نظریه های لیبرالی قرارداد اجتماعی (همانند نظریه لاک) جست و جو کرد. جان لاک اولین فیلسوفی بود که آشکارا به دفاع از تساهل پرداخت.^{۱۹۲} البته او مواردی مثل اصول غیراخلاقی، قبضه حکومت، اطاعت از حکام خارجی و انکار خدا را استثنا می کرد. تساهل پُست مدرن از تساهل مدرن رادیکال تر است، چرا که در معرفت شناسی به نسبت مطلق می رسد و عقلانیت جهان شمول و کلی را زیر سؤال می برد.

هر گاه آموزه تساهل را با اندیشه اسلامی مقایسه کنیم، ابتدا این سؤال پیش می آید که دین اسلام به عنوان دینی الهی، حق مدار است و چگونه می تواند اندیشه تساهل را برتابد؟ محمد ارکون می گوید: «تسامح آموزه ای دینی نیست، بلکه پاسخ به نیازی اجتماعی و ضرورتی سیاسی در دوران هیجان و هجوم ایدئولوژی های بزرگ است».^{۱۹۳} ارکون می گوید: «گفت و گو از تسامح در میراث اسلامی نادرست است، چرا که این مفهوم زاده عصر روشن گری است. پیش فرض تسامح آن است که امکان دارد بخشی از حقیقت نزد دیگران باشد».^{۱۹۴} در این جاست که مسئله مرز تساهل و حدود آن مطرح می شود. اسلام در مقابل پیروان دیگر ادیان، و در صحنه سیاست و اجتماع به نوعی تساهل را می پذیرد، ولی تحدید حدود آن و مقایسه اش با تساهل در اندیشه غرب قابلیت تعمق بیش تری دارد.

۱۸۹. tolerance

۱۹۰. رک: حسین بشیریه، دولت عقل، ص ۵۹ - ۹۲؛ و روزنامه ایران (۷ و ۸/۸/۱۳۷۵).

۱۹۱. محمدتقی مصباح، آفتاب یزد (۳/۵/۱۳۸۰).

۱۹۲. جان لاک، نامه ای در باب تساهل، ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم.

۱۹۳. محمد ارکون، «به چه معنا می توان در جامعه اسلامی از تسامح سخن گفت؟»، ترجمه محمد مهدی خلجی، کیان، ش ۲۷.

۱۹۴. سید حسن اسلامی، «گزارش مقاله: تسامح و عدم تسامح در میراث اسلامی»، دین پژوهان (اردیبهشت ۱۳۷۹)، ص ۱۹۱.

محمدجواد لاریجانی در صدد است اندیشه تساهل را از بستر لیبرالی آن جدا کند و خود را معتقد به تساهل - با سابقه تاریخی آن - معرفی نماید. سروش می گوید: بر اساس تساهل، جان فرد مقدم بر عقیده اش می باشد.^{۱۹۵} ابهامی که در مفهوم تساهل و ابعاد آن وجود دارد، باعث می شود شاخص های متمایز و مشخصی برای این آموزه ارائه نگردد؛ پس در نسبت سنجی تساهل با اسلام، در درجه اول باید مفهوم و شاخص های آن را ترسیم کنیم، و سپس قرائت های مختلف اسلامی را با آن محک بزنیم. اگر تساهل نزد جان لاک نیز مقید به قیودی است آن قیود در دیگر مکاتب و هم چنین در مکتب اسلام چگونه می تواند باشد؟

۱۶ - مبانی حقوق طبیعی و حقوق موضوعه

از آن جا که گرایش بحث حاضر، حقوقی نیست، تنها به مبانی حقوق طبیعی و حقوق موضوعه و ارتباط آن ها با اندیشه سیاسی اسلامی می پردازیم. لئو اشتراوس درباره حقوق طبیعی می گوید:

رد کردن مفهوم حقوق طبیعی ناگزیر به عواقب مصیبت بار می انجامد. روی گرداندن از حقوق طبیعی به صورتی که در وضع کنونی می بینیم، به نهیلیسم می انجامد، و حتی بالاتر از آن عین نهیلیسم است. این مانع از آن نیست که لیبرال های سخاوتمند ما، متروک ماندن اصل حق طبیعی را نه تنها با آرامش خیال بلکه حتی با نوعی احساس رضایت خاطر بنگرند.^{۱۹۶} اندیشمندان کلاسیک هم چون ارسطو معتقد بودند که جهان دارای غایت و سرانجامی است و همه موجودات طبیعی، سرانجامی طبیعی دارند. انسان هم دارای عقلی است که باید یقین کند چه چیز با ملاحظه غایت طبیعی بشر، به طبع درست است. به عقیده افلاطون و ارسطو، افراد به حسب طبیعت خود به عالی و دانی (آزاد و برده) تقسیم شده اند. دریافت غیر غایت اندیشانه مدرن، با رد هر گونه حقوق طبیعی، ملاک را امیال و غرایز یا مانند آن ها معرفی می کند. دیدگاه مدرن این مسئله را که حق طبیعی در دسترس عقل بشری است و همگان به آن معترف می باشند، زیر سؤال می برد.

تاریخ گرایان معتقدند همه اندیشه ها و اعتقادات، اموری نسبی و تاریخی اند و سرانجام از بین می روند. بر عکس، مسلک حقوق طبیعی مدعی است که انسان به عنوان موجود بشری می تواند بنیادهای عدالت را دریابد. به نظر تاریخ گرایان، چون فلسفه امری نا ممکن است، پس حقوق طبیعی هم ناممکن می باشد. هابز از حق طبیعی بحث نکرد، اما پس از او ملاک بود که به حق طبیعی اشاره نمود. در بین اصحاب قرارداد، روسو مدرنیته را اشتباهی اساسی خواند و با توجه به بحران موجود در ذهنیت مدرن، خواست به اندیشه کلاسیک برگردد.^{۱۹۷} حقوق بشر و خاستگاه حق در دوران مدرن بر دو مفهوم فرد باوری^{۱۹۸} علمی و فردگرایی^{۱۹۹} تکیه می زند.

اگر برای انسان اصالت قائل شدیم انسان محور و حق محور شده ایم و دیگر نمی توانیم فضیلت محور باشیم. به هر حال باید دید با دیدگاه الهی که فضیلت محور است، آیا می توان به حق طبیعی قائل شد؟ و آیا «حق» و «تکلیفی» که در ادیان الهی وجود دارد، از حقوق طبیعی متمایز می شود؟ در این جا لازم است بین قانون طبیعی^{۲۰۰} و حق طبیعی^{۲۰۱} تفکیک قائل شد.

در بین متألهین اسلامی، مرتضی مطهری به حقوق طبیعی قائل است. او می گوید:

اساس اعلامیه حقوق بشر این است که انسان از یک نوع حیثیت و شخصیت ذاتی قابل احترام برخوردار است، و در متن خلقت و آفرینش، یک سلسله حقوق و آزادی ها به او داده شده است که به هیچ وجه قابل سلب و انتقال نمی باشد. این روح

۱۹۵. عبدالکریم سروش، «راه درشت مهربانی»، ایران (۱۱/۲۴ و ۱۲/۱/۱۳۷۹).

۱۹۶. لئو اشتراوس، حقوق طبیعی و تاریخ. ترجمه باقر پرهام، ص ۱۹ - ۲۰.

۱۹۷. همان، صفحات متعدد.

۱۹۸. rationalism

۱۹۹. individualism

۲۰۰. natural law

۲۰۱. natural riyht

و اساس مورد تأیید اسلام و فلسفه های شرقی است. بدیهی است که یگانه مرجع صلاحیت دار برای شناسایی حقوق واقعی انسان ها کتاب پر ارزش آفرینش است. هر استعداد طبیعی، مبنای یک حق طبیعی است و یک سند طبیعی بر آن به شمار می آید.^{۲۰۲}

از دیدگاه مطهری، منبع و مرجع حقوق، کتاب هستی است، نه افراد بشر و قوانین موضوعه آن ها. افراد بشر از لحاظ حقوق اجتماعی هم وضعیت مساوی و مشابهی دارند، و در این بین فقط مزایای اکتسابی است که می تواند وضع آن ها را نسبت به یک دیگر معین کند.^{۲۰۳} بر این اساس حقوق طبیعی (در مقابل حقوق موضوعه و الهی) ارزش ذاتی و نفس الامری می یابد. حق حیات، حق آزادی و حق مالکیت از جمله حقوق طبیعی اند.

بحث مبانی حقوق طبیعی و حقوق موضوعه از آن جا با مباحث فلسفه سیاسی پیوند می خورد که تعیین مبنا در این بحث به نوع انسان شناسی (انسان شناسی اومانستی یا فضیلت مدارانه) باز می گردد، و نتایج این بحث در دیگر موضوعات فلسفه سیاسی مثل مشارکت سیاسی و تساهل مورد استفاده قرار می گیرد. اگر مشارکت سیاسی، یک حق طبیعی برای مردم باشد قابل سلب و انتقال نخواهد بود. بحث حقوق بشر هم ممکن است ابعاد اندیشه ای و فلسفی به خود گیرد، و به هر حال آثاری در حوزه سیاست بر جای گذارد. در قوانین موضوعه حکومت اسلامی نیز ممکن است این بحث مطرح شود که آن ها به چه میزان بر حقوق طبیعی یا الهی متکی هستند؟ و بنا به قرائت های مختلف از نظریه های حاکمیت، آیا حاکم اسلامی به قوانین دولت (مثل قانون اساسی) محدود می شود؟

۱۷ - رابطه فرد و دولت

در بحث «دولت» به این نکته اشاره کردیم که مکاتب مختلف، نگاه های متنوعی به دولت دارند. هگل و هابز، دولت مطلقه بزرگی را تصور می کردند،

در حالی که دولت لاک، کانت و دیگر لیبرال ها کوچک است و سعی می شود

در حد وظیفه حفظ نظم و امنیت محدود گردد. دولت رفاه مسئولیت های بیش تری (همانند رفاه مردم، بازنشستگی و بیمه خدمات عمومی) را متکفل می شود.

بر اساس نگرش هر مکتب به خاستگاه و ماهیت دولت، نسبت خاصی بین فرد (و حقوق او) با دولت (و جامعه) برقرار می گردد. فرد در دولت هگل و لویاتان هابز منحل می شود، هر چند هگل معتقد است دولت که تجلی گاه «ایده» است، آزادی های فردی را هم در خود حفظ می کند. لیبرال هایی مانند جان استوارت میل که دولت را کوچک فرض می کنند، به اصالت فرد معتقدند و در تزاخم حقوق فرد با جمع و دولت، حقوق فرد را مقدم می دارند.^{۲۰۴}

برخی از عواملی که باعث کوچک یا بزرگ بودن دولت اسلامی، و نسبت اقتدار دولت با حقوق فرد می شود، عبارت اند از: وظایف دولت اسلامی در اداره یا مالکیت منابع مالی و اقتصادی، وظایف دولت اسلامی در طراحی فرهنگ عمومی و فضیلت مداری انسان، وظایف دولت اسلامی در حوزه سیاست (که شامل اداره کشور و برخورد با باغیان و مخالفان می شود)، رسیدگی به امر قضاوت و دیگر مسائل اجتماع، و بالاخره مرز بین حوزه خصوصی و عمومی. مسئله اخیر از اهمیت محوری برخوردار است، بنابراین باید دید مرز بین حوزه خصوصی و عمومی را شهودات درونی تعیین می کند، یا جامعه، یا تاریخ و یا وحی.

در بین قرائت های موجود، دولتی که بر اساس نظریه ولایت مطلقه فقیه تأسیس می شود در یک سوی طیف، و دولتی که بر اساس نظریه وکالت و نظریه حکومت دموکراتیک دینی ایجاد می شود، در سوی دیگر طیف قرار می گیرد. بر اساس نظریه حکومت

۲۰۲. مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۴۱ - ۱۴۲.

۲۰۳. همان، ص ۱۴۱ - ۱۴۵.

۲۰۴. رک: تامس هابز (و جان لاک و جان استوارت میل)، آزادی فرد و قدرت دولت، ترجمه و تألیف محمود صناعی، چاپ چهارم.

دموکراتیک دینی، دین وظیفه ای جز ایجاد ارتباط انسان و خدا ندارد و جامعه و دولت اسلامی (در چارچوب قوانین الزامی شرع) همانند دیگر جوامع باید تأسیس و اداره شوند.

گفتنی است که بسیاری از مباحث گذشته (مثل نوع نگرش به انسان و دولت و نوع برداشت از حقوق طبیعی) در بحث رابطه دولت و فرد تأثیر مستقیم یا غیر مستقیم دارند. بحث رابطه فرد و دولت را می توان به طور مستقیم از اندیشه سیاسی اسلامی آغاز نمود، یا طرح «مسئله» را از اندیشه سیاسی غرب انجام داد، و پاسخ آن را از اندیشه سیاسی اسلامی طلب کرد. جملگی فلاسفه سیاسی اسلام در اندیشه خود به رابطه فرد و دولت نیز پرداخته اند. هر تفکر سیاسی نظام مند به خودی خود ناچار است که رابطه فرد و دولت را مشخص کند. وقتی بین حقوق و وظایف فرد و دولت تزاخم به وجود می آید، فیلسوف سیاسی بر اساس شاکله ذهنی خود به نوعی به آن سؤال پاسخ می دهد. ظاهراً فلاسفه سیاسی کلاسیک اسلامی به شکل اقتدارگرایانه به سؤال فوق پاسخ داده اند، در حالی که برخی فلاسفه سیاسی معاصر اسلامی، دیدگاهی مردم سالار دارند.

۱۸ - رابطه دین با سیاست و دولت

رابطه میان دین و دولت در پی تحولات چند سده اخیر اروپا مورد بازبینی قرار گرفته و به صورت نظریه جدا انگاری دین و سیاست^{۲۰۵} مطرح شده است. این فرمول جدید بعدها در قالب نظریه و واقعیت دولت مدرن در سراسر جهان پخش شده و به این ترتیب پرسش از رابطه دین و سیاست / دولت، پرسشی جهانی گشته است. تعبیر سکولاریزاسیون^{۲۰۶} در زبان های اروپایی اولین بار در معاهده سال ۱۶۴۸ وستفالی^{۲۰۷} به کار رفت و مقصود از آن، توضیح و توصیف انتقال سرزمین هایی به زیر سلطه اقتدارات سیاسی غیر روحانی بود که پیش تر تحت نظارت کلیسا قرار داشت. در آن ایام واژه سکولاریس در بین مردم متداول بود، و تمییز و تفکیک میان امر مقدس یا دینی^{۲۰۸} و امر دنیوی^{۲۰۹} یا عرفی که اجمالاً در حکم تمییز و تفکیک مفاهیم مابعد الطبیعی مسیحی از همه اشیا و اموری بود که این جهانی یا غیر مقدس و ناسوتی تلقی می شدند، تداعی کننده قول به برتری امور و مفاهیم مقدس یا دینی بود. علاوه بر آن، دیر زمانی بود که کلیسا کشیش های موسوم به «دینی» را از کشیش هایی که «عرفی» نامیده می شدند، یعنی روحانیانی که در خدمت جامعه وسیع تر بیرون تشکیلات دینی بودند، تفکیک می کرد.

بعدها تعبیر سکولاریزاسیون به معنایی متفاوت اگر چه مرتبط با این مفهوم اولیه (یعنی مرخص کردن روحانیون از قید عهد و پیمان شان)، اطلاق شد. این تعبیر در قرن بیستم باز هم تنوع بیش تری یافت. جامعه شناسان از این اصطلاح برای نشان دادن مجموعه ای از جریانات استفاده می کنند که طی آن عنان کنترل محیط اجتماعی، زمان، امکانات، منابع و افراد از دست مقامات دینی خارج شده، و روش ها و رویه های تجربی مشربانه و غایات و اهداف این جهانی به جای شعایر و نحوه عمل های نمادینی نشسته است که معطوف به غایات این جهانی یا مافوق طبیعی اند.^{۲۱۰}

این اصطلاح بعدها برای دلالت بر نوعی تحول اجتماعی به کار رفت که جامعه شناسان قبلی از جمله آگوست کنت (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷ م)، پیش از آن که تعبیر سکولاریزاسیون کاربرد گسترده جامعه شناختی بیابد، آن را می شناختند. در جریان یا فرآیندی که با این تعبیر توضیح داده می شود، نهادهای گوناگون اجتماعی به تدریج از یک دیگر تمایز می یابند. و روز به روز از قید قالب های مبتنی بر مفروضات دینی ای که پیش تر از عملکرد آن ها خبر می داده و در موارد زیادی خود این عملکردها را بر می انگیزخته و هدایت می کرده

۲۰۵. secularism

۲۰۶. secularizatin

۲۰۷. westphalia

۲۰۸. sacred

۲۰۹. secular

۲۱۰. منبع این قسمت همان گونه که خواهد آمد، عمدتاً کتاب فرهنگ و دین از میرچا الیاده است.

است، رهاتر می شوند. پیش از آن که این تحول واقع شود، عمل اجتماعی در گستره بسیار وسیعی از فعالیت ها و تشکیلات انسانی (شامل کار، تصمیم گیری روابط اجتماعی و گروهی و خصوصی، رویه های قضایی، معاشرت، بازی، مداوا و گذران چرخه زندگی) مطابق و موافق با پیش فرض های ماوراء طبیعی تنظیم می شد.

به همین ترتیب جریان تمایز ساختاری که در آن نهادهای اجتماعی (اقتصاد، حکومت، اخلاق، عدالت، آموزش، تفریحات، بهداشت و سازمان خانواده) به عنوان امور متمایزی تلقی می شوند که خودمختاری یا استقلال قابل توجهی دارند، نیز متضمن از دست رفتن حاکمیت مفاهیم ماوراء طبیعی بر امور بشر است، لذا به عنوان جدا انگاری دین و دنیا از یک دیگر شناخته می شود. طی این جریان، مفاهیم ماوراء طبیعی به تدریج از همه نهادهای اجتماعی، جز آن نهادهایی که به ویژه به کسب و پرورش درباره نظم مفروض ماوراء طبیعی و حفظ ارتباط با آن تعلق دارند، طرد می شوند. این مفاهیم و امور ماوراء طبیعی، در حالی که هنوز هم می خواهند بر سایر حوزه های زندگی اجتماعی تأثیر بگذارند، به تدریج به عنوان نهادهای دینی جداگانه ای تلقی می شوند که روز به روز دامنه آن ها محدودتر می گردد.

مفهوم جدا انگاری دین و سیاست سرشتی متغیر دارد و از این رو، به دشواری می توان تعریفی جامع و مانع از آن را باز شناخت. این مفهوم با دنیوی گری که گاهی با آن مشتبه می شود، تفاوت دارد. جدا انگاری دین و سیاست اساساً به فرآیندی از نقصان و زوال فعالیت ها، باورها، روش های اندیشه و نهادهای دینی مربوط است که عمدتاً متلازم با سایر فرآیندهای تحول ساختاری اجتماعی، یا به عنوان پیامد ناخواسته یا ناخودآگاه فرآیندهای مزبور، رخ می نماید، در حالی که دنیوی گری یا قول به اصالت دنیا یک آیین^{۳۱} است. قائلان و مبلغان این آیین آگاهانه همه شکل های اعتقاد به امور و مفاهیم ماوراء طبیعی و وسایط و کارکردهای مختص به آن را طرد و تخطئه می کنند و از اصول غیر دینی و ضد دینی به عنوان مبنای اخلاق شخصی و سازمان اجتماعی حمایت می نمایند. این آیین ها احتمالاً تا حدودی به فرایندهای جدا انگاری دین و دنیا مدد می رساند، ولی آیین اصالت دنیا تنها به شکلی بسیار تدریجی و غیر بنیادی تر از تأثیری صورت می پذیرفته است که فرآیندهای گسترده تر تحول ساختاری اجتماعی مانند صنعتی شدن و شهرنشینی بر جریان جدا انگاری دین و دنیا داشته اند.

تعاریف جدا انگاری دین و سیاست لزوماً در گرو تعاریفی است که آن دو واژه به دست می دهیم. مادام که دین را به نحوی جوهری، به عنوان باورها، رویکردها، تلقی ها، فعالیت ها، نهادها و ساختارهایی بدانیم که به امر ماوراء طبیعی یا ماوراء طبیعت مربوط است، ارزیابی حد نقصان یا زوال اهمیت دین در کارکرد جامعه ممکن خواهد بود، ولی چنان که آن را مجموعه ای از باورها، اندیشه ها و فعالیت هایی بدانیم که کارکرد اجتماعی معینی دارد، در آن صورت ممکن است انواع بسیار گوناگونی از آیین ها و فعالیت هایی که ربطی به امر ماوراء طبیعی، یا اخلاق، یا سرنوشت، یا معنای غایی و یا غایات قصوی ندارند به منزله دین تلقی شوند. در صورت توسل به چنین تعاریفی، سخن گفتن از تفکیک دین و سیاست در مورد کارکردهای معینی که برای تداوم و انسجام جامعه ضروری و بی بدیل تلقی می شوند، اگر ناممکن نباشد، بسیار دشوار خواهد بود، زیرا بنا به تعریف، دین همانند هر امر دیگری است که کارکردهای حیاتی و بی بدیلی دارد، بنابراین مفهوم جدا انگاری دین و سیاست تعریف قطعی متفق علیه ندارد.

پدیده های همبسته ای که این مفهوم بدان ها اشاره دارد، طیف اجتماعی گسترده ای را در بر می گیرد که وجه مشترک همه آن ها عبارت است از: توسل هر چه کم تر به توضیح و تبیین های ماوراء طبیعی، توسل هر چه کم تر به منابعی که برای تأمین اهداف ماوراء طبیعی به کار می آید، و حمایت هر چه کم تر از اعمال یا فعالیت هایی که رابطه با قوای ماوراء طبیعی، یا اتکای به این نیروها را تشویق و تبلیغ می کند. اصطلاحات دیگر و کمابیش محدودتری که به برخی از تحولات همین فرآیند اشاره دارند، عبارت اند از: تقدس زدایی، علمانی یا غیر روحانی کردن و دین زدایی (مسیحیت زدایی). تقدس زدایی به از دست رفتن فحوای مقدس به خصوص در مورد اماکن، تمثال ها و انواع فعالیت ها اشاره دارد و ربط و مناسبت چندانی با سازمان دینی ندارد و کم تر در مورد فرایندهای اندیشه قابل اعمال و

اطلاق است. تعبیر غیر روحانی کردن در زبان فرانسه گاهی به همان معنای جدا انگاری دین و سیاست (دنیا) به کار می رود، ولی تعبیر اخیر یعنی Secularization در زبان انگلیسی دلالت محدودتر و مشخص تری دارد؛ یعنی برچیدن مقامات و مناصب و کارکردهای روحانی، یا انتقال برخی وظایف و کارکردهای معین هم چون قضاوت، آموزش و امور اجتماعی، از روحانیان به متخصصانی که احراز شرایط عقیدتی ایشان برای قبول این وظایف و نقش ها ضروری، یا مربوط و یا متناسب نمی نماید.

تعبیر غیر روحانی کردن در زبان انگلیسی به طرد و تخطئه دعاوی آشکار روحانیانه رجال دین نیز اشاره دارد. تعبیر مسیحیت زدایی نیز به روشنی بیش تر به زوال و افول یک سنت دینی خاص، به ویژه در زمینه نظارت و اشراف این سنت دینی بر فعالیت های نهادی، عنایت دارد و به عنوان یک اصطلاح، حاوی بی طرفی اخلاقی تعبیر «جدا انگاری دین و دنیا» نیست.^{۲۱۲}

یکی از موضوعات قابل طرح در این جا چگونگی تصور رابطه میان دین و دنیا (سیاست) است. این رابطه از لحاظ تاریخی به نظر آیزنشتاد به سه شیوه متفاوت بررسی شده است: ۱- به شیوه کنفوسیوسی و از نقطه نظری نزدیک به شیوه رم و یونان؛ ۲- این رابطه مانند آن چه در بودیسم و هندویسم می بینیم، در عباراتی کاملاً مذهبی مطرح شده است و برعکس اندیشه فوق، سعادت را در تأملات غیر شخصی و کاملاً متافیزیکی می بیند؛ و ۳- این رابطه مانند آن چه در مذاهب بزرگ توحیدی به چشم می خورد، تطبیق مداوم نظم زمینی با نظم لاهوتی است در واقع، آیزنشتاد به ذکر این نکته می پردازد که فرهنگ کنفوسیوسی در درجه اول بر الگویی متکی است که به تعریف تکالیف بشر بر روی زمین می پردازد. اخلاق این جهانی، مانع از شکل گیری نخبگان مذهبی شده و نخبگان دانش آموخته را بر آن ها ترجیح می دهد و در همان حال بر تحقق نظمی ادغام گر و قطعی قانونی تکیه دارد. در این جا اقتدار و توانمندی در دست امپراتوری که وکالتی نیز از جانب آسمان دارد، در هم می آمیزد.

این تناسب در فرهنگ های بودایی و هندو، معکوس می گردد. این فرهنگ ها نه تنها نشانی از تفوق نظم اخلاق دنیوی [سکولار] با خود ندارند، بلکه مرجع آن ها هم جهانی در ورای این طبیعت است. این جهت گیری به تشکیل نخبگان مذهبی قدرتمندی کمک می کند که مدعی شناسایی نظم اجتماعی عادلانه ای مطابق با جهان لاهوت هستند. سیاست ربطی به مقتضیات سعادت نداشته و اهمیت اندکی دارد. بالاخره، وی مفهوم خاصی از رابطه دین و دنیا در مذاهب بزرگ توحیدی قائل است که در آن ها سعادت مطابق با الگویی سنجیده می شود که مأخذ این جهانی و آن جهانی را در خود جمع دارد. ولی طرح آیزنشتاد نمی تواند تفاوت های موجود میان ادیان توحیدی مثل اسلام، مسیحیت و یهود را از هم جدا سازد.^{۲۱۳}

موضوع فوق به دنبال خود پرسش از سرشت دین و سیاست را به همراه دارد. این که دین چیست و سیاست کدام است، در رابطه بین این دو تأثیر به سزایی دارد.

موضوع دیگری که به دنبال دو موضوع قبل بیان می شود، دلایل جدا انگاری یا ادغام دین و دنیا (سیاست) است. این دلایل خود به دو دسته عمومی تقسیم می شود: الف) دلایل درون دینی / فرهنگی؛ ب) دلایل برون فرهنگی / تمدنی. در دسته اول دلایلی هم چون مفاد آموزه های دینی، گونه مفاهیم فلسفی / کلامی و مسائلی از این دست بیان می شود. در دسته دوم نیز شرایط تاریخی پیدایش و تکامل یک فرهنگ / تمدن، گسترش علم جدید، تحرک اجتماعی و جغرافیایی افراد و ... قرار می گیرد. در میان نوشته های روشنفکری جدید لزوم تغییر کلام و تدوین کلام جدید مبتنی بر تحولات نوین علمی و شرایط اجتماعی است و به لزوم عرفی سازی به عنوان ساز و کاری مقدماتی جهت روند جدا انگاری دین از سیاست اشاره می گردد. کوشش هایی چون نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت عبدالکریم سروش، نوشته های مختلف محمد مجتهد شبستری، تأکید سید جواد طباطبایی مبنی بر طرح بنیان های نوین دانش کلام به منظور امکان تأسیس دانش اجتماعی امروزی در جامعه ایران و نیز نوشته های مشابه روشنفکران عرب مانند محمد ارکون، جابری، ابوزید و دیگران در این راستا قرار می گیرند. این نویسندگان به منظور بنیاد شرایط امکان دانش و نهادهای اجتماعی پویا در شرایط نیمه متجدد حاکم بر جوامع

۲۱۲. میرچا الیاده، فرهنگ و دین: برگزیده مقالات دایرة المعارف دینی، ترجمه زیر نظر بهاء الدین خرمشاهی، ص ۱۲۴ - ۱۴۶.

۲۱۳. برتران بدیع، «عناصر لازم برای مقایسه فرهنگها»، ترجمه احمد نقیب زاده، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۲ (پاییز ۱۳۷۶)، ص ۴۵۴ - ۴۵۸.

اسلامی، هم به اقتضای اجبار شرایط محیطی و هم با توجه به الزامات برخاسته از نظریه‌ها و آموزه‌های دینی به طرح مباحث خویش درباره تجدید نگرش در باب رابطه دین و سیاست و ضرورت عرفی کردن زندگی و اندیشه دینی می‌پردازند. برخی از متفکران غربی معتقدند که سکولاریزم در جهان امروز رو به افول است، و این ادعا را در خصوص دین مسیحیت و اسلام به بحث گرفته‌اند.^{۲۱۴}

رابطه دین و دولت در اندیشه سیاسی اسلامی به چند صورت قابل تصور است:

الف) ادغام دین و دولت، به این صورت که مشروعیت دولت از جانب نهاد دین و آموزه‌های دینی باشد، و روحانیت چنین منصبی را بر عهده داشته باشد، در این فرض، ولایت از جانب خدا به نماینده اش (همانند فقیه) واگذار شده، ولی او می‌تواند مسائل و امور تخصصی تر را به دیگران واگذارد.

ب) آموزه‌های دینی و نهاد روحانیت به دولت مشروعیت دهند، ولی روحانیان صاحب منصب سیاسی نباشند (همانند سلطنت مشروعه).

ج) مشروعیت دولت به پیروی از احکام الزامی شرع باشد، ولی روحانیت اعطاکننده مشروعیت نباشند. در این جا فرض بر آن است که دین احکامی برای جامعه و سیاست (لااقل در حد کلیات) به ارمغان آورده است (همانند تصور مهدی بازرگان از حکومت اسلامی).

د) دین و دولت از هم جدا باشند و هیچ یک در حوزه دیگری دخالت نکنند. تک تک افراد در این تصور می‌توانند دینی باشند، ولی اصولاً دین برای ارتباط انسان و خداست و حکمی برای جامعه و سیاست ندارد. در این فرض هم می‌توان تصور کرد که قائلان به این نظریه با برهانی فرا فقهی (و در حوزه معرفت شناسی) به این نتیجه رسیده باشند که بحث حکومت و سیاست در دین وجود ندارد و هم آن که امکان پرداختن فقه به چنین مسئله‌ای را منتفی ندانند، اما در مقام اثبات، دلیلی عقلی و نقلی برای ولایت فقیه نیابند و در نتیجه، حکومت دینی در عمل به سیره عقلا عمل کند. تصور اول در نظریه مجتهد شبستری^{۲۱۵} و حکومت دموکراتیک دینی عبدالکریم سروش، و تصور دوم در نظریه فقهای که ولایت سیاسی فقیه را نپذیرفته‌اند، ولی اصل حکومت اسلامی را قبول دارند، تجلی دارد. تصور اخیر، نوعی سکولاریسم مبتنی بر ادله دینی است. سروش می‌گوید: دین و سیاست به این معنا از علم جدا نیستند که مردم دین دار نمی‌توانند حکومت لائیک داشته باشند.^{۲۱۶}

ه) دین و دولت از هم جدا باشند، اما دین (در دوران غیبت کبری)، سیاست‌گریز باشد (همانند تصور ابوالقاسم خویی از حکومت در دوران غیبت).

و) دین و دولت از هم جدا باشند؛ به این معنا که دولت شکل ضد دینی داشته باشد.

اکثر فلاسفه اسلامی به هم بستگی دین و سیاست اعتقاد داشته‌اند؛ برای مثال، ابن مسکویه می‌گوید: «الشريعة هي سياسة الله و سنته العادلة التي بها مصالح العباد في الدنيا و الآخرة»^{۲۱۷} شریعت عبارت است از: سیاست الهی و سنت عادل‌ه وی که مصالح بندگان در دنیا و آخرت به آن بستگی دارد.

اما در بین متفکران معاصر جهان عرب نوعی گرایش به سوی عرفی‌گرایی به چشم می‌خورد. در این بین کتاب الاسس الفلسفیه للعمانية از عادل ظاهر، جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است.^{۲۱۸} او بحث عرفی‌گرایی را در سطح معرفت شناسی، اخلاق و

۲۱۴. پیترا ال. برگر، افول سکولاریزم: دین خیزش گر و سیاست جهانی، ترجمه افشار امیری.

۲۱۵. محمد مجتهد شبستری می‌گوید: در مسائل حکومت و سیاست، فعل و قول معصوم حجت نیست، زیرا این قبیل احکام تاریخی و زمانی اند (کیان، بهمن ۱۳۷۷).

محسن کدیور نیز می‌گوید: چون فقیه علم غیب و عصمت ندارد، واجب نیست از وی تبعیت شود، و چون در زمان غیبت برای اداره جامعه هیچ‌گویی در دست نیست، راهی جز رجوع به عقل جمعی وجود ندارد (کیان، بهمن ۱۳۷۷).

۲۱۶. عبدالکریم سروش، «دین، اندیشه و اصلاحات»، جامعه مدنی، ش ۲۰.

۲۱۷. ابو علی مسکویه، الحکمة الخالدة، تصحیح عبدالرحمن بدوی، ص ۳۷۱.

۲۱۸. عادل ظاهر، الاسس الفلسفیه للعمانية، الطبعة الثانية.

ارتباط عقل و وحی طرح می‌کند. صادق لاریجانی در نقد این کتاب، چهار تصویر از دخالت دین در سیاست ارائه داده و مبانی سکولاریزم عادل ضاهر را نقد کرده است.^{۲۱۹}

سعید حجاریان معتقد است که دو مقوله «جمهوریت» و «اسلامیت» به دو امر متخالف عرفی شدن و دینی بودن اشاره دارند. بنابراین، باید دید که آیا این دو مسئله به نحوی قابل جمع هستند، یا خیر. او می‌گوید: اگر احکام دینی از معبر دستگاه‌های عرفی مردم سالار (مثل مجلس شورا و مجمع تشخیص مصلحت) بگذرد و مصالح عمومی از طریق این نهادها، فتاوی فقهی را تعدیل کند، هم پدیده سکولاریزاسیون (عرفی شدن) رخ خواهد داد و هم دولت دینی به وجود خواهد آمد، در این صورت همه نهادهای منبعث از رهبری، اعم از شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت و قوه قضاییه، نهادهایی خواهند شد که بر مبنای مصالح عمومی رفتار خواهند کرد.^{۲۲۰}

وی قبلاً مبنای نظری بحث خود را در مقاله‌ای با عنوان «فرآیند عرفی شدن فقه شیعه» ارائه داده بود.^{۲۲۱} بر این اساس امام خمینی فقیه دوران گذار بود، چرا که توانست با تشکیل حکومت اسلامی و نهادهای عرفی آن، مهم‌ترین گام را در این زمینه بردارد.^{۲۲۲}

حجاریان با تفکیک بین عرف‌گرایی یا سکولاریسم و عرفی شدن (عرفی سازی) یا سکولاریزاسیون، از برجسب سکولاریسم پرهیز می‌کند. این مسئله به مفهوم «مصلحت» نیز که در بخش فقه سیاسی خواهد آمد، مرتبط است.

علیرضا شجاعی زند نیز در نقد کتاب سر بر آستان قدسی، دل در گرو عرفی اثر مجید محمدی می‌گوید: این کتاب بر پیش فرض‌های زیر تکیه می‌زند:

- قائل شدن به ماهیت تکاملی و جبری برای فرآیند عرفی شدن (محمدی در صفحات ۱۷۶ تا ۱۷۸ از شمولیت، سرایت‌کنندگی، برگشت‌ناپذیری و انباشتی بودن این فرآیند بحث می‌کند)؛

- قائل نشدن به تمایز میان ادیان مختلف در مواجهه با پدیده عرفی شدن (در حالی که اسلام از دیگر ادیان متمایز است)؛

- مسلم گرفتن غیریت میان امر قدسی و امر عرفی و تقابل میان ساحت دین و دنیا.^{۲۲۳}

به اعتقاد او، بین عرف‌گرایی و عرفی شدن تمایزی صورت نگرفته است. نقیب العطاس نیز در کتاب اسلام و دنیوی گری علاوه بر «دنیوی‌گرایی» که چهره آشکار ایدئولوژی عرف‌گرایی است، از پدیده دیگری به نام «دنیوی‌گری» که مروج همان ایدئولوژی در لفافه مدعیات علمی و فلسفی است، یاد می‌کند.^{۲۲۴}

عبدالکریم سروش بحث عصمت ائمه را به سکولاریسم دینی پیوند می‌زند. از دیدگاه او، علی (علیه السلام) در مقام رهبری جامعه، علی امام بود، نه علی ولی خدا. همین علی به مردم می‌گفت: «انی فی نفسی لست بفوق ان اخطیء فلا تکفوا عن مشورۃ بعدل او مقاله بحق»^{۲۲۵} من به خودی خود فوق خطا نیستم، من هم ممکن است خطا بکنم، بنابراین از دادن مشورت عادلانه به من دریغ نوزید، سخن شما به کار من می‌آید»

وقتی امیر المؤمنین (علیه السلام) این عبارت را می‌فرمود، با مردم تعارف نمی‌کرد، و مردم هم آن را تعارف تلقی نمی‌کردند.^{۲۲۶}

سروش در تأیید مبنای خود، بین دو مفهوم ولایت باطنی و ریاست ظاهری تفکیک قائل می‌شود:

۲۱۹. صادق لاریجانی، «دین و دنیا» ۱ و ۲، حکومت اسلامی، ش ۵ و ۶ (پاییز و زمستان ۱۳۷۶).

۲۲۰. سعید حجاریان، «سیاست دینی و سیاست عرفی»، حیات نو (۱۱ و ۱۲/۴/۱۳۷۹) و بازتاب اندیشه، ش ۴، ص ۱۸ - ۲۵.

۲۲۱. جهانگیر صالح پور، «فرآیند عرفی شدن فقه شیعه»، کیان، ش ۲۴.

۲۲۲. همو «امام خمینی فقیه دوران گذار»، کیان، ش ۴۶.

۲۲۳. علیرضا شجاعی زند، «عرفی شدن یا عرفی سازی»، همشهری (۱۳ و ۱۴/۴/۱۳۷۹) و بازتاب اندیشه، ش ۴، ص ۴۵ - ۵۰.

۲۲۴. سید محمد نقیب العطاس، «اسلام و دنیوی‌گری (سکولاریسم)».

۲۲۵. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.

۲۲۶. بازتاب اندیشه، ش ۶، ص ۴۴ - ۴۸، همراه با نقد این مقاله از محسن حیدری با عنوان «ترویج سکولاریسم از رهگذر نفی عصمت ائمه»، کیهان (۱۳۷۹/۶/۲۷).

دیده می شود که در آمیختن مفهوم ولایت با امامت و ریاست ظاهری چه ابهامات و چه مغالطاتی برای تئوری سیاسی پدید آورده است. ما باید امروز این مفاهیم را از یک دیگر تفکیک کنیم. ولایت فقیه هیچ حظی از ولایت عرفانی و معنوی ندارد، و تنها اشتراک لفظ باعث شده است تا گروهی این ولایت را (که به معنای ریاست و زعامت است) با آن ولایت (که در خور و مخصوص اولیاء الله و خواص درگاه اوست) در آمیزند.^{۲۲۷}

در مجموع باید گفت بین سکولاریسم به عنوان مبحثی جامعه شناختی و اندیشه ای، سکولاریسم با رهبافت فلسفی و فقهی و سکولاریسم به عنوان یک ایدئولوژی و یک روش (به قول ارکون) باید تفصیل قائل شویم، همان گونه که لازم است بین سکولار، سکولاریزاسیون و سکولاریسم فرق گذاریم. هم چنین ضروری است بین رابطه دین با سیاست و دین با دولت تفکیک قائل شویم، چرا که مثلاً ایده غالب جهان مسیحیت آن است که دین با سیاست ارتباط دارد، ولی بین دین و دولت مرز قائل می شوند. ارتباط دین با سیاست هم به شکل دین حداکثری و هم به شکل دین حداقلی قابل تصور است. قبل از آن می بایست مبانی اندیشه ای عرفی گرایی را نقادانه به بحث گذاشت.^{۲۲۸}

۱۹ - اخلاق سیاسی

اخلاق قواعدی را که باید بر رفتار انسان در زندگی اجتماعی تأثیر گذارد، تنظیم و تدوین می کند، درست و نادرست بودن رفتار انسان را بررسی می نماید و کمال مطلوب هایی را توضیح می دهد که انسان باید در راه آن ها بکوشد. وجود نظام اجتماعی مبتنی بر سلسله اصول، هنجارها، ارزش ها و الگوهایی است که معمولاً اخلاق نامیده می شود. هیچ فرد، گروه یا نهادی نمی تواند بدون هنجارها و فارغ از اخلاق زندگی کند، خواه منشأ اخلاق اش الهی باشد یا انسانی، مدون باشد یا غیر مدون. اخلاق هم خاستگاه دینی دارد و هم متأثر از عرف، فرهنگ، تاریخ و سایر پدیده های اجتماعی می باشد. کنفوسیوس می گفت: اگر مردان شریف و نیک سرشت و پاک و متدین را بر سر کارهای دولتی بگماری ملت اطاعت خواهند کرد. سقراط، افلاطون و ارسطو نیز بر اخلاق سیاسی تأکید داشتند. راسل می گوید: بدون اخلاق اجتماعی، اجتماعات نابود می گردند، و بدون اخلاق فردی، بقای جامعه ارزشی ندارد، بنابراین برای بقای یک دنیای خوب، اخلاق اجتماعی و فردی به طور مساوی لازم اند. جامعه مدرن امروز بیش از گذشته به اخلاق نیازمند است.^{۲۲۹}

به اخلاق می توان از دیدگاه فلسفی، علمی، علوم رفتاری، حقوق، اعتقادی و فرهنگی - مذهبی نگریست. در فلسفه سیاسی، بسیاری از مسائل به علم اخلاق و فلسفه اخلاق مرتبط می شوند. اگر فلسفه سیاسی، فضیلت مدار باشد و سعادت را هدف خود قرار دهد این ارتباط وثیق تر می گردد. فلسفه سیاسی در صدد

است مبانی تفکر سیاسی و هستی شناسی پدیده های سیاسی را متکفل شود، و بدون شک از این جهت مرزهای مشترکی با اخلاق پیدا می کند. سیاست در صدد بررسی روابط میان انسان، جامعه و حکومت است، و علم اخلاق به حیات انسان نظر دارد و در پی آن است که انسان را به تعالی و سعادت برساند.

اخلاق در یونان شکل سیاسی هم داشت، چون انسان از مجرای فضایل در متن جامعه (پلیس) به سعادت و تکامل می رسید. تهذیب الاخلاق مسکویه، شکل اسلامی شده اخلاق نیکوماخوس ارسطو می باشد. در دوران جدید دغدغه اصلی، رفاه و امنیت است. آن چه در غرب در حال احیا شدن است، اخلاق غیرقدسی می باشد.

ارتباط اخلاق و سیاست از آن جهت در اندیشه سیاسی اسلامی اهمیت فوق العاده می یابد که سیاست اسلامی نیز از اصول و مبانی دینی و اخلاق اسلامی مشروب می شود. گذری بر اندیشه سیاسی فارابی، ابن سینا، ابن مسکویه، عامری و غزالی، گویای ارتباط وثیق اخلاق

۲۲۷. همان.

۲۲۸. رک: کتاب نقد، ش ۱ - ۳.

۲۲۹. عبدالرحمن عالم، همان، ص ۷۱ - ۷۲؛ و سید علی اصغر کاظمی، اخلاق و سیاست: اندیشه سیاسی در عرصه عمل، ص ۱ - ۱۷.

و سیاست در اندیشه سیاسی فلاسفه اسلامی است.^{۲۳۰} فقهای سیاسی ما نیز از آن جهت به اخلاق سیاسی می پردازند که متکفل بیان احکام («باید»ها و «نباید»ها) برای افراد و حکومت می باشند. فضیلت محور یا تکلیف محور بودن اخلاق دینی نیز می تواند ماهیت و جهت اخلاق سیاسی را در اسلام تبیین نماید. برخی از موضوعات فلسفه اخلاق که به فلسفه سیاسی نیز ربط پیدا می کند، عبارت اند از: سودگروی و وظیفه گروی، مسئولیت، فضیلت، زندگی خوب، سعادت و تکلیف.^{۲۳۱} عبدالکریم سروش می گوید: چون نقش دولت در زمان کنونی بیش تر، و نقش فرد کم تر از دوران قدیم است، پس اخلاق، کارکردی جدید در اجتماعات پیدا می کند.^{۲۳۲} در بین قدما، معلم ثالث (ابن مسکویه) در تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق می گوید: کسی که شهروند مدینه ای نیست، حتماً از تحصیل فضایل و سعادت ناتوان است. از دیدگاه او، اخلاق مبتنی بر مدنیت و ناظر به اصلاح حیات اجتماعی انسان های «مدنی بالطبع» می باشد. او همانند دیگر فلاسفه سیاسی اسلامی، سیاست را همواره به فضیلت و ارزش های اخلاقی پیوند می زند.^{۲۳۳}

برخی مسائلی که در ارتباط سیاست و اخلاق در اندیشه اسلامی قابلیت طرح و بررسی دارد، عبارت اند از:

الف) اخلاق سنتی و مرسوم علمای اسلام، اخلاق فردی بوده است، و تحولاتی در شکل و ساختار آن باید پدید آید تا پاسخ گوی اخلاق اجتماعی و سیاسی باشد.

ب) منبع اخلاق می تواند وحی یا حقوق طبیعی باشد؛ به طور مثال، مظهري که به مبنای حقوق طبیعی قائل است، باید چگونگی تعامل وحی و حقوق طبیعی را در اندیشه وی بررسی نماییم.

ج) نسبت اخلاقی که در افکار نیچه، جامعه گرایان، پست مدرن ها و متفکران معاصر عرب وجود دارد، بدان سبب امروزه به نحوی از انحا مطرح است که «عقلانیت» اش را منطقه ای و محلی می کند. نسبت اخلاقی، اگر نه به تمامی، اما شاید در برخی وجوه قابل پذیرش باشد. در این صورت باید به این سؤال پاسخ گفت که برای جامعه ما و در این زمان^{۲۳۴} کدام وجوه اخلاق انسانی و اسلامی و بر اساس کدام عقلانیت مناسبت بیش تری دارد؟

د) اخلاق سیاسی با مفاهیمی همانند «مصلحت نظام»، «ولایت مطلقه»، «منافع جهان اسلام و امت اسلامی»، «مسئولیت های فرا ملی» و امکان لغو قراردادهای از سوی دولت اسلامی به شکل یک طرفه نیز می تواند پیوند داشته باشد. در تقدّم یا تأخّر منافع ملی و مسئولیت های فرا ملی، هم چنین در کیفیت تفسیر «مصلحت» و نسبت سنجی آن با «ارزش»، باید دید ارزش های اخلاقی چه جایگاه و نسبتی با فلسفه سیاسی پیدا می کنند.

هـ) اخلاق سیاسی در فلسفه سیاسی اسلام، فقه سیاسی (شریعت نامه نویسی) و اخلاق علمی (اندرز نامه نویسی) به صورت مختلف قابلیت طرح دارد، و این سؤال ایجاد می شود که کدام اخلاق در اسلام شکل قدسی داشته و فضیلت محور بوده است.

۲۰ - مطالعات تطبیقی فلسفه سیاسی اسلام با دیگر مکاتب و نگرش ها

مطالعات تطبیقی هم می تواند اشتراکات و افتراقات عناصری از دو مکتب متفاوت را برجسته نماید و هم ممکن است شناخت دقیق تری از عناصر مغفول یک مکتب (مانند مکتب اسلام) را در اختیار ما بگذارد. امروزه در حوزه فلسفه سیاسی، مکاتب مطرحی در جهان وجود دارند که فلسفه سیاسی اسلام را در ابعادی خاص به چالش می کشند. غرض از مقایسه فوق، یافتن نقاط مثبت و منفی دیگر مکاتب و شناخت عمیق تر و تطبیقی در مورد فلسفه سیاسی اسلام و مکاتب دیگر می باشد. این مقایسه می تواند در ابعاد انسان شناسی

۲۳۰. سید علی اصغر کاظمی، همان، صفحات متعدد.

۲۳۱. رک: ویلیام کی. فرانکنا، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی؛ و پل ادواردز، فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی.

۲۳۲. عبدالکریم سروش، «عدالت علی در نهج البلاغه»، دوران امروز (۱۳۷۹/۱۲/۲۳).

۲۳۳. ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۳۷ و ۴۹.

سیاسی، ارتباط هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی با اندیشه سیاسی، جامعه خوب، رابطه فرد و جامعه دولت و مسائلی از این قبیل صورت پذیرد.

۲۰ - ۱ - فلسفه سیاسی اسلام و مدرنیسم^{۲۳۵}

زیگموند بامن در تعریف مدرنیته می‌گوید:

مدرنیته را در بهترین وجه می‌توان عصری توصیف کرد که ویژگی شاخص آن تحولات دایمی است، لیکن عصری آگاه از ویژگی شاخص خود، عصری که اشکال حقوقی خود، آفرینش‌های مادی و معنوی خود، دانش و اعتقادات خود را به مثابه جریان‌های سیال، گذرا، متغیر، غیر ثابت و غیر قطعی تلقی می‌کند؛ جریان‌هایی که صرفاً باید تا اطلاعیه بعدی به آن‌ها باور داشت و عمل کرد، و در نهایت جریان‌هایی که ارزش و اعتبار خود را از دست داده‌اند و جای خود را به جریان‌های جدید و بهتر می‌سپارند.^{۲۳۶}

در دوران مدرن، اندیشه دینی و اندیشه جهان‌وطنی زیر سؤال رفت و ارتباط دین و سیاست قطع شد، خدا محوری جای خود را به انسان محوری داد و خدا مخلوق ذهن انسان گشت، اقتدار کلیسا جای خود را با مصلحت دولت عوض کرد و ملت - دولت‌های مدرن جایگزین دولت‌های امپراتوری و فئودالی شدند. عصر روشنگری (در قرن هیجدهم) با خصوصیات همانند مالکیت خصوصی، آزادی اقتصادی (انقلاب کشاورزی و صنعت شهری)، روحیه تجاری و توجه به علوم به عنوان عامل رشد فن‌آوری، چهره دوران مدرن را تغییر داد. در این دوران تحولاتی که در بُعد اندیشه رخ داد، کم‌از تحولات صنعتی و فن‌آوری نبود.

تمدن مدرن به فرد خودمختار و مستقل بها می‌دهد. در نظر قُدماء، انسان موجودی است که در طبیعت قرار گرفته است و طبیعت مجموعه‌ای منظم است، لذا اصل اساسی فیزیک ارسطویی همانا اصل اساسی حقوق ماقبل مدرن نیز می‌باشد. در دنیای مدرن مفهوم شأن انسان جانشین شرافت وی در جوامع سنتی می‌شود. در قرن هیجدهم و نوزدهم مفهوم قانون از مفهوم گذار انسانی و الهی خارج شد. مونتسکیو می‌گفت: قانون، رابط ضروری برخاسته از طبیعت اشیا است.

برای متفکران مدرن، جامعه سیاسی و فرد مدرن به منزله نتیجه نظم طبیعی نبوده‌اند، بلکه حاصل یک قرارداد اجتماعی هستند. در سیاست مدرن میان جامعه مدنی و نهاد دولت تعهدی دو جانبه وجود دارد. در نظر متفکران مدرن، جامعه مدنی نه تنها حیطة سیاست، بلکه حیطة اقتصاد نیز می‌باشد. سیاست مدرن در صدد است قدرت را با قدرت محدود سازد؛ به عبارت دیگر تنها موضوعی که در سیاست مدرن مقدس است، همان خصلت غیر قدسی قدرت می‌باشد. سیاست و اقتصاد در دوران مدرن، اسطوره زدایی شده‌اند.^{۲۳۷}

به طور کلی اصول مدرنیسم عبارت‌اند از:

(الف) اعتماد به توانایی عقل انسان و علم، برای معالجه بیماری‌های روانی؛

(ب) تأکید بر مفاهیم مهمی از قبیل پیشرفت، طبیعت و تجربه‌های مستقیم؛

(ج) مخالفت آشکار با مذهب و نقش آن در سیاست و اجتماع؛

(د) تجلیل از طبیعت؛

(هـ) دفاع از حقوق طبیعی، و مهار قدرت حکام؛

(و) انسان‌مداری؛

(ز) فردگرایی؛

ح) تکیه بر اثبات گرایی و روش های تجربی و حسی (به عنوان متدولوژی).

عصر مدرنیته و اندیشه مدرنیسم به عنوان یک واقعیت وجود دارند، و برخی از استلزامات خود را به ما تحمیل کرده و یا حداقل پرسش هایی برای ما طرح نموده اند. حکومت های اسلامی معاصر (هم چون جمهوری اسلامی ایران) نیز در دوران مدرن وجود دارند، اما با اندیشه مدرنیسم تطابق کامل ندارند. انقلاب ایران به قول فوکو^{۲۳۸} انقلابی بود که به مدرنیسم «نه» گفت، به همین جهت مورد توجه پُست مدرن ها واقع شد. اینک پس از گذشت بیش از دو دهه از عمر انقلاب، این سؤال مطرح می شود که دستاوردهای مدرنیته چیست؟ و چه نسبتی با اندیشه (سیاسی) اسلامی برقرار می کند؟ انقلاب ایران و سنت اسلامی به نحوی نقاد مدرنیسم تلقی می شوند، اما زاویه نقد آن ها با زاویه نقد پُست مدرنیسم متفاوت است. نقد پُست مدرن، مونولوگ بودن فرهنگ غرب را به چالش کشیده است.

رضوان سید معتقد است که جهان اسلام در رویارویی با مدرنیسم، سه دوره را پشت سر گذاشته است: ۱ - دوره رواج اندیشه های نوسازی و مبتنی بر تمدن؛ ۲ - دوره انتقاد از غرب؛ و ۳ - دوره تولید فرهنگی. از دیدگاه او، دوره اول در قرن نوزده، دوره دوم تا دهه ۱۹۶۰ و دوره سوم از دهه ۱۹۶۰ به بعد تحقق یافته است.^{۲۳۹} برخی دیگر، از مراحل و رویکردهای انتقادی (ضدیت با غرب زدگی و رجوع به خویشتن)، دوره انتقالی (استفاده از نهادهای دموکراتیک)، دوره تطبیق، دوره تلفیق (همانند نو اندیشی دینی) و دوره راهبردی (سازگاری صوری و نظری میان سنت و مدرنیته) بحث کرده اند.^{۲۴۰}

به هر حال طرح اصول مدرنیسم و سیاست مدرن و مقایسه آن با اصول اسلام و سیاست آن، از اولویت های فرهنگ عمومی و سیاسی ما می باشد، چرا که خواه و ناخواه مدرنیسم بخشی از فرهنگ ما را اشغال کرده است.

برخی معتقدند نظام هایی که مشکل نظری خود را با مدرنیسم حل نکرده اند، دارای نظام و ساختار دوگانه اند، زیرا از یک طرف سعی می کنند مبانی نظری سنتی و ساختاری های مربوط به آن را حفظ کنند و از طرف دیگر مدرنیسم و ساختارهای مربوط به آن، خود را به آن ها تحمیل می کند. نتیجه وجود ساختار دوگانه (سنت - مدرن) در نظام حکومتی آن است که همواره چالش ها و اصطکاک هایی در عمل وجود داشته باشد. به قول عبدالشکور احسن، فرهنگ ایرانی این قابلیت را دارد که فرهنگ های دیگر را به سرعت در خود هضم نماید.^{۲۴۱}

اگر هدف آن باشد که «تجدد اسلامی» متناسب با فرهنگ خود بنا نهیم، مبانی و لوازم آن چیست؟ آیا عقلانیت مدرن که مبتنی بر فردیت است، با ایمان و تقدس قابل جمع است؟ آیا ادعای کاسیرر صحیح است که ورود عقلانیت عرصه ای برای دین باقی نمی گذارد؟ آیا آن گونه که رضا داوری معتقد است، غرب در بحران عقلانیت، دموکراسی، آزادی، حقوق بشر و فردیت غوطهور است؟

مقایسه سنت و دین با مدرنیسم از آن جا وارد ابهام بیش تری می شود که غرض از خود دین اسلام نیز مشخص نیست و در این بین قرائت های متفاوتی به چشم می خورد. برخی قرائت ها امکان سنتی سازی با مدرنیسم را در خود دارند، در حالی که برخی دیگر چنین فرآیندی را ممتنع می بینند. علاوه بر آن، خود مدرنیته نیز لایه های مختلفی از جمله معرفت شناسی، هستی شناسی، فرهنگی، سیاسی، فن آوری و ... دارد. پس در مجموع باید دید چه مقدار از مدرنیسم باید مایه گذاشت و چه قرائتی از اسلام می توان به دست داد که این هم نهادسازی را میسر سازد (البته اگر فرض بر هم نهادسازی و فرار نکردن از عواقب مدرنیته باشد).

۲۳۸. رک: محمدرضا تاجیک، میشل فوکو و انقلاب اسلامی؛ و میشل فوکو، ایران: روح یک جهان بی روح، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهانپنده.

۲۳۹. رضوان سید، «مراحل گفتمان های اسلامی در پاسخ به چالش های یک قرن»، مجله پگاه (۱۳۸۰/۴/۱۵).

۲۴۰. نادر منصور کیایی، «سنت و تجدد»، همشهری (۲۱ تا ۲۴/۸/۸۰).

۲۴۱. همان.

ویلیام مونتگمری وات، سه اصطلاح قابل تفکر^{۲۴۲}، غیر قابل تفکر^{۲۴۳} و تفکر ناشده^{۲۴۴} را از محمد ارکون وام می‌گیرد و به دنبال اثبات این مسئله است که تفکر ایدئولوژیک و بنیادگرا، بخش «غیر قابل تفکر» را در مفاهیم اسلامی رشد داده و بسیاری از مسائل را به این حوزه سوق داده است. بدیهی است چنین قرائتی از اسلام نمی‌تواند با مقتضیات مدرنیته سر سازگاری داشته باشد.^{۲۴۵}

سید حسین نصر که خود سنت گراست، سعی دارد به نحوی سنت گرایی و مدرنیسم را با هم مقایسه کند. اسلام سنت گرا، در مقابل اسلام بنیادگرا و تجددگرا قرار می‌گیرد. به اعتقاد نصر، امروزه اسلام سنت گرا در سطح مردم، جنبش‌ها و روشنفکران، طرف داران زیادی دارد.^{۲۴۶} وی وضعیت اسلام سنت گرا در جهان مدرن را به بحث می‌گذارد و ضرورتاً به سنت سازی اسلام و مدرنیسم معتقد نیست.

برخی معتقدند از آن جا که انسان شناسی، پایه فلسفه سیاسی و زیربنایی برای آن محسوب می‌شود، باید دید انسان مدرن چگونه انسانی است؟ و آیا تفکر سنتی یا دینی می‌تواند با چنان تصویری از انسان جمع شود؟ انسان مدرن برای کسب تجارب جدید آمادگی دارد، حاضر نیست تحت سلطه والدین یا رؤسای قبیله و امپراتور قرار گیرد، علم - محور و تحرک پذیر است، برای آینده برنامه ریزی بلند مدت دارد، فعالیت سیاسی را حق خود می‌داند و عقل گرا، منتقد و حق - محور است.^{۲۴۷}

اگر فرض شود که انسان سنتی، گرایش‌هایی متضاد با انسان مدرن دارد، این سؤال پیش می‌آید که انسان شناسی اسلامی بر کدام یک از ویژگی‌های فوق مهر تأیید می‌گذارد؟ بر این اساس چه نوع فلسفه سیاسی از دیدگاه اسلامی قابل طراحی است؟ و چگونه فلسفه سیاسی اسلامی با مدرنیسم قابل مقایسه خواهد بود؟

۲۰ - ۲ - فلسفه سیاسی اسلام و پُست مدرنیسم^{۲۴۸}

مدرنیته و مدرنیسم با نقد زیبایی شناسی و نهیلیسم نیچه، نقد هوسرل به خود علمی، نقد هایدگر به تکنولوژی، نقد آدورنو و هورکهایمر به خرد ابزاری و نقد فوکو به قدرت، با بحران رو به رو شد. پُست مدرنیسم یا پسا مدرنیسم اصطلاحی مبهم است. لیوتار می‌گوید: این اصطلاح به بحران همه گیر مدرنیسم اشاره دارد، نه به پدید آمدن موقعیتی تازه. مدرنیسم توان ادامه ندارد، ولی جایگزینی هم برای آن پیدا نشده است.^{۲۴۹}

پست مدرنیسم در الگوی رابطه یالکتیک بین جوهر و مظهر آن، الگوی فرویدی در خصوص ارتباط ظاهر و باطن، تعارض بین مفهوم سلب و عدم سلب و مبحث معنا شناختی دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در بررسی تعارض مفاهیم دال و مدلول ریشه دارد. دو عامل مهم ایجاد پست مدرنیسم، از بین رفتن عمق فرهنگ مدرن، و خمودی عاطفی این دوره.

هر چند تعریف مشخصی از پست مدرنیسم وجود ندارد و در تفکرات امثال فوکو، دریدا، دلوز، بودریار، هارت، بلانشو و واتیمو نوعی پراکندگی احساس می‌شود، ولی در مجموع می‌توان به اصول زیر که در مقابل مدرنیسم هستند، اشاره کرد:

الف) هستی شناسی و معرفت شناسی: نسبت در شناخت، نفی کل گرایی، خردگرایی، تفوق احساس و خیال بر عقل، انحلال کامل سوژه هگلی به دنبال نقد نیچه ای و فرویدی از اصل حقیقت خردگرایی، عدم امکان جدایی سوژه از ابژه، نفی انسان محوری و اثبات مرگ سوژه، محوریت زبان و شکل گیری حقیقت در گفتمان‌ها.

۲۴۲. thinkable

۲۴۳. unthinkable

۲۴۴. unthought

۲۴۵. William Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, PP. 1-3.

۲۴۶. Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern world*, PP. 20-23.

۲۴۷. احمد بخشایشی اردستانی، «پیدایش سکولاریزم»، کتاب نقد، ش ۱، ص ۲۲ - ۲۳.

۲۴۸. postmodernism

۲۴۹. بابک احمدی، مدرنیته و اندیشه انتقادی، ص ۲۵۸.

ب) روش شناسی: نفی عقل گرایی، تجربه گرایی و تمامیت گرایی، توجه به فلسفه زبان و هرمنوتیک، تبارشناسی و نقادی اثبات گرایی.

ج) تاریخ: نفی کل گرایی و غایت گرایی تاریخی، نقد تاریخ مدرن، تاریخ به عنوان اتصال واکنش های زنجیره ای حوادث که با گسست ها از هم جدا شده اند و نفی تک خط نگرى در تاریخ.

د) اخلاق: شکاکیت و نسبییت اخلاقی، رد اخلاق قانونمند و تئوری های ارزشی و احترام به سنت ها و فرهنگ های محلی.

ه) سیاست: تردید نسبت به قدرت و سلطه، نفی دولت به عنوان سمبل هویت ملی، نفی ساختار حزب و پارلمان، تحلیل گفتمانی روابط بین الملل و خصوصی کردن بُعد سیاسی.

و) اجتماع و سیاست: نقد مفهوم ساختاری جامعه، بحران اجتماعی مدرن، زندگی در شهرهای کوچک، عدم اعتقاد به اتحاد ملی، تقدیس سنت ها، رد رژیم خودکامه حقوق بشر، بحران محیط زیست و دستگاه های ارتباط جمعی، بحران فن آوری، مخالفت با هژمونی دانش، نقد روشنفکر فرا روایت و نظریه های کلان، مخالفت کامل با نژادپرستی، فمینیسم پُست مدرن، نقد عقلانیت فن آوری، انتقال تمدن جهانی به آسیا در آینده و تأکید بر نهضت سبزها.

به اعتقاد استفن وایت، پست مدرنیته اصطلاحی مبهم است. او می گوید: پست مدرنیته راهی جدید مبتنی بر نفی تمامی مظاهر مدرنیته نیست، بنابراین باید از اصطلاح «مدرنیته پست مدرن» استفاده کرد. از دیدگاه او، پرسمان پست مدرن بر چهار عنصر اساسی مبتنی است:

الف) شکاکیت فزاینده نسبت به فرا روایت ها؛

ب) آگاهی رو به رشد مسائل جدید که به وسیله عقلانیت اجتماعی ساخته شده است؛

ج) انفجار فن آوری های اطلاعاتی جدید؛

د) ظهور نهضت های اجتماعی جدید.

چهار پدیده مذکور، مجموعه نامطمئنی از چالش ها، مشکلات و موقعیت هایی را ایجاد می کنند که زمینه ساز تفکر اخلاقی - سیاسی معاصر پست مدرن می باشد.^{۲۵۰}

همان گونه که گفته شد، نقد پست مدرنیسم به مدرنیسم همانند نقد سنت و مذهب به مدرنیسم نیست، چرا که نسبییت مطلق پست مدرن، برای مذهب نیز خطرناک به نظر می رسد. پست مدرن ها محدودیت های مدرنیسم را لمس کرده اند خواهان گذار از آن یا حل بحران هایش هستند، در حالی که کشورهای در حال توسعه هنوز مدرنیسم را به شکل کامل درک ننموده اند. در مقابل، محمد جواد لاریجانی معتقد است که مدرنیسم با اسلام سر سازگاری ندارد و باید به دوره پست مدرنیسم فکر کرد.^{۲۵۱} او که بین مدرن بودن و مدرن شدن تفاوت قائل می شود، می گوید: «عقل فنی» جامعه مدرن چند خصیصه دارد که عبارت اند از:

۱ - عقل فنی وضعیت حقیقی خودش را همیشه در سطح اکولوژیک و محیطی می بیند؛

۲ - همیشه سعی می کند اطلاعات و علم کافی از محیط داشته باشد؛

۳ - در انتخاب هدف، همواره عملی بودن را مینا قرار می دهد؛

۴ - برنامه ریزی می کند و به کار آمدی برنامه توجه دارد.

از آن جا که عقل فنی، کاملاً سکولار است نمی تواند با اندیشه های اسلامی سازگار باشد، پس چاره ای جز فکر کردن به دوره

پست مدرنیسم نمی ماند.^{۲۵۲}

۲۵۰. Stephen K. White, *Political Theory and Postmodernism*, PP. 2-4.

۲۵۱. محمد جواد لاریجانی، «مدرنیسم و جامعه دینی»، نقد و نظر، ش ۱۹ - ۲۰؛ و بازتاب اندیشه، ش ۳، ص ۴۱ - ۴۲.

۲۵۲. همان.

در عین حال موثقی معتقد است:

مدرنیته را نمی توان لزوماً مساوی با سکولاریسم و بی دینی دانست. حتی در تجربه غرب هم مدرنیته ادامه پروتستانتیسم است و اصلاحات از خود دین شروع شد. مدرنیته هنگام ورود به جامعه ما به صورت تحریف شده وارد شد. پست مدرنیسم واکنشی به نارسایی ها و ناهنجاری های مدرنیته است. به اعتقاد آن ها، عقل در خدمت صاحبان ثروت و قدرت قرار گرفته است، نه در خدمت بشر و حقیقت.^{۲۵۳}

وی سپس نتیجه می گیرد که تکثر و نسبیّت به نفع جهان سوم است، اما نسبیّت پست مدرن، بی سامان و گسسته به نظر می رسد. پس برای اسلام، خطر پست مدرنیته به مراتب بیش تر از مدرنیته است. سنت و دین با پست مدرنیته در نقد مدرنیسم همداستان اند، اما به قول هایدگر پست مدرنیته نیز تسلیم غرب خواهد شد.^{۲۵۴}

مصطفی ملکیان تفاوت اساسی سنت گرایی، تجددگرایی و پسا تجددگرایی را در موضع آن ها نسبت به عقل و میزان توانایی آن در کسب معرفت و میزان واقع نمایی آن می داند. از نظر وی، سنت گرایی موضعی مشروط نسبت به عقل دارد، تجددگرایی موضع پذیرش مطلق و مبتنی بر خود بسنده دانستن عقل، و پسا تجددگرایی موضعی منفی نگرانه نسبت به عقل دارد.^{۲۵۵}

بر اساس بحث فوق این سؤال مطرح می شود که با توجه به مبانی اسلامی و ابهامی که در مفهوم «عقل» در منابع دینی وجود دارد، چگونه می توان

موضعی خاص از بین سه رویکرد سنت گرایی، تجددگرایی و پسا تجددگرایی اتخاذ کرد؟

۲۰ - ۳ - فلسفه سیاسی اسلام و لیبرالیسم

اندیشه مدرن غربی خود را عمدتاً در لیبرالیسم^{۲۵۶} و (نولیبرالیسم)^{۲۵۷} متجلی نمود. بوبیو در تفاوت دموکراسی و لیبرالیسم می گوید:

[هر چند دموکراسی و لیبرالیسم در مبارزه علیه حکومت مطلقه در کنار هم بوده اند] ولی لیبرالیسم با کارکرد حکومت و به ویژه محدود کردن اختیارات آن سر و کار دارد، حال آن که دموکراسی به این می پردازد که چه کسی، چگونه باید حکومت کند. لیبرالیسم مستلزم آن است که همه قدرت - از جمله قدرت اکثریت - محدود شود. برعکس، دموکراسی به این دیدگاه گرایش دارد که آرای اکثریت، یگانه محدودیت بر اختیارات حکومت به شمار می آید. تفاوت میان این دو اصل را هنگامی در می یابیم که به یاد آوریم نقطه مقابل دموکراسی اقتدارطلبی است، و نقطه مقابل آزادی توتالیتریسم.^{۲۵۸}

لیبرالیسم هم جنبه فلسفی دارد (دفاع از آزادی در مقابل جبر)، هم جنبه سیاسی (محدودیت قدرت)، هم جنبه فرهنگی و اخلاقی، و هم جنبه اقتصادی. لیبرالیسم بر اصول عقلانیت فردی، فردگرایی، تساهل، حکومت مشروطه، دولت رفاه، دموکراسی و سرمایه داری تأکید دارد.^{۲۵۹} به بیان واضح تر، اصول لیبرالیسم عبارت اند از: ارزش برابر انسان ها، استقلال اراده فرد، عقلانیت، نیک نهادی انسان، حقوق طبیعی غیر قابل سلب، وضعی بودن نهاد دولت، محدودیت قدرت حکومت به قوانین موضوعه و تساهل.^{۲۶۰}

۲۵۳. سید احمد موثقی، «انسان دیندار و دو رویکرد: مدرنیسم و پست مدرنیسم»، بگاه (۱۵ تیر ۱۳۸۰)، ص ۶ - ۷.

۲۵۴. همان.

۲۵۵. مصطفی ملکیان، «سنت گرایی، تجددگرایی و پسا تجددگرایی»، انتخاب (۱۵ - ۱۷/۶/۱۳۷۹).

۲۵۶. liberalism

۲۵۷. neoliberalism

۲۵۸. نوربرتو بوبیو، لیبرالیسم و دموکراسی، ترجمه بابک گلستان، ص ۱۰۰.

۲۵۹. رک: حاتم قادری، «لیبرالیسم در یک نگاه»، جامعه سالم، ش ۳۹.

۲۶۰. برای مطالعه بیش تر، رک: حسین بشیریه، تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، «لیبرالیسم و محافظه کاری»، ج ۲، ص ۹ - ۱۷۰.

به اعتقاد حاتم قادری، لیبرالیسم چون بنیان گذار خاصی ندارد، متکی بر مجموعه ای از آرا و عقاید صاحب نظران است، و به راحتی استعداد قرائت های مختلف را پیدا می کند. لیبرالیسم رابطه این همانی با روشنگری هم ندارد. در روشنگری نقش اصلی به عقل داده می شود، نه الزاماً به فرد یا آزادی به مفهوم سیاسی - مدنی آن. هیچ نسبت ثابتی بین لیبرالیسم و دین وجود ندارد، زیرا بحث درباره این است که چه تفاسیری از دین با چه تفاسیری از لیبرالیسم مقابل می شوند. در تاریخ هم برخی از لیبرال ها خدا باور و مؤمن به ادیان (الهی) بوده اند و گروهی نیز به دین طبیعی و یا حتی الحاد و خداناباوری متمایل شده اند، همان گونه که گروهی از اندیشمندان دینی با طرح این که اصولاً ایمان با اجبار سازگاری ندارد، سعی دارند میان اصول و آرای خود و پاره ای از مقولات لیبرالیسم همزیستی ایجاد کنند.^{۲۶۱}

در تأیید سخن فوق می توان گفت که به طور مثال، سید جواد طباطبایی پیشنهاد می کند از مفهوم «امت» خارج شده، به مفهوم «فردیت» برسیم^{۲۶۲} و یا عبدالکریم سروش در مقاله «جرات دانستن داشته باش» در صدد است تصویر روشن تری از لیبرالیسم در جامعه به دست دهد:

علت ظهور لیبرالیسم این نبود که عده ای عالمی و عامداً پا روی حق بگذارند. «جرات دانستن داشته باش»، مهم ترین شعار فکری آن هاست. لیبرالیسم در تعیین سعادت فردگراست، و در عرصه سیاست جمع گرا. هدف لیبرالیسم تربیت انسان نرمال است، نه بشر ایده آل. لیبرالیزه کردن اقتصاد و حکومت به معنای دست برداشتن از دولت سالاری و تمرکز مطلق، منافاتی با دین گرایی ندارد.^{۲۶۳}

مصطفی ملکیان در نسبت سنجی اسلام و لیبرالیسم، به قرائت های متنوع آن ها توجه دارد.^{۲۶۴}

به هر حال با توجه به این که اسلام نیز بر آزادی و دموکراسی (در محدوده خاص شرعی) پای می فشارد، این سؤال به وجود می آید که نسبت فلسفه سیاسی اسلام با لیبرالیسم چیست؟ آیا تشابه اصول آزادی در اسلام و لیبرالیسم شکل صوری دارد؟ مسائلی همانند ارتداد و جهاد ابتدایی چگونه توجیه پذیرند؟ و آیا اشتراکی بین نظرهای سیاسی اسلام با نقادان لیبرالیسم (همانند جامعه گرایان و پست مدرن ها) مشاهده می شود؟

۲۰ - ۴ - فلسفه سیاسی اسلام و محافظه گرایی^{۲۶۵}

محافظه کاری به منزله ایدئولوژی سیاسی، اصول و مبانی فکری و فلسفی دارد. محافظه کاران خود را اهل عقل سلیم و واقع بینی می دانند و با هر گونه طرح های خیالی و آرمان شهری مخالفت می ورزند. آن ها از این جهت که آرا و استدلال های خود را بر تجارب ملموس تاریخی استوار می سازند، ضد عقل گرایی انتزاعی و غیر تاریخی اند. محافظه گرایی، واکنشی به جنبش روشنگری و مکتب لیبرالیسم تلقی می شود. دفاع محافظه کاری از سنت اجتماعی، منشأ تأکید بر ارزش های جامعه، خویشاوندی، سلسله مراتب، اقتدار و مذهب است. محافظه کاران با تخریب نظم قدیم مخالف اند. مهم ترین اصول محافظه کاری عبارت اند از:

(الف) بد بینی به عقل انسان؛

(ب) پیوند با مذهب (منشأ الهی حقوق و تکالیف)؛

(ج) تفاوت استعداد های انسان ها به شکل طبیعی؛

(د) توجیه مالکیت بر اساس طبیعت (و نه قرارداد)؛

(ه) نگرش پدر سالارانه به جامعه؛

۲۶۱. حاتم قادری، اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، ص ۱۷ - ۳۰.

۲۶۲. سید جواد طباطبایی، «ایران امروز، سنت، مدرنیته یا پست مدرن» کیان، ش ۱۵.

۲۶۳. عبدالکریم سروش، «جرات دانستن داشته باش»، آینه اندیشه، ش ۱.

۲۶۴. مصطفی ملکیان، «سخنی در چند و چون ارتباط اسلام و لیبرالیسم»، کیان، ش ۴۸.

و) نابرابری اولیه انسان ها در خردمندی.^{۲۶۶}

در محافظه کاری، شاخه های واقع گرا و رمانتیک، سکولار و دینی (بنیادگرا و سنتی)، اشرافی و لیبرالی و فاشیستی مشاهده می شود. بشیریه در تفاوت این مکتب با پست مدرنیسم در نقد لیبرالیسم می گوید:

به طور کلی تفاوت اصلی سنت محافظه کاری و همه گرایش های پیشین ضد روشنگری و مدرنیته، از جمله جنبش رمانتیک، با مواضع تفکر پست مدرن در این است که در مکتب محافظه کاری و جنبش رمانتیک، نقد عقل با پذیرش بنیادی دیگر برای معرفت همراه بود، اما تفکر پست مدرن همه روایات کلانی را که مبنایی برای حقیقت به دست می دهند، نفی می کند.^{۲۶۷}

مقایسه فلسفه سیاسی اسلام و مکتب محافظه گرایی اولاً: از این جهت که هر دو به نحوی نقاد لیبرالیسم هستند، و ثانیاً: به جهت نقاط اشتراک در عناصر فلسفه سیاسی، حائز اهمیت است.

۲۰ - ۵ - فلسفه سیاسی اسلام و جامعه گرایی^{۲۶۸}

جامعه گرایی، مکتبی میان مدرنیسم و پست مدرنیسم است، چرا که از یک طرف نقاد مدرنیسم می باشد و از طرف دیگر به نسبت مطلق پست مدرنی و زیر سؤال بردن مذهب و دیگر ارزش ها نمی انجامد. جامعه گرایان رویکرد مثبتی به سنت ها دارند، آن ها معتقدند که انسان برای دست یابی به فهم مشترک، باید به سنت ها و باورهایی که در میان هر یک از جوامع وجود دارد، روی آورد. آن ها بر خلاف محافظه کاران، به دلیل محدودیت عقل آدمی نیست که به سنت معتقدند.

جامعه گرایان نسبت عقل بشری را می پذیرند، اما به دام نسبیت مطلق معرفت شناختی گرفتار نمی شوند و تمامی معیارهای اخلاقی را به فرد و افراد منوط نمی کنند. در بین جامعه گرایان برخی به طریق کشف معتقد هستند، خواه از راه وحی، یا از راه مطالعه قوانین حاکم بر طبیعت (و یا به قول مایکل والزر، از راه وحی طبیعی). به نظر والزر، وظیفه فیلسوف نه ابداع و اختراع قواعد اخلاقی، بلکه ارائه تفسیر و تبیین بهتری از قواعد اخلاقی موجود در جامعه است. از دیدگاه او، کالاهای اجتماعی (پول، قدرت، آموزش و پرورش، شأن و منزلت، خانواده، عشق، حقوق و غیره) بر اساس معیار خاصی توزیع عادلانه نمی شوند، چرا که درک و برداشت هر فرد مبتنی بر ویژگی های فرهنگی و تاریخی جامعه او می باشد. جامعه گرایان عدالت اجتماعی را «این جا و اکنون»^{۲۶۹} مطرح می کنند، چون در مکان و زمان دیگر ممکن است عدالت معنا و مصداق دیگری داشته باشد.^{۲۷۰}

به اعتقاد مک اینتایر، مدرنیست ها و لیبرال ها استدلالی برای حقوق بشر ندارند، ولی جامعه گرایان چون ارسطویی مسلک اند، می توانند بر آن استدلال کنند. لیبرالیسم از این نظر یک ایدئولوژی است، چون به جایی می رسد که استدلال هایش متوقف می شود. انسان مدرن، غایت شناسی را فراموش کرده است.^{۲۷۱}

به اعتقاد علیرضا بهشتی، اهمیت آرای جامعه گرایان در آن است که راهی میانه بین مدرنیسم و پست مدرنیسم به ما نشان می دهند، و چون بر ارزش ها، سنت ها و مذهب (هر چند با تعبیرات خود) تأکید می ورزند، می توانند برای جامعه امروز ایران قابل توجه

۲۶۶. حسین بشیریه، همان، ص ۱۷۳ - ۱۸۲.

۲۶۷. همان، ص ۳۱۳ - ۳۱۴.

۲۶۸. communitarianism

۲۶۹. here and now

۲۷۰. سید علیرضا حسینی بهشتی، پسا تجددگرایی و جامعه امروز ایران، صفحات متعدد.

۲۷۱. مصطفی ملکیان، آرای اخلاقی و سیاسی مک اینتایر، صفحات متعدد.

باشند.^{۲۷۲} مصطفی ملکیان معتقد است که در عین حال مسئله ارزش ها، هدف زندگی، هدف جهانی و مسئله کیفیات زندگی از طریق حس و عقل قابل کشف نیستند، و تنها راهی که باقی می ماند وحی است.^{۲۷۳}

۲۰ - ۶ - فلسفه سیاسی اسلام و سوسیالیسم^{۲۷۴} و مارکسیسم^{۲۷۵}

مارکسیسم دارای شاخه های گوناگون ارتدکس، تجدید نظر طلب، انقلابی، ایدآلیست، انتقادی، ساخت گرا، و آگزیستانسیالیست می باشد.^{۲۷۶} امروزه مارکسیسم به عنوان یک ایدئولوژی شکست خورده است، اما به عنوان یک اندیشه سیاسی (حتی در کشورهای غربی) به حیات خود - هر چند با تعدیل های فراوان - ادامه می دهد.

سوسیالیسم اندیشه ای فراتر و عام تر از مارکسیسم است. سوسیالیسم در ربع دوم قرن نوزدهم، در انگلستان و فرانسه، برای مشخص کردن جریانی که در نتیجه انقلاب صنعتی و عواقب سیاسی و اقتصادی آن به وجود آمده بود، به کار می رفت. اصطلاح سوسیالیسم امروزه برای نشان دادن تمایلات گروه های سیاسی خاصی می باشد که هر چند دارای آرمان های واحدی هستند، انشعاباتی نیز دارند. ایده مشترک ایشان، ایجاد دنیایی عادلانه تر از آرمانی است که لیبرالیسم معرفی می کند. دورکیم می گوید:

سوسیالیسم آن مکتبی را می نامند که تمام اعمال اقتصادی یا بعضی از آن ها را که فعلا در حال ابهام و سردرگمی اند، به مراکز مدیریت آگاه جامعه وابسته و پیوسته کند.^{۲۷۷}

بنا بر آن چه گفته شد، سوسیالیست ها می توانند مارکسیست، مسیحی، دموکرات یا غیر آن باشند. علی شریعتی نیز از «سوسیالیسم اسلامی» سخن می گفت. سوسیال - دموکراسی، راهی بین اندیشه های چپ و راست تلقی می شود. ضرورت بحث مقایسه ای بین اسلام و سوسیالیسم (و مارکسیسم) را در چند امر می توان جست و جو کرد که عبارت اند از:

- ۱ - برخی معتقدند اسلام با سوسیالیسم مرزهای مشترکی دارد؛
- ۲ - حوزه منطقه الفراغ در اسلام چندان مشخص نیست، بنابراین جای چنان مقایسه ای باز می ماند؛
- ۳ - برخی عناصر فلسفه سیاسی (همانند برابری و عدالت) از دو دیدگاه فوق قابل مقایسه اند؛
- ۴ - فرهنگ سوسیالیستی خواه و ناخواه بخشی (کوچک) از فرهنگ ما ایرانیان را اشغال کرده است؛
- ۵ - به هر حال باید نسبت فلسفه سیاسی اسلام را با اندیشه های چپ، راست و بینابین (مثل سوسیال - دموکراسی) معین نمود.

۲۰ - ۷ - فلسفه سیاسی اسلام و فمینیسم

اصلی ترین سؤالات فمینیسم را برای فلسفه سیاسی و علوم اجتماعی می توان در سه قالب شکل داد: مردان، چگونه مسلط شدند؟ چرا این سلطه پذیرفته شد؟ و نتایج این سلطه چیست؟

مفروض اصلی فمینیسم این است که مردان بر زنان به شکل های مختلف تسلط یافتند، و این وضعیت شکل یافته است، نه یک امر وجودی. فمینیسم در قرن نوزده و بیست، آشکارا وجه سیاسی - اجتماعی پیدا کرد. لیبرالیسم، سوسیالیسم و مارکسیسم با آموزه های مهم سیاسی - اجتماعی به شکل ترکیبی فمینیسم را لحاظ می کند. در عین حال فمینیسم را می توان از زاویه نژاد یا صرف جنسیت نیز مورد

۲۷۲. سید علیرضا بهشتی، همان.

۲۷۳. مصطفی ملکیان، همان، ص ۷۶ - ۷۷.

۲۷۴. socialism

۲۷۵. marxism

۲۷۶. حسین بشریه، همان، ج ۲.

۲۷۷. غلامرضا علی بابایی، فرهنگ علوم سیاسی، ج ۱، ص ۳۸۲ - ۳۸۵.

مطالعه قرار داد. موج اول فمینیسم از قرن نوزدهم شروع شد و تا سال های پس از جنگ جهانی اول ادامه یافت، و موج دوم آن به دهه ۱۹۶۰ باز می گردد.

فمینیسم رادیکال این دوره ناشی از سرخوردگی از جنبش چپ جدید بود. فمینیسم، زندگی خصوصی را در عمل، ادامه ساز و کار قدرت اجتماعی می داند؛ یعنی جایی که مردان در آن دست بالا را دارند.^{۲۷۸}

جنی چپمن در مقاله ای با عنوان «دیدگاه فمینیستی» سعی می کند روش شناسی فمینیستی را در سیاست به بحث گذارد. او می گوید: ظهور فمینیسم رادیکال (طرف داری از حقوق زنان) و نهضت آزادی زنان در اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰، تأثیر عمده ای بر نحوه تعریف دانشمندان علوم سیاسی از سیاست گذاشت. فمینیسم هم چنین دارای تأثیرات گسترده ای بر ارزش های فرهنگی در سرتاسر جهان غرب بود. ویژگی سیاسی روابط مرد و زن و این ایده که هر چیز شخصی سیاسی نیز هست، پذیرش عمومی یافته و تحولات عظیمی در نحوه برخورد قانون، رسانه ها و مردم عادی با موضوع جنسیت صورت پذیرفته است.^{۲۷۹}

بسیاری از زن گرایان با انکار سیاست موجود، به ساختن یک جهان جدید سیاست، مبادرت ورزیده اند. این جهان جدید، متشکل از شکل ها و روابط سیاسی غیر سلسله مراتبی و بدون ساخت است که پایه های یک دموکراسی جدید فمینیستی را شکل می دهد. زن گرایان رادیکال (دوگانگی جنسیت)، مارکسیست - فمینیست ها (دوگانگی طبقه)، فمینیست های سیاه (دوگانگی نژاد) و فمینیست های محیطی (دوگانگی مرد در مقابل طبیعت)، در تصور دوگانگی به عنوان یک مسئله مرکزی اشتراک دارند.^{۲۸۰}

جک آلیسون چهار نوع فمینیسم را از هم تمیز می دهد: لیبرال فمینیسم، مارکسیسم سنتی، رادیکال فمینیسم و سوسیال فمینیسم. سوسیال فمینیست ها وارث دو سنت سیاسی رادیکال فمینیسم و مارکسیسم هستند و در صددند آن ها را با هم ترکیب کنند.^{۲۸۱} زن گرایی^{۲۸۲} ذات گرا می باشد و ادعا می کند زنان به سبب نزدیکی ذاتی به طبیعت، بدن خویش و شرایط پرورش دهنده، واجد کیفیاتی برتر از مردان اند. برخی دیگر از فمینیست ها ستایش مادر بودن را زیر سؤال برده اند.^{۲۸۳}

مطالعات مقایسه ای بین فلسفه سیاسی اسلام و فلسفه سیاسی فمینیسم از دو جهت ضرورت پیدا می کند: ۱ - فرهنگ غالب ایرانی و اسلامی مرد سالار بوده است، و در مقابل زن گرایی باید پاسخ های در خوری پیدا کند؛ ۲ - فرهنگ فمینیسم به دنبال مدرنیسم و پست مدرنیسم به هر حال به نحوی از انحا خود را به ما تحمیل خواهد کرد. جامعه امروز ایران و دیگر کشورهای اسلامی در خصوص حقوق زنان، قابل مقایسه با چند دهه قبل نیست. برخی از روشنفکران دینی معتقدند نصوص دینی از آن جا که در زمان و مکان خاص و معینی القا شده است، در شرایط حاضر زبانی نو می طلبد، و این امر لازمه تأثیر نقش زمان و مکان در اجتهاد می باشد. این ادعا در مقابل اجتهاد سنتی در مورد زن و نقش و حقوق او در اجتماع و سیاست قرار دارد.

در خصوص نقش زن در سیاست، در بین اندیشمندان مسلمان سه قول مهم وجود دارد که عبارت اند از:

الف) منع مطلق؛

ب) جواز مطلق؛

۲۷۸. حاتم قادری، همان، ص ۱۲۵ - ۱۳۵.

۲۷۹. جنی چپمن، «دیدگاه فمینیستی»، در دیوید مارش (و جری استوکر)، همان، ص ۱۵۹.

۲۸۰. همان، ص ۱۷۸.

۲۸۱. جک آلیسون، «چهار تلقی از فمینیسم»، ترجمه س. امیری، مجله زنان، ش ۲۸ و ۳۱.

۲۸۲. pro-womenism.

۲۸۳. برای مطالعه بیش تر، رک: مهدی مهریزی (به کوشش)، گزیده مقالات و متون درباره فمینیسم (بولتن مرجع ۴).

ج) تفصیل (بین حاکم شدن او و حضور وی در دیگر عرصه های سیاسی و اجتماعی). در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران قول سوم تقویت شده است.^{۲۸۴}

این نکته تاریخی نیز مهم است که چرا امام خمینی در مقابل اصلاحات دهه ۱۳۴۰ با حق رأی زنان مخالفت کردند. زهرا آیت الهی می کوشد با ارائه توجیهاات روان شناختی، انسان شناختی و جامعه شناختی ثابت کند زنان نیز همانند مردان دارای عقل در خور خود هستند.^{۲۸۵} به اعتقاد او، امیرالمؤمنین (علیه السلام) در عبارت «ان النساء نواقص العقول» در صدد بیان قاعده ای کلی نیستند. او می گوید: عبدالله جوادی آملی نیز در کتاب زن در آئینه جمال و جلال الهی، این گونه قضایا را شخصیه می داند. امام علی (علیه السلام) برخی زنان را دارای کمال عقلانی می داند، بنابراین ناقص العقل بودن، عمومیت ندارد: «ایک و مشاوره النساء الا من جربت بکمال العقل»^{۲۸۶}.

۲۱ - تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی

مبحث دیگری که باید در کنار تحقیق درباره مسائل فلسفه سیاسی اسلامی بدان پرداخته شود، بررسی تاریخی و تحلیلی اندیشه سیاسی فلاسفه اسلامی می باشد. نخستین فلاسفه سیاسی اسلامی را کندی و فارابی باید دانست. مطالعه درباره سیر تحول تاریخی چنان اندیشه ای، مستلزم تک نگاری های اولیه در این زمینه است. ابتدا باید در تک نگاری ها، اندیشه سیاسی تک تک فلاسفه اسلامی را توصیف و تحلیل کرد، و سپس آن ها را در تحلیل دوره ای و جامع به بوته نقد گذاشت. بخشی از موانع بسط و توسعه فلسفه سیاسی اسلامی در زمان حال، ریشه در گذشته ما دارد. نقد تراث فلسفه سیاسی، یکی از ضرورت های جامعه می باشد. از طرف دیگر دنیای امروز نسبت به اندیشه های سیاسی مسلمانان کم اطلاع است. معرفی تراث علمی مسلمانان به جهانیان، از این گونه ابهامات پرده بر می دارد. لازمه نقد و بررسی (و اثبات صحت و سقم) نظریه هایی همانند «نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران»^{۲۸۷} نیز مبتنی بر تک نگاری ها و تحلیل های دوره ای فلسفه سیاسی اسلامی می باشد. اثبات کنندگان و نفی کنندگان نظریه مذکور، از مواد خام اولیه مباحث بی نیاز نیستند. در این میان برخی از آثار

قدما ضرورت احیا دارد، و بدین روش است که می توان آن ها را به محققان و دانش پژوهان معرفی کرد.

در مجموع ضرورت بحث در باب تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی در چند امر می باشد:

۱ - آگاهی از تراث سیاسی خود؛

۲ - نقد تراث سیاسی گذشتگان؛

۳ - یافتن نقاط ضعف و قوت تراث سیاسی برای رسیدن به تحلیلی برای وضع کنونی؛

۴ - معرفی فلسفه سیاسی اسلامی به جهانیان.

۲۸۴. رک، همو، «زن و سیاست: گرایش و نگارش ها»، حکومت اسلامی، ش ۴ (تابستان ۱۳۷۶)، ص ۱۶۶ - ۱۸۲.

۲۸۵. زهرا آیت الهی، «آیا عقل ما زنان ناقص است؟»، پیام زن، ش ۹۷؛ و نقد آن در بازتاب اندیشه، ش ۱ و ۲، ص ۸۱ - ۸۴.

۲۸۶. نهج البلاغه، نامه ۳۱.

۲۸۷. سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، همان.

مسائل و تاریخ کلام سیاسی^{۲۸۸} اسلامی

کلام سیاسی اسلامی نیز همانند فلسفه سیاسی اسلامی، دارای مسائل و تاریخ خاص خود است. کلام سیاسی بی بهره از امداد وحی نیست و با ادله و روش عقلی و نقلی به اثبات گزاره های دینی می پردازد، و از این جاست که از فلسفه سیاسی فاصله می گیرد. نمونه بارز کلام سیاسی، شرح تجرید علامه حلی است، که به طور مثال برای امامت از ادله عقلی و نقلی کمک می گیرد. اندیشه سیاسی فارابی نوعی فلسفه سیاسی (اسلامی) است، زیرا مبتنی بر استدلال های عقلی می باشد و اگر وحی را هم می پذیرد، باز به این دلیل است که هم چون افلاطون، برای «تخیل» نوعی اعتبار قائل می شود. البته تعیین مرز دقیق کلام سیاسی و فلسفه سیاسی میسر نیست، و برخی مدعی اند فلاسفه سیاسی اسلامی، نوعی متکلم سیاسی بوده اند. این ابهام وقتی بیش تر می شود که می بینیم در طول تاریخ، اندیشمندان در فلسفه و کلام (و حتی فقه) تبحر خاصی داشته اند و به طور مشخص بین این دانش ها تفکیک قائل نشده اند. به هر حال در ذیل برخی از مهم ترین مسائل کلام سیاسی اسلامی را مرور می کنیم:

۱ - انتظار از دین و کلام سیاسی اسلامی

یکی از مسائل کلامی که در کلام سیاسی نیز تأثیر مستقیم و جدی دارد، بحث انتظار از دین است. مسائل کلام از آن جهت که برون دینی اند^{۲۸۹}، زمینه و بستر را برای مباحث درون دینی^{۲۹۰} (همانند فقه) آماده می سازند. چگونگی و کیفیت انتظار ما از دین، نوع برداشت و فهم ما را از متون تعیین می کند.

در این باره حداقل دو تصور وجود دارد:

الف) دین حداکثر: اگر انتظار ما از دین آن باشد که برای ما در همه ابعاد زندگی احکامی به ارمغان آورد، فهم ما از دین شکل حداکثری خواهد داشت. این امر لازمه کامل بودن و خاتمیت اسلام است. دینی که ادعای داشتن احکام برای جزئی ترین افعال انسان را دارد، نمی تواند نسبت به مسائل مهم حیات بشر در ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بی توجه و بی تفاوت باشد. عبدالله جوادی آملی پا را از مسائل فوق فراتر نهاده، می گوید: صنعت کشتی سازی نوح، الگویی برای ساخت هر گونه وسایل نقلی دریایی و زیردریایی اعم از مسافری

و باری، و وسایل نقلی هوایی است، همان گونه که صنعت زره بافی داود،

^{۲۸۸}. political theology

^{۲۸۹}. meta-textual

^{۲۹۰}. textual

الگوی ساخت سلاح های دفاعی تلقی می شود.^{۲۹۱} بدیهی است ایشان به طریق اولی قائل به این نظریه باشند که اسلام در کلیه مسائل اجتماعی نیز احکام مشخصی دارد.

محمد تقی مصباح نیز قید «اسلامی» را ناظر به پاسخ های دین به آن ها می داند:

رسالت اصلی دین حق، معرفی عقاید صحیح پیرامون اصلی ترین مسائل هستی شناسی (خدا و جهان ابدی) و ارائه ارزش های حقیقی و برنامه های علمی مؤثر در سعادت دنیا و آخرت است، ولی احياناً در منابع دینی به مناسبت هایی اشاره به مسائل طبیعی و شناخت جهان و انسان و جامعه و تاریخ نیز می شود. بدین ترتیب بخش های مهمی از علوم انسانی رابطه تنگاتنگی با دین پیدا می کند. به هر حال نظریاتی که از متون دینی پیرامون مسائل مختلف اعم از فلسفی و تجربی و دستوری به دست می آید، پاسخ هایی از طرف دین به پرسش های علوم شمرده می شود، و هر مجموعه هماهنگی از آن ها را می توان علم خاصی با وصف «دینی» به حساب آورد؛ مانند فلسفه اسلامی، جهان شناسی اسلامی، انسان شناسی اسلامی، اخلاق اسلامی، حقوق و اقتصاد اسلامی و ... مهم ترین اثری که علوم کاربردی از دین می پذیرند، اثری است که از نظام ارزشی آن حاصل می شود.^{۲۹۲}

البته سخن فوق اعم از آن است که انتظار ما از دین حداکثری باشد، یا آن که در حوزه مسائل اجتماعی به برخی حداقل ها اکتفا شده باشد.

«دفتر مجامع مقدماتی و فرهنگستان علوم اسلامی» مرکزی است که با اعتقاد به دین حداکثر، در پی یافتن احکام اسلام در همه زمینه ها می باشد. سنگ بنای تحقیقات آن ها، مسئله انتظار حداکثری بشر از دین است.

ب) دین حداقل: بنابراین تصور، دین صرفاً برای ارتباط انسان با خدا می باشد، و برخی مسائل (از جمله مسائل اجتماعی) به عقل بشر واگذار شده است. احکام اجتماعی با تکیه بر سیره عقلاً صورت می پذیرد، و در این زمینه تفاوت چندانی بین مسلمانان و غیر مسلمانان مشاهده نمی شود. در مسائلی که عقل نوع بشر کفایت می کند، دین داعی دخالت ندارد. مهدی بازرگان می گوید: همان گونه که دین نیامده درس آشپزی و باغبانی به ما بدهد، امور سیاسی و اجتماعی را نیز به خودمان واگذار کرده است.^{۲۹۳}

سروش نیز می گوید: فقه برای رفع خصومات است و فقط هنگام تراحم حقوق این مسئله به وجود می آید. به اعتقاد او، خدمات دین عبارت است از: مطبوع ساختن مجموع هستی، برانگیختن انسان ها برای به دست آوردن تجربه دینی، آموختن تفسیر صحیح این تجربه ها، معنا بخشی به حیات آدمی، پشتیبانی از اخلاق، تذکر دانسته های عقلی که عقل به طور مستقل می تواند به آن ها برسد (مثل تصدیق خدا)، و رساندن انسان به موضوعاتی که اگر هم به آن ها برسد ممکن است دیر شود (مثل حیات اخروی).^{۲۹۴}

به اعتقاد سروش، امور سیاسی (و اقتصادی و اجتماعی) در ذات خود دینی نیستند، و از دین نباید انتظار داشته باشیم احکام اجتماعی، کیفیت اداره جامعه و نحوه کنترل تورم را بیان کرده باشد. دین، رابط انسان و خداست، نه قانون اساسی و دستورالعمل و آیین نامه زندگی انسان ها. به اعتقاد وی، سکولاریزم چیزی جز علمی و عقلایی کردن تدبیر اجتماع نیست. دین و علم دو مقوله از هم جدا هستند، نه این که با هم ضدیت داشته باشند.^{۲۹۵}

محمد اقبال بحث را به شکل مبنایی تری مطرح می کند. او می گوید: دوران وحی به مرحله یا قلمرویی از حیات بشر محدود می شود که عقل انسان هنوز

۲۹۱. عبدالله جوادی آملی، «فلسفه و اهداف حکومت اسلامی»، نگرشی بر مدیریت در اسلام، ص ۱۳.

۲۹۲. محمد تقی مصباح، «تبیین مفهوم مدیریت اسلامی»، همان، ص ۱۹ - ۲۱.

۲۹۳. مهدی بازرگان، «آخرت و خدا هدف بعثت انبیا»، کیان، ش ۲۸.

۲۹۴. عبدالکریم سروش، «خدمات و حسنات دین»، کیان، ش ۲۷.

۲۹۵. همو، «معنا و مبنای سکولاریزم»، کیان، ش ۲۶.

به آن راه نیافته است. به اعتقاد وی، تجربه باطنی نباید و نمی تواند به کلی از صحنه حیات بشر حذف شود، ولی بر خلاف دوره قدیم، انسان رسالت پیامبران را با الهام از سه منبع تجربه خود، تجربه طبیعت و مطالعه تاریخ بر عهده می گیرد. وی می گوید:

عقل استدلال گر که تنها همان سبب تسلط وی بر محیط است، خود عامل تکامل و پیشرفت است، و چون تولد یافت، بایستی که آن را با اشکال دیگر معرفت تقویت کرد. رسالت با ظهور اسلام، در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود رسالت، به حد کمال می رسد، و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که زندگی نمی تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج، باقی بماند.^{۲۹۶}

طبق این نظریه که متأثر از آرای شلایرماخر و ویلیام جیمز است^{۲۹۷}، ختم وحی و نبوت به معنای بالغ شدن انسان می باشد، و از آن پس انسان با استفاده از عقل و تجربه های شخصی خود می تواند به راهش ادامه دهد. علی شریعتی نیز نظریه ای شبیه اقبال ارائه داده است.^{۲۹۸}

محمد مجتهد شبستری نیز با اشاره به تقسیم اوامر و نواهی خداوند به دو قسم ارشادی و مولوی، می گوید:

این انتظار تعیین تکلیف به وسیله نبی تا قیامت، موجب این می شود که آن امرها و نهی ها را شامل همه انسان ها بدانیم. در واقع، فهم امرها و نهی های موجود در کتاب و سنت با این انتظار هماهنگ می شود و چنین نتیجه ای می دهد. در باب حدود قلمرو شریعت نبوی نیز مطلب همین طور است. اگر به مقتضای اصول فلسفی و کلامی، کسی معتقد شود نبی باید در همه امور زندگی انسان، از نیایش و پرستش و معاملات و سیاست و اقتصاد، تکلیف جزئیات را مشخص کند، در آن صورت همه امرها و نهی های صادر شده را مولوی خواهد انگاشت. ولی اگر نقش اساسی انبیا را در طول تاریخ، تعیین تکلیف برای «باید»ها و «نباید»های اصلی اخلاقی بدانند، در این صورت خواهد توانست بسیاری از امرها و نهی های صادر شده مرتبط به قلمرو معاملات، سیاست و اقتصاد را ارشادی بینگارد، که نظر به راه و رسم عقلایی عصر معینی داشته و لذا، به خود اجازه دهد مثلاً در این عصر راه دیگری برود.^{۲۹۹}

سروش می گوید: همان طور که سید محمد باقر صدر ارزش های اقتصاد را امری دینی، و علم اقتصاد را بیرون از دین می داند، با کمک از مباحث حقوق فطری و طبیعی مرتضی مطهری می توان تکلیف سیاست را نیز مشخص کرد، بر این اساس ولایت و دیگر حقوق فطری و طبیعی از آن مردم است، که به یک معنا مورد تأیید خدا هم می باشد. پس ولایت و حکومت امری فقهی نیست، بلکه در کلام و دین شناسی قرار می گیرد. به علاوه، حکومت به برقراری عدل نیازمند است، در حالی که عدل امری دینی نیست. پس حکومت گرچه ملبس به لباس دین می شود، ولی هر دو به عدالت به عنوان امری برون دینی تکیه می زنند. فقه مثل گرامر است، به همین دلیل هیچ فقیهی با نظام ارباب - رعیتی در نیفتاد.^{۳۰۰}

در مسئله انتظار از دین لازم است به چند نکته بپردازیم:

الف) باید بین دو گرایش در دین حداقلی تمییز قائل شویم. برخی معتقدند دین اصولاً برای ارتباط انسان و خداست و هیچ گونه ربطی به سیاست و اجتماع ندارد. برخی دیگر بر آن اند که دین، روش حکومت کردن را تعلیم نمی دهد، ولی کلیاتی در باب سیاست و حکومت دارد.

۲۹۶. محمد اقبال، احیاء فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، ص ۱۴۴ - ۱۴۶.

۲۹۷. رک: محمد تقی سبحانی، «فروع دین در فراق عقل»، نقد و نظر، ش ۶ (بهار ۱۳۷۵).

۲۹۸. علی شریعتی، مجموعه آثار، ج ۳۰، ص ۶۳.

۲۹۹. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۲۲۸ - ۲۳۰.

۳۰۰. رک: عبدالکریم سروش، «باور دینی و داور دینی»، مجله احیاء، ش ۵.

«دین حداقل» ابهام دارد و مقول به تشکیک است. تمامی بحث در مورد آن است که آن حداقلی که پیامبران در باب مسائل اجتماعی آورده اند، چه می باشد:

بنابراین، می توان گفت که ما از علم و صنعت برای ساختن یک نظام زندگی استفاده می کنیم، و مراعات می کنیم که با حداقلی که انبیا آورده اند، معارض نباشد.^{۳۰۱}

ب) تعیین مرز عقل و نقل، و کیفیت تقدم مباحث برون دینی بر مباحث درون دینی، نقطه ثقل این گونه مباحث است. فرق است بین آن که در بخش برون دینی اثبات کنیم محال است مباحث اجتماعی از دل دین برون آید، یا آن که امکان مسئله باقی بماند. ظاهراً غیر از مهدی حائری یزدی در کتاب حکمت و حکومت، کسی ادعای امتناع نکرده است. وی با عنوان «عدم امکان جعل در تشریحات» بر این عقیده است که جعل ولایت سیاسی برای معصوم و غیر معصوم متضمن دور مضمر و در نتیجه، محال می باشد.^{۳۰۲} اگر عقل نتواند چنین امتناعی را اثبات کند چاره ای جز رجوع به متون مقدس دینی باقی نمی ماند، و در آن جا باید دید کیفیت فهم ما از متون چگونه است.

ج) مسئله مهم دیگر، ملاک اوامر مولوی و ارشادی و تعیین دقیق نقش زمان و مکان در اجتهاد است؛ به طور مثال، شبستری با استفاده از روش هرمنوتیک سعی دارد زمانی و مکانی بودن باب معاملات را در شرع به اثبات رساند. د) ظاهراً این بحث که آیا اسلام علوم انسانی خاص خود دارد یا نه، هم در سطح برون دینی و هم در سطح درون دینی قابلیت طرح دارد. اگر امتناع خاصی در سطح اول اثبات نشود باید با روش شناسی دینی به سراغ متون رفت و مقداری را که دین به اقتصاد، سیاست و حکومت پرداخته است، استنباط نمود.

به هر حال یکی از مسائل مهم در کلام سیاسی اسلامی، تعیین حدود انتظار بشر از دین (و حتی از بشر) می باشد. باید دید مقصود از «انتظار از دین»، انتظار واقعی است یا آن چه مردم از نظر جامعه شناختی انتظار دارند. علاوه بر آن، باید دید انتظار دین هم از ما چیست. مسئله انتظار ما از دین و انتظار دین از ما در ارتباط و تعاملی دو طرفه می توانند به یک دیگر یاری رسانند.^{۳۰۳}

۲ - مسئله ثابت و متغیر و کلام سیاسی اسلامی

سید محمد باقر صدر، سید محمد حسین طباطبایی و مرتضی مطهری در پاسخ به این سؤال که چگونه دینی واحد با احکامی ثابت (پس از ختم نبوت) می تواند پاسخ گوی نیازهای بشر در زمان ها و مکان های مختلف باشد، به مسئله ثابت و متغیر تمسک جسته اند. مرتضی مطهری می گوید:

آیا درست است که همه نیازمندی های بشر در تغییر است، و با تغییر نیازمندی ها، قوانین و مقررات مربوط به آن ها تغییر می کند؟ جواب این است که نه تمام نیازمندی ها در تغییر است و نه لازمه تغییر نیازمندی ها این است که اصول و قواعد اساسی زندگی تغییر کند. درست است که توسعه عوامل تمدن، نیازمندی های جدیدی به وجود می آورد و احیاناً یک سلسله قراردادهای و قوانین فرعی را ایجاد می کند، اما توسعه عوامل تمدن ایجاد نمی کند که قوانین حقوقی و جزایی و مدنی مربوط به داد و ستدها و وکالت ها و غضب ها و ضمان ها و ارث و ازدواج و امثال این ها، اگر مبتنی بر عدالت و حقوق فطری واقع

۳۰۱. همو، نامه فرهنگ، ش ۳.

۳۰۲. تقریر و نقد این استدلال را در این مقاله زیر پی گیری کنید:

سید صادق حقیقت، «نگاهی به فلسفه سیاسی در اسلام»، حکومت اسلامی، ش ۲ (زمستان ۷۵)، ص ۷۸ - ۸۰.

۳۰۳. عبدالله نصری، انتظار بشر از دین.

باشد، عوض بشود، چه رسد به قوانین مربوط به رابطه انسان با خدا یا رابطه انسان با طبیعت. آن چه در باب حق و عدالت و اخلاق متغیر است، شکل اجرایی و مظهر عملی آن هاست، نه حقیقت و ماهیت شان.^{۳۰۴}

مطهری سپس به چهار مشخصه مهم در این ارتباط اشاره می کند: پذیرش و وارد کردن عقل در حریم دین، جامعیت دین، توجه به اهداف دین و هماهنگی دین با قوانین فطری. از دیدگاه او، با مقتضیات زمان نه باید برخورد کرد، و نه می توان.^{۳۰۵}

به اعتقاد صدر، وظایف حکومت اسلامی عبارت اند از: بیان احکام ثابت شرعی، وضع احکام متغیر، اجرای احکام ثابت و متغیر، و قضاوت.^{۳۰۶}

در واقع مطهری، صدر و طباطبایی در صددند با تمسک به مسئله ثابت و متغیر، مشکله چگونگی انطباق احکام شرع با مقتضیات زمان و مکان را حل کنند، در حالی که در عنوان قبل دیدیم از دیدگاه سروش و شبستری این کوشش کافی نیست و باید راهکارهای دیگری جست و جو نمود. ایشان با کشاندن مباحث معاملات و سیاسیات به حوزه برون دینی، مشکل را به این صورت حل می کنند که اصولاً از دین انتظار نمی رود در این گونه مسائل دخالت کرده باشد، نه آن که اصول ثابت و لایتغیری وجود دارند و تنها شرایط است که تغییر می کند.

مسئله ثابت و متغیر، مسئله ای کلامی است که در کلام سیاسی نیز می تواند تأثیر داشته باشد. در مسائل اجتماعی و سیاسی باید دید این مسئله به چه میزان می تواند سؤالات مربوطه را پاسخ دهد.

۳ - امامت و ولایت

نظریه سیاسی شیعه با نظریه امامت، و نظریه سیاسی اهل سنت با نظریه خلافت متمایز می شوند. امامت در تفکر امامیه از مسائل کلامی است، نه فقهی، و جزو اصول به شمار می آید، نه فروع. خوارج نصب امام و زعیم جامعه را واجب نمی دانند، اما اشاعره به دلیل نقلی، و معتزله به دلیل عقلی آن را بر مردم واجب می شمارند. جوادی آملی در این باره می گوید:

روشن است چیزی که بر مردم واجب باشد، فقط یک حکم فقهی و فرعی است، گرچه دلیل وجوب آن عقل باشد، لذا مسئله امامت نزد گروه های یاد شده یک فرع فقهی است، نه اصل کلامی، و یک مسئله عملی است، نه اعتقادی.

و اما امامیه معتقد است که نصب آن واجب است، نه بر مردم، بلکه فقط بر خداوند. اصل مسئله امامت نزد فرقه حقه امامیه، مسئله کلامی است، نه فقهی.^{۳۰۷}

طبق این استدلال، ولایت در زمان غیبت نیز مسئله ای کلامی است، هر چند فروع فقهی نیز دارد.^{۳۰۸}

امامت نزد شیعه با ادله عقلی و نقلی اثبات می شود. امام صادق (علیه السلام) می فرماید:

ان الله اجل و اعظم من ان یترک الارض بغير امام عادل.^{۳۰۹}

ان الله لم یدع الارض بغير عالم ولولا ذلك لم یعرف الحق من الباطل.^{۳۱۰}

به اعتقاد جوادی آملی، این برهان نسبت به زمان غیبت و حضور، عام است:

۳۰۴. مرتضی مطهری، ختم نبوت، ص ۴۱ - ۴۸؛ هم چنین رک: عبدالله جوادی آملی، شریعت در آئینه معرفت.

۳۰۵. همان، ص ۴۵ - ۵۰.

۳۰۶. کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، همان، ص ۱۲۷ - ۱۴۰.

۳۰۷. عبدالله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۴۱ - ۱۴۲.

۳۰۸. همان، ص ۱۴۳.

۳۰۹. اصول کافی، کتاب الحجة، ح ۶.

۳۱۰. همان، ح ۵.

عصاره این بیان، استدلال به حکمت خدای حکیم است و حد وسط این برهان، اسمی از اسمای حسناى حق است، و بر اساس تفکر فلسفی است، نه کلامی که از قاعده لطف استمداد شده باشد، گر چه مصداق کامل امام همان امام منصوب و معصوم (ع) است، لیکن هم لفظ امام عادل، عام است و هم حد وسط برهان، مطلق و کلی است، لذا شامل امام عصر غیبت که نایب امام معصوم (ع) است، می شود.^{۳۱۱}

اهمیت مسئله امامت و ولایت در کلام و اندیشه سیاسی شیعه در آن است که اثبات یا نفی آن، آثار مستقیمی در دیگر فروع دارد؛ به طور مثال، حائری یزدی که در کتاب حکمت و حکومت، ولایت سیاسی الهی و نصبی را حتی برای معصومین (علیه السلام) قائل نیست، به طریق اولی برای ولی فقیه ثابت نمی داند. بر عکس، جوادی آملی از ادله امامت به بحث ولایت فقیه نقب می زند. ادامه این بحث را در فصل چهارم، عنوان رهبری (ولایت فقیه) و مرجعیت پی خواهیم گرفت.

۴ - نسبت عقل و وحی در کلام سیاسی اسلامی

«عقل» در کتاب و سنت قوه ای بشری نیست که احتمال خطا در آن راه داشته باشد، بلکه الهام و نوری الهی است که روح و نفس از آن بهره مند می شوند. این نور جنبه معرفتی دارد و با کمک آن می توان حق و باطل و صواب و ناصواب را در جنبه اعتقادی و علمی دریافت، و از همین جاست که عقل، حجت ظاهری و ملاک تکلیف است. به این عقل گاهی عقل فطری یا عقل سلیم یا عقل الهی نیز می گویند. تقابل ایمان گرایی (و نقل گرایی) با عقل گرایی عمری به درازای تاریخ کلام و فلسفه دین دارد. محمدتقی سبحانی در مورد مبانی فیدئیزم می گوید:

در بین مسیحیت اختلافی از گذشته های دور تاکنون وجود داشته است: کسانی معتقد بودند که گذشته از عقایدی چون تثلیث و تجسد، بقیه را می شود از طریق علم و استدلال عقلی پذیرفت. در مقابل، گروهی اعتقاد داشتند که مسیحیت اصولاً بر ایمان شکل می گیرد و عقل را در آن راهی نیست و به کلی در تدین و ایمان دینی خردورزی راه ندارد. به این گروه دوم، اصطلاحاً ایمان گرا^{۳۱۲} می گویند. خود این ها دو گروه عمده هستند: ایمان گرای معتدل و ایمان گرای افراطی. ایمان گراهای معتدل معتقدند اندیشه دینی چیزی فراتر از عقل است، اما با عقل ستیزه نمی کند. معرفت دینی، امری است که کاملاً با عقل و استدلال در ستیز است و در واقع، پذیرفتن هر کدام از این ها به معنای چشم پوشی از دیگری است. از نظر کرگگور، ایمان با عشق اگر نگوئیم یکی هستند، دست کم همراه و همسایه اند؛ به عبارت دیگر ایمان از سنخ عشق است، اما یک نوع عشق خاص، به دلیل این که متعلق این عشق امری است دست نیافتنی. از دیدگاه او، ایمان همیشه با شور و شوق و شورمندی و خطر کردن همراه است، ولی شورمندی در ادراک عقلانی و استدلالی یافت نمی شود. این جاست که ایمان دینی راه خودش را از کلام و فلسفه جدا می کند. کرگگور معتقد است انسان ها سه گونه معرفت دارند: دانش علمی، معرفت عقلی محض و معرفت وجود.^{۳۱۳}

تقابل ایمان گرایی و عقل گرایی دقیقاً منطبق بر بحث نقل گرایی و عقل گرایی نیست، ولی با آن نقاطی مشترک دارد.

عقل در اصطلاح فلسفه و کلام دو معنای اساسی دارد:

الف) موجودی که ذاتاً و فعلاً مجرد بوده و به طور مستقل، یعنی بدون توجه به نفس و بدن، موجود است (سلسله عقول که واسطه فیض الهی اند).

۳۱۱. عبدالله جوادی آملی، همان، ص ۱۴۴.

۳۱۲. fideist

۳۱۳. محمد تقی سبحانی، «آموزش پذیری آموزه های دینی: تردیدها و پاسخ ها»، نشر معارف، سال سوم، ش ۲۴ (اردیبهشت ۱۳۷۸)، ص ۸-۱۱.

ب) معنای دیگر عقل، یکی از قوای نفس انسانی است که با نفس متحد می باشد و یکی از مراتب آن به شمار می رود. عقل بشری در مقابل قوه خیال، وهم و حس قرار دارد و قادر به ادراک کلیات است و می تواند مسائل نظری را از مقدمات بدیهی و معلوم استنباط کند. این عقل به واسطه مدرکات اش دو نوع است: عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری خود چهار مرتبه دارد: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.

هنگامی که از تعارض یا ارتباط عقل و نقل (یا عقل و وحی) سخن می گوئیم، باید توجه داشته باشیم که:

اولاً: دلیل عقلی و نقلی، یا قطعی هستند یا ظنی. از سوی دیگر مراد از عقل، یا عقل فطری است یا عقل اصطلاحی.

ثانیاً: مهم ترین مورد، تعارض عقل اصطلاحی قطعی با نقل قطعی است، بنابراین در بحث ما عقل به همان معنای قوه دراکه می باشد.

ثالثاً: مراد از قطع و ظن در این جا قطع و ظن نوعی است، نه شخصی.

رابعاً: مبحث تعارض عقل و نقل در واقع به تعیین محدوده عقل و دین باز می گردد. تعارض عقل اصطلاحی با نقل قطعی، یا در احکام عملی رخ می دهد یا در معارف نظری. در مورد اول، مسلمانان، به خصوص شیعه نقل را مقدم می دارند، زیرا عقل تنها به طور غیر مستقل، لوازم بیانات شرع را استنباط می کند. البته این تعارض در سنت فلسفی غرب مطرح است، زیرا آنان در جزئیات احکام عملی نیز دخالت می کنند و تشریح و تقنین را برای عقل بشری روا می دانند.

در معارف اعتقادی، نحوه برخورد فیلسوفان دین دار با وحی متفاوت است. برخی مانند فارابی و ابن رشد، رتبه فلسفه و فیلسوف را بالاتر از وحی و عالم دینی می دانند و از این رو، فیلسوف را بی نیاز از وحی و دین می پندارند.^{۳۱۴} البته فارابی (مثل آگوستین) در نهایت، شرع را با عقل ممزوج می کند و جایگاه فیلسوف شاه را به پیامبر (صلی الله علیه و آله) و امام (علیه السلام) می دهد. اصالت دادن به فلسفه و عقل از فارابی تاکنون تقریباً سیر نزولی داشته و نزد سید جواد طباطبایی به عنوان نظریه «زوال اندیشه سیاسی در ایران» مطرح شده است.^{۳۱۵} طبق این نظریه، در طول زمان فلسفه ناب سیاسی با صبغه شریعت نامه و اندرنامه مخلوط شده و اصالت خود را از دست داده است. علت زوال اندیشه سیاسی در ایران را باید در این نکته جست و جو نمود. این نظریه از جوانب مختلف مورد نقد واقع شده است^{۳۱۶} اما کلیت آن با تاریخ اندیشه سیاسی در ایران (و حتی جهان اسلام) سازگاری دارد.

به هر حال متأخران فلاسفه اسلامی مانند فارابی و ابن رشد کم تر به فلسفه سیاسی اصالت داده اند. در بین متفکران جهان مسیحیت، توماس آکویناس کلام را برتر از فلسفه می داند.^{۳۱۷}

تلقی عمومی متکلمان و فقیهان شیعه بر آن است که پس از آن که عقل، انسان را به وحی رسانید، در روشنایی گام برمی دارد و به طور مستقل حرکت نمی کند. اینان به همین لحاظ به نظام سازی فلسفی نمی پردازند، مگر آن که همه مصالح این نظام را از وحی استنباط کرده باشند. بنابراین، یکی از راه های حل تعارض دلیل عقلی و نقلی مقطوع این است که بگوئیم عقل پس از شناخت وحی، چون در مسائل، به طور مستقل حرکت نمی کند، با وحی در تعارض نمی افتد و از این رو است که در مآثورات دینی سخن از تعارض عقل و وحی نیست، بلکه تنها از ادراک یا عدم ادراک عقل سخن به میان می آید.

در بین اندیشمندان اسلامی، اهل حدیث، حنابله، حشویه و سلفیه در مقابل معتزله و شیعه، نص گرا بودند. دو مسئله کلامی مورد اختلاف بین اهل حدیث و معتزله، تشبیه و تنزیه، و جبر و اختیار بود. در بین شیعه نیز افرادی همانند شیخ حر عاملی و محمد باقر مجلسی جریان نص گرایی را پی گرفتند. اندیشه شیعه معمولاً در پی یافتن راه حلی برای جمع عقل و نقل بوده است.

۳۱۴. ابو نصر محمد فارابی، الفصول المنتزعه، ص ۹۸ (مسئله تقدیم فیلسوف بر نبی مثل تقدیم عالم طبیعی بر کاهن است)؛ و ابن رشد، فصل المقال، ص ۳۱ - ۳۲.

۳۱۵. سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، همان.

۳۱۶. رک: محمد رضا نیکفر، «در ضرورت تهافت دیگر»، مجله نگاه نو، ش ۲۵ (مرداد ۱۳۷۴)؛ احمد دوست محمدی، «بر ترازوی نقد»، مجله قیاسات (تابستان ۱۳۷۶)؛

و یدالله موقن، «سنت/تجدد»، مجله نگاه نو، ش ۲۷.

۳۱۷. اتین ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع داودی، چاپ دوم، ص ۱۱.

با توجه به مبحث مذکور، مشخص می شود که در بحث ارتباط عقل و وحی، گرایش های متفاوتی بین فلاسفه غربی و اسلامی، و بین خود فلاسفه و فقهای اسلامی وجود دارد. اولین جریان عام فکری در اسلام را باید جریان نص گرایی (اهل حدیث) دانست. البته در همه ادیان، گرایش اولیه به سمت وحی و حفظ سنت های دینی بوده است. در واکنش به نص گرایی افراطی، به تدریج جریان دیگری در جامعه اسلامی رشد کرد که بعدها صورت نهایی اش در فرقه معتزله نمود یافت. با آغاز قرن چهارم، جریان نص گرایی وارد مرحله تازه ای شد. دو شخصیت بزرگ اهل سنت ابوالحسن اشعری و ابومنصور ماتریدی، به طور جداگانه دست به احیا و بازسازی اندیشه دینی و جذب عناصری از کلام معتزلی زدند. غزالی در کشاکش بین عقل و وحی قرار داشت. در نیمه اول عمر، ادامه دهنده همان مسیری است که کلام اشعری طی دو قرن بر آن مسیر می رفت. وی در دوره دوم زندگی خود، مقدمات افول کلام اشعری را نیز تدارک دید. او عقل نظری را پذیرفت، ولی این را هم اضافه کرد که عقل انسان ممکن است با تذکر، به حقیقت اشیا دست یابد. غزالی با لایه لایه کردن حقایق و معارف دینی، جایگاهی رفیع برای عرفان باز کرد، در حالی که ابن رشد این مقام را به فلسفه داده^{۳۱۸}، تهافت التهافت را در جواب تهافت الفلاسفة نگاشت.

سلطه شرع نسبت به عقل تا چند قرن پس از غزالی نیز آثار خود را بر جای گذاشت، برای مثال، ابن طفیل در زنده بیدار در صدد است عامه مسلمین را که از فلسفه رمیمه بودند، هدایت نماید و عدم تعارض عقل و شرع را برای آن ها اثبات کند. آرای او وجه جمعی بین معتقدان به تأویل (مانند اسماعیلیه و معتزله) و متمسکین به ظاهر سنت (از قبیل اصحاب حدیث و اشعریه) است.

از سه فرقه بزرگ تشیع، زیدیه به راه معتزله رفت و اسماعیلیه نیز تحت تأثیر آیین های گنوسی و مانوی و تا حدی فلسفه نوافلاطونی قرار گرفت و مسیر خود را در اندیشه دینی دورتر برد. در میان اندیشمندان شیعه امامیه، گروهی به «متکلم» و گروهی به «محدث» یا «فقیه» معروف شدند. تفاوت و تمایز این دو گروه در نحوه و میزان به کارگیری عقل در معارف دینی است، از این رو می توان آن ها را نمایندگان عقل گرایی و نص گرایی در عالم تشیع دانست. اولین کسی که کلام شیعه را پرآوازه کرد، هشام بن حکم، از یاران امام صادق (علیه السلام) بود. شیخ صدوق یک محدث به شمار می رود. عقل گرایی شیخ مفید را از آن جا می توان فهمید که نظریه فطری بودن توحید را نپذیرفت. سید مرتضی معروف به علم الهدی نیز به عقلایی کردن کلام گرایش داشت.

در مجموع می توان گفت عقل گرایی در سه مرحله گسترش یافت: مرحله متکلمان عصر حضور ائمه، مرحله بنو نوبخت، شیخ مفید و سید مرتضی، و بالأخره مرحله ای که با خواجه طوسی آغاز می شود. در عین حال جریان نص گرایی را نیز ابن طاووس، شهید ثانی، شیخ حر عاملی و محمد باقر مجلسی تداوم بخشیدند. سه مکتب سامرا، نجف و قم را در مبحث مکاتب کلام سیاسی اسلامی بی خواهیم گرفت. ارتباط عقل و وحی می تواند مبحثی مقدماتی برای طرح رابطه فلسفه سیاسی و فقه سیاسی و وجوه تقدم و تأخر آن دو باشد. فارابی از فلسفه سیاسی و فقه سیاسی با عنوان فلسفه مدنی و فقه مدنی بحث می کند و معتقد است بر اساس هر کدام از آن ها می توان جامعه را اداره کرد. نسبت سنجی فلسفه سیاسی و فقه سیاسی در موارد تزاخم، این سؤال را به وجود می آورد که «باید»ها و «نباید»های آن دو حوزه چگونه بر هم تقدم یا تأخر پیدا می کنند.^{۳۱۹}

در عناوین نخست این فصل درباره «انتظار از دین» و «مسئله ثابت و متغیر» سخن به میان آمد. چگونگی پرداختن به بحث های فوق، با سنجیدن نسبت عقل و وحی نیز بی ارتباط نیست. فقها نیز به عنوان امری مقدماتی، این گونه مباحث را به شکل بارز یا کبراهای مکون همواره در نظر دارند، و به همین دلیل است که می گوئیم کلام، بستر ساز فقه می باشد.

۵ - حسن و قبح عقلي و کلام سياسي اسلامي

۳۱۸. محمد تقی سبحانی، «عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی»، نقد و نظر، ش ۳ و ۴ (تابستان و پاییز ۱۳۷۴)، ص ۲۱۲ - ۲۱۶.

۳۱۹. رک: سید صادق حقیقت، «ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»، حکومت اسلامی، ش ۳ (بهار ۱۳۷۶).

بحث حسن و قبح عقلی در علم اصول نیز مطرح می شود، و مبنایی که مورد نظر قرار می گیرد، در کلام سیاسی آثاری به همراه دارد. اگر عقل (بماهو عقل) به حسن و قبح امری حکم کند شرع نیز از باب ملازمه به آن حکم خواهد کرد؛ برای مثال، عقل به حسن عدالت و قبح ظلم حکم می کند، و شرع نیز آن را تأیید می نماید. عقل می تواند به حسن برخی ناملازمات (مثل مجاهده با شهوات و دفاع از خانواده و ملت) و قبح لذائذی که عواقب شوم دارند (مثل نوشیدن شراب)، حکم کند. در بحث ملازمات عقلیه، کبری (ملازمه حکم عقل و شرع) در علم اصول بحث می شود، در حالی که صغری همواره در دیگر علوم اثبات می گردد.

محمد رضا مظفر می گوید:

حسن و قبح در سه معنا به کار می رود: کمال و نقص، ملائمت و منافرت با نفس، و مدح و ذم. معنای اخیر، وصف برای افعال اختیاری واقع می شود. پس حسن آن چیزی است که فاعلش نزد عقلا مستحق مدح باشد، و قبیح آن چیزی است که فاعلش نزد عقلا مستحق ذم باشد. این ادراک عقل، معنای حکم به حسن و قبح است، و موضوع نزاع اشاعره و عدلیه می باشد. وقتی می گویند: عقل، به حسن یا قبح چیزی حکم می کند، مراد عقل عملی (در مقابل عقل نظری) است.

به هر حال حسن و قبح به معنای سوم نیز سه قسم دارد:

۱- آن چه علت حسن و قبح است (ذاتی)؛

۲- آن چه مقتضی حسن و قبح است (عرضی)؛

۳- آن چه علت با اقتضا ندارد و گاهی متصرف به حسن، و گاه دیگر متصرف به قبیح می شود.

مسئله حسن و قبح از قضایای مشهورات است، نه اولیات. ثبوت حسن و قبح شرعی، متوقف بر ثبوت عقلی آن هاست.^{۳۲۰}

محمد کاظم خراسانی دیدگاه امامیه و معتزله را در برابر اشاعره چنین توضیح می دهد:

حق، آن است که افعال نزد عقل یک سان نیستند؛ یعنی نمی توان گفت در هیچ یک از افعال، خصوصیتی ذاتی یا صفتی حقیقی یا جهتی اعتباری وجود دارد که مقتضی مدح و ذم باشد. افعال نزد عقل مختلف اند و در بعضی افعال، فی حد نفسها، با قطع نظر از شرع، مقتضی مدح یا ذم فاعل آن وجود دارد. وجود افعال، هم چون سایر اشیا دارای سعه و ضیق است و از این نظر افعال با یک دیگر اختلاف پیدا می کنند و منشأ در آثار خیر و شر می شوند. ملاک ملائمت یا منافرت نزد قوه عاقله، همان سعه یا ضیق وجودی است که منشأ آثار خیر یا شر می گردد. در این میان اشاعره منکر حسن و قبح عقلی اند، چه در افعال باری تعالی و چه در افعال عباد.^{۳۲۱}

وقتی حسن و قبح فعلی ثابت شد، از راه ملازمه حکم عقل و شرع می توان به مراد شارع مقدس پی برد. در این جا باید به دو نکته توجه کرد:

۱- ممکن است برخی افعال و وقایع از حکم شرعی (بدون هیچ بعث و زجر و اراده و کراهت و امر و نهی ای) خالی باشند؛ برای نمونه، افعال کودکان غیر بالغ و مردم صدر اسلام در پاره ای احکام چنین بوده است.

۲- لازم نیست شرع در مورد هر آن چه مصلحت یا مفسده ملزمه عقلی دارد، الزامی داشته باشد، چرا که ممکن است نسبت به آن ها دارای حکم استحبابی یا تنزیهی باشد. عقل، به جا آوردن طاعات را لازم می داند، ولی شرع برای فرد ممیز آن را مستحب می داند. البته شرع نمی تواند نسبت به فعلی که عقل الزامی ندارد، الزام داشته باشد.^{۳۲۲}

در بحث ملازمه عقل و شرع دو مسئله وجود دارد: اگر عقل حکم به امری کرد، آیا شارع می تواند بر خلاف آن حکم نماید؟ آیا عقل بر وفق حکم شارع حکم می کند؟ شیخ محمد حسین اصفهانی در پاسخ به این دو سؤال می گوید:

۳۲۰. محمد رضا مظفر، اصول الفقه، ج ۱ و ۲، ص ۲۱۷ و ۲۲۸ - ۲۳۰.

۳۲۱. محمد کاظم خراسانی، «حسن و قبح عقلی»، ترجمه و تعلیق از صادق لاریجانی، نقد و نظر، ش ۱۳ - ۱۴ (زمستان ۷۶ و بهار ۷۷)، ص ۱۰۵ - ۱۰۷.

۳۲۲. همان، ص ۱۱۳ - ۱۱۵.

اما بحث اول: چون دیدیم تحسین و تقبیح عقلی از اموری است که آرای عقلا به جهت مصالح و مفاسد عامه بر آن متفق اند، ناگزیر معقول نیست که شارع حکمی بر خلاف آن داشته باشد. شارع از عقلا، و بلکه رئیس عقلاست.

اما بحث دوم: حکم شرعی فقط به نحو اجمال از مصالح و مفاسدی که در متعلقات احکام وجود دارد، پرده برمی گیرد و بنابراین، برای عقل راهی به حکم تفصیلی به حسن و قبح متعلقات احکام نیست.^{۳۲۳}

به اعتقاد ایشان حسن و قبح، ذاتی و عقلایی است، نه عقلی، و کاشف آن سیره عقلا می باشد. از آن جا که عقل حکم عملی ندارد، سیره عقلا در کشف حسن و قبح حاکم می شود. برخی متفکران بر خلاف وی حسن و قبح را مربوط به اولیّات و عقل می دانند. به هر حال بحث درباره حسن و قبح ذاتی و ملازمه حکم عقل و شرع وسیع تر از آن است که در این مختصر بگنجد. غرض از اشارات فوق، ملازمه فی الجمله حکم عقل و شرع و تقدم فلسفه سیاسی بر فقه سیاسی از آن جهت بود.

در این جا ممکن است این اشکال به وجود آید که حکم عقل در حسن عدالت و قبح ظلم محدود است و از طرف دیگر هم عدل محدوده وسیعی دارد و هم عقل در تشخیص مصادیق آن کارایی لازم را ندارد، در این صورت است که عقل با قبول شأنت و الای آن، کارایی خود را در مصادیق از دست می دهد. به همین سبب است که شیعه در عین حال که به معتزله نزدیک است و حسن و قبح عقلی را قبول دارد، در عمل اشعری مسلک است و احکام عقل را در حسن عدالت و قبح ظلم (به شکل کلی) منحصر کرده است. در واقع، اگر شارع حکمی کند آن ها می گویند که عقل ما تمامی مناطات احکام را کشف نکرده که بتواند دقیقاً آن را تأیید نماید.

این اشکال به وضع موجود اندیشه اصولی شیعه تا حد زیادی وارد است، اما شاید بتوان گفت دلیلی برای انحصار حکم عقل در حسن عدالت و قبح ظلم (به شکل کلی) وجود ندارد؛ به طور مثال، عقل بما هو عقل، حکومت دیکتاتوری را از بین حکومت های موجود جهان نمی پذیرد و به قبح آن حکم می کند. از دیدگاه عقل (بما هو عقل)، تمرکز قدرت در دست یک نفر غیر معصوم، بدون وجود کنترل های برونی لازم، امری قبیح محسوب می شود. در این مثال ممکن است گفته شود که عقل به خودی خود به مورد مذکور حکم نمی کند، و می توان گفت سیره عقلا در منطقه الفراغ چنین حکمی دارد.

از آن چه گفته شد می توان نتیجه گرفت که عقل گاه (از راه کشف حسن و قبح افعال یا کشف ارتکازات بشر) حکم یقینی صادر می کند، و گاهی دیگر به دلیل عدم احاطه به تمامی مناطات، احکام استحسانی ارائه می دهد. در نوع دوم، هیچ گونه دلیلی برای اتخاذ حکم عقل از جانب شرع وجود ندارد. تمیز این دو نوع حکم در مباحث فلسفه سیاسی از اهمیت خاصی برخوردار است. بسیاری از مباحث عقلی در فلسفه سیاسی از نوع مباحث استحسانی هستند. دلیل وجود کثرت این گونه مسائل این است که فلاسفه سیاسی معمولاً آرمان های خود را لباس عقلی می پوشند، و سعی می کنند آن چه را به هر دلیل از قبل پذیرفته اند، در ظاهری عقلایی ارائه دهند.

از آن جا که فقه و متون دینی برای زندگی بشر کلیه جزئیات را به ارمغان نیاورده اند، برخی امور سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به عقل بشر واگذار شده است، چه بسا (پس از اثبات امکان رجوع به ادله درون دینی و) بعد از مراجعه به ادله روایی و وحیانی، به حکمی الزامی برخورد نکنیم. در حقیقت خود دین، ما را در این جا به مباحث اصلیه راهنمایی می کند. سید محمدباقر صدر این حوزه را با عنوان «منطقه الفراغ» به بحث گذاشته است.^{۳۲۴} سعه و ضیق این دایره، بستگی به مبنای کلامی ما در دین حداقل و دین حداکثر دارد. مردم در این حوزه مباحث اصلیه بر حسب ذوق و عقل خود می توانند راهی را برگزینند. بدیهی است «عقل» در این جا از منابع استنباط احکام نیست و مشمول قاعده ملازمه (ما حکم به العقل، حکم به الشرع) نمی باشد. اهل سنت با اشاره به روایت نبوی (انتم اعلم بشؤون دنیاکم) به وسعت این حوزه قائل هستند.

شاید بتوان گفت منابع ادراک ما سه چیز است: حس، عقل و فطرت. دفع ضرر محتمل که از دلایل خدانشناسی است، به فطرت باز می گردد، زیرا حیوان و دیوانه نیز دفع ضرر و جلب منفعت می کنند. این موارد از قبیل حسن و قبح عقلی نیستند. مسئله حسن و قبح

۳۲۳. محمدحسین اصفهانی، «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»، ترجمه و تعلیق از صادق لاریجانی، مجله حکومت اسلامی، ش ۲ (زمستان ۷۵)، ص ۵۰ - ۸۶.

۳۲۴. سید محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ۴۰۰ - ۴۲۹.

قبل از آن که به بنای عقلا برگردد، به عقل عقلا بازگشت می کند و حکمی عقلی و قطعی می شود. حال اگر این حکم مابعد الاجتماع باشد به آن حسن و قبح، و اگر ماقبل الاجتماع باشد به آن اولیات گویند. حاجی سبزواری در منظومه می گوید: حسن و قبح از اولیات است و به مسائل فلسفه و عقل عملی مربوط نمی شود، بلکه داخل در فلسفه نظری است.

بنا بر آن چه گفته شد، مبحث حسن و قبح عقلی با بحث قبل (نسبت عقل و وحی) و نیز با مسئله انتظار از دین ارتباط پیدا می کند و نتایج مستقیم یا غیرمستقیم در حوزه کلام سیاسی دارد. علاوه بر آن، لازم است بین عقل و سیره عقلا (و نسبت آن ها با فلسفه سیاسی اسلام) نیز تمایز صورت پذیرد.

۶- قاعده لطف در کلام سیاسی اسلامی

در عنوان سوم این فصل از «امامت و ولایت» سخن به میان آمد. جوادی آملی برهان لطف و حکمت الهی را در آن جا اعم از زمان حضور و غیبت دانست. مهدی حائری یزدی به قاعده لطف اشکال می کند:

متکلمین که اصطلاحاً به تحلیل گران اصول عقاید اسلامی گفته می شود و شاید بتوان همتای غربی آنان را Theologians نامید، نبوت و امامت را از طریق قاعده لطف، ثابت و حتی واجب دانسته اند. علمای کلام گفته اند: واجبات شرعی لطف هایی در واجبات عقلیه محسوب می شوند. معنی این جمله کلامی اعتقادی این است که تکالیف و وظایف و مسئولیت های اصیل انسانی کلا عقلانی می باشند، و هیچ گونه تحمیلی از سوی شارع بر انسان ها وارد نیست. معنای حقیقی قاعده لطف این خواهد بود که شریعت راهنمای راستینی به سوی خردمندی و کام یابی و نیک بختی خردمندان می باشد و نقش اساسی آن، این است که انسان ها را با آموزش و تعلیمات الهی خود به رشد و تکامل عقلانی برساند تا آنان به درستی راه رستگاری خود را شناخته و از روی تعقل رسم خردمندی را پیش گیرند. پس این خود مردم اند که پس از رهنمون شدن به تعالیم عالی انبیا و شناخت تجربی موضوعات جزئی، در راستای عمل و اجرا، قیام به امر عدالت کنند و وظیفه شرعی و عقلی خود را ایفا نمایند و نظام حکومتی و کشورداری را به همان گونه که مقتضای وضع جغرافیایی - سیاسی است و متناسب با همسایگان است، عادلانه برپا دارند.^{۳۲۵}

به هر حال باید دید اولاً: قاعده لطف اعتبار دارد یا خیر، و ثانیاً: رهبری و زعامت در دوره غیبت امام معصوم (علیه السلام) را نیز در برمی گیرد یا نه. در درجه بعد می توان بین این قاعده در کلام و فلسفه اسلامی با کلام مسیحیت (به ویژه آگوستین) مقایسه و تطبیقی انجام داد.

۷- مکاتب کلام سیاسی اسلامی

طبق یک تقسیم بندی می توان مکاتب سیاسی شیعه در قرن اخیر را در سه جریان عمده دسته بندی کرد.^{۳۲۶}

۱- مکتب سامرا: پایه گذار این جریان، میرزای شیرازی بود. اصول تقریباً مشترک این مکتب عبارت اند از: ارتباط ذاتی دیانت و سیاست، برقراری حکومت اسلامی در راستای عدالت اجتماعی، و اصالت وظیفه. جنبش تنباکو، مشروطه، قیام قم به رهبری حاج آقا نورالله اصفهانی و فعالیت سیاسی کاشانی، مدرس و امام خمینی از این مکتب متأثر بوده است.

۲- مکتب نجف: در حالی که مکتب سامرا به دنبال تعمیم ولایت در حوزه سیاست است و شکلی مشایی دارد، مکتب نجف به زعامت آخوند خراسانی، نظامی سیاسی مبتنی بر شریعت را با نظارت فقها در نظر داشت.

۳- مکتب قم: این مکتب به رهبری امام خمینی، برآیندی از دو مکتب فوق را در برداشت.

۳۲۵. مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، ص ۱۳۵ - ۱۴۱.

۳۲۶. مظفر نامدار، رهیافتی بر مبانی مکتب ها و جنبش های سیاسی شیعه در صد ساله اخیر، ص ۱۱۳ - ۲۲۷.

مکاتب کلام سیاسی شیعه را می توان به طرق دیگری نیز تقسیم بندی، و با مذاهب و ادیان دیگر مقایسه کرد. هدف از چنین مباحثی، شناخت دقیق تر کلام سیاسی اسلامی به شکل جریانی، و تعمق درباره نقاط ضعف و قوت و احتمالاً صعود و افول آن در طول زمان می باشد.

۸ - سیاسی تطبیقی

در بحث عقل و وحی به مباحثی از متألهان مسیحی اشاره شد. کلام سیاسی اسلامی از آن جهت می تواند با کلام سیاسی مسیحیت مقایسه شود که قدر مشترک هایی در رابطه دین و سیاست در هر دو مکتب وجود داشته است. بحث انسان شناسی، فرآیندی، جبر و اختیار، قانون و اخلاق، عقل و وحی^{۳۲۷}، انتظار از دین، قاعده لطف، مسئله ثابت و متغیر و مانند آن می توانند به شکل مقایسه ای و تطبیقی مطرح شوند. متألهان یهودی نیز مباحثی مشابه طرح کرده اند. در مکتب اسلام، برخی مباحث کلام سیاسی می تواند بین مذاهب درون اسلام قابل طرح باشد؛ به طور مثال، بحث امامت و ولایت در شیعه با بحث خلافت در اهل سنت می تواند مقایسه شود. هم چنین بحث ضرورت یا عدم ضرورت تشکیل جامعه و حکومت، و نصب رهبر و زعیم، از مباحث اختلافی بین مذاهب مختلف اسلامی به شمار می رود. کلام سیاسی تطبیقی نیز می تواند بین دو متأله از دو دین یا مذهب مختلف طرح شود.

۹ - تاریخ اندیشه متکلمان سیاسی اسلامی

پیش تر از اهمیت تدوین تاریخ فلسفه سیاسی اندیشمندان اسلامی به شکل تک نگاری و دوره ای سخن به میان آمد. ضرورتی که در تدوین تاریخ اندیشه متکلمان سیاسی اسلامی وجود دارد، با ضرورت هایی که در بحث پیش گفته شد (ضرورت معرفی اندیشه سیاسی اسلامی به دیگران، آگاهی از تراث سیاسی خود و نقد آن، و یافتن نقاط ضعف و قوت از این باب که گذشته چراغ راه آینده است)، مشابهت دارد. اندیشه متکلمان سیاسی اسلامی - در قالب اندیشه سیاسی و کلامی هشام بن حکم، واصل بن عطاء، ابوالحسن اشعری، جوینی، خواجه نصیر طوسی، قوشچی، سید حیدر آملی، علامه حلی و مانند ایشان به شکل تک نگاری - و در قالب دوره های صدر اسلام، آل بویه، ایلخانان، صفویه، قاجار و دوره معاصر، قابلیت طرح و بررسی دارد.

فصل چهارم:

مسائل و تاریخ فقه سیاسی

دین اسلام شامل سه دسته مسائل است:

(الف) احکام اعتقادی: که مربوط به جهان بینی، حقیقت آفرینش، مبدأ و معاد و رابطه آن ها با خدا و انسان است؛

(ب) احکام اخلاقی: که از صفات نیکو و ناپسندیده انسان بحث می کند؛

(ج) احکام عملی: که نوع گفتار و رفتار انسان را در رابطه با خدا، خود و دیگران مشخص می نماید.

علم فقه در صدد است عمل مکلفین را از حیث وجوب و حرمت و اباحه و استحباب و کراهت بررسی کند. «فقه» را چنین تعریف کرده اند:

فقه در لغت به معنای فهم مقصود گوینده از طریق کلام او را گویند و در اصطلاح عبارت است از: علم به احکام شرعی عملی که از ادله تفصیلی آن کسب می شود.^{۳۲۸}

در علم فقه کار فقیه تعیین تکلیف عملی هر حادثه در زندگی انسان است، و موضوع آن احکام شرعی و یا وظایف عملی از نظر استنباط از ادله می باشد. فقه در معنای عام خود مساوی با دین است و به دو قسم فقه اکبر و فقه اصغر تقسیم می شود. فقه اسلامی شامل بخش هایی است که عبارت اند از: فقه عبادی، فقه احوال شخصیه، فقه معاملات و عقود و ایقاعات، فقه اخلاق، فقه عرفان، فقه سیاست، فقه صنعت، فقه ارتباطات بین الملل، فقه فرهنگ، فقه مدیریت، فقه جهاد و دفاع، فقه علوم، فقه اکتشافات، فقه حقوق، فقه قضا و فقه مبارزه با ظلم و فساد.

بخشی از مسائل فقهی با سیاست مرتبط هستند. این ارتباط ممکن است به گونه مستقیم یا غیرمستقیم باشد. برخی از مسائل فقهی در ذات خود سیاسی اند و برخی دیگر به نحو غیرمستقیم با مسائل سیاسی مرتبط می شوند. فقه اهل سنت در طول تاریخ به دلیل درگیری با موضوعات سیاسی، به این بخش از فقه بهتر پرداخته است. فقه شیعه نیز در سده اخیر - به خصوص با پیروزی انقلاب اسلامی ایران - بر این گونه مباحث متمرکز شده است.

عمید زنجانی فقه سیاسی را با عبارت هایی توضیح داده، می گوید:

فقه سیاسی اسلام عنوانی است که امروز ما بر کلیه مباحثی که در زمینه های فوق [جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حسبه، خراج، فیء، اموال، احکام سلطانی، ولایات و به ویژه ولایت فقیه] در فقه اسلام مطرح بود، اطلاق می کنیم.^{۳۲۹}

۳۲۸. علی بن محمد الجرجانی، کتاب التعریفات، ص ۷۲: «الفقه فی اللغة عبارة عن فهم غرض المتکلم من کلامه و فی الاصطلاح هو العلم بالاحکام الشرعیة العملیة المكتسب من ادلتها التفصیلیة».

۳۲۹. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، ج ۱، ص ۱۹.

وی در جای دیگر فقه سیاسی را به شکل پسینی (و با اشاره به مسائل آن) تعریف می کند:

در فقه مباحثی تحت عنوان جهاد، به معروف و نهی از منکر، حسبه، امامت و خلافت، نصب امرا و قضات، مأمورین جمع آوری وجوهات شرعی، مؤلفه قلوبهم، دعوت به اسلام، جمعه و جماعات، آداب خطبه ها و برگزاری مراسم عید، صلح و قرارداد با دولت های دیگر، تولی و تبرأ، همکاری با حاکمان و نظایر آن به طور مستقیم یا غیرمستقیم مطرح شده است که به آن ها احکام سلطانیه یا فقه سیاسی گفته می شود.

به این ترتیب فقه سیاسی شامل آن دسته از مباحث حقوقی می شود که تحت عناوینی چون حقوق اساسی، حقوق بین الملل و نظایر آن مطرح می گردد.^{۳۳۰}

همان گونه که مشاهده می شود، اولاً: برخی از این مباحث ربطی غیرمستقیم با مسائل سیاسی دارند، یا لاقلاً بینش فقها نسبت به این مسئله متفاوت است، و ثانیاً: همان طور که نویسنده توضیح داده،^{۳۳۱} احکام سلطانیه در فقه اهل سنت دایره وسیع تری نسبت به فقه سیاسی را شامل می شود.

ابوالفضل شکوری نیز فقه سیاسی را چنین تعریف می کند:

فقه سیاسی اسلام مجموعه قواعد و اصول فقهی و حقوقی است که عهده دار تنظیم روابط مسلمین با خودشان و ملل غیر مسلمان عالم بر اساس مبانی قسط و عدل بوده، و تحقق فلاح و آزادی و عدالت را منحصراً در سایه توحید عملی می داند، لذا فقه سیاسی عملاً دو قسمت و بخش عمده پیدا می کند:

۱- اصول و قواعد مربوط به سیاست داخلی و تنظیم روابط درون امتی جامعه اسلامی؛

۲- اصول و قواعد مربوط به سیاست خارجی و تنظیم روابط بین الملل و جهانی اسلام.^{۳۳۲}

اگر فقه سیاسی را به شکل پسینی تعریف کنیم باید به مباحث مطروحه در ابواب مذکور (جهاد و امر به معروف و ...) اشاره نماییم، اما اگر توجه به مستحدثات و مسائل جدید نیز داشته باشیم باید آن را به علمی که وظیفه مکلف را در برابر هرگونه مسئله سیاسی تعیین می کند، تعریف کنیم. بر این اساس ممکن است مسئله ای بالاصاله در فقه سنتی ما مطرح نشده باشد، ولی فقیه با استفاده از ابزارهای استنباط بتواند پاسخی برای آن تدارک ببیند و یا حتی بایی جدید در آن علم بگشاید.

عمید زنجانی می گوید:

ما امروز به تعریف جدیدی از فقه سیاسی نیاز داریم تا به مسائل جدید سیاسی پاسخ دهد؛ یعنی صرف نظر از مسائلی که در گذشته بوده است، در فقه سیاسی، ما باید در هر زمان موضوعات آن زمان را در نظر بگیریم و پاسخی از فقه داشته باشیم. این فقه، غیر از نظریات و آرای فقهاست.^{۳۳۳}

فقه سیاسی سنتی، نظام مند نیست و از مجموعه مباحث، اصول و قواعدی تشکیل می شود که در ابواب مختلف فقهی در دو بُعد سیاست داخلی و خارجی به چشم می خورند. در این که فقه سیاسی به یک رشته علمی^{۳۳۴} مستقل تبدیل شده یا نه، ممکن است اختلاف نظر وجود داشته باشد. آن چه مسلم است، اعتبار این رشته نزد مسلمانان از صدر اسلام تاکنون می باشد^{۳۳۵}؛ هر چند در بین دانش های

۳۳۰. همان، ج ۲، ص ۴۱.

۳۳۱. همان، ص ۴۲.

۳۳۲. ابوالفضل شکوری، فقه سیاسی، ج ۱، ص ۷۱-۷۲.

۳۳۳. عباسعلی عمید زنجانی، «مصاحبه»، علوم سیاسی، ش ۴ (بهار ۱۳۷۸)، ص ۷-۸؛ هم چنین ر.ک: حسینعلی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود

صلواتی، ج ۱، ص ۹-۵۹.

۳۳۴. desci pline ۳۳۴

۳۳۵. به طور مثال، بخشی از مباحث شیخ مفید، شکل سیاسی دارد، و فارابی نیز از فلسفه مدنی و فقه مدنی سخن می گوید.

بشری جایگاه کاملاً مشخصی نداشته باشد. اشکال در واقع به ماهیت فقه سیاسی بر می‌گردد که ظاهراً مجموعه‌ای از مباحث حقوق عمومی و حقوق اساسی از دیدگاه شرع است، و در نتیجه ماهیت حقوقی دارد. مشکل دیگر آن است که فقه سیاسی ما عمدتاً شکل فردی دارد، و در چند دهه اخیر سعی می‌شود به سیاست داخلی و خارجی حکومت اسلامی نیز کشانده شود.

به هر حال ما مسائل مربوط به فقه سیاسی را در چهار دسته جای داده‌ایم: مسائل مربوط به نظام سیاسی اسلام، مسائل مربوط به سیاست داخلی، مسائل مربوط به سیاست خارجی و مسائل مربوط به تاریخ اندیشه سیاسی فقهای اسلامی.

نخست درباره مسائل دسته اول - هر چند ماهیت فقهی ندارند، اما به لحاظ استفاده از منابع فقهی، و مقدمیتی که دارند - بحث می‌شود. در بخش مسائل فلسفه سیاسی اسلامی گفتیم که برخی از عناوین مطرح شده در آن جا (مثل تحزب)، قابلیت طرح در فقه سیاسی را نیز دارند. پس برای اختصار، از ذکر عناوین تکراری در این جا صرف نظر می‌شود.

۱ - نظام سیاسی اسلام

در این قسمت مسائلی که مربوط به خود نظام سیاسی اسلامی است، یا مفاهیمی که نسبت به سیاست داخلی و خارجی نوعی شمول و عمومیت دارند، مطرح می‌شوند.

۱ - ۱ - ضرورت تشکیل نظام اسلامی

بحث ضرورت تشکیل حکومت (و ایجاد نظام اسلامی) هر چند بحثی در حوزه فلسفه سیاسی است، از دیدگاه فقهی نیز قابلیت طرح دارد. این مسئله در صورتی شکل فقهی خواهد داشت که به اعمال مکلفین مربوط شود؛ به طور مثال، فقیه در مبحث ولایت فقیه و حکومت اسلامی بر اساس روایات و قرآن^{۳۳۶} به این مطلب فتوا می‌دهد که: «تشکیل حکومت اسلامی بر فرد فرد مسلمانان واجب می‌باشد». در مقابل، خوارج ضرورت تشکیل حکومت را به شکل مطلق، و برخی فقها (مثل ابوالقاسم خویی) ضرورت تشکیل حکومت را در دوران غیبت کبری زیر سؤال می‌برند.

۱ - ۲ - خاستگاه نظام اسلامی

فارابی علم مدنی عام یا دانش سیاسی را اعم از فلسفه مدنی و فقه مدنی می‌داند. او فقه را همانند فلسفه سیاسی، علمی مدنی تلقی می‌کند، هر چند خاص جوامع دینی و مدینه‌های متشروع می‌باشد. وی در کتاب المله، فقه را به دو جزء آرا و افعال تقسیم می‌کند و آن‌گاه به تفصیل از وظایف فقیه در قلمرو شناخت افعال سخن می‌گوید:

«فقه در بخش عملی ملت [و شریعت] شامل چیزهایی است که آن‌ها جزئیات مباحث و مفاهیم کلی در علم مدنی [خاص] هستند و بنابراین، جزئی از اجزای علم مدنی [عام] بوده و ذیل فلسفه عملی قرار دارد.»

فارابی در احصاء العلوم، فقه را به علمی که به وسیله آن می‌توان از معلومات شرعی، مجهولات را استنباط نمود، تعریف می‌کند: «و صناعة الفقه هی التي بها یقتدر الانسان علی ان یرتبط تقدیر شیء مما لم یصرح واضع الشریعة بتحدیده علی الاشیاء التي صرح فیها، بالتحدید و التقدیر ان یتحرى تصحیح ذلک حسب غرض واضع الشریعة بالعللة التي شرعها فی الامة التي لها شرع.» علاوه بر این‌ها اندیشمندان غربی و اسلامی، همواره فقه سیاسی را در مقابل فلسفه سیاسی با نوعی نگرشی استقلالی (و تحت عنوان شریعت نامه نویسی) مطرح کرده‌اند.

برای اطلاع بیشتر، به این منابع مراجعه کنید:

سید جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص ۲۱ - ۲۵.

فرهنگ رجایی، معرکه جهان بینی‌ها، ص ۶۹ - ۸۲.

۳۳۶. به طور مثال، به ادله قرآنی و هشت روایتی که عمید زنجانی مورد استشهداد قرار داده است، رجوع کنید: عمید زنجانی، فقه سیاسی، ج ۲، ص ۱۶۲ - ۱۷۱.

بحث خاستگاه نظام اسلامی هم می تواند از جنبه تاریخی و هم از جنبه اندیشه ای مورد تأمل قرار گیرد. مبحث اول به تاریخ تحول دولت در اسلام (و چگونگی تبدیل دولت - قبیله به دولت - شهر، دولت - امپراتوری و دولت مدرن)، و مبحث دوم به مبانی مشروعیت نظام اسلامی از دیدگاه فقه سیاسی باز می گردد. عمید زنجانی راه های کسب قدرت در دولت اسلامی را شش مورد می داند: بیعت، انتخاب اهل حل و عقد، انتخاب صاحبان اصلی قدرت، تسلیم و قبول واقعیت، اقلیت و اکثریت، و شیوه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران^{۳۳۷}.

نه نظریه ای که محسن کدیور در کتاب نظریه های دولت در فقه سیاسی شیعه بدان ها اشاره می کند، در واقع خاستگاه اندیشه ای نظام سیاسی را تبیین می نماید. الهی یا مردمی، یا الهی - مردمی بودن خاستگاه حکومت اسلامی تأثیری به سزا در دیگر مسائل فلسفه سیاسی اسلامی و فقه سیاسی اسلامی دارد.

۱ - ۳ - اهداف نظام سیاسی اسلامی

اهداف نظام اسلامی وابسته به نوع تلقی ما از مبحث انتظار از دین و رابطه دین و دولت است. این بحث ممکن است کاملاً فقهی نباشد، اما قابل برداشت از منابع فقهی به نظر می رسد. اگر دین به رابطه انسان با خدا محدود شود، و به نوعی عرفی گرایی قائل شویم اهداف دولت در حد اموری همانند حفظ نظم و امنیت (و در نهایت، فراهم کردن زمینه برای تعالی انسان ها) محدود می گردد. در حالی که اگر دین را حداکثری بدانیم و به ادغام دین و سیاست قائل شویم از حکومت اسلامی نیز خواسته های حداکثری خواهیم داشت. در واقع، باید دید دولت اسلامی همانند دولت لیبرالی، دولتی حداقلی است، یا همانند دولت های ایدئولوژیک، دولتی فراگیر می باشد و حتی در حوزه خصوصی نیز دخالت می کند.

مکاتب فضیلت گرا، دولت را وسیله ای برای رسیدن به اهدافی هم چون سعادت تلقی می کنند، در حالی که دولت در برخی دیگر از مکاتب و نگرش ها موضوعیت می یابد و یک هدف می شود. به عقیده ارسطو، هدف راستین حکومت، تحقق زندگی خوب و تأمین سعادت است، در حالی که جان لاک خیر عمومی یا خیر نوع بشر را مطرح می کند. آدام اسمیت بر این نظر بود که دولت سه هدف بزرگ دارد:

۱ - حفظ دولت از تجاوز خارجی یا خشونت بین المللی؛

۲ - حمایت از افراد در برابر بی عدالتی یا سرکوب از سوی اعضای دیگر جامعه؛

۳ - ایجاد و حفظ آثار خاص و نمادهای عمومی که هیچ فرد یا گروهی به ایجاد و حفظ آن ها تمایلی ندارند.

هولز ندورف نیز سه هدف توسعه قدرت ملی، حفظ آزادی فرد، و پیشبرد ترقی اجتماعی و رفاه عمومی را اهداف دولت تلقی می کند. جان بورگس هدف اولیه دولت را برقراری و تنظیم عدالت و آزادی، هدف ثانوی دولت را تکامل اصل ملیت و توسعه سرکردگی ملت، و هدف نهایی دولت را به کمال رساندن بشریت می داند.^{۳۳۸}

به هر حال با توجه به اهدافی که در شرع مقدس برای حکومت اسلامی تعیین شده، و با عنایت به مقتضیات دولت مدرن و کوچک یا بزرگ بودن آن از نظر اسلام، می توان اهداف دولت اسلامی را در سطوح مختلف دسته بندی کرد.

۱ - ۴ - ساختار نظام سیاسی

اولین مسئله ای که در بحث ساختار نظام سیاسی مطرح می شود، این مسئله است که متون دینی مربوط به زمانی اند که دولت مدرن شکل نگرفته بود و بنابراین، در استفاده از آن ها باید به این نکته توجه داشت؛ به طور مثال، دولت های مدرن معمولاً با پذیرش اصل تفکیک قوا، ساختار خود را براساس سه قوه مجریه، مقننه و قضاییه شکل می دهند، در حالی که نظام حکومت داری در زمان امام

۳۳۷. همان، ص ۲۰۶ - ۲۱۳.

۳۳۸. عبدالرحمن عالم، همان، ص ۲۳۷ - ۲۴۱.

علی(علیه السلام) به شکل هرمی و با نصب حاکمان در شهرهای مختلف صورت می پذیرفت. مقایسه ای بین ساختار حکومتی نبی اکرم(صلی الله علیه وآله) و امام علی(علیه السلام) حتی با آن چه در ساختار نظام جمهوری اسلامی ایران وجود دارد، این نکته را روشن می کند که ساختار نظام سیاسی هر چند از ارزش های مکتبی می تواند نشئت گیرد، ولی تا اندازه زیادی به شرایط و مقتضیات زمانی نیز بستگی دارد. مؤید این مطلب آن است که پیامبر(صلی الله علیه وآله) ساختار تقسیمات اداری قبلی همانند استان، کوره (بخش) و طسوج(ناحیه) - که نام هایی فارسی است - را تغییر ندادند.^{۳۳۹} ساختاری که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تدارک دیده شده است، هم به ارزش های مکتبی و هم به مقتضیات زمانی عنایت دارد.

حقوق اساسی هر کشور موظف به ارائه نظامی حقوقی برای ساختار دولت می باشد. مهم ترین مسائلی که ممکن است در حقوق اساسی و ساختار نظام سیاسی اسلامی قابل تأمل باشد، عبارت اند از: شیوه انتخاب رهبری (بر اساس نظریه های مختلف حاکمیت در فقه سیاسی شیعه)، تعیین دقیق مرز ارزش های مکتبی و مقتضیات زمانی در ایجاد ساختار مطلوب، تفکیک یا ادغام قوا، کیفیت استفاده از ساز و کارهای مدرن (همانند پارلمان و انتخابات) در دولت اسلامی، نقش شورا، بیعت، مصلحت، احکام حکومتی، امر به معروف و نهی از منکر و حسبه در دولت اسلامی (بر اساس مبانی خاص نظری که در این مباحث انتخاب می شود)، نسبت رهبر و دیگر قوا با قانون (اساسی)، نقش نیروهای مسلح در دولت اسلامی و امر سیاست و بالأخره، ساز و کار تأمین حقوق متقابل فرد، جامعه و دولت.

ساختار نظام سیاسی نیز متغیری وابسته نسبت به رابطه دین و دولت است، زیرا اگر مدل سلطنت مشروع (مثل سلطنت سلاطین صفوی و قاجار که از علما، مشروعیت خود را کسب می کردند) مطرح شود ساختار خاصی در نظام سیاسی به وجود می آید؛ به طور مثال، در این نظام، شاه در رأس قدرت است، اما مشروعیت خود را از فقها می گیرد.

۱ - ۵ - عناصر نظام سیاسی اسلامی

عناصر نظام سیاسی نیز بر اساس نوع تلقی ما از دولت اسلامی تعیین می شوند؛ به طور مثال، بر اساس نظریه ولایت فقیه، عناصر اصلی نظام اسلامی عبارت اند از: رهبری (ولایت فقیه)، مردم، قوای سه گانه، نخبگان و تشکل های دولتی و غیر دولتی (جامعه مدنی). نقاط قوت و ضعف عناصر فوق با توجه به نسبی بودن قدرت، در رابطه با قوت و ضعف دیگر عناصر سنجیده می شود؛ برای مثال، بر اساس ساختار هرمی، رهبری در رأس هرم، مردم در قاعده هرم، و بقیه عناصر در حالت بینابینی قرار می گیرند. ساختار هرمی قدرت، شکل سنتی سامان دهی قدرت سیاسی را تداعی می کند. در دولت مدرن نقش جامعه مدنی بزرگ تر می شود و تغییراتی در ساختار قدرت به وجود می آید. این که رهبر دارای ولایت است (و همه امور به شکل مستقیم یا غیرمستقیم باید به امضای او باشد) یا آن که نقشی نظارتی دارد، مباحثی است که به نظریه های حاکمیت در فقه شیعه باز می گردد.

به هر حال در تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی، رهبری عنصر برجسته ای در نظام سیاسی تلقی می شده، و همواره از صفات و ویژگی های او، چگونگی در دست گرفتن قدرت، و نسبت او با دیگر عناصر نظام اسلامی بحث به میان می آمده است.

۱ - ۶ - انواع نظام سیاسی

تقسیم بندی مشهوری که فقها از نظام دارند، تقسیم به دولت عادل و جائز می باشد. پیش زمینه تأکید بر چنین تقسیمی، این مسئله جامعه شناختی است که اکثر فقها در طول تاریخ تشکیل دولت اسلامی را منتفی می دیدند و از طرف دیگر امکان فعالیت محدود در نظام جور را برای خود ممکن می دانستند. پس این سؤال ها برجسته می شد که آیا از طرف حاکم جور می توان تولی داشت؟ در چه حدودی؟ اگر دو امر با هم تزاحم کردند چه (مثل تولی از جانب حاکم جور و احقاق حق)؟ آیا جوایز سلطان را می توان پذیرفت؟ و مانند آن.

به طور مثال محقق اردبیلی حکومت مشروع را حکومت پیامبر(صلی الله علیه وآله)، امامان معصوم(علیه السلام) و فقهای جامع الشرایط می داند، و در بحث حکومت غیرمشروع، مباحثی هم چون حبّ بقای حاکمان جور، همکاری و معاشرت با ایشان، قبول ولایت از جانب آن ها و پذیرش هدایا و جوایزشان را مطرح می کند.^{۳۴۰}

۱ - ۷ - مفاهیم اساسی نظام سیاسی اسلامی

در این جا به چند عنوان و مفهوم مهم در نظام سیاسی اسلامی اشاره می شود. کیفیت تلقی ما از مفاهیم اساسی فوق، در نوع طراحی نظام اسلامی تأثیر مستقیم دارد. این تأثیر خود را هم در نظام داخلی دولت اسلامی و هم در روابط خارجی آن متجلی می سازد.

۱ - ۷ - ۱ - شورا

نظریه شورا و تعیین چارچوب های آن و هم چنین الزامی یا غیرالزامی بودن آن، در سیاست داخلی و خارجی دولت اسلامی نقشی به سزا دارد. اگر حاکم اسلامی و دیگر عناصر ساختار نظام سیاسی ملتزم به مشورت و رأی اکثریت باشند می توان گفت عدالت و آزادی در دولت اسلامی تا حدود زیادی تأمین می شود.

اصل مشورت در آیات ۳۸ سوره شورا و ۱۵۹ سوره آل عمران و روایات بسیاری مورد تأکید قرار گرفته است، ولی برداشت از آن ها یک سان نمی باشد. درباره نسبت ولایت و شورا، سه نظریه قابل تصور است:

الف) تعیین ولایت با اکثریت آرا؛

ب) ولایت شورایی تحت نظارت ولی فقیه؛

ج) ولایت فقیه با استمداد از شورا در موارد خاص^{۳۴۱}.

سید کاظم حائری سه احتمال دیگر را در بحث شورا مطرح می کند:

۱ - شورا می تواند تمام شئون ولایت عامه را عینیت بخشد (در این صورت است که نظام شورایی در حکومت اسلامی پی ریزی می شود)؛

۲ - شورا فقط برخی از کارهای جایز را می تواند به کارهای واجب تبدیل کند (چرا که دلایل شورا در اثبات کلیه ابعاد ولایت، ظهور ندارد)؛

۳ - شورا تنها روشی برای آشنایی با نظریه های دیگران می باشد.

به نظر وی، ادله ولایت فقیه موجب اجمال آیه «وامرهم شوری بینهم» در مورد مسئله حکومت می شود، پس ولایت - چه در بُعد تنفیذ احکام و چه در بُعد تدوین بخش آزاد قانون [منطقه الفراغ] - منحصر به فقیه است. از مفهوم شورا، لزوم پذیرش نظر دیگران به دست نمی آید تا بتوانیم بر اساس آن ولایت نظام شورایی را ثابت کنیم^{۳۴۲}.

قائلین به نقش شورا در حکومت اسلامی، دیدگاه های یک سانی ابراز نموده اند: بعضی مثل سید محمد باقر صدر شورا را مصدر مشروعیت حاکم اسلامی در عصر غیبت دانسته اند، عده ای هم چون نائینی به نقش الزامی آن در ساز و کار تصمیم گیری های کلان اسلامی نظر داشته اند، و محمدحسین طباطبایی بین این دو نظریه به نحوی جمع کرده است^{۳۴۳}.

۳۴۰. علی خالقی، اندیشه سیاسی محقق اردبیلی، ص ۹۱ - ۹۹.

۳۴۱. محمدباقر الحکیم، الحکم الاسلامی بین النظریة والتطبیق، ص ۷۵ - ۱۱۰.

۳۴۲. سید کاظم حائری، بنیان حکومت در اسلام، ص ۱۱۶ - ۱۱۹.

۳۴۳. کاظم قاضی زاده، «اعتبار رأی اکثریت»، حکومت اسلامی، ش ۶ (زمستان ۱۳۷۶)، ص ۱۳۲.

مشورت از جهت هدف و غایت نیز اقسامی دارد: گاهی هدف از مشورت، دست یابی بهتر به واقعیت (از باب رجوع جاهل به عالم) است، و گاهی دیگر هدف از آن، رعایت حقوق دیگران می باشد. می توان نوع اول را «مشورت طریقی»، و نوع دوم را «مشورت موضوعی» نامید^{۳۴۴}.

در خصوص الزام آور بودن یا نبودن مشورت، سه نظریه وجود دارد:

الف) لزوم مشورت برای حاکم و مسئولان، مقید به عدم علم آن ها به موضوع یا حکم می باشد؛
ب) لزوم مشورت (در ساز و کار تصمیم گیری های کلان)، ولی پس از مشورت، در مقام عمل خود شخص تصمیم می گیرد و در نتیجه، مشورت لازم الاتباع نیست؛

ج) لزوم مشورت و گردن نهادن به نتایج آن، هر چند مخالف با رأی خود شخص باشد^{۳۴۵}.
ظاهراً لازم است بین موضوعات مورد مشورت نیز تفکیک قائل شویم. حکم مشورت در حیطه مسائل نظری (و فتوا) ممکن است غیر از حکم مشورت در خصوص تقنین در منطقه الفراغ و هم چنین مسائل اجرایی باشد. آن چه پس از این گونه مباحث نظری باقی می ماند، تطبیق الگوهای نظری با ساختار نوین دولت اسلامی در شرایط حاضر است.

۱ - ۷ - ۲ - بیعت

ماهیت بیعت عبارت است از: انشای ولایت بعد از تحقق مقاوله و رضایت^{۳۴۶}. بین بیعت بر پیروی (بیعة الاتباع)، بیعت بر جهاد (بیعة الجهاد) و بیعت بر خلافت و امامت (بیعة الخلافة و الامامة)، لازم است تفکیک قائل شویم. هم چنین بین بیعت خاص (در خصوص یک فرد) و بیعت عام (در خصوص جمعی از مردم)، و بیعت آغازین و بیعت مجدد تفاوت وجود دارد. بیعت می تواند تمام عیار و تا پای جان، یا در حد مسائل خاص (مثل فرار نکردن از جنگ) باشد^{۳۴۷}.

نقش بیعت را در حکومت اسلامی در زمان غیبت می توان در سه محور عمده بیان کرد: نقش کارآمدی (زمینه ساز تشکیل و تقویت حکومت اسلامی)، شرط اعمال ولایت (با این فرض که رهبر حکومت اسلامی فقط در صورت اطاعت مردم موظف به تشکیل حکومت باشد، نه از هر طریق ممکن)، و فعلیت بخشیدن به ولایت فقیه^{۳۴۸}.

هر چند بیعت و انتخابات امروزی از یک ماهیت برخوردار نیست، ولی شاید در برخی صور (مثل این که کسی خود را کاندیدای رهبری معرفی کند و مردم به او رأی دهند) مصداق انتخابات نوین و بیعت باشد^{۳۴۹}. ظاهراً کسانی که بیعت نکرده اند، حق تمرّد و قانون شکنی ندارند، همان گونه که رهبر و حکومت اسلامی نیز حق محروم کردن آن ها از حقوق اولیه شان را ندارد^{۳۵۰}. احمد واعظی می گوید: ماهیت رأی از نظر حقوقی چهار احتمال دارد: وکالت، قرارداد اجتماعی، اعلان رضایت و خشنودی، و کشف خواست و اراده عمومی. وی بین بیعت و رأی تفاوت قائل می شود^{۳۵۱}.

به هر حال بررسی مقایسه ای بین بیعت و ساز و کارهای نظام های دموکراتیک امروزی، امری ضروری به نظر می رسد.

۳۴۴. همان، ص ۱۳۲ - ۱۳۴.

۳۴۵. همان، ص ۱۳۴ - ۱۵۰.

۳۴۶. حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۱، ص ۵۲۳.

۳۴۷. محمد فاکر میبیدی، «بیعت و نقش آن در حکومت اسلامی»، مجله حکومت اسلامی، ش ۵ (پاییز ۱۳۷۶)، ص ۱۸۲ - ۱۹۲.

۳۴۸. محمد حسین مهوری، «بیعت یا انتخابات: تأملی در مقاله "بیعت و نقش آن در حکومت اسلامی"»، مجله حکومت اسلامی، ش ۹ (پاییز ۱۳۷۷)، ص ۷۶ - ۷۸.

۳۴۹. همان، ص ۷۳.

۳۵۰. همان، ص ۷۹.

۳۵۱. احمد واعظی، «بیعت و شورا از دیدگاه امام علی (علیه السلام)»، اندیشه نامه امام علی (علیه السلام).

مقصود از «مصلحت» در این جا، عنصر و ملاکی است که در احکام حکومتی وجود دارد، نه مصلحتی که در کلیه احکام الهی وجود دارد. مصلحت نوع دوم در همه احکام الهی، و قبل از حکم وجود دارد. رهبر حکومت اسلامی، احکام حکومتی را بر اساس مصلحت نوع اول انشا می کند. محمدحسین طباطبایی درباره رابطه مصلحت و احکام متغیر و ثابت می گوید:

هر چند حلال محمد تا روز قیامت حلال است، ولی یک رشته احتیاجات متغیر وجود دارد که از کرسی ولایت سرچشمه گرفته، و به حسب مصلحت وقت، وضع و اجرا می شود، و در بقا و زوال خود تابع مقتضیات زمانه اند. جامعه اسلامی در داشتن دو قسم مقررات ثابت و متغیر، به جوامع دموکراسی خالی از شباهت نیست. احکام و مقررات جامعه اسلامی که از مقام ولایت صادر می شوند، عموماً تابع مصلحت وقت است و از این جهت شریعت نامیده می شوند^{۳۵۲}.

رمضان البوطی انواع مصلحت را ضروریه (مصلحتی که حیات دینی و دنیوی انسان بر آن ها متوقف باشد؛ مثل دین، نفس، عقل، نسل و مال)، حاجیه (مصلحتی که برای رفع حرج و ایجاد رفاه هر چه بیش تر برای انسان مورد حاجت می باشد) و تزینی یا تحسینی یا کمالی (آن چه مقتضای مکارم اخلاق و عادات نیکوست و در حدی پایین تر از حرج قرار دارد) می داند.

در فقه اهل سنت، علاوه بر قیاس و استحسان، مصالح مرسله یا استصلاح نیز وجود دارد. مصالح مرسله عبارت است از: مصلحت اندیشی هایی که با تصرفات و مقاصد شرع مقدس هماهنگی دارد، ولی دلیل مشخصی از طرف شارع برای الغا یا اعتبار آن به دست ما نرسیده است. بنابراین، اگر مجتهد نظیر واقعه مورد نیاز خود را در شریعت بیابد به قیاس، وگرنه به مصالح مرسله متوسل می شود. قاطبه اهل سنت آن را پذیرفته اند، ولی به قول محمدتقی حکیم، شیعه جز در صورتی که عقل سلیم به شکل قطعی آن را تأیید کند، قائل نیست^{۳۵۳}. ابوالقاسم گرگی می گوید: در فقه خصوصی، شارع مصلحت عموم افراد جامعه را در نظر می گیرد و احکامی را جعل می کند، اما فقه حکومتی امری جداست، چرا که اساساً ضرورتی ندارد شارع احکام حکومتی و مصالح جامعه را در نظر بگیرد، بلکه بر عهده اهل زمان است که با توجه به کلیات دین، تکلیف جزئیات را روشن کنند. امروزه پرتاب کردن مجرم از کوه عواطف عمومی را جریحه دار می کند، و نباید انجام شود. کیفیت مجازات ها در حوزه فقه حکومتی است. زکات هم در اقلام خاص محدود نمی شود. به طور کلی یک عقل جمعی در تشخیص مصلحت باید وجود داشته باشد.^{۳۵۴}

جهانگیر صالح پور در مقاله «فرآیند عرفی شدن فقه شیعه» معتقد است عنصر مصلحت در فقه شیعه و سنی، عاملی است که پای عرف و عقلانیت را به میان می کشد و فرآیند عرفی شدن را در فقه هموار می سازد^{۳۵۵}. از آن دیدگاه، سکولاریزم چیزی نیست جز خصوصی کردن دین و تضاد افکنی میان دیانت با عقلانیت، و شریعت با مصلحت. حسن رحیم پور ازغدی می گوید: تحلیل فوق مبتنی بر ذهنیت های دورکیمی و ماکس وبری نسبت به اسلام و فقه شیعه است، در حالی که «مصلحت»، امری کمی و قابل محاسبه و غیر دینی نمی باشد، و بر اساس تصور ایشان، دکترین ولایت مطلقه سر از دولت غیر دینی در می آورد!^{۳۵۶}

آن چه در بحث مصلحت باید به آن پرداخته شود، بدین قرار است:

- وجوه تشابه و تفارق «مصلحت» نزد شیعه و اهل سنت؛

- ابزارها و ملاک های تشخیص مصلحت؛

- رابطه مصلحت با احکام حکومتی، ولایت مطلقه و اصول ثابت و متغیر؛

۳۵۲. محمدحسین طباطبایی، زمامداری و رهبری، ص ۲۵ - ۴۴.

۳۵۳. وهبة الزحیلی، اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۷۵۷ - ۷۵۹.

۳۵۴. ابوالقاسم گرگی، «فقه حکومتی و مقتضیات زمان»، دوران امروز (۱۳۷۹/۱۰/۴).

۳۵۵. جهانگیر صالح پور، «فرآیند عرفی شدن فقه شیعه»، کیان، ش ۲۴.

۳۵۶. حسن رحیم پور ازغدی، «عرف و مصلحت در ترازوی حکومت اسلامی»، کتاب نقد، ش ۱، ص ۷۵ - ۱۶۶.

- مقایسه ضوابط کلی مصلحت نزد اهل سنت و شیعه؛
- محدوده مصلحت: آیا می توان برای مصلحت نظام، احکام مسلم شرعی را کنار گذاشت؟

اگر جواب مثبت است تا کجا؟

بوطی ضوابط کلی مصلحت را موارد زیر می داند:

الف) در مقاصد عامه شریعت و مربوط به دین، نفس، عقل، نسل و مال باشد؛

ب) با کتاب و سنت مخالفتی نداشته باشد؛

ج) تقدم اهم بر مهم در آن رعایت شود؛

د) جزویت و مناسبات زمان و مکان در آن رعایت گردد؛

هـ) مصلحت در مرتبه ضروری یا حاجی باشد؛

و) زمینه مصلحت، دایره عبادات نباشد.^{۳۵۷}

ظاهراً در کلام فقهای ما مصلحت و حفظ نظام سه معنا دارد: نظام معیشتی مردم و جامعه (که فقها تحت عنوان اختلال نظام از آن بحث می کنند)، دفاع از اسلام (و سرزمین اسلامی) و مسلمین، و نظام سیاسی موجود. در مورد اخیر این بحث مطرح می شود که آیا در غیر مورد تراحم می توان حکمی شرعی را برای حفظ مصلحت نظام تعطیل کرد؟ در صورت مثبت بودن، تا کجا؟ مرز «مصلحت» و «منافع توهمی» کجاست؟

۱ - ۷ - ۴ - احکام حکومتی

همان گونه که گفته شد، ملاک احکام حکومتی، عنصر مصلحت است. اموری که از سوی خداوند به رهبر مشروع امت اسلامی واگذار شده تا طبق مصلحت، به رتق و فتق آن ها بپردازد، حکم حکومتی گویند. اگر ملاک مصلحت مشخص باشد تعارضی بین حکم حکومتی و احکام اولیه متصور نیست، چرا که احکام حکومتی از باب حکومت تقدم دارند. محمدحسین طباطبایی احکام حکومتی را چنین تعریف می کند:

احکام حکومتی، احکامی هستند که ولی امر در سایه قوانین شریعت و با رعایت موافقت آن ها به مصلحت وقت اتخاذ می کند و طبق آن ها مقرراتی وضع نموده و به موقع به اجرا در می آورد.^{۳۵۸}

احکام حکومتی سه نوع حکم را در بر می گیرد:

الف) احکام جزئی (مثل عزل و نصب ها و حکم به ثبوت هلال ماه)؛

ب) تقدم و تأخر و اولویت بندی احکام اولیه و ثانویه (به هنگام تراحم آن ها)؛

ج) وضع قوانین در منطقه الفراغ.

تعریف زیر از حکم حکومتی، سه عنصر بالا را شامل می شود:

احکام حکومتی عبارت اند از: فرمان های جزئی، وضع قوانین و مقررات کلی و اولویت بندی احکام اولیه و ثانویه که از سوی

رهبر مشروع حکومت اسلامی در حوزه مسائل اجتماعی با توجه به حق رهبری و با لحاظ مصلحت جامعه اسلامی صادر

می شود.^{۳۵۹}

۳۵۷. الجوطی، المصدر.

۳۵۸. محمدحسین طباطبایی، بررسی های اسلامی، ص ۱۷۷.

۳۵۹. سیف الله صرامی، احکام حکومتی و مصلحت، تحقیق در معاونت اندیشه اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک.

حکم حکومتی از نظر ماهیت، نیاز به کاوش بیش تر دارد، چون «مصلحت» که برای آن حیثیت تعلیلیه محسوب می شود، خود به ایضاح نیازمند است. در خصوص مورد تفکیک رهبری از مرجعیت نیز امکان پیش آمدن مشکل وجود دارد. اگر قاطبه مردم از مرجعی تقلید کنند که رهبر نیست، دو حالت وجود دارد: تصور اول آن است که مرجع اعلم از نظر فتوایی به حکم حکومتی رهبر قائل باشد، در این صورت اکثر مردم هر چند مقلد رهبر نیستند، ولی طبق همین فتوای مرجع، لازم است به احکام حکومتی رهبر گردن نهند. شکل دوم آن است که مرجع اعلم، به احکام حکومتی قائل نباشد (همانند نظر ابوالقاسم خویی)، در این صورت است که باید مسئله به نحو دیگری حل شود.

۱- ۷- ۵- امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر، از فروع دین هستند، اما آن چه معمولاً از این واجبات الهی به ذهن متبادر می شود، وجه فردی آن می باشد. از آن جا که شیعیان در طول تاریخ احتمال تشکیل حکومت را بعید می دانستند، فروع فقهی نیز در باب عبادات یا مسائل فردی فربه تر از باب معاملات و مسائل اجتماعی شد. رساله عملیه امام خمینی که با توجه به مبانی ولایت فقیه نوشته شده است، نگاهی نسبتاً نوبه مسئله امر به معروف و نهی از منکر دارد.

«النصيحة لائمة المسلمين» تعبیری است که در بسیاری از روایات به چشم می خورد. این اصطلاح را اولین بار نبی اکرم (صلی الله علیه وآله) در حجة الوداع (در مسجد خیف) مطرح کردند، بر این اساس محدثانی هم چون کلینی در کافی، کاشانی در وافی و مجلسی در بحار الأنوار بابی به این نام قرار داده اند. بر اساس بینش اسلامی، فرهنگدنی^{۳۶۰} معصومین، مراجع و رهبر اسلامی نباید مانع از انتقاد صریح مردم نسبت به آن ها شود. مرتضی مطهری در این باره می گوید:

مراجع فوق انتقاد به مفهوم صحیح این کلمه نیستند، و معتقد بوده و هستم که هر مقام غیر معصومی که در وضع غیر قابل انتقاد قرار گیرد، هم برای خودش خطر است و هم برای اسلام. مانند عوام فکر نمی کنم که هر که در طبقه مراجع قرار گرفت، مورد عنایت خاص امام زمان (ع) است و مصون از خطا و گناه و فسق است.^{۳۶۱}

امام علی (علیه السلام) نیز مسئله نصیحت به شکل علنی و غیر علنی را حق امام بر گردن مردم می داند:

فاما حقی علیکم: فالوفاء بالبيعة والنصيحة في المشهد والمغيب والاجابة حين ادعوكم والطاعة حين آمرکم.^{۳۶۲}

محمد سروش محلاتی موضع اسلام نسبت به مسئله فوق را در این موارد توضیح می دهد: آزادی انتقاد، احتجاج با امام (علیه السلام)، تشکیل جلسات مباحثه، آزادی تا مرز آشوب و خونریزی، پیش قدمی امام برای بحث و احتجاج، دعوت به بحث، عدم محرومیت انتقادکنندگان از حقوق اجتماعی و ارائه منطق و رفع شبهه.^{۳۶۳} به اعتقاد او، وظیفه حاکم اسلامی در این زمینه عبارت اند از: نصیحت طلبی، رفع حجاب، ایجاد فضای آزاد، تحمل و سعه صدر، میدان دادن به حق گویان صریح و طرد متملقان، تصدیق ناصح و گزینش ناصح و دفاع از حقوق ناصحان.^{۳۶۴}

برخی مباحثی که در این موضوع جای تحقیق دارد، بدین قرار است:

- آیا نصیحت ائمه مسلمین، حقی برای مردم تلقی می شود یا تکلیفی بر دوش آن ها می باشد؟

- اگر این امر، حق حاکم بر گردن مردم است آیا او می تواند این حق را از ایشان سلب نماید؟

- شروط و چارچوب و ساز و کار تشخیص انتقاد و نصیحت ائمه چیست؟ در چه صورتی حاکم اسلامی می تواند از انتقاد و نصیحت جلوگیری کند؟

- این مسئله با دیگر مسائل فلسفه سیاسی و فقه سیاسی شیعه (همانند ولایت مطلقه فقیه، اصل مصلحت نظام و احکام حکومتی) چه ارتباطی دارد؟

- مرز نصیحت ائمه مسلمین و اندرزنامه نویسی با رساله های آئینه شاهی^{۳۶۵} (به عنوان رهیافت سیاسی مبتنی بر قدرت) چیست؟

۱ - ۷ - ۶ - حسبه

حسبه به عنوان یکی از نهادهای حکومتی یا ولایات دینی، از دیر باز در کتاب های مربوط به احکام سلطانیه نزد اهل سنت شناخته شده بود. سید بحر العلوم در این باره می گوید:

حسبه به معنای قربت است، و مراد از آن تقرب جستن به خداوند متعال است. مورد حسبه، هر کار نیکی است که می دانیم

شرعاً وجود آن در خارج خواسته شده است، بدون آن که انجام دهنده ویژه ای داشته باشد.^{۳۶۶}

حسبه را به «الامور التي لا يرضى الشارع بتركها» تعریف کنند. ماوردی^{۳۶۷} نه فرق بین حسبه و امر به معروف و نهی از منکر بر

می شمارد^{۳۶۷}. نهاد حسبه به عنوان امری حکومتی نزد اهل سنت، شناخته شده است و وظایفی از جمله نظارت بر بازار، براندازی منکرات، گسترش نیکی ها، نظارت بر کارگزاران حکومتی و رتق و فتق امور اقلیت های مذهبی را در بر دارد.^{۳۶۸}

در خصوص فقه سیاسی شیعه، مسائل ذیل قابلیت طرح دارد:

- آیا حسبه به عنوان یک نهاد حکومتی در اندیشه سیاسی فقهای شیعه (به عنوان یک امر پسینی و تاریخی) مطرح شده است؟

- آیا حسبه به عنوان یک نهاد حکومتی در فقه سیاسی شیعه قابل طرح است؟

- در صورت مثبت بودن پاسخ سؤال فوق، نهاد حسبه چه وظایفی را بر عهده خواهد داشت، و در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

چگونه وجود دارد؟

- بر اساس نظریه حسبه (در مقابل نظریه ولایت فقیه) آیا می توان به تشکیل حکومت اسلامی در زمان غیبت اقدام کرد؟ ظاهراً پاسخ

ابوالقاسم خویی به این سؤال، منفی، و پاسخ جواد تبریزی^{۳۶۹} و عمید زنجانی، مثبت است.^{۳۷۰}

حاکم اسلامی چه از باب ولایت و چه از باب جواز تصرف (مبنای خوبی)، حق دخالت در امور مردم را پیدا می کند. در خصوص

تشکیل حکومت اسلامی نیز گفته شده که فقها قدر متیقن افرادی هستند که شارع به ولایت (یا تصرف) آن ها رضایت دارد. از طرف دیگر

ابن خلدون فصل سی و پنجم جلد دوم مقدمه را به این عنوان اختصاص داده است:

در این که در میان افراد بشر، دانشمندان «فقیهان» نسبت به همه کس از امور سیاست و روش های آن دورتر می باشند.^{۳۷۱}

۳۶۵. mirror of princes

۳۶۶. سید محمد آل بحر العلوم، بلغة الفقیه، ج ۳، ص ۲۹.

۳۶۷. علی بن محمد الماوردی، الاحکام السلطانیة، ص ۲۴۰.

۳۶۸. رک: سیف الله صرامی، حسبه، یک نهاد حکومتی، ص ۹۶ - ۱۵۰ و عبدالله محمد عبدالله، ولایة الحسبة.

۳۶۹. جواد تبریزی، صراط النجاة، ج ۱، ص ۱۰: «والذی نقول به هو ان الولاية علی الامور الحسبية بنطاقها الواسع وهي کل ما علم ان الشارع یطلبه ولم یعین له مکلفا

خاصا ومنها بل اهمها ادارة نظام البلاد وتهيئة المعدات والاستعدادات للدفاع عنها فانها ثابتة للفقیه الجامع للشرائط».

۳۷۰. عباسعلی عمید زنجانی، «دیدگاه حکومتی در نظریه حسبه»، حکومت اسلامی، ش ۳ (بهار ۱۳۷۶)، ص ۱۴ - ۲۰.

۳۷۱. عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ هشتم، ج ۲، ص ۱۱۴۸ - ۱۱۴۸.

استدلال او آن است که: «ایشان عادت کرده اند که در مسائل فکری به کنجکاوی پردازند و در دریای معانی فرو روند و آن ها را از محسوسات انتزاع و در ذهن تجرید کنند. در صورتی که صاحب سیاست به مراعات امور خارج و احوال و کیفیاتی که بدان می پیوندند و از آن تبعیت می کند، احتیاج دارد».^{۳۷۲}

به هر حال این احتمال وجود دارد که در استدلال به دلیل قدر متیقن (این که فقها، قدر متیقن افرادی هستند که شارع به ولایت یا تصرف آن ها راضی است)، نوعی مغالطه وجود داشته باشد.^{۳۷۳}

۱ - ۸ - رهبری (ولایت فقیه) و مرجعیت

بحث رهبری را از دیدگاه فلسفه سیاسی و کلام سیاسی به بحث گذاشتیم. مبحث ولایت فقیه، بُعد فقهی هم دارد، زیرا وظیفه بندگان را در بُعد احکام عملی تعیین می کند. مهم ترین مسائلی که از این بُعد قابلیت طرح دارند، عبارت اند از:

- آیا ولایت فقیه به معنای زمام داری فقیه جامع الشرایط، نظریه ای جدید است، یا این که دیگر فقها نیز به آن معتقد بوده اند؟ و آیا نظریه سیاسی امام خمینی دچار تحول شده است؟

- ولایت مطلقه آیا به معنای عدم تقید به امور حسبیه است، یا عدم تقید به احکام اولیه و ثانویه (و تقید به عنصر مصلحت) و یا عدم تقید به قوانین بشری (همانند قانون اساسی) می باشد؟ و اساساً چه تفاوتی بین قید «مطلقه» در این جا و قید «مطلقه» در سیاست (همانند «حکومت های مطلقه») وجود دارد؟

- ارتباط تفقه با کشورداری چیست؟

علی اکبر حکمی زاده در کتاب اسرار هزار ساله، سال ها قبل از گرایش های نوین به عرفی گرایی، گفته است که اولاً: اگر همه فقها بخواهند اعمال ولایت کنند هرج و مرج می شود، ثانیاً: فقه همانند پزشکی و مکانیکی ربطی به کشورداری ندارد، و ثالثاً: دلیلی در دین بر این مطلب وجود ندارد که حکومت حق فقیه باشد.^{۳۷۴} این بحث را در دهه های اخیر، مهدی بازرگان، مهدی حائری یزدی و عبدالکریم سروش با بیانات دیگری مطرح کرده اند.

- اگر روایات، دلالت بر ولایت سیاسی فقیه دارند چگونه است که فقهایی هم چون ابوالقاسم خوئی در آن ها اشکال می کنند؟ و مرتضی مطهری نقش ولایت فقیه را نقش ایدئولوگ می داند، نه حاکم؟^{۳۷۵}

- چگونه محمدتقی مصباح از دلیل عقلی ولایت فقیه، ولایت مطلقه را استنتاج می کند؟

- نقش مردم در این بین چیست؟ آیا می توان بدون رضایت آن ها (مثلاً با زور) حکومتی اسلامی تأسیس کرد، یا با حداقل آرا (با استفاده از ابزار نظامی) کیان حکومت اسلامی را پاس داشت؟

- بر فرض اثبات ولایت سیاسی، دیگر اشکال متصور برای دولت اسلامی چیست؟

عمید زنجانی می گوید: من هفت نوع تصور از این مسئله دارم. اگر مسئول سه قوه مجتهد باشند نیازی نیست که رهبری، به نظام مشروعیت دهد، زیرا نظام خود به خود مشروعیت پیدا می کند. از دیدگاه او، امامت ربطی به مسئله ولایت فقیه ندارد.^{۳۷۶}

- اگر استدلالی عقلی در مقابل ادله نقلی ولایت فقیه ارائه شد، تکلیف چیست؟ به طور مثال، مهدی حائری یزدی در بحث «عدم امکان تشریح در اجرائیات» می گوید: اثبات ولایت سیاسی برای فقیه و حتی معصوم مستلزم دور مضر است، چرا که وجود وضعی تکلیف،

۳۷۲. همان.

۳۷۳. رک: سید صادق حقیقت، مسئولیتهای فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی، ص ۲۴۶ - ۲۴۸.

۳۷۴. علی اکبر حکمی زاده، اسرار هزار ساله، ص ۱۴ - ۱۵.

۳۷۵. مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۸۶ - ۸۷.

۳۷۶. عباسعلی عمید زنجانی، فصل نامه علوم سیاسی، ش ۱۲ (پاییز ۱۳۷۴).

متأخر از اراده تشریحی حکم است، و امتثال یا عصیان تکلیف نیز متأخر از وجود وضعی تکلیف می باشد. نتیجه،

آن که امتثال یا عصیان تکلیف به دو رتبه متأخر از اراده تشریحی حکم

می شود.^{۳۷۷}

عبدالکریم سروش نیز می گوید: قدرت فساد آور است و کنترل درونی (تقوا و عدالت) برای جلوگیری از فساد قدرت، کافی به نظر نمی رسد، پس مردم حق نظارت دارند. از طرف دیگر می دانیم هر کس که حق نظارت و عزل داشته باشد، حق حاکمیت نیز دارد. نتیجه این مقدمات، آن است که حق حاکمیت از آن مردم می باشد.^{۳۷۸} به دو مورد فوق نقدهایی وارد شده است.^{۳۷۹}

- چگونه ممکن است رهبر را خبرگانی تعیین کنند که صلاحیت آن ها را منصوبین وی (شورای نگهبان) تأیید می نمایند (شبهه دور)؛ مصطفی ملکیان یکی از مهم ترین آسیب های جامعه دینی را تفسیر دین از سوی صاحبان قدرت سیاسی می داند. در حکومت دینی [همانند حکومت اسلامی به رهبری ولایت فقیه] همواره این احتمال وجود دارد که صاحبان قدرت، دین را به نفع خود تفسیر کنند و به دیگران اجازه تفسیر ندهند.^{۳۸۰}

برخی معتقدند رهبری و مرجعیت قابل تفکیک هستند، در حالی که برخی دیگر اعتقاد به ادغام آن ها دارند. آن چه در عمل ممکن است اتفاق افتد، این

است که گروهی از مردم (اقلیت یا اکثریت) از مرجعی تقلید کنند که رهبر نباشد، خواه اعلامیت را در مرجع شرط بدانیم یا خیر. در صورت اختلاف نظر مرجع و رهبر، ممکن است گفته شود تبعیت از احکام حکومتی رهبر بر همه مردم و حتی بر دیگر مجتهدین و مراجع نیز واجب است. این سخن در صورتی که مرجع به حکم حکومتی قائل باشد، صحیح است، اما در صورت عدم قول به آن - همان گونه که در مبحث احکام حکومتی گفته شد -، ظاهراً احکام حکومتی رهبر بر او و مقلدان اش واجب نمی شود. در صورتی که مسئله از امور مهم و دائر بین وجوب و حرمت باشد (مثل جهاد ابتدایی و خون دادن در این راه)، شکل غامض تری به خود می گیرد. به هر حال درباره اختلاف نظر مردم و مرجع آن ها با احکام حکومتی رهبر، صور متنوعی، از جمله آگاهی یا عدم آگاهی آن ها به خطای حاکم متصور است، که در جای خود باید مورد عنایت و توجه قرار گیرد.^{۳۸۱}

۱ - ۹ - قواعد فقه سیاسی

همان گونه که در فقه شیعه و اهل سنت، قواعدی استخراج شده است، شاید بتوان برای فقه سیاسی نیز قواعدی معرفی کرد و آن ها را بسط داد. البته ممکن است عناوین برخی از این گونه قواعد، با قواعد فقه (در معنای عام آن) اشتراک داشته باشد؛ از آن جمله می توان به قاعده نفی سیبیل، قاعده ضرر، قاعده حرج و اصل اولیه در ولایت اشاره نمود.

۲ - مسائل سیاست داخلی دولت اسلامی

مسائلی که در مبحث نظام سیاسی اسلام بدان ها اشاره شد، به نحوی در سیاست داخلی دولت اسلامی نیز تأثیر دارند، اما مسائل ذیل فقط به سیاست داخلی اختصاص دارند. از آن جا که حصر عقلی برای بر شمردن مسائل وجود ندارد، برای نمونه به مهم ترین آن ها اشاره می شود:

۳۷۷. مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، ص ۱۶۵ - ۱۷۰.

۳۷۸. عبدالکریم سروش، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، کیان، ش ۳۲.

۳۷۹. رک: سید صادق حقیقت، «نگاهی به فلسفه سیاسی در اسلام»، حکومت اسلامی، ش ۲ (زمستان ۷۵).

۳۸۰. رک: مصطفی ملکیان، روزنامه خرداد (۲۷ - ۲۹ / ۸ / ۷۸ و ۵ / ۸ / ۷۸).

۳۸۱. رک: عبدالله جوادی آملی، شریعت در آئینه معرفت، ص ۳۶۴؛ المنتظری، المصدر، ج ۲، ص ۶۰۸؛ سید کاظم اردبیلی، فقه القضاء، ص ۲۷۲؛ سید کاظم حائری، ولایت

الامر فی عصر الغیبه، ص ۲۵۷ - ۲۷۱؛ و سید محسن الحکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۸، ص ۴۶۲.

۲ - ۱ - حقوق و وظایف حکومت بر مردم

با مروری بر روایات و به خصوص نهج البلاغه، در می یابیم که از نظر اسلام، مردم دارای حقوق و وظایفی نسبت به حکومت می باشند. امام علی (علیه السلام) در خطبه ۳۴، اهم این مسائل را وفای به بیعت، نصیحت به شکل مخفی و علنی، پاسخ مثبت هنگام دعوت حکومت، و اطاعت از حکومت بر حق می دانند.

تعیین حقوق و وظایف حکومت بر مردم شاید ساختار هر می و سنتی قدرت را تداعی کند. در این صورت ممکن است سؤال شود در دولت مدرن که حتی المقدور قدرت به نحو نظام مند توزیع می شود، آیا حقوق و تکالیف حکومت و مردم تغییر می کند یا خیر؟ علاوه بر آن، بحث فوق را باید با توجه به تنوع نظریه های مختلف حاکمیت در اسلام بررسی کرد. نظریه ولایت مطلقه فقیه در یک سر طیف، و نظریه نظارت و وکالت در دیگر سر آن، به یک نحو به سؤال فوق پاسخ نمی دهند.

۲ - ۲ - حقوق و وظایف مردم بر حکومت

همان گونه که حکومت (و حاکم اسلامی) دارای حقوقی بر مردم است، مردم نیز وظایف و حقوقی بر گردن حکومت دارند. امام علی (علیه السلام) اهم این امور را نصیحت و خیرخواهی، پرداخت حقوق از بیت المال و تعلیم و تربیت معرفی می کند:

ایها الناس ان لی علیکم حقا ولکم علی حق. فاما حقکم علی فالنصیحة لکم، و توفیر فیئکم علیکم وتعلیمکم کیلا تجهلوا وتادیبکم کیما تعلموا.^{۳۸۲}

دیگر وظایف حکومت را می توان با توجه به کارویژه های قدرت در دولت اسلامی حدس زد: ایجاد امنیت، خدمت به دین، اجرای عدالت، حفظ وحدت، حفاظت از بیت المال، تأمین رفاه مردم و زمینه سازی سعادت ایشان.

مسئله ای که در بند قبل مطرح شد، در این جا نیز قابل طرح هستند: نسبت سنجی مسئله حاضر با نظریه های مختلف حاکمیت در اسلام، و توجه به مقتضیات دولت مدرن در مبحث فوق.

۲ - ۳ - نقش مردم در دولت اسلامی

در این که بدون رأی مردم امکان حکومت کردن، جز بر اساس زور وجود ندارد، نمی توان تردید کرد. در عین حال به نقش مردم در دولت اسلامی، نظریه های مختلف حاکمیت به یک نحو پاسخ نمی دهند. نظریه ولایت انتصابی^{۳۸۳}، نقش مردم را تنها در حد کارآمدی^{۳۸۴} می پذیرد، در حالی که نظریه (نظارت و) وکالت، نقش مردم در مشروعیت^{۳۸۵} را قبول می کند. نظریه انتخاب برای مردم، نقشی بینابین قائل است و آن را جزء العلة مشروعیت می شمارد، چرا که طبق این نظریه، خداوند به کسی ولایت داده است که علاوه بر داشتن صفات مربوطه، مردم نیز به او مراجعه نمایند.

نقش مردم در دولت اسلامی در سه جنبه انتخاب حاکم، عملکردها و نظارت بر اساس نظریه های مختلف حاکمیت، پی گیری می شود. این بحث از بُعد فقهی در سطوح فوق و از بُعد فلسفه سیاسی در نسبت اسلام و دموکراسی قابلیت طرح دارد.

۲ - ۴ - همکاری با نظام جور

۳۸۲. نهج البلاغه، خطبه ۳۴.

۳۸۳. البته یوسف صانعی تصور دیگری از نظریه نصب دارد که طبق آن نظر مردم جزء العلة مشروعیت می شود. طبق نظر وی، خداوند کسی را نصب کرده که مردم هم به او اقبال نمایند.

۳۸۴. com petence

۳۸۵. legitimacy

در بحث از انواع نظام سیاسی گفتیم که فقها به دلیل مهیا نبودن تشکیل حکومت در دوران غیبت کبری، همواره حکومت‌ها را به حکومت عادل و جائز تقسیم کرده‌اند. تمرکز آن‌ها بر این مسئله است که با توجه به ضرورت زندگی در حکومت جائز، چگونه می‌توان با آن‌ها وارد تعامل شد. همکاری با نظام جائز با فرض این که برای نفع طلبی نیست، ممکن است برای حوایج روزمره مردم یا اقامه عدل و واجبات (همانند جهاد در کنار حاکم جائز) و نهی از محرّمات الهی باشد. در این میان، مهم، تشخیص تکلیف در موارد تراحم است.

۲ - ۵ - ارتداد، کتب ضاله و محاربه

از جمله مواردی که به وجود آزادی‌ها در اسلام اشکال می‌شود، حکم مرتد و کتب ضاله می‌باشد. در خصوص ارتداد، این شبهه مطرح است که اگر اسلام رأی به آزادی عقیده می‌دهد و آن را امری اکراهی نمی‌داند و از طرف دیگر اصول دین را اموری تحقیقی (و نه تقلیدی) معرفی می‌کند، چگونه است که وقتی شخص بر اساس تشخیص خود از اسلام خارج شد یا اسلام را نپذیرفت، حکم مرتد درباره او اجرا می‌شود؟ سؤال دیگر آن است که کتب ضاله از نظر مصداق چه مواردی را در بر می‌گیرد و چرا مطالعه آن‌ها در اسلام ممنوع شده است؟ آیا اصولاً با انفجار اطلاعات در عصر حاضر می‌توان از چنین محدودیت‌هایی سخن گفت؟

در خصوص ارتداد، این احتمال مطرح است که شاید مربوط به شرایط آن روز بوده که عده‌ای برای جاسوسی مسلمان می‌شدند و سپس به دین خود بازمی‌گشتند. در واقع، باید دید این حکم مربوط به شرایط خاص، یا دوران تأسیس و یا دوران تثبیت است.^{۳۸۶} درباره کتب ضاله، هم باید تحقیقات مبسوط‌تر و عمیق‌تری صورت پذیرد و هم به این نکته توجه شود که اصولاً در شرایط حاضر که اینترنت و اطلاعات به همه منزل‌ها می‌رسد، آیا می‌توان از محدودیت در عرصه اندیشه سخن گفت (مسئله اول به حکم آن با توجه به دخیل بودن عنصر زمان و مکان در اجتهاد باز می‌گردد، و مسئله دوم به امکان اعلام چنان فتوایی در شرایط حاضر بازگشت می‌کند)؟

۲ - ۶ - حقوق اقلیت‌ها در نظام اسلامی

یکی از مسائل حقوقی که در نظام اسلامی قابلیت طرح دارد، مسئله حقوق اقلیت‌ها می‌باشد. این مسئله اگر با دیدگاهی سیاسی به بحث گذاشته شود، در مجموعه مسائل حاضر قابل طرح است. در مجموع از دیدگاه‌های اسلامی در این باره چنین استفاده می‌شود که اقلیت‌ها در نظام اسلامی دارای حقوق معتنابهی هستند، منبع حقوقی مهم در این قراردادهای طرفینی (بین اهل ذمه و حکومت اسلامی) می‌باشد: اهل ذمه همواره به پرداخت مالیات اسلامی با عنوان جزیه مجبور هستند، شروط نامشروع نمی‌تواند در متن قراردادها وجود داشته باشد، بحث آزاد از جانب ایشان آزاد است، ولی جدال ممنوع می‌باشد، آن‌ها نمی‌توانند اماکن مقدسه و معابد نوینیا داشته باشند، ساختمان‌های آن‌ها نباید رفیع‌تر از ساختمان‌های مسلمان‌ها باشد، ایشان حق رفت و آمد در اماکن مقدسه (حرم) را ندارند، رباخواری از موارد ممنوعه است، زن مسلمان نمی‌تواند به ازدواج کافر درآید، و در هر حال نباید سیادت مسلمانان زیر سؤال رود.^{۳۸۷} در این که اسلام، حقوق زیادی برای اهل ذمه در نظر دارد، و ایشان را به زور و اکراه به اسلام فرا نمی‌خواند، شکی وجود ندارد. همزیستی مسالمت‌آمیز پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) با اهل کتاب، شاهی بر این مدعا می‌باشد. در عین حال ممکن است شبهاتی مطرح شود که بر اساس آن بتوان محورهای تحقیقاتی خاصی را در این زمینه تدارک دید:

- پرداخت جزیه چرا بر اهل ذمه واجب شده است؟ چرا آن‌ها باید جزیه را همراه با خواری و خفت به دولت اسلامی بپردازند: «حتی یعطوا الجزیة عن ید وهم صاغرون»؟ اگر پرداخت جزیه لا جرم حکمی اسلامی است، چرا دولت‌های اسلامی مدرن (همانند جمهوری اسلامی ایران) به آن عمل نمی‌کنند؟

۳۸۶. در این زمینه، رک: ایازی، آزادی در قرآن، ص ۲۴۳ - ۳۲۰؛ و سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، «ارتداد، نگاهی دوباره»، حکومت اسلامی، ش ۱۳ و ۱۴ (پاییز و زمستان ۷۸).

۳۸۷. عباسعلی عمید زنجانی، حقوق اقلیت‌ها بر اساس قانون قرارداد ذمه: بررسی‌های گوشه‌هایی از مفاهیم حقوق بین الملل از نظر فقه اسلامی، چاپ چهارم، صفحات متعدّد.

- چرا اهل ذمه باید محدودیت در تبلیغ، ساختمان سازی، معبدسازی و مانند آن ها داشته باشند؟
- درست است که پوشش و حجاب می تواند بر اساس توافق طرفینی در قرارداد اهل ذمه ذکر و عمل شود، اما اگر اهل ذمه چنین شرطی را نپذیرند آیا دولت اسلامی موظف است چنین امری را بر آن ها الزامی نماید؟

۲ - ۷ - نظام اقتصادی و منابع مالی دولت اسلامی

در این جا غرض آن نیست که به مسائل اقتصادی بپردازیم، ولی برنامه ریزی کلان برای چگونگی توزیع ثروت، مسئله ای است که در فلسفه سیاسی و فقه سیاسی اسلام قابلیت طرح دارد. سید محمدباقر صدر در اقتصادنا درصدد کشف نظام اقتصادی اسلام بود. «نظام» به این معنا مجموعه «باید»های کلی و نظام مندی را تشکیل می دهد که ما بین حقوق (به عنوان «باید»های جزئی) و جهان بینی (به عنوان مجموعه «هست»ها) قرار می گیرد.

برای فرض بهتر وجود یا عدم وجود نظام اقتصادی (و سیاسی) در اسلام می توان به صور زیر توجه نمود:

الف) عدم وجود نظام اقتصادی (و سیاسی) در اسلام در عالم ثبوت (قول حداقلی هایی که دین را رابطه خدا و انسان می دانند): بر این اساس اصولاً شارع مقدس هدف خود نمی دانسته که این گونه مسائلی را که عقل بشر و سیره عقلا به آن ها راه می یابند در چارچوب دین بگنجانند.

ب) عدم نیاز به تدوین نظام اقتصادی (و سیاسی) در عالم اثبات: برخی معتقدند هر چند ممکن است نظام های جامعی در دین وجود داشته باشد، ولی ما به طراحی نظام نیازی نداریم، زیرا اولاً: ممکن است سر از تفسیر به رأی درآوریم، و ثانیاً: از طرف دیگر وجود «باید»های جزئی در فقه، ما را کفایت می کند.

ج) وجود نظام اقتصادی (و سیاسی) در عالم ثبوت و اثبات: سید محمدباقر صدر در اقتصادنا سعی کرده چنین امری را در زمینه نظام اقتصادی به ثبوت رساند. «دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم» نیز امید آن دارد که نظام اسلامی در کلیه جوانب زندگی را کشف کند.

د) وجود چارچوب های کلی (و نه نظام کامل) در این زمینه: احتمال آخر آن است که هر چند دین در مسائل اجتماعی دخالت می کند، ولی ارشادهای آن در حد کلیات است، و «نظام» کاملی (به دلیل کفایت عقل بشر و یا با توجه به محرومیت های زمان غیبت) در اختیار ما وجود ندارد.^{۳۸۸}

به هر حال باید به این سؤال پاسخ داده شود که منابع مالی دولت اسلامی کدام است؟ و آیا اقتصاد دولت اسلامی متمایل به سیستم باز (سرمایه داری) است، یا سیستم بسته (سوسیالیسم)؟ بدیهی است هر دو گرایش، طرف دارانی در بین فقهای اسلامی دارد.^{۳۸۹} در خصوص نسبت دو نظام سیاسی و اقتصادی نیز چهار احتمال مطرح است:

۱ - اقتصاد باز و سیاست باز؛

۲ - اقتصاد بسته و سیاست بسته؛

۳ - اقتصاد باز و سیاست بسته؛

۴ - اقتصاد بسته و سیاست باز.^{۳۹۰}

۲ - ۸ - مطالعات تطبیقی فقه سیاسی شیعه با دیگر مذاهب و مکاتب

۳۸۸. رک: سید صادق حقیقت، «درآمدی بر اقتصاد دولت اسلامی»، کیهان اندیشه، ش ۵۶ (مهر و آبان ۱۳۷۳)، ص ۱۰۹-۱۱۵.

۳۸۹. به طور مثال مطهری را می توان در گروه دوم جای داد (نظری به نظام اقتصادی اسلام).

۳۹۰. رک: سید صادق حقیقت، «نگاهی به فلسفه سیاسی اسلام»، حکومت اسلامی، ش ۲ (زمستان ۱۳۷۵).

مطالعات تطبیقی و مقایسه ای می تواند ابعاد جدیدی از امور ناشناخته را روشن سازد. در ارتباط با فقه سیاسی شیعه نیز می توان مطالعات مقایسه ای با توجه به آرای دیگر مذاهب و مکاتب انجام داد. در این بین فقه سیاسی اهل سنت، به دلیل درگیر شدن با مسئله حکومت رشد بیش تری داشته است و بنابراین، مطالعات تطبیقی بین فقه اهل سنت و شیعه می تواند نتایج ارزنده ای به ارمغان آورد. به طور مثال، بحث «مصلحت نظام» یا «مصالح حکومتی» در فقه اهل سنت به شکل مبسوط تری مطرح شده است.^{۳۹۱}

۳ - مسائل سیاست خارجی دولت اسلامی

در این قسمت مهم ترین مباحث مربوط به سیاست خارجی دولت اسلامی، «مسئله شناسی» است. این مسائل در سه دسته اصلی قرار می گیرند: سیاست خارجی دولت اسلامی، روابط بین الملل از دیدگاه اسلام، و حقوق بین الملل اسلامی.

۳ - ۱ - اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی

نخستین بحثی که در سیاست خارجی دولت اسلامی مطرح می شود، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی است. در این بین به اصولی همانند اصل دعوت، اصل نفی سبیل، جهاد، تولی و تبری، اصل تألیف قلوب، عتق و فک رقبه، استجاره و امان، اصل احترام به عقود بین المللی، مصونیت های دیپلماتیک و اصل مبارزه با ظلم اشاره می شود.^{۳۹۲}

در این راستاست که باید مشخص کرد «اصول» و «اهداف» سیاست خارجی چه تفاوتی با هم دارند؟ «اصل» در این جا به چه معنا است؟ اصولاً تعریف و تحدید اصول سیاست خارجی، بحثی لفظی است یا محتوایی؟ و در مورد تراحم اصول فوق با محدودیت های بین المللی چه باید کرد؟

۳ - ۲ - منافع ملی و مسئولیت های فرا ملی در سیاست خارجی دولت اسلامی

قبل از هر چیز باید «مرز» دولت اسلامی را مشخص نمود. آیا مرزهای جغرافیایی برای دولتی که مبتنی بر «امت» است، معنایی دارد؟ دولت اسلامی دارای ایدئولوژی است و ایدئولوژی آن به مرزهای جغرافیایی محدود نمی شود. اسلام، فرد مسلمان را در قالب «امت» (با مرز عقیدتی) و نه «ملت» (با مرزهای ملت - دولت مدرن) می بیند، بنابراین بدیهی است که نوعی مسئولیت های فراملی برای دولت اسلامی، فراتر از منافع ملی که دیگر کشورها به دنبال آن هستند، قابل طرح باشد. در عین حال دولت اسلامی ناچار است خود را به محدودیت هایی بر اساس اصل واقع گرایی و روابط بین الملل محدود سازد. عمید زنجانی می گوید: هر نوع کمک به جنبش های آزادی بخش، مداخله در امور داخلی دیگر کشورها تلقی نمی شود!^{۳۹۳} پس سؤال مهمی که در این جا پیش می آید، مرز منافع ملی و مسئولیت های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی است.

پاسخ به سؤال فوق، بستگی مبنای ما در مسائلی مانند نظریه های حاکمیت در اسلام، و نوع تلقی ما از مسائلی هم چون جهاد و دفاع دارد.^{۳۹۴} بر اساس نظریه ولایت مطلقه فقیه طبق تلقی محمدتقی مصباح یزدی، اطاعت از ولی فقیه بر مسلمانان مقیم کشورهای غیراسلامی نیز واجب است، خواه با او بیعت کرده باشند و خواه نکرده باشند.^{۳۹۵} در عین حال شاید بتوان گفت لازمه نظریه نصب، وجود یک فقیه و حاکم اسلامی در سرتاسر جهان نیست، چرا که می توان تصور کرد دو یا چند فقیه در عرض هم در چند نقطه از کره زمین ولایت داشته

۳۹۱. البوطی، المصدر.

۳۹۲. سید صادق حقیقت، مسئولیت های فرا ملی در سیاست خارجی دولت اسلامی، ص ۲۹۹ - ۳۰۹.

۳۹۳. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، ج ۳، ص ۴۶۰.

۳۹۴. سید صادق حقیقت، همان.

۳۹۵. محمدتقی مصباح یزدی، «اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها»، حکومت اسلامی، ش ۱ (پاییز ۱۳۷۵) ص ۹۳.

باشند. علاوه بر آن که طبق نظریه های دیگر به نتایج مشابهی نمی رسیم. طبق نظریه نصب (با این قرائت که آرای مردم هم جزء العله مشروعیت است) و نظریه انتخاب، روی آوردن مردم به ولی فقیه، شرط ولایت می باشد.

به هر حال مسئولیت های فراملی دولت اسلامی موارد زیادی از جمله کمک های مالی و نظامی را در بر می گیرد، و در هر مورد باید مبانی نظری و چگونگی حل نزاحات را بررسی کرد؛ به طور مثال، باید دید در چه صورت می توان منابع مالی کشور و مردمی خاص را به دیگر مسلمانان یا مستضعفان جهان اختصاص داد. شاید تفکیک بین موارد ضروری (مثل حفظ جان مسلمانان) و غیرضروری راهگشا باشد.

۳ - ۳ - جنگ و صلح (جهاد و دفاع)

از جمله مسائل مهم سیاست خارجی دولت اسلامی، وضعیت جنگ و صلح، شرایط جهاد و انواع آن، و اختیارات حاکم اسلامی در این زمینه است. برخی افراد حکم جهاد ابتدایی را در اسلام بد فهمیده و آن را اصلی مخالف آزادی عقیده تلقی نموده اند. دعوت، شرط اولیه جهاد است، و جهاد بدون دعوت، بی معنا می باشد. شهید ثانی جهاد دفاعی را به سه قسم جهاد با کفار مهاجم، جهاد با اهل بغی (شورشیان داخلی) و جهاد با فرد مصمم به قتل نفس محترمه تقسیم می کند.^{۳۹۶}

ابهام در مسئله جهاد ابتدایی بدان دلیل بیش تر می شود که اولاً: برخی فقها به حرمت آن در زمان غیبت کبری فتوا داده اند، و ثانیاً توجیهاتی برای آن مطرح شده که نه تنها رفع ابهام نمی کند، بلکه شبهه را تقویت می نماید. به طور مثال، مرتضی مطهری می گوید:

اگر توحید را یک مسئله عمومی و جزء حقوق انسانی و از شرایط سعادت عموم بشر دانستیم جنگ ابتدایی با مشرک به عنوان حریم توحید و دفاع از آن و به عنوان قطع ریشه فساد جایز است.^{۳۹۷}

در این جا این شبهه تقویت می شود که آیا اسلام برای گسترش توحید، قائل به جنگ ابتدایی با دیگر ملل است؟

مطهری در ادامه، مصداق روشن تری را پاسخ می دهد:

آیا قید منحصر به همین است که طرف بخواهد با ما بجنگد؟ یا چیز دیگر هم هست؟ آن چیز دیگر این است که طرف با ما نخواهد بجنگد، ولی مرتکب یک ظلم فاحش نسبت به یک عده افراد انسان ها شده است، و ما قدرت داریم آن انسان های دیگر را که تحت تجاوز قرار گرفته اند، نجات بدهیم. اگر نجات ندهیم در واقع به ظلم این ظالم نسبت به آن مظلوم کمک کرده ایم. ما در جایی که هستیم کسی به ما تجاوز نکرده، ولی یک عده از مردم دیگر که ممکن است مسلمان باشند و ممکن است مسلمان هم نباشند، اموال شان را برده اند، انواع ظلم نسبت به آن ها را مرتکب شده اند، ولی فعلاً به ما کاری ندارند. آیا برای ما جایز است که برای نجات دادن آن ها به کمک مظلومان مسلمان بشتابیم؟ بله، این هم جایز است، بلکه واجب است.^{۳۹۸}

طبق این نقل قول، حتی اگر قصد جنگیدن با ما نداشته، ولی نوعی ظلم حتی نسبت به غیرمسلمانان مرتکب شده باشد، بر ما واجب است که در امور داخلی آن ها دخالت کنیم و نوعی جهاد ابتدایی را علیه آن ها تدارک ببینیم. در این جا سؤالی که ممکن است به وجود آید، آن است که «دار الاسلام» و «دار الکفر» مبتنی بر دولت های ایدئولوژیک بوده است، اما امروزه که قاطبه دولت ها سکولار هستند، و عقیده خود را در نوع زمام داری دخالت نمی دهند، آیا طرح مسئله جهاد ابتدایی موضوعیت دارد؟ در نظام کنونی روابط بین الملل، افراد آزادند مذهب خود را حفظ کنند، و عقیده خاصی در حکومت داری ملحوظ نیست. علاوه بر آن، آیا جهاد ابتدایی به این معنا با اکرایی نبودن دین و لزوم تحقیق در اصول دین سازگاری دارد؟

۳۹۶. شهید ثانی، شرح اللمعة، ج ۱، ص ۲۵۵.

۳۹۷. مرتضی مطهری، ص ۵۱.

۳۹۸. همان، ص ۲۹ - ۳۰.

برای حل مسائلی از جمله مسئله فوق، باید مراتب جهاد را رتبه بندی کرد، و با توجه به مبانی دینی به آن ها پرداخت. قدم بعدی، تبیین ارتباط این اصل با اصولی مانند اصل اعتزال، اصل عدم مداخله و اصل وفای به تعهدات بین المللی می باشد.

۳ - ۴ - قراردادهای بین المللی در اسلام

اصل وفای به عهد، ریشه در فطرت بشر دارد، و بدین لحاظ از دیدگاه ادیان و مذاهب مختلف، امری مقبول است. آیه اول سوره مائده (یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود) نیز مبنای مستحکمی برای این اصل ایجاد می کند. بنابراین، اصل اولیه در قراردادها لزوم است، و بدون عذری موجه نمی توان آن ها را فسخ نمود. بحث فسخ قراردادهای بین المللی از جانب دولت اسلامی در شکل های زیر قابل تفکیک است:

الف) خیانت و نقض عهد از طرف مقابل؛

ب) احتمال خیانت و نقض پیمان؛

ج) منافع و مصالح دولت اسلامی؛

د) تغییر دولت و حکومت اسلامی؛

هـ) تعهدات حاکمان جور در حکومت های اسلامی.^{۳۹۹}

برخی سؤالاتی که در این باره ممکن است به وجود آیند، عبارت اند از:

- آیا صرف احتمال خیانت می تواند مجوز فسخ قرارداد باشد: (وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنَ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ

الْخَائِنِينَ)^{۴۰۰}؟

- با توجه به گستردگی (ظاهری) عنصر «مصلحت»، آیا این امر می تواند سبب شود قراردادهای بین المللی خود را نقض کنیم؟

- آیا گفته امام خمینی مبنی بر این که دولت اسلامی بر اساس مصلحت و به شکل یک طرفه می تواند قراردادها را فسخ نماید^{۴۰۱}، به سیاست

خارجی هم سریان می یابد؟

- تغییر حکومت (با فرض وجود ثبات دولت) و یا اصولاً تغییر دولت می تواند سبب فسخ قراردادها تلقی شود؟

- اگر دولت اسلامی بر اساس ضرورت، به قراردادی تن داد، آیا پس از رفع ضرورت می تواند آن ها را فسخ کند؟

- دولتی که داعیه صدور انقلاب دارد، چگونه می تواند قراردادهایی مبنی بر محدود کردن خود در چارچوب های خاص را منعقد نماید؟

۳ - ۵ - دیپلماسی در اسلام

هدف از ارائه چنین بحثی، دست یابی به نظر اسلام در مورد روابط بین ملت ها و دولت ها می باشد. در این راستا، بدون شک نکات

مهمی از قرآن و سنت قابل استنتاج است؛ به طور مثال، امید زنجانی از اعزام مبلغان، حقوق و مزایای سفراء، اصل مذاکره، کسب اطلاعات

و آمادگی رزمی سخن به میان آورده است.^{۴۰۲}

سؤال مهمی که در این جا قابلیت طرح دارد، آن است که چه مقدار از این گونه مباحث شکل زمانی - مکانی دارند؟ چه مقدار از آن ها

می تواند به عنوان اصولی کلی برای همه زمان ها پذیرفته شوند؟ دیپلماسی دولت - شهر یا دولت امپراتوری با دیپلماسی دولت مدرن چه

۳۹۹. حقیقت، همان، ص ۱۳۱ - ۱۴۰.

۴۰۰. انفال (۸) آیه ۵۸ .

۴۰۱. روح الله خمینی، صحیفه نور، ج ۲، ص ۱۷۰ - ۱۷۱.

۴۰۲. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی حقوق تعهدات بین المللی و دیپلماسی در اسلام، ص ۲۵۷ - ۳۶۵.

و جوه اشتراکی دارد؟ و بر اساس اصل واقع گرایی، دولت اسلامی ای هم چون جمهوری اسلامی ایران باید چه اصول دیپلماتیکی را مد نظر داشته باشد؟ دیپلماسی اسلامی با توجه به دو اصل صلح طلبی و اصل صدور انقلاب، چگونه می تواند سامان داده شود؟

۳ - ۶ - شناسایی دیگر دولت ها

شناسایی بنابر تعریف مؤسسه حقوق بین الملل، عبارت است از: «عملی که یک یا چند دولت، وجود یک سازمان سیاسی مستقلى را که قادر به رعایت مقررات بین المللی می باشد، در سرزمین معینی تصدیق می کنند و در نتیجه، اراده خود را نسبت به شناخته شدن آن به عنوان عضو جامعه ملل اعلام می دارند»^{۴۰۲}. شناسایی ممکن است دوزوره یا دوفاکتو باشد.

سؤال مهمی که در این باره مطرح می شود، آن است که اگر اسلام خود را برترین دین، و دولت اسلامی خود را بر حق ترین دولت ها می داند و در صدد است حکومت واحد جهانی ایجاد کند، چگونه ممکن است به شناسایی دیگر دولت ها تن دهد؟

برنارد لوئیس می گوید: اسلام چون خود را تنها دین بر حق می داند، با تقسیم جهان به دار الاسلام و دار الحرب، جنگی دایمی را سامان داده است تا جهان را تحت کنترل خود در آورد.^{۴۰۴}

خدودی بین شناسایی موقت (اضطراری) و شناسایی واقعی تفکیک قائل می شود.^{۴۰۵} برخی دیگر حتی شناسایی موقت را نیز نپذیرفته اند.^{۴۰۶} نظر دیگر، جواز شناسایی دوزوره برای کشورهای مردمی و اسلامی، و شناسایی دوفاکتو برای غیر آن ها می باشد.^{۴۰۷} احتمال آخر آن است که بر اساس نوعی عرفی گرایی و واقع گرایی، همانند دیگر کشورهای جهان به شناسایی موقت و دایم کشورها اقدام کنیم.

۳ - ۷ - روابط بین الملل (با نگرش اسلامی)

چون در این مسئله اختلاف نظر وجود دارد که روابط بین الملل به وصف «اسلامی» متصف می شود یا خیر، عنوان فوق را به جای «روابط بین الملل اسلامی» برگزیدیم. برخی از محورهای این بند در مطالعات سیاسی اسلامی با گرایش تجربی نیز قابل طرح می باشد. این مطلب قابل بررسی است که آیا اسلام در صدد است نظریه ای جدید در روابط بین الملل ارائه دهد؟ به هر حال غرض آن است که دیدگاه اسلام را حداقل در مورد سه مسئله جست و جو کنیم: روابط با دیگر کشورها، روابط با سازمان های بین المللی و مسئله اتحاد دولت های اسلامی.

۳ - ۷ - ۱ - روابط با دیگر کشورها

با فرض این مسئله که دولتی اسلامی در دنیای مدرن و صحنه نوین روابط بین الملل وجود دارد، و دیگر دولت ها یا کافر کتابی اند، یا کافر غیراهل کتاب

و یا در اسم مسلمان اند، این سؤال پیش می آید که دولت بر حق اسلامی

چگونه روابط خود با دیگران را باید تنظیم کند؟ و «اصالت صلح» در این جا به چه معنایی است؟

۴۰۳. محمد صفدری، حقوق بین الملل عمومی، ج ۲، ص ۵۷.

۴۰۴. حمید بهزادی، «اصول روابط بین الملل و تحولات آن در اسلام»، نشریه دانشکده حقوق دانشگاه تهران، ش ۱۲، ص ۱۳۰.

۴۰۵. همان؛ و مجید خدوری، جنگ و صلح در اسلام، ص ۷۲.

۴۰۶. محمدرضا ضیایی بیگدلی، اسلام و حقوق بین الملل، ص ۸۶.

۴۰۷. سید صادق حقیقت، همان، ص ۴۱۲ - ۴۲۱.

برخی مسائل قبل، همانند وجود یا عدم وجود جهاد ابتدایی در زمان غیبت و در حال حاضر با توجه به مقتضیات خاص روابط بین الملل، و نیز مسئله لزوم قراردادهای بین المللی در اسلام، مبنای پاسخ به سؤال فوق را تمهید می نمایند. علاوه بر آن، باید دید اسلام چه تصویری از اتحاد دولت ها در شرایط حاضر پیشنهاد می کند. یکی از مسائل مهم که گره از این بحث می گشاید، آن است که دولت های کافر به دو قسم اهل کتاب و حربی تقسیم نمی شوند، بلکه نوع سومی نیز به نام معاهد وجود دارد؛ به طور مثال، دولت ژاپن نه اهل کتاب است و نه حربی، ولی در شرایط حاضر نوعی معاهده با جمهوری اسلامی ایران و دیگر دولت ها را پذیرفته است.

بر این اساس، این فرض که اصولاً روابط بین الملل نوین با عضویت دولت های مدرن، از نظر ماهیت با حکومت های صدر اسلام متفاوت است، و مرزی بین دار الکفر و دار الاسلام وجود ندارد (چون اکثر دولت ها ایدئولوژیک نیستند)، دولت مدرن اسلامی همانند دیگر دول می تواند به فعالیت خود ادامه دهد و قواعد حاکم بر روابط بین الملل را در صورت عدم تعارض قطعی با احکام الزامی شرع، بپذیرد.

۳- ۷- ۲- روابط با سازمان های بین المللی

بحث چگونگی روابط دولت اسلامی با سازمان های بین المللی، از بحث قبل (روابط با دولت های دیگر) سهل تر به نظر می رسد، چراکه هویت سازمان های بین المللی از اعضای آن ناشی می شود، در برخی موارد عدم عضویت یا عدم همکاری با آن ها مشکل نظری و اسلامی ایجاد نمی کند، علاوه بر آن که در بسیاری موارد نپیوستن به آن ها مشکلی به وجود نمی آورد (همان گونه که سوئیس عضو ملل متحد نیست)، و در بسیاری موارد پیوستن به آن ها منافی برای دولت اسلامی به همراه دارد.

پیوستن یا نپیوستن به سازمان هایی همانند سازمان تجارت جهانی (WTO) عمدتاً مبحثی تخصصی و کارشناسی است، و کم تر با مبانی نظری اسلامی درگیر می شود.

۳- ۷- ۳- اتحاد دولت های اسلامی

برای اتحاد دولت ها، اشکال و انواع مختلفی متصور است: یونیورسالیسم، رژیونالیسم، کنفدراسیون دولت ها، فدرالیسم، اتحاد شخصی، اتحاد واقعی و همگرایی.^{۴۰۸} اسلام، طرحی کلی برای تکامل همه انسان ها ارائه می دهد، و مرزهای جغرافیایی از این نظر محدودیتی ایجاد نمی کند. اسلام ما را به وحدت فراخوانده است، ولی آیا مصداق آن در این زمان، جهان وطنی اسلامی، کنفدراسیون اسلامی، فدراسیون اسلامی، همگرایی مبتنی بر همکاری های منطقه ای یا همگرایی با مرکزیت دولتی خاص (ام القری) می باشد؟ اگر معصوم (علیه السلام) حضور داشت، کدام شکل اتحاد را بر می گزید؟

همان گونه که گفته شد، اگر پاسخ به این سؤالات از دیدگاه فقهی صورت پذیرد در این بند قابل طرح است، و اگر گرایش تجربی حاکم باشد در بند «مطالعات سیاسی تجربی» مطرح می شود.

۳- ۸- حقوق بین الملل اسلامی

حقوق بین الملل عمومی، حقوقی است که روابط دولت ها را به عنوان نماینده ملت ها، و وظایف متقابل آن ها را در برابر سازمان های اجتماعی و حقوقی ویژه افراد بیگانه در هر کشور تنظیم می کند و این کار باید برای منافع آن ها باشد. در امکان و معنای وصف اسلامی در عنوان فوق، اختلاف نظر وجود دارد.^{۴۰۹} مسلم آن است که اسلام نسبت به برخی از موضوعات حقوق بین الملل بی نظر

۴۰۸. همان، ص ۴۲۵ - ۴۳۰.

۴۰۹. رک: احمد رشید، اسلام و حقوق بین الملل عمومی، ترجمه حسین سیدی؛ محمدرضا ضیایی بیگدلی، اسلام و حقوق بین الملل؛ جلال الدین فارسی، حقوق بین الملل اسلامی؛ محمد ابراهیمی (و سید علیرضا حسینی)، اسلام و حقوق بین الملل عمومی، دو جلد.

نیست. مباحث مهم حقوق بین الملل عبارت اند از: شناسایی دولت ها، بی طرفی سیاسی در روابط بین الملل، مسئولیت بین المللی دولت ها، اصل عدم مداخله در امور داخلی کشورها، روش های حل اختلافات، حقوق اسرا و سفیران، جاسوسی و پناهندگی.

در این پژوهش بحث شناسایی دولت ها را به شکل مجزا مطرح کردیم. بقیه موضوعات فوق نیز قابلیت بسط بیشتر دارند، اما از آن جا که مباحث جنبه حقوقی پیدا می کند، صرفاً به این نکته بسنده می کنیم که تأیید یا رد احکام اسلام نسبت به آن ها باید به بحث گذاشته شود؛ برای مثال، پیش تر اشاره کردیم که عمید زنجانی کمک (مالی و نظامی) به جنبش های آزادی بخش را مداخله در امور داخلی کشورها نمی داند، در حالی که اگر ملاک و معیار حقوق بین الملل باشد این گونه فعالیت ها را مداخله می داند. هم چنین در تاریخ صدر اسلام می خوانیم که پیامبر (صلی الله علیه وآله) در چند مورد دستور ترور داده اند. حال سؤال می شود که آیا این مسئله سندیت تاریخی دارد؟ و آیا قضیه ای مربوط و مختص به ساختار کهن تلقی می شود، یا آن که در شرایط جدید نیز قابل استناد است؟

حقوق بشر نیز بحثی حقوقی است، ولی جنبه های سیاسی و مباحث اندیشه ای^{۴۱۰} هم دارد، بنابراین، این عنوان نیز می تواند به شکل مبسوط تری مطرح شود.

فصل پنجم:

مسائل و تاریخ مطالعات سیاسی تجربی (با گرایش اسلامی)

آن چه در این جا مد نظر است، مطالعات سیاسی به عنوان یک علم^{۴۱۱} تجربی می باشد. در واقع، نوع نگرش به سیاست می تواند فلسفی (و کلامی)، یا فقهی و یا علمی باشد. فصل های قبل مختص نگرش فلسفی، کلامی و فقهی به سیاست بود، و این فصل به نگرش علمی به سیاست اختصاص دارد.

اولین سؤالی که در این باره ممکن است مطرح شود، امکان اتصاف مطالعات سیاسی تجربی به وصف «اسلامی» می باشد. برای بازگذاشتن چنین احتمالی بود که در عنوان مطلب از قید «با گرایش اسلامی» استفاده شد. در این فصل به سه مبحث خواهیم پرداخت: مسائل دوران کلاسیک، مسائل معاصر و تاریخ اندیشه سیاسی علمای اسلامی.

۱ - مسائل دوران کلاسیک (سیاست نامه ها)

طبق تقسیم بندی روزنتال، سیاست نامه ها یا آیینی های شاهی^{۴۱۲} در مقابل فلسفه سیاسی و شریعت نامه نویسی (فقه سیاسی) قرار می گیرد.^{۴۱۳} اندرزنامه نویس فارغ از گرایش های فلسفی و فقهی به پادشاه نصیحت می کند که رعایت کدام نکات به تقویت قدرت وی منجر می شود. در این جاست که او با روش تجربی به سلوک سلاطین، وزراء، علما، دهقانان، ارباب تجارت و اهل صناعات می پردازد. در این جا علاوه بر تشخیص دقیق این رهیافت با رهیافت های فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، باید دید تا چه اندازه اندرزنامه نویسی می تواند بر متون دینی متکی باشد. به نظر سیدجوادی طباطبایی، اندرزنامه نویسی مبتنی بر نظریه قدرت است و دین را به حد سیاست تنزل می دهد.^{۴۱۴} در تحلیل سیاستنامه ها، این مسئله قابلیت طرح دارد که چرا سیاست نامه ها در طول تاریخ به مطالعات روش مند تجربی تبدیل نشدند. بدون شک در پاسخ به این مسئله، باید رابطه سیاست نامه نویسان با قدرت مد نظر قرار گیرد. به هر حال مسائل مربوط به اندرزنامه ها، و تحلیل و مقایسه آن ها با فلسفه سیاسی و فقه سیاسی امری ضروری است.

۲ - مسائل معاصر سیاست اسلامی

۴۱۱. science

۴۱۲. mirrors of princes

۴۱۳. Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, P. 1-10.

۴۱۴. سید جوادی طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ص ۱۵.

علم سیاست با گرایش تجربی و اسلامی در دوران معاصر، رهیافت‌هایی غیر از اندرزنامه نویسی یافته است؛ از آن جمله می‌توان به رهیافت‌های جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصادی، تاریخی، مردم‌شناسی و جغرافیایی اشاره کرد.

سؤال مبنایی در این جا آن است که آیا این‌گونه رهیافت‌ها با گرایش‌های تجربی می‌تواند شکل «اسلامی» هم داشته باشد؟ آیا مطالعات سیاسی با گرایش تجربی می‌تواند متصف به وصف «اسلامی» شود؟ اگر پاسخ این سؤالات منفی باشد محورهای تحقیقاتی در این بخش زیر سؤال خواهد رفت.

وجه جواز استعمال مطالعات سیاسی (با گرایش تجربی) با وصف «اسلامی» را حداقل در یکی از امور زیر می‌توان یافت:
الف) برخی بر آن اند که اندیشمندان علوم تجربی (و به طریق اولی دانشمندان علوم انسانی) نمی‌توانند فارغ از باورهای ارزشی باشند، بنابراین علم تجربی خالص، علم بی‌طرف و علم غیر ارزشی و عینی^{۴۱۵}، وجود خارجی ندارد.

علوم انسانی حول محور انسان و برداشت و دیدگاهی که از وی وجود دارد، سیر می‌کنند، بنابراین انسان‌شناسی (و نیک سرشتی و بدسرشتی نسبت به ذات انسان) در این‌گونه علوم محوریت می‌یابد. از طرف دیگر دیدگاه انسان‌ها در مورد مسئله انسان‌شناسی، امری استدلالی و برهانی یا مبتنی بر صرف داده‌های تجربی و تاریخی نیست، بلکه معمولاً امری غیرقابل برهان تلقی می‌شود. در این جاست که این سؤال مطرح می‌شود که آیا نمی‌توان مبادی علوم انسانی (هم چون مسئله انسان‌شناسی، غایت‌شناسی، تعریف سعادت و ...) را از دین و وحی اتخاذ نمود، و علمی بنیان‌نهاد که از لحاظ ماهیت با علوم انسانی غیر و حیانی متفاوت باشد؟ اگر پیش فرض‌ها و مبادی و حیانی علمی هم چون فلسفه سیاسی اندیشمندان اسلامی را حذف کنیم، آیا پیکره آن دانش فرو نمی‌ریزد؟ اگر پاسخ مثبت است، آیا در خصوص جامعه‌شناسی سیاسی، روان‌شناسی سیاسی و غیره نمی‌توان چنین تحلیلی ارائه داد؟

ب) اگر علومی هم چون جامعه‌شناسی سیاسی، روان‌شناسی سیاسی و مانند آن نتوانند به وصف «اسلامی» متصف شوند، قدر مسلم آن است که در دین‌گزاره‌هایی در این زمینه وجود دارد. بسیاری از آیات قرآنی و روایات پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه اطهار (علیه السلام) گزاره‌هایی در زمینه‌هایی دارند، و محقق علوم اسلامی می‌تواند مقایسه‌ای بین آن دو مجموعه صورت دهد. مجموعه اول مبتنی بر علوم بشری، و مجموعه دوم مبتنی بر علوم و حیانی است. در مقایسه و تحلیل فوق، چاره‌ای جز پی‌گیری یافته‌های بشری و داده‌های و حیانی (به عنوان قاعده‌ای کلی) وجود ندارد.^{۴۱۶}

ج) تطبیق مسائل علمی در جامعه اسلامی، مستلزم ضرورت‌های پژوهشی خاص است. حتی اگر دو بند قبل پذیرفته نشوند باز این مسئله وجود دارد که تحقق و تطبیق مسائل علمی در جامعه غربی و اسلامی یک سان نیستند؛ به طور مثال، اگر فرض شود که جامعه‌شناسی سیاسی، علمی کاملاً خالص و بدون جهت است باز برای جامعه‌شناس سیاسی تفاوت دارد که در جامعه و محیطی اسلامی، مباحث خود را تطبیق نماید، یا در جامعه غیر اسلامی.

در جامعه اسلامی، هنجارها و سنت‌ها و قوانین بر اساس وحی و آموزه‌های و حیانی شکل گرفته‌اند. جامعه‌شناس سیاسی نیز نمی‌تواند به این‌گونه مسائل بی‌تفاوت باشد؛ برای مثال، فرهنگ سیاسی در جامعه اسلامی، ریشه در فرهنگ و سنت‌های دینی نیز دارد، بنابراین یافتن نقاط مثبت، و آسیب‌شناسی

فرهنگ سیاسی چنین جامعه‌ای، از جامعه غیر دینی و لائیک متفاوت خواهد بود.

بر اساس مطالب مذکور، می‌توانیم به برخی از مهم‌ترین محورهای تحقیقاتی در زمینه فوق اشاره کنیم:

۲ - ۱ - مسائل مربوط به جامعه‌شناسی سیاسی

در ذیل به چند عنوان در خصوص مسائل جامعه شناسی سیاسی (و با دیدگاهی تاریخی) در حوزه مطالعات سیاسی اسلامی (جامعه اسلامی) اشاره می‌کنیم.

۲-۱-۱- ایران و اسلام

تعاملات تاریخی، فرهنگی و جامعه شناسانه ایران و اسلام، محورهای پژوهشی دیگری در زمره تحقیقات علمی و تجربی علم سیاست با گرایش اسلامی می‌باشد. این موضوع قبلاً ذهن متفکرانی هم چون مرتضی مطهری را به خود جلب کرده بود.^{۴۱۷} وی در کتاب خدمات متقابل ایران و اسلام سعی دارد تحمیلی بودن ورود اسلام به امپراتوری ایران را نفی، و در مقابل، بر جنبه های خدمات متقابل اسلام و ایران در زمینه های مختلف تمرکز کند.

۲-۱-۲- جامعه شناسی سیاسی شیعه اثنی عشری

شیوه تکون شیعه دوازده امامی، و چگونگی ورود آن به ایران و رسمیت یافتن اش، می‌تواند مورد تحقیق و پژوهش جامعه شناسانه قرار گیرد. از مسائل مهم این بحث، فرهنگ رهبانان مذهب تشیع، و مقایسه آن با فرهنگ شاهان ایران است. علاوه بر آرای ماکس وبر در این زمینه^{۴۱۸}، می‌توان از پژوهش مستقل دیگری یاد کرد. اسماعیل نوری علاء در کتاب جامعه شناسی سیاسی تشیع اثنی عشری^{۴۱۹} پس از بیان ضرورت بحث، به موضوعاتی همانند جامعه شناسی دین، مشروعیت کارزماتیک، عقلانیت از دیدگاه وبر و اسلام، جامعه شناسی منشوری (ترکیبی)، بحران جانشینی، رسمی شدن مذهب، و تشیع صفوی می‌پردازد و این گونه موضوعات را بر تاریخ ایران تطبیق می‌دهد. به این مجموعه مباحث می‌توان این موضوعات را نیز افزود: مقایسه اسلام و مسیحیت (در قرائت های مختلف از هر دو) نسبت به مسئله توسعه (آن چه وبر تحت عنوان اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری^{۴۲۰} بررسی کرده است) و عقلانیت (ابزاری) در اسلام و مقایسه آن با مسیحیت^{۴۲۱}.

۲-۱-۳- اسلام و فن آوری

صنعت و فن آوری از دست آوردها و لوازم جامعه مدرن امروزی است. از آن جا که این مسئله قبول تلقی شده که مدرن شدن روندی اجتناب ناپذیر و غیرقابل برگشت است، این سؤال به وجود می‌آید که ورود و گسترش صنعت و فن آوری در جوامع اسلامی چگونه باید باشد؟ و چگونه ممکن است از سوی اصول و مبانی دینی مورد تأیید یا انکار قرار گیرد؟

عبدالکریم سروش در پاسخ به این سؤال که چگونه می‌توان صنعتی درخور انسان (و اسلام) داشت، به برخی از جهت های منفی فن آوری و اصطکاک آن با روحیه قناعت و خادم شدن انسان نسبت به تکنولوژی اشاره می‌کند.^{۴۲۲}

در این محور تحقیقاتی علاوه بر موضوعات مذکور می‌توان به عیوب ماهوی تکنیک هم چون تخریب محیط زیست، تقدس زدایی، غفلت آفرینی و هوس الوهیت نیز پرداخت. در این باره روایاتی نیز از معصومین (علیهم السلام) نقل شده که جای تحقیق (از نظر سند و

۴۱۷. مرتضی مطهری، خدمات متقابل ایران و اسلام.

۴۱۸. برایان. اس. ترنر، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، و داود مهدوی زادگان، اسلام و نقد سنت وبری.

۴۱۹. اسماعیل نوری علاء، جامعه شناسی سیاسی تشیع اثنی عشری، هم چنین رک: حسین بشیریه، «مبانی جامعه شناسی مذهبی ماکس وبر» نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران (بهمن ۱۳۶۶).

۴۲۰. ماکس وبر، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان (و پریسا منوچهری کاشانی).

۴۲۱. رک: عبدالکریم سروش، «دینداری و خرد ورزی» کیان، ش ۱۲.

۴۲۲. همو، «صناعت و قناعت: تأملاتی در بدی و نیکی نظام تکنیکی»، در تفرج صنع، ص ۲۷۴-۳۲۷.

دلالت) دارد: از پیامبر (صلی الله علیه وآله) نقل شده که ابزار و آلات کشاورزی اگر به خانه کسی پای بگشایند، ذلت هم در آن جا راه خواهد یافت.^{۴۲۳}

۲ - ۱ - ۴ - موانع شکل گیری تحزب در جامعه اسلامی

توسعه سیاسی مفهومی عام است، و یکی از مباحث مهم آن، تحزب می باشد. حزب به چرخ دنده دموکراسی تشبیه شده است، بنابراین بدون شکل گیری واقعی احزاب، امکان رسیدن به حکومتی مردم سالار بعید به نظر می رسد. در خصوص ایران، مسئله تحزب همواره با شکست رو به رو شده است. علل ناکامی های فوق، و شیوه های رفع آن ها را می توان در عنوانی مستقل دنبال کرد. شکل گیری احزاب متضمن وجود ساختارها و قوانین مناسب، و مستلزم فرهنگ سیاسی لازم می باشد. اما هر گاه خودکامگی و شاه مداری در اذهان ناخودآگاه مردم رسوخ کند، آن ها معمولاً پس از مشاهده ناکام یابی های تحزب (و دموکراسی) به دیکتاتوری (مصلح) تن می دهند. شکل نگرفتن تحزب علاوه بر مسائلی هم چون فرهنگ سیاسی ممکن است در خواست هیئت حاکمه یا روابط پنهانی قدرت نیز ریشه داشته باشد.

۲ - ۱ - ۵ - نهاد روحانیت

روحانیت به عنوان یک نهاد، سابقه ای به درازای عمر اسلام ندارد. شکل گرفتن نهادی با این عنوان، با بودجه مشخص و اهداف و راهکارهای تقریباً معین، تحلیل های جامعه شناسانه ای (سیاسی) را برای تبیین چند و چون تعاملات آن می طلبد. مهم ترین مباحثی که در این محور (با دیدگاهی جامعه شناسانه) قابلیت طرح دارند، عبارت اند از: وضعیت معیشتی روحانیت، تعاملات با حکومت (اسلامی یا غیراسلامی)، جایگاه و تأثیر بر جامعه اسلامی، بررسی نقاط قوت و ضعف این نهاد، نقش روحانیت در امور سیاسی و جامعه پذیری سیاسی، هویت صنفی روحانیت و امثال آن. روحانیت شیعه، نهادی است که تحلیل آن در دو برهه قبل و بعد از انقلاب - به ویژه به شکل مقایسه ای - قابلیت تحلیل دارد. به هر حال روحانیت در رأس نظام جمهوری اسلامی ایران قرار گرفت، و کام یابی ها و ناکام یابی های این نظام را باید با توجه به عملکرد روحانیت تحلیل کرد. روحانیت نهاد وسیعی است که نقشی به سزا در جامعه پذیری مردم ایران زمین دارد. این نقش با نقش روحانیت شیعه در دیگر کشورها، روحانیت اهل سنت و روحانیت مسیحیت قابل مقایسه است. محمدرضا حکیمی سه نظریه در این باره مطرح، و نظریه اخیر را تأیید می کند: اسلام منهای روحانیت (مطلقاً)، اسلام به علاوه روحانیت (مطلقاً) و اسلام به علاوه روحانیت آگاه متعهد درگیر (روحانیت تصفیه شده).^{۴۲۴} بدیهی است در خصوص مسئله روحانیت، می توان پروژه های متنوعی تعریف کرد.

۲ - ۱ - ۶ - توزیع قدرت در حکومت اسلامی

پیش تر بحث قدرت را در فلسفه سیاسی اسلام بیان کردیم. در این جا می توان این مبحث را با دیدگاهی جامعه شناختی در حکومت اسلامی مطرح نمود. قدرت، در هر نظامی به نحوی توزیع می شود. قدرت در برخی کشورها تمایل به تمرکز، و در برخی دیگر تمایل به توزیع دارد. و بر اساس حقوق اساسی و قانون اساسی هر کشوری توزیع می شود.

۴۲۳. سمعت النبی (صلی الله علیه وآله) یقول: «لا یدخل هذا بیت قوم الا ادخله الذلّة» (صحیح بخاری، ج ۲، باب زراعت، به نقل از: جواد علی، المنفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۷، ص ۲۶).

۴۲۴. محمدرضا حکیمی، هویت صنفی روحانی، ص ۷۴ - ۷۵.

در خصوص جمهوری اسلامی ایران می توان از چگونگی توزیع قدرت بین نهادهای دولتی، نهادهای غیردولتی، جامعه مدنی و شهروندان مسائلی را مطرح نمود. و سپس بدیل های توزیع قدرت را با مدل موجود مقایسه کرد؛ به طور مثال، می توان حتی بر اساس نظریه ولایت فقیه، مدل های دیگری از توزیع قدرت را به دست داد، هم چنین مدل توزیع قدرت در جمهوری اسلامی ایران را با مدل های توزیع قدرت در دیگر کشورهای اسلامی و یا کشورهای غیراسلامی (در چهار مدل توتالیتراریسم، نخبه گرایی، دموکراسی و تکثرگرایی) مقایسه نمود.

۲- ۱- ۷- نقش روشنفکران و نخبگان در جامعه اسلامی

از آن جا که «اذا فسد العالم فسد العالم»، و مهار قدرت سیاسی و علمی در جامعه اسلامی به دست روشنفکران و روحانیون داده شده است، نقش هر یک از این دو گروه به شکل جداگانه، و مقایسه ای می تواند موضوعات پژوهش هایی جامعه شناسانه در این زمینه قرار گیرد. پیشرفت علم و توسعه دانشگاه ها در طول زمان، نقش روشنفکران را در جوامع اسلامی افزایش داده است. تقریباً هر چه به عقب برگردیم، در جوامع سنتی تر نقش روشنفکران را کم تر، و نقش روحانیت را بیش تر می بینیم.

از آن جا که روشنفکری در ایران در شاخه های روشنفکری چپ و مارکسیستی، لیبرال، التقاطی و دینی تحقق یافته است، می توان پروژه هایی در خصوص جریان شناسی گرایش های سکولار و دینی در بین روشنفکران به شکل تک نگاری یا مقایسه ای تعریف نمود. در این جا می توان به بحث «وحدت حوزه و دانشگاه» و علل و عوامل کام یابی ها و ناکام یابی های آن نیز پرداخت. رویکرد وحدت حوزه و دانشگاه می تواند شکل معرفتی، ایدئولوژیک، ساختاری و یا وحدت مبتنی بر تقسیم کار داشته باشد.^{۴۲۵}

۲- ۱- ۸- آسیب شناسی فرهنگ سیاسی در جوامع دینی

جامعه شناس سیاسی می تواند جامعه دینی خاصی را برگزیده، فرهنگ سیاسی آن را آسیب شناسی کند. اهمیت بحث در طرح های علمی با گرایش اسلامی در آن است که فرهنگ سیاسی مسلمانان، در سنت ها و عقاید آن ها ریشه دارد، پس اگر فرهنگ سیاسی ایشان دارای آسیب باشد به احتمال زیاد از دین بدفهمی هایی صورت گرفته است.

برخی از آسیب های فرهنگ سیاسی در برخی جوامع دینی شامل این موارد است: قهرمان پروری، تقدس مآبی، مطلق گرایی، خودکم بینی، اقتدارگرایی و استبداد دینی، آرمان گرایی، غلبه ارادت و روابط بر لیاقت و ضوابط، خشونت و کمبود تساهل، هتک قانون، عملکرد ناقص عقلانیت ابزاری، بساطت در مسائل پیچیده، منفی نگری، خود مرکز بینی و احساس نیاز به عزت.

مطهری درباره تقدس مآبی و فرهنگ دینی در بین مراجع می گوید:

مراجع، فوق انتقاد به مفهوم صحیح این کلمه نیستند و معتقد بوده و هستم که هر مقام غیرمعصومی که در وضع غیرقابل انتقاد قرار گیرد، هم برای خودش خطر است و هم برای اسلام... مانند عوام فکر نمی کنم که هر که در طبقه مراجع قرار گرفت، مورد عنایت خاص امام زمان (عج) است و مصون از خطا و گناه و فسق است. اگر چنین چیزی بود شرط عدالت بلاموضوع بود.^{۴۲۶}

وی در جای دیگر می گوید: تصور شیعه از اولو الامر هرگز اعطای قداست دینی به حاکم نبوده است.^{۴۲۷}

به هر حال با مفروض گرفتن کامل بودن دین اسلام، باید بحث آسیب شناسی فرهنگ سیاسی را متوجه برداشت های غلط از اسلام و سنت های (غیراسلامی) مسلمانان کرد. در پایان این بحث، ذکر این نکته ضروری است که برای اکثر محورهای پیشین نیز می توان طرح های «آسیب شناسی» تعریف نمود.

۴۲۵. عماد افروغ، «پنج رویکرد به وحدت حوزه و دانشگاه»، عصر ما، ش ۱۹۳.

۴۲۶. مرتضی مطهری، پاسخ های استاد به نقدهایی بر کتاب مسئله حجاب، ص ۷۱.

۴۲۷. همو، نهضت های اسلامی در صدساله اخیر، ص ۲۵-۲۶.

۲- ۱- ۹- جامعه پذیری در حکومت اسلامی

جامعه پذیری فرآیندی است که بر اساس آن مردم قابلیت پذیرش هنجارها را پیدامی کنند، در این زمینه آموزش می بینند، و به اطاعت تن می دهند. در حکومت اسلامی با رهیافتی تجربی می توان مباحثی را مطرح کرد که عبارت اند از:

- در جامعه اسلامی چه عواملی در جامعه پذیری مؤثرند؟

- آموزه های دینی چه تأثیری در این زمینه دارد؟

- چه نهادهایی در جامعه پذیری مسلمانان مهم ترین نقش را ایفا می کنند؟

- نقش روحانیت و روشنفکری در این زمینه چگونه قابل مقایسه است؟

- آسیب پذیری جامعه پذیری مسلمانان در جامعه اسلامی چیست (بر اساس این احتمال که در جامعه اسلامی ممکن است

آسیب هایی در زمینه جامعه پذیری وجود داشته باشد، که در جوامع سکولار وجود ندارد)؟

۲- ۲- روان شناسی سیاسی (با گرایش اسلامی)

علی فتحی آشتیانی می گوید:

روان شناسی سیاسی^{۴۲۸} علمی است که از دو تبار متأثر است: از یک سو از روان شناسی و حوزه های مختلف آن، و از سوی

دیگر از علوم سیاسی و سیاست گذاران. چون موضوع و حوزه مطالعه این دو زمینه از دانش بشری انسان است، این دو علم در

حوزه ای جدید تحت عنوان «روان شناسی سیاسی» به هم پیوند خورده است.^{۴۲۹}

به قول والتر لپپمن، بزرگ ترین خطای تفکر سیاسی ما این است که بدون اشاره به انسان، بخواهیم از علم سیاست سخن بگوییم.^{۴۳۰}

انسان شناسی نه تنها زیر بنای علم سیاست (با گرایش تجربی) است، بلکه فلاسفه سیاسی نیز معمولاً به شکل صریح یا غیر صریح، فلسفه

سیاسی خود را بر نوع نگرش به انسان مبتنی می سازند؛ برای مثال، هابز نسبت به سرشت انسان، بدبین، و لاک خوش بین است. نکته

حائز اهمیت آن که خود انسان شناسی و نوع نگرش به ذات انسان، امری استدلالی و برهانی نیست.

روان شناسی سیاسی که شاخه ای از روان شناسی اجتماعی محسوب می شود، بر آن است که شناخت نسبتاً صحیحی از نهاد و

رهبران و انسان هایی که درون جامعه زندگی می کنند، در اختیار ما بگذارد. رفتار سیاسی مردم و هیئت حاکمه بر اساس ارزش های

ذهنی و فرهنگ سیاسی ایشان شکل گرفته است و شناخت روان شناسی ایشان، نقشی به سزا در شناخت افراد و نهادها دارد. در

کشورهای جهان سوم که رهبران نقش مهم تری ایفا می کنند، شناخت روان ایشان می تواند کمک زیادی در شناخت رفتار آن ها و

سیاست کشورشان نماید.

اگر روان شناسی سیاسی (و جامعه شناسی سیاسی) با گزاره هایی از دین پیوند بخورد، این سؤال پیش می آید که آیا به همان اندازه

نمی توان از دیدگاه دین نسبت به آن علم سخن گفت؟ برخی معتقدند ما می توانیم از اصطلاح «روان شناسی سیاسی اسلامی» و امثال آن

سخن بگوییم، ولی به فرض عدم اثبات این مطلب، حداقل آن است که گزاره های دینی در این باره می توانند نوعی جهت گیری را به عالم

سیاست نشان دهند. در این زمینه دیدگاه قرآن نسبت به انسان^{۴۳۱}، و روایات ائمه معصومین کم نیستند، و در مجموع ممکن است بتوانند

۴۲۸. political psychology

۴۲۹. علی فتحی آشتیانی، مقدمه ای بر روانشناسی سیاسی، ص ۱۳.

۴۳۰. همان.

۴۳۱. علق (۹۶) آیات ۶ و ۷؛ و شمس (۹۱) آیه ۸.

انسان شناسی خاصی در علم سیاست با گرایش تجربی (و در فلسفه سیاسی) پی ریزی و معرفی کنند، به همین دلیل بود که در عنوان بحث، قید «با گرایش اسلامی» را افزودیم.

بحث دیگری که در روان شناسی سیاسی در جامعه اسلامی قابلیت طرح دارد، روان شناسی سیاسی رهبران دینی و سیاسی است. در غرب، تحقیقات مفصلی در مورد روان شناسی سیاسی رهبران انجام شده است. این گونه پژوهش ها از آن جهت در کشورهای جهان سوم اهمیت بیش تری می یابد که نقش رهبران (سیاسی، اجتماعی و دینی) به مراتب بیش تر از نقش ایشان در کشورهای توسعه یافته است.

۲ - ۳ - مطالعات مربوط به انقلاب اسلامی

پدیده انقلاب اسلامی را با دیدگاهی علمی و اندیشه ای می توان در قالب پروژه های مختلفی به بحث گذاشت. این امر ممکن است در خصوص بسترهای شکل گیری انقلاب اسلامی، تحقق آن و پیامدهای نظری و عملی اش صورت پذیرد. مطالعات مربوط به انقلاب اسلامی ممکن است با دید جامعه شناسانه یا روان شناسانه صورت پذیرد، ولی به دلیل اهمیت، به شکل جداگانه نیز ذکر شد.

بخشی از این طرح ها ممکن است انقلاب اسلامی را از دیدگاهی حقوقی (حقوق اساسی) و تحولات قانون اساسی اول و اصلاحات آن تحلیل نمایند. از مسائل امروز ایران می توان به مسئله «اصلاحات» و مبانی دینی آن نیز اشاره کرد.

بحث دیگر در این زمینه، آسیب شناسی انقلاب اسلامی می باشد. مطالعات مربوط به انقلاب اسلامی به شاخه های متنوعی قابل تقسیم است؛ به طور مثال، برخی محورها را می توان به مطالعه در خصوص حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران و رابطه قوا و نهادهای سیاسی اختصاص داد.

۲ - ۴ - مطالعات مربوط به جهان اسلام

مطالعات مربوط به جهان اسلام نیز شامل محورهای متعدد و متنوعی است که در این جا به طور مثال به برخی از آن ها اشاره می نمایم:

۲ - ۴ - ۱ - همگرایی در جهان اسلام

کشورهای مسلمان از لحاظ موقعیت های راهبردی و منابع انسانی دارای موقعیت ویژه ای در جهان هستند، اما معمولاً در زمره کشورهای توسعه نیافته قرار دارند. برخی از مشکلات این گونه کشورها، به نداشتن وحدت داخلی و راهبردهای صحیح و منطقی مربوط می شود. نظریه های مبتنی بر وحدت ملت های اسلامی (و دولت های آن ها) و نظریه های مبتنی بر تقریب بین مذاهب، سابقه چند دهه ای دارد.

در شرایط فعلی که جهان اسلام همانند دیگران با مسائلی مانند انفجار اطلاعات، جهانی سازی و مانند آن ها مواجه است، اصل ضرورت همگرایی بین ملت ها و دولت های اسلامی امری ضروری به نظر می رسد. اما نکته مهم و قابل تحقیق، یافتن چالش های این آرمان و تعیین راهبردها و راهکارهای عملی آن می باشد. جهان اسلام امکانات و ظرفیت های فکری، تاریخی، منطقه ای و بین المللی در این زمینه دارد.

۲ - ۴ - ۲ - جهانی سازی و جهان اسلام

یکی از مباحث مهم در عرصه روابط بین الملل، جهانی سازی در عرصه های مختلف سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است. یافتن ماهیت جهانی سازی (که آیا امری تکنولوژیک و اقتصادی است، یا فرهنگی و یا سیاسی)، گام نخست در پژوهش حاضر تلقی می شود. اگر ماهیت جهانی سازی عمدتاً مسائل مربوط به فن آوری و اقتصاد باشد نمی توان علت العلل آن را گسترش و تحلیل فرهنگ لیبرالیستی

دانست. به اعتقاد حسین بشیریه، جهانی سازی ویژگی های اصلی دولت ملی و خودمختاری دولت ها در شکل حکومت و مشروعیت داخلی را زیر سؤال خواهد برد.^{۴۳۲}

به هر حال این تحقیق می تواند در دو سطح انجام شود: یافتن مسائلی از جهانی سازی که از نظر اسلام مورد تأیید یا نفی واقع می شود، و تحلیل راهبردها و راهکارهای جهان اسلام در خصوص مسئله جهانی سازی. مصطفی ملکیان رابطه دین و جهانی سازی را در هفت بُعد دین به بحث گذاشته است: ابعاد شعائری، عقیدتی، نقلی و اسطوره ای، اخلاقی و حقوقی، تجربی و عاطفی، اجتماعی و نهادی، و مادی (هنری).^{۴۳۳}

۲ - ۴ - ۳ - موانع توسعه در کشورهای اسلامی

اکثر کشورهای اسلامی جزو کشورهای جهان سوم یا توسعه نیافته محسوب می شوند. متفکران و مصلحانی هم چون سید جمال الدین اسدآبادی، محمد عبده و کوآبی به دنبال پیدا کردن علل عقب ماندگی مسلمانان و علاج دردهای آن ها بودند. در این بین برخی، علل و عوامل خارجی (عمدتاً استعمال)، و برخی دیگر علل و عوامل داخلی (عمدتاً استبداد و مشکلات ساختاری) را مطرح می کنند. معمولاً بینش های چپ اسلامی و متأثر از اندیشه های سوسیالیستی بر گرایش اول، و بینش های مبتنی بر آزادی خواهی و گرایش های لیبرالیستی بر گرایش دوم تأکید دارند.^{۴۳۴}

بحث موانع توسعه، با رویکرد جامعه شناسانه (در خصوص فرهنگ مسلمانان) صورت می پذیرد. ممکن است عوامل مختلفی در فرهنگ سیاسی و اجتماعی مسلمانان وجود داشته باشد که به نحوی مانع توسعه تلقی شود؛ به طور مثال، از عرفان، تصوف، جبرگرایی و فلسفه ظهور ممکن است تلقی های ضد توسعه ای وجود داشته باشد. جامعه شناس سیاسی می تواند با تمرکز بر مسائلی که از دین مورد بدفهمی قرار گرفته اند، این گونه موارد را در فرهنگ سیاسی کشورهای اسلامی به بحث گذارد.

هم چنین در راهبرد توسعه ممکن است به گزاره هایی از دین در تقدّم و تأخّر توسعه اقتصادی، یا فرهنگی و یا سیاسی برخورد کنیم. این بحث به شکل کلی تر باید مطرح شود که آیا اصولاً اسلام متکفل بیان اموری هم چون توسعه می باشد، یا این گونه امور به عقل بشر واگذار شده است؟

۲ - ۴ - ۴ - نظام های حکومتی و فرآیندهای انتخاباتی در کشورهای اسلامی

کشورهای اسلامی موجود در جهان معاصر، از نظام های حکومتی و فرآیندهای انتخاباتی مختلفی برخوردارند: برخی از آن ها پادشاهی، برخی جمهوری، برخی اقتدارگرا، برخی شبه دموکرات و برخی سکولارند. در یک سر طیف می توان بنیادگرایی طالبان، و در سر دیگر طیف می توان سکولاریسم ترکیه را قرار داد.

در این بین جمهوری اسلامی ایران، در اواخر قرن بیستم مدلی خاص خود برای جهانیان و به ویژه مسلمانان به ارمغان آورد. مدل حکومتی جمهوری اسلامی ایران (با نهادهای ویژه خود) و الگوها و فرآیندهای انتخاباتی آن، قابل مقایسه با دیگر کشورهای اسلامی و حتی کشورهای غیراسلامی است. مطالعات تجربی در این زمینه می تواند نقاط قوت و ضعف نظام های مختلف را نشان دهد.

۳ - تاریخ اندیشه سیاسی علمای اسلامی (با گرایش تجربی)

۴۳۲. حسین بشیریه، «جهانی شدن، سیاست و قدرت: بحثی در جامعه شناسی ارتباطات سیاسی»، همشهری (ویژه نامه چهاردهمین نمایشگاه بین المللی کتاب تهران).

۴۳۳. مصطفی ملکیان، «دین و جهانی شدن»، روزنامه همبستگی (۲۲ و ۲۵/۱۰/۱۳۷۹).

۴۳۴. رک: صادق زیبا کلام، ما چگونه ما شدیم؟.

همان گونه که در پایان فصل قبل به تاریخ اندیشه سیاسی فلاسفه اسلامی، متکلمان اسلامی و فقها اشاره کردیم، در این جا نیز ضرورت دارد تاریخ اندیشه سیاسی علمای اسلامی را در دو سطح کلاسیک و معاصر بحث کنیم، و ضرورت تدوین آن ها را گوشزد نماییم. سیاست نامه نویسی (به عنوان گرایشی تجربی در سیاست کلاسیک اسلامی) در اندیشه ابن مقفع، خواجه نظام الملک، ناصر خسرو، سعدی و مانند ایشان سابقه دارد. در تحلیل سیاست نامه ها می توان تحلیلی از سیاست نامه های اهل سنت نیز به دست داد، چرا که تفاوت مذهب در سیاست نامه ها به اندازه فقه سیاسی، جهت تحلیل ها را تغییر نمی دهد.

چارچوب بررسی اندیشه سیاست نامه نویسان مباحثی هم چون امور زیر را در بر می گیرد:

الف) مفاهیم و کلیات: زندگی و زمانه اندیشمند، تعریف او از سیاست و ...

ب) مبانی فکری و اندیشه ای: رابطه اخلاق و سیاست، جایگاه مبانی و منابع دینی در اندیشه او و ...

ج) مباحث محتوایی سیاست نامه ها: عدالت و نقش آن در اداره مُلک، چگونگی نظارت بر کارگزاران و عزل و نصب آن ها، آیین و اصول شهریاری و ملک داری، وظایف متقابل مردم و حکام، منابع مالی و چگونگی اخذ خراج، طبقات اجتماعی و جایگاه آن ها، جنگ و صلح، چگونگی آرایش سپاه، روابط خارجی با دیگر دولت ها (چگونگی انعقاد معاهدات و پذیرش و فرستادن سفرا) و بالأخره، آسیب شناسی دولت و راه های ابقا و تقویت قدرت سیاسی حاکم.

اندیشه سیاسی علمای اسلامی در مسائل جدید همانند جامعه شناسی سیاسی و روان شناسی سیاسی چندان بسط نیافته است و در صورت پذیرش نظری، هنوز علمی جوان به نظر می رسد. به هر حال تدوین تاریخ اندیشه سیاسی علمای اسلامی هم به جهت آشنایی و نقد تراث علمی خود و هم به سبب معرفی اندیشه سیاسی مسلمانان ضرورت دارد. در کنار این ضرورت، می توان به اهمیت کشف علل تاریخی عدم شکوفایی و گسترش مطالعات تجربی و سیاسی در دوره اسلامی و نیز به اهمیت مطالعات تطبیقی میان اندیشه سیاسی نحله تجربی جهان اسلام با تمدن های دیگر به ویژه مغرب زمین اشاره کرد.

فهرست منابع

- ۱ - قرآن کریم.
- ۲ - نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.
- ۳ - آل بحر العلوم، سید محمد، بلغة الفقيه، ج ۳.
- ۴ - آلیسون، جک، «چهار تلقی از فمینیسم»، ترجمه س. امیری، مجله زنان، ش ۲۸ و ۳۱.
- ۵ - آیت الهی، زهرا، «آیا عقل ما زنان ناقص است؟»، پیام زن، ش ۹۷؛ و نقد آن در بازتاب اندیشه، ش ۱ و ۲.
- ۶ - ابراهیمی، محمد و سید علیرضا حسینی، اسلام و حقوق بین الملل عمومی، دو جلد، تهران: سمت، ۱۳۷۱.
- ۷ - ابن رشد، فصل المقال، مصر: مکتبه التجاریه، ۱۳۸۸ ق.
- ۸ - ابن مسکویه، تجارب الامم، تحقیق و مقدمه ابوالقاسم امامی، تهران: سروش، ۱۳۶۶.
- ۹ - ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم: بیدار، ۱۳۷۱.
- ۱۰ - ابو جعفر محمد بن یعقوب الکلینی، اصول کافی.
- ۱۱ - احمدی، بابک، مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳.
- ۱۲ - ادواردز، پل، فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: تبیان، ۱۳۷۸.
- ۱۳ - اردبیلی، سید کاظم، فقه القضاء، قم: مکتبه امیرالمؤمنین، ۱۳۶۶.
- ۱۴ - ارکون، محمد، «به چه معنا می توان در جامعه اسلامی از تسامح سخن گفت؟»، ترجمه محمد مهدی خلجی، مجله کیان، ش ۲۷.
- ۱۵ - اسلامی، سید حسن، «گزارش مقاله: تسامح و عدم تسامح در میراث اسلامی»، دین پژوهان، اردیبهشت ۱۳۷۹.
- ۱۶ - اشتراوس، لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران: ۱۳۷۳.
- ۱۷ - اشتراوس، لئو، —فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- ۱۸ - اصفهانی، محمدحسین، «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»، ترجمه و تعلیق از صادق لاریجانی، مجله حکومت اسلامی، ش ۲، زمستان ۱۳۷۵.
- ۱۹ - افروغ، عماد، «پنج رویکرد به وحدت حوزه و دانشگاه، عصر ما، ش ۱۹۳.
- ۲۰ - اقبال، محمد، احیاء فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: پایا، بی تا.
- ۲۱ - الیاده، میرچا، فرهنگ و دین: برگزیده مقالات دایرة المعارف دینی، ترجمه زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
- ۲۲ - ایازی، سید محمدعلی، آزادی در قرآن، تهران: ذکر، ۱۳۷۹.
- ۲۳ - بازتاب اندیشه، ش ۶، همراه با نقد این مقاله از محسن حیدری با عنوان «ترویج سکولاریسم از رهگذر نفی عصمت ائمه»، روزنامه کیهان ۱۳۷۹/۶/۲۷.
- ۲۴ - بازرگان، مهدی، «آخرت و خدا هدف بعثت انبیا»، مجله کیان، ش ۲۸.
- ۲۵ - بامن، زیگموند، «مدرنیته»، در مدرنیته و مدرنیسم، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، تهران: نقش جهان، ۱۳۷۹.

- ۲۶ - بخشایشی اردستانی، احمد، «پیدایش سکولاریزم»، کتاب نقد، ش ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۵.
- ۲۷ - بدیع، برتران، «عناصر لازم برای مقایسه فرهنگها»، ترجمه احمد نقیب زاده، فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۲، پاییز ۱۳۷۶.
- ۲۸ - بدیع، برتران، فرهنگ و سیاست، ترجمه احمد نقیب زاده، تهران: دادگستر، ۱۳۷۶.
- ۲۹ - برگر، پیترا، افول سکولاریزم: دین خیزش گر و سیاست جهانی، ترجمه افشار امیری، تهران: پنگان، ۱۳۸۰.
- ۳۰ - بشیریه، حسین، «تاریخ اندیشه ها و جنبش های سیاسی در سده بیستم» مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۱۷ و ۱۱۸.
- ۳۱ - بشیریه، حسین، تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.
- ۳۲ - بشیریه، حسین، جامعه شناسی سیاسی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۴.
- ۳۳ - بشیریه، حسین، «جهانی شدن، سیاست و قدرت: بحثی در جامعه شناسی ارتباطات سیاسی»، روزنامه همشهری (ویژه نامه چهاردهمین نمایشگاه بین المللی کتاب تهران).
- ۳۴ - بشیریه، حسین، دولت عقل، تهران: علوم نوین، ۱۳۷۴.
- ۳۵ - بشیریه، حسین، «دین و عدالت در نظرخواهی از دانشوران»، نقد و نظر، ش ۱۰ و ۱۱، تابستان ۱۳۷۶.
- ۳۶ - بشیریه، حسین، «مبانی جامعه شناسی مذهبی ماکس وبر»، نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، بهمن ۱۳۶۶.
- ۳۷ - بویو، نوربرتو، لیبرالیسم و دموکراسی، ترجمه بابک گلستان، تهران: چشمه، ۱۳۷۶.
- ۳۸ - بهزادی، حمید، «اصول روابط بین الملل و تحولات آن در اسلام»، نشریه دانشکده حقوق دانشگاه تهران، ش ۱۲.

- ۳۹ - پوپر، کارل، جامعه باز و دشمنانش، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۵.
- ۴۰ - پولادی، کمال، از دولت اقتدار تا دولت عقل در فلسفه سیاسی مدرن، تهران: مرکز، ۱۳۸۰.
- ۴۱ - تاجیک، محمدرضا، میشل فوکو و انقلاب اسلامی، تهران: بقیه، ۱۳۷۸.
- ۴۲ - تبریزی، جواد، صراط النجاة، ج ۱.
- ۴۳ - ترنر، برایان. اس، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹.
- ۴۴ - تیندر، گلن، تفکر سیاسی، ترجمه محمود صدری، تهران: جامعه و سیاست، ۱۳۷۴.
- ۴۵ - الجرجانی، علی بن محمد، کتاب التعریفات، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۰۶ ق.
- ۴۶ - جوادی آملی، عبدالله، پیرامون وحی و رهبری، قم: الزهراء، بی تا.
- ۴۷ - جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آیین معرفت، قم: رجا، ۱۳۷۲.
- ۴۸ - جوادی آملی، عبدالله، «فلسفه و اهداف حکومت اسلامی»، نگرشی بر مدیریت در اسلام، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۷۲.
- ۴۹ - جهانگللو، رامین، مدرن ها، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۶.
- ۵۰ - حائری، سید کاظم، بنیان حکومت در اسلام، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۴.
- ۵۱ - حائری، سید کاظم، ولایة الامر فی عصر الغیبة، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
- ۵۲ - حائری یزدی، مهدی، «حکمت احکام فقهی»، مجله کیان، ش ۴۶ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸).
- ۵۳ - حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، بی جا: شادی، ۱۹۹۵.
- ۵۴ - حجاریان، سعید، «سیاست دینی و سیاست عرفی»، روزنامه حیات نو، ۱۱ و ۱۲/۴/۱۳۷۹ و بازتاب اندیشه، ش ۴.
- ۵۵ - حسینی بهشتی، سید علیرضا، پساتجددگرایی و جامعه امروز ایران، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.
- ۵۶ - حقیقت، سید صادق، «ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»، مجله حکومت اسلامی، ش ۳، بهار ۱۳۷۶.
- ۵۷ - حقیقت، سید صادق، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران: هستی نما، ۱۳۸۱.
- ۵۸ - حقیقت، سید صادق، «جایگاه بحث احزاب در اندیشه سیاسی اسلامی»، مجله علوم سیاسی، ش ۳، زمستان ۱۳۷۷.
- ۵۹ - حقیقت، سید صادق، «درآمدی بر اقتصاد دولت اسلامی»، کیهان اندیشه، ش ۵۶ (مهر و آبان ۱۳۷۳).
- ۶۰ - حقیقت، سید صادق، سیاست در اسلام (کتابشناسی توصیفی)، تهران: همراه، ۱۳۸۳.
- ۶۱ - حقیقت، سید صادق، مسئولیت‌های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۶.
- ۶۲ - حقیقت، سید صادق، «مشروعیت و جمهوریت در اندیشه سیاسی شیعه»، جمهوریت و انقلاب اسلامی، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷.
- ۶۳ - حقیقت، سید صادق، «نگاهی به فلسفه سیاسی در اسلام»، حکومت اسلامی، ش ۲، زمستان ۱۳۷۵.
- ۶۴ - حقیقت، سید صادق، «یادداشتی بر هرمنوتیک، کتاب و سنت»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱، تابستان ۱۳۷۷.
- ۶۵ - حکمی زاده، علی اکبر، اسرار هزار ساله، بی جا: بی نا، بی تا.
- ۶۶ - الحکیم، سید محسن، مستمسک العروه الوثقی، ج ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۰ ق.
- ۶۷ - الحکیم محمدباقر، الحکم الاسلامی بین النظریة والتطبیق، قم: المنار، ۱۴۱۲ ق.
- ۶۸ - حکیمی، محمدرضا، هویت صنفی روحانیت، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱.
- ۶۹ - خاتمی، سید محمد، «جامعه مدنی از نگاه اسلام»، در: نسبت دین و جامعه مدنی، تهران: ذکر، ۱۳۷۸.
- ۷۰ - خالقی، علی، اندیشه سیاسی محقق اردبیلی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.

- ۷۱ - خدوری، مجید، جنگ و صلح در اسلام، ترجمه سعیدی، تهران: اقبال، ۱۳۳۵.
- ۷۲ - خراسانی، محمدکاظم، «حسن و قبح عقلی»، ترجمه و تعلیق از صادق لاریجانی، مجله نقد و نظر، ش ۱۳ - ۱۴، زمستان ۱۳۷۶ و بهار ۱۳۷۷.
- ۷۳ - خمینی، روح الله، صحیفه نور، ج ۲، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹.
- ۷۴ - دوست محمدی، احمد، «بر ترازوی نقد»، «قبسات، تابستان ۱۳۷۶.
- ۷۵ - راش، مایکل، جامعه و سیاست: مقدمه ای بر جامعه شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: سمت، ۱۳۷۷.
- ۷۶ - رجایی، فرهنگ، معرکه جهان بینی ها، تهران: شرکت انتشارات احیای کتاب، ۱۳۷۶.
- ۷۷ - رحیم پور ازغدی، حسن، «عرف و مصلحت در ترازوی حکومت اسلامی»، کتاب نقد، ش ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۵.

- ۷۸ - رشید، احمد، اسلام و حقوق بین المللی عمومی، ترجمه حسین سیدی، تهران: مرکز مطالعات عالی بین المللی، ۱۳۵۳.
- ۷۹ - روزن، استنلی، «هرمنوتیک چونان سیاست»، ترجمه سید موسی دبباج و فاطمه صادقی، نامه فلسفه، ش ۴، پاییز ۱۳۷۷.
- ۸۰ - روزنتال، فرانس، مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، ترجمه منصور میراحمدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- ۸۱ - ریکور، پل، «از هرمنوتیک تا سیاست»، ترجمه رامین جهانبگلو، نگاه نو، اردیبهشت ۱۳۷۴.
- ۸۲ - ریکور، پل، «هرمنوتیک: احیای متن یا کاهش توهم»، ترجمه هاله لاجوردی، ارغنون، ش ۳، پاییز ۱۳۷۳.
- ۸۳ - الزحیلی، وهبه، اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۶ ق.
- ۸۴ - زیباکلام، صادق، ما چگونه ما شدیم، تهران: روزنه، ۱۳۷۳.
- ۸۵ - ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع داودی، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- ۸۶ - سبحانی، جعفر، «فلسفه فقه و بررسی مقاله فقه در ترازو»، روزنامه جمهوری اسلامی (۱۳۸۰/۱/۲۶).
- ۸۷ - سبحانی، محمدتقی، «آموزش پذیری آموزه های دینی: تردیدها و پاسخ ها»، نشر معارف، سال سوم، ش ۲۴، اردیبهشت ۱۳۷۸.
- ۸۸ - سبحانی، محمدتقی، «عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی»، نقد و نظر، ش ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۴.
- ۸۹ - سبحانی، محمدتقی، «فروغ دین در فراق عقل» مجله نقد و نظر، ش ۶، بهار ۱۳۷۵.
- ۹۰ - سخنرانی مصطفی ملکیان، «مرکز ادیان و مذاهب»، قم: ۱۳۷۷/۹/۱۸.
- ۹۱ - سروش، عبدالکریم، «باور دینی و داور دینی»، مجله احیاء، ش ۵.
- ۹۲ - سروش، عبدالکریم، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، مجله کیان، ش ۳۲.
- ۹۳ - سروش، عبدالکریم، تفرج صنع، تهران: سروش، ۱۳۷۰.
- ۹۴ - سروش، عبدالکریم، جامعه مدنی و ایران امروز، تهران: نقش و نگار، ۱۳۷۷.
- ۹۵ - سروش، عبدالکریم، «جرات دانستن داشته باش»، آیین اندیشه، ش ۱.
- ۹۶ - سروش، عبدالکریم، «حکومت دینی، اندیشه دینی»، روزنامه ایران، ۱۳۷۹/۶/۱.
- ۹۷ - سروش، عبدالکریم، «خدمات و حسنات دین»، مجله کیان، ش ۲۷.
- ۹۸ - سروش، عبدالکریم، «دانش و دادگری»، مجله کیان، ش ۲۲ و ۵۱.
- ۹۹ - سروش، عبدالکریم، «دو دهه تلاش برای استقرار دین در جامعه»، روزنامه نشاط (۷۸/۲/۲۹).
- ۱۰۰ - سروش، عبدالکریم، «دین، اندیشه و اصلاحات»، جامعه مدنی، ش ۲۰.
- ۱۰۱ - سروش، عبدالکریم، «دینداری و خردورزی، مجله کیان، ش ۱۲.
- ۱۰۲ - سروش، عبدالکریم، «راه درشت مهربانی»، روزنامه ایران، ۱۱/۲۴ و ۱۳۷۹/۱۲/۱.
- ۱۰۳ - سروش، عبدالکریم، سخنرانی در امپریال کالج، «دین و توسعه»، فرهنگ توسعه، مجله کیان، ش ۲۵.
- ۱۰۴ - سروش، عبدالکریم، سخنرانی در امپریال کالج، مجله کیان، ش ۳۰.
- ۱۰۵ - سروش، عبدالکریم، سخنرانی در خارج کشور، مجله کیان، ش ۳۱.
- ۱۰۶ - سروش، عبدالکریم، «صراط مستقیم»، مجله کیان، ش ۳۶.
- ۱۰۷ - سروش، عبدالکریم، «صناعت و قناعت: تأملاتی در بد و نیکی نظام تکنیکی»، در تفرج صنع، تهران: صراط، ۱۳۶۶.
- ۱۰۸ - سروش، عبدالکریم، «عدالت علی (ع) در نهج البلاغه»، دوران امروز ۱۳۷۹/۱۲/۲۳.
- ۱۰۹ - سروش، عبدالکریم، «فقه در ترازو»، مجله کیان، ش ۴۶.
- ۱۱۰ - سروش، عبدالکریم، «مدارا و مدیریت مؤمنان»، مجله کیان، ش ۲۱.
- ۱۱۱ - سروش، عبدالکریم، «معنا و مبنای سکولاریزم»، مجله کیان، ش ۲۶.

- ۱۱۲ - سروش محلاتی، محمد، «نصیحت ائمه مسلمین»، حکومت اسلامی، ش ۱، پاییز ۱۳۷۵.
- ۱۱۳ - سعیدپور، عادل، «باب مسدود اجتهاد»، مجله کیان، ش ۴۹.
- ۱۱۴ - سید، رضوان، «مراحل گفتمان های اسلامی در پاسخ به چالش های یک قرن»، مجله پگاه، ۱۳۸۰/۴/۱۵.
- ۱۱۵ - شجاعی زند، علیرضا، «عرفی شدن یا عرفی سازی»، روزنامه همشهری، ۱۳ و ۱۴/۴/۱۳۷۹.
- ۱۱۶ - شرکت توسلی، حسین، مبانی نظری عدالت اجتماعی، تهران: بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵.
- ۱۱۷ - شریعتی، علی، مجموعه آثار، ج ۳۰، تهران: الهام، ۱۳۷۰.
- ۱۱۸ - شکوری، ابوالفضل، فقه سیاسی، ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۱.
- ۱۱۹ - شهید ثانی، شرح اللمعة، ج ۱.
- ۱۲۰ - شیرازی، محمدبن ابراهیم، المبدأ والمعاد، تصحیح و تقدیم سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- ۱۲۱ - صالح پور، جهانگیر، «امام خمینی فقیه دوران گذار»، مجله کیان، ش ۴۶.
- ۱۲۲ - صالح پور، جهانگیر، «فرآیند عرفی شدن فقه شیعه»، مجله کیان، ش ۲۴.
- ۱۲۳ - الصدر، سید محمدباقر، اقتصادنا، بیروت: دارالتعارف، ۱۴۰۰ ق.
- ۱۲۴ - صرامی، سیف الله، احکام حکومتی و مصلحت، تهران: عبیر، ۱۳۸۰.
- ۱۲۵ - صرامی، سیف الله، حسبه یک نهاد حکومتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
- ۱۲۶ - صفدری، محمد، حقوق بین الملل عمومی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.
- ۱۲۷ - ضاهر، عادل، الاسس الفلسفیه للعلمانیة، الطبعة الثانية، بیروت: دارالساقی، ۱۹۹۸.
- ۱۲۸ - ضیایی بیگدلی، محمدرضا، اسلام و حقوق بین الملل، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۹.
- ۱۲۹ - طباطبایی، سید جواد، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
- ۱۳۰ - طباطبایی، سید جواد، «ایران امروز، سنت، مدرنیته یا پست مدرن»، مجله کیان، ش ۱۵.
- ۱۳۱ - طباطبایی، سید جواد، —درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر، ۱۳۷۲.
- ۱۳۲ - طباطبایی، سید جواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر، ۱۳۷۳.
- ۱۳۳ - طباطبایی، سید جواد، «غرب و تجربه تجدد»، روزنامه ایران (۱۳۷۹/۳/۳۰).
- ۱۳۴ - طباطبایی، محمدحسین، بررسی های اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۹۶ ق.
- ۱۳۵ - طباطبایی، محمدحسین، زمامداری و رهبری، مشهد: سپیده، بی تا.
- ۱۳۶ - عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی، ۱۳۷۳.
- ۱۳۷ - عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمدپروین گنابادی، چاپ هشتم، ج ۲، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۱۳۸ - عبدالله محمد عبدالله، ولایة الحسبة، القاهرة: مكتبة الزهراء، ۱۹۹۶.
- ۱۳۹ - علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۷، بغداد: مكتبة التفیض، ۱۹۵۰.
- ۱۴۰ - علی بابایی، غلامرضا، فرهنگ علوم سیاسی، ج ۱، تهران: ویس، ۱۳۶۹.
- ۱۴۱ - عمید زنجانی، عباسعلی، حقوق اقلیت ها بر اساس قانون قرارداد ذمه: بررسی گوشه هایی از مفاهیم حقوق بین الملل از نظر فقه اسلامی، چاپ چهارم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷.
- ۱۴۲ - عمید زنجانی، عباسعلی، «دیدگاه حکومتی در نظریه حسبه»، حکومت اسلامی، ش ۳، بهار ۱۳۷۶.

- ۱۴۳ - عمید زنجانی، عباسعلی، «سیاست و حکومت از دیدگاه فقهای امروز» - فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱۲، پاییز ۱۳۷۴.
- ۱۴۴ - عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، ج ۱، ۲ و ۳، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- ۱۴۵ - عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی حقوق تعهدات بین المللی و دیپلماسی در اسلام، تهران: سمت، ۱۳۷۹.
- ۱۴۶ - عمید زنجانی، عباسعلی، «مصاحبه»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۴، بهار ۱۳۷۸.
- ۱۴۷ - غراوی، محمد، «سازمان حکومتی در صدر اسلام»، ترجمه سید حسن اسلامی، حکومت اسلامی، ش ۴، تابستان ۱۳۷۶.
- ۱۴۸ - فارابی، ابونصر محمد، احصاء العلوم، مقدمه عثمان محمد امین، مصر: مطبعة السعادة، ۱۹۳۱.
- ۱۴۹ - فارابی، ابونصر محمد، الفصول المنتزعة، تهران: الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
- ۱۵۰ - فارابی، ابونصر محمد، الملة و نبوض اخرى، تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۶۸.
- ۱۵۱ - فارابی، ابونصر محمد بن محمد، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
- ۱۵۲ - فارسی، جلال الدین، حقوق بین الملل اسلامی، تهران: بی نا، بی تا.

- ۱۵۳ - فاکر میبیدی، محمد، «بیعت و نقش آن در حکومت اسلامی»، مجله حکومت اسلامی، ش ۵، پاییز ۱۳۷۶.
- ۱۵۴ - فتحی آشتیانی، علی، مقدمه ای بر روانشناسی سیاسی، تهران: بعثت، ۱۳۷۷.
- ۱۵۵ - فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم: طه، ۱۳۷۶.
- ۱۵۶ - فررو، گولیلمو، حاکمیت فرشتگان محافظ مدنیت، ترجمه عباس آگاهی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۰.
- ۱۵۷ - فوکو، میشل، ایران: روح یک جهان بی روح، ترجمه نیکو سرخوش، و افشین جهانانیده، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹.
- ۱۵۸ - فولادوند، عزت الله، خرد در سیاست، تهران: طرح نو، ۱۳۷۷.
- ۱۵۹ - فولسوال، دگفین، «هرمنوتیک سیاسی»، ترجمه احمدرضا جلیلی، نامه فلسفه، ش ۱، بهار ۱۳۷۹.
- ۱۶۰ - فولسوال، دگفین، «هرمنوتیک و روش فرضی - قیاسی»، ترجمه احمدرضا جلیلی، حوزه و دانشگاه، ش ۲، بهار ۱۳۷۹.
- ۱۶۱ - فیرحی، داود، «تداوم ها و گسست ها در اندیشه سیاسی جهان اسلام»، روزنامه انتخاب (۲۲ و ۲۳/۶/۱۳۷۹).
- ۱۶۲ - فیرحی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.
- ۱۶۳ - قادری، حاتم، اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، تهران: سمت، ۱۳۷۹.
- ۱۶۴ - قادری، حاتم، «لیبرالیسم در یک نگاه»، جامعه سالم، ش ۳۹.
- ۱۶۵ - قاضی، ابوالفضل، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- ۱۶۶ - قاضی زاده، کاظم، «اعتبار رأی اکثریت»، حکومت اسلامی، ش ۶، زمستان ۱۳۷۶.
- ۱۶۷ - قدردان قراملکی، محمدحسن، «جامعه مدنی، سکولار یا دینی»، کتاب نقد، ش ۹ و ۱۰.
- ۱۶۸ - قنبری، آیت، «یادداشتی درباره هرمنوتیک و انواع آن»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲، پاییز ۱۳۷۷.
- ۱۶۹ - کاظمی، سید علی اصغر، اخلاق و سیاست: اندیشه سیاسی در عرصه عمل، تهران: قومس، ۱۳۷۶.
- ۱۷۰ - کاظمی، سید علی اصغر، روش و بینش در سیاست، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۴.
- ۱۷۱ - کدیور، محسن، «آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر»، خلاصه مقالات همایش بین المللی حق بشر و گفتگوی تمدن‌ها، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۰.
- ۱۷۲ - کدیور، محسن، حکومت ولایی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷.
- ۱۷۳ - کدیور، محسن، نظریه های دولت در فقه شیعه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.
- ۱۷۴ - کوهن، کارل، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: نشر خوارزمی، ۱۳۷۳.
- ۱۷۵ - گرجی، ابوالقاسم، «فقه حکومتی و مقتضیات زمان»، دوران امروز ۱۰/۴/۱۳۷۹.
- ۱۷۶ - گلشنی، مهدی، از علم سکولار تا علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
- ۱۷۷ - لاریجانی، صادق، «دین و دنیا» ۱ و ۲، حکومت اسلامی، ش ۵ و ۶ پاییز و زمستان ۱۳۷۶.
- ۱۷۸ - لاریجانی، صادق، «مبانی مشروعیت حکومت ها»، اندیشه حکومت، ش ۸.

- ۱۷۹ - لاریجانی، محمدجواد، حکومت: مباحثی در مشروعیت و کارآمدی، تهران: سروش، ۱۳۷۳.
- ۱۸۰ - لاریجانی، محمدجواد، «مدرنیسم و جامعه دینی»، بازتاب اندیشه، ش ۳.
- ۱۸۱ - لاریجانی، محمدجواد، «مدرنیسم و جامعه دینی»، نقد و نظر، ش ۱۹ و ۲۰.
- ۱۸۲ - لاریجانی، محمدجواد، نقد دینداری و مدرنیسم (مجموعه مقالات)، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۲.
- ۱۸۳ - لاک، جان، نامه ای در باب تساهل، ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷.
- ۱۸۴ - لاکلاو، ارنستو، «گفتمان و سیاست»، مجله گفتمان، ش صفر.
- ۱۸۵ - لوکس، استیون، «قدرت فرانسوی یا شر شیطان»، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- ۱۸۶ - مارش، دیوید (و جری استوکر)، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹.
- ۱۸۷ - ماکس وبر، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان (و پریسا منوچهری کاشانی)، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۳.
- ۱۸۸ - الماوردی، علی بن محمد، الاحکام السلطانیة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.
- ۱۸۹ - مجتهد شبستری، محمد، «بستر معنوی و عقلایی علم فقه»، مجله کیان، ش ۴۶.
- ۱۹۰ - مجتهد شبستری، محمد، «دین، مدارا و خشونت» (مصاحبه) مجله کیان، بهمن ۱۳۷۷.

- ۱۹۱ - مجتهد شبستری، محمد، «دین و تجدد در ایران امروز»، روزنامه همشهری ۱۳۷۷/۱۱/۸.
- ۱۹۲ - مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران: طرح نو، ۱۳۷۵.
- ۱۹۳ - مجموعه نویسندگان، تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶.
- ۱۹۴ - مرامی، علیرضا، بررسی مقایسه ای مفهوم عدالت (از دیدگاه مطهری، شریعتی و سید قطب)، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸.
- ۱۹۵ - مسکویه، ابوعلی، الحکمة الخالدة، تصحیح عبدالرحمن بدوی، تهران: دانشگاه تهران: ۱۳۵۸.
- ۱۹۶ - مصباح یزدی، محمدتقی، «اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها»، حکومت اسلامی، ش ۱، پاییز ۱۳۷۵.
- ۱۹۷ - مصباح یزدی، محمدتقی، «استاد مصباح یزدی و پلورالیسم دینی»، کتاب نقد، ش ۱،
- ۱۹۸ - مصباح یزدی، محمدتقی، «تبیین مفهوم مدیریت اسلامی»، نگرشی بر مدیریت در اسلام، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۷۲.
- ۱۹۹ - مصباح یزدی، محمدتقی، «جلسه پرسش و پاسخ آیت الله مصباح در مشهد»، ایران و خراسان ۱/۵/۱۳۸۰.
- ۲۰۰ - مصباح یزدی، محمدتقی، «جمهوریت در نظام سیاسی اسلام»، پرتو، (۴، ۱۱ و ۱۸/۹/۱۳۷۹).
- ۲۰۱ - مصلح، جواد، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیة، تهران: سروش، ۱۳۷۵.
- ۲۰۲ - مطهری، مرتضی، پاسخ های استاد به نقدهایی بر کتاب مسأله حجاب، تهران: صدرا.
- ۲۰۳ - مطهری، مرتضی، پیرامون انقلاب اسلامی، قم: صدرا، بی تا.
- ۲۰۴ - مطهری، مرتضی، جهاد، تهران: صدرا، ۱۳۶۸.
- ۲۰۵ - مطهری، مرتضی، ختم نبوت، قم: انتشارات اسلامی، بی تا.
- ۲۰۶ - مطهری، مرتضی، خدمات متقابل ایران و اسلام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۴.
- ۲۰۷ - مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا، ۱۳۵۹.
- ۲۰۸ - مطهری، مرتضی، نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، تهران: صدرا، ۱۳۷۴.
- ۲۰۹ - المظفر، محمدرضا، اصول الفقه، ج ۱ و ۲، قم: دارالتفسیر، ۱۳۷۷.
- ۲۱۰ - معرفت، محمد هادی، جامعه مدنی، قم: التمهید، ۱۳۷۸.
- ۲۱۱ - ملکیان، مصطفی، آرای اخلاقی و سیاسی مک اینتایر، تهران: بقعه، ۱۳۷۹.
- ۲۱۲ - ملکیان، مصطفی، «داده های و حیانی و یافته های انسانی»، مجله کیان، ش ۵۱، اردیبهشت ۱۳۷۹.
- ۲۱۳ - ملکیان، مصطفی، «دین، حکومت و جوانان» (گفتگو) روزنامه خرداد (۲۷ - ۲۹/۸/۷۸ و ۷۸/۸/۵).
- ۲۱۴ - ملکیان، مصطفی، «دین و جهانی شدن»، روزنامه همبستگی ۲۲ و ۱۳۷۹/۱۰/۲۵.
- ۲۱۵ - ملکیان، مصطفی، «سخنی در چند و چون ارتباط اسلام و لیبرالیسم»، مجله کیان، ش ۴۸.
- ۲۱۶ - ملکیان، مصطفی، «سنت گرایی، تجددگرایی و پسا تجددگرایی»، روزنامه انتخاب، ۱۵ - ۱۳۷۹/۶/۱۷.
- ۲۱۷ - ملکیان، مصطفی، «فلسفه علوم سیاسی (گفتگو)»، مجله علوم سیاسی، ش ۱۴، تابستان ۱۳۸۰.
- ۲۱۸ - منتظری، حسینعلی، «باب مفتوح اجتهاد»، مجله کیان، ش ۴۷.
- ۲۱۹ - المنتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹.
- ۲۲۰ - منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی، ج ۱، تهران: کیهان، ۱۳۶۷.
- ۲۲۱ - منصور کیایی، نادر، «سنت و تجدد»، روزنامه همشهری، ۲۱ تا ۱۳۸۰/۸/۲۴.
- ۲۲۲ - منوچهری، عباس، «قدرت مدرنیسم و پست مدرنیسم»، مجله اطلاعات سیاسی، اقتصادی، ش ۱۲۱ - ۱۲۲.

- ۲۲۳ - موثقی، سید احمد، «انسان دیندار و دو رویکرد: مدرنیسم و پست مدرنیسم»، پگاه، ۱۵ تیر ۱۳۸۰.
- ۲۲۴ - موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، «ارتداد، نگاهی دوباره»، حکومت اسلامی، ش ۱۳ و ۱۴ (پاییز و زمستان ۱۳۷۸).
- ۲۲۵ - موسوی اردبیلی، عبدالکریم، «ارتداد، نگاهی دوباره»، روزنامه ایران، ۷۹/۸/۲۵.
- ۲۲۶ - موذن، یدالله، «سنت / تجدد»، مجله نگاه نو، ش ۲۷.
- ۲۲۷ - مهدی زادگان، داود، اسلام و نقد سنت وبری، قم: طه، ۱۳۷۷.
- ۲۲۸ - مهریزی، مهدی (به کوشش)، گزیده مقالات و متون درباره فمینیسم (بولتن مرجع ۴)، تهران: الهدی، ۱۳۷۸.
- ۲۲۹ - مهریزی، مهدی، «زن و سیاست: گرایش و نگارش ها»، حکومت اسلامی، ش ۴، تابستان ۱۳۷۶.
- ۲۳۰ - مهوری، محمدحسین، «بیعت یا انتخابات: تأملی در مقاله بیعت و نقش آن در حکومت اسلامی»، مجله حکومت اسلامی، ش ۹، پاییز ۱۳۷۷.
- ۲۳۱ - میراحمدی، منصور، آزادی در فلسفه سیاسی اسلام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- ۲۳۲ - میرموسوی، سید علی و سید صادق حقیقت، مبانی حقوق بشر، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.
- ۲۳۳ - نامدار، مظفر، رهیافتی بر مبانی مکتب ها و جنبش های سیاسی شیعه در صد ساله اخیر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶.
- ۲۳۴ - نایینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، چاپ هشتم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸.
- ۲۳۵ - نراقی، احمد، «آزادی در قلمرو دین»، مجله کیان، ش ۳۲.
- ۲۳۶ - نصری، عبدالله، انتظار بشر از دین، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
- ۲۳۷ - نقیب العطاس، سید محمد، اسلام و دنیوی گری (سکولاریسم)، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
- ۲۳۸ - نقیب زاده، احمد، درآمدی بر جامعه شناسی سیاسی، تهران: سمت، ۱۳۷۹.
- ۲۳۹ - نوری علاء، اسماعیل، جامعه شناسی سیاسی تشیع اثنی عشری، تهران: ققنوس، ۱۳۵۷.
- ۲۴۰ - نیکفر، محمدرضا، «در ضرورت تهافت دیگر»، مجله نگاه نو، ش ۲۵، مرداد ۱۳۷۴.
- ۲۴۱ - واعظی، احمد، «بیعت و شورا از دیدگاه امام علی(ع)»، در دانشنامه امام علی(ع)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.
- ۲۴۲ - واعظی، احمد، جامعه دینی، جامعه مدنی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷.
- ۲۴۳ - وینسنت، اندرو، نظریه های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.

- ۲۴۴ - هابز، تامس (و جان لاک و جان استوارت میل)، آزادی فرد و قدرت دولت، ترجمه و تألیف محمود صناعی، چاپ چهارم، تهران: هرمس، ۱۳۷۹.
- ۲۴۵ - هابز، توماس، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
- ۲۴۶ - هلد، دیوید، مدلهای دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، تهران: انتشارات روشنگران، ۱۳۶۹.
- ۲۴۷ - هوارث، دیوید، «نظریه گفتمان» در دیوید مارش (و جری استوکر)، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.

- _ - AL - Faruqi I. R. **Islamization of Knowledge: General prinoiples and Workplan.** (U. S. A. 1982).
- _ - Ahmed A. S. **Toward Islamic Anthropology: Definitions, Dogma and Directions.** (U. S. A. 1986).
- _ - Bilgrami, H. H. (& S. A Ashraf), **the concept of an Islamic university.** (U. K. 1685).
- _ - Craig, Edward, **Encyclopedia of philosophy v. q.** (U. K: Routledge).
- _ - Focault, M. **Archaeologg of Knowledge.** (London: Routledge, 1994).
- _ - Gadamer, H. G. **Truth and Method** (London, 1960).
- _ - Kuper, Adam (and Jessica kuper), **The Social Science Encyclopedia,** (London: Routledge, 1996).
- _ - Macintyre, Alasdair, **After Virtue,** U. S, University of Notre Dame, 1981.

- _ - Macintyre, Alasdair, **Whose Justice, Which Rationality**, U.S, University of Notre Dame, 1988.
- _ - Nasr, Seyyed Hossein, **Traditional Islam in the Modern world** (London and New York: KPI, 1987).
- _ - Nasr, Seyyed Hossein, **the Need for a Sacred Science**. (U. K, 1943).
- _ - O'connor, D. G (and B. Carr), **Introduction to theory of knowledge'** (Brighton: Harvester press, 1989.
- _ - Ricoeur P. **Hermetutics and the Human sciences: Essay on language, Action and Interpretation**. ed and trans. **G.B. thompson**. (cambridge, 1981).
- _ - Rodee C. Clymer (and others), **Introduction to political science** (U. S. A: McGraw Hill Book co, 1957.
- _ - Rosenthal, Erwin I. J. **Political Thought in Medieval Islam** (Uok: cambridge university press, 1962.
- _ - Sabine George H. (and thomas H. thorson), **A History of political theory**, (U.S.A: 1973).
- _ - Stenberg L. **The Islamization of Science**. (Sweden, 1946).
- _ - Watt, William Montgomery, **Islamic Fundamentalism and Modernity**, (London and New York: Routledge, 1988.
- _ - White, Stephen K. **Political Theory and Postmodernism**, (U.k: Cambridge University press, 1991).