

بررسی و نقد کتاب

نظام سیاسی و دولت در اسلام

مجله علمی - پژوهشی نامه مفید، ش ۳ و ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۴

سید صادق حقیقت^(۱)

سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) و مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم(ع)، اولین کار مشترک خود را انتشار کتاب *نظام سیاسی و دولت در اسلام* نوشته دکتر داود فیرحی - عضو هیات علمی دانشگاه تهران - به عنوان منبع اصلی درسی با همین عنوان به ارزش سه واحد در مقطع کارشناسی رشته علوم سیاسی تعریف کرده اند. از آن جا که قبلاً متن مشخصی برای این درس وجود نداشت، کتاب حاضر توانست به عنوان منبع اصلی این درس تلقی شود و جای خالی و خلأ موجود را پرکند.^(۲)

این کتاب از سه بخش، و مجموعاً نه فصل تشکیل شده است. بخش اول با عنوان چهارچوب نظری، سه فصل دارد؛ مفهوم نظام سیاسی و دولت (قلمرو مطالعه)، سیمای عمومی نظام سیاسی و دولت در اسلام، و تحولات نظریه های نظام سیاسی در اسلام. نویسنده در فصل اول ابتدا چهار ویژگی (اقتدار عام و فراگیر، مقررات آمرانه، حاکمیت و استمرار) را برای مفهوم دولت برشمرده، و سپس مدل تحلیل نظام سیاسی، را نظریه سیستمی انتخاب کرده است. دکتر فیرحی در این قسمت سعی دارد با تعریف و بیان ارکان نظریه سیستمی، نظام سیاسی اسلام را با آن مدل شرح دهد. فصل دوم بین دولت دینی، سکولار و ایدئولوژیک تمایز قائل می شود، و نمونه های آرمانی دولت اسلامی را نظام سیاسی خلافت (بین اهل سنت) و نظام سیاسی امامت (بین شیعه) معرفی می نماید. بر اساس فصل سوم، نظام سیاسی سنتی چهار ویژگی دارد: اقتدارگرایی، شخص محوری، وحدت قوا و الگوی امپراتوری؛ در حالی که نظام سیاسی جدید مشارکت جو، قانون گرا، و مبتنی بر تفکیک یا استقلال قوا و الگوی ملی و سرزمینی است.

بخش دوم کتاب، نظریه های نظام سیاسی اهل سنت را می کاود. از آن جا که در چارچوب نظری، منبع تغذیه کننده یا دلایل وجوب و وجود نظریه ها به عنوان داده^۲ سیستم در نظر گرفته شده بود، ورودی سیستم عبارت است از: نظریه عدم وجوب، نظریه وجوب عقلی و نظریه وجوب شرعی/سمعی.

۱ - استادیار علوم سیاسی در دانشگاه مفید و محقق حوزوی.

۲ - لازم به ذکر است که جلسه نقد کتاب فوق در تاریخ ۳۸۲/۱۱/۱ با حضور مؤلف کتاب، دکتر سید علی میرموسوی و نویسنده

مقاله حاضر در پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی اسلام برگزار، و در مجله علوم سیاسی ش ۲۶ به چاپ رسید.

اصول نظام سیاسی اهل سنت، اجماع و شورا، و پایه های ارزشی آن خلافت و خلیفه و عدالت صحابه تلقی می شود. فصل پنجم و ششم نیز از اصطلاحات چارچوب نظری بهره می برد. در آن جا يك نظام سیاسی به عنوان بدنه يك سیستم از دو قسمت ساختارها (عناصر قدرت، مرزهای قدرت و شبکه قدرت) و کارکردها (مرکز رهبری، دامنه قدرت و جریان قدرت) تشکیل شده است. فصل پنجم، این شش عنوان را در خصوص نظام سیاسی قدیم اهل سنت، و فصل ششم این عناوین را در مورد نظریه های خلافت جدید به بحث می گذارد. بخش آخر به نظریه های نظام سیاسی شیعه اختصاص دارد. بر اساس فصل هفتم (مختصات عمومی امامت شیعه)، منبع تغذیه کننده یا دلایل وجوب و وجود امامت شیعه عبارت است از: وجوب عقلی امامت و نصوص و ادله نقلی شیعه. بر همین اساس، پایه های ارزشی در امامت شیعی شامل اندیشه عصمت، نظریه ولایت و مساله غیبت می شود. فصل هشتم و نهم نظام سیاسی مشروطه و نظام جمهوری اسلامی را به عنوان دو مورد مهم به بحث و بررسی می گذارد، و به شکل جداگانه عناوین مذکور در خصوص ساختار و کارکرد دولت در این دو نظام را ترسیم می کند.

در نقد و بررسی کتاب حاضر ابتدا به نقاط قوت کتاب، و سپس به ملاحظات روش شناسانه و ملاحظات محتوایی اشاره خواهیم کرد.^۴

^۴ . همچنین می توان به مجموعه ای از مسائل صوری از جمله اغلاط تاپیی و ترجمه ای فارسی و انگلیسی در این کتاب اشاره نمود. همانند: تبیین به جای تبیین در ص ۱۷، paradiyme در ص ۴۵، قطورها در ص ۳۰۷، دکمچیان در ص ۳۱۰، ایندرو در ص ۳۱۴، صدور در همان صفحه، خلط اقتداری و اقتدار گرابی در ص ۴۹، (اگر مشکل صوری تلقی شود، نه محتوایی)، فرهنگ جدید مسیحی - غربی به جای فرهنگ مسیحی غربی در ص ۵۵، manifest در ص ۱۲۷ به شکل صفت (آشکار) ترجمه شده، در حالی که فعل و اسم است، littel در ص ۱۳۳، ترجمه اسکیزوفرنی به دوگانه بینی در ص ۱۴۰، صیحه (؟) در ص ۲۰۱، الرقتین در ص ۲۰۶، تکرار «جائر موافق» در ص ۵۳ و ۲۱۰، و سید حسین مدرس در ص ۲۲۴.

از طرف دیگر کتاب فوق به ویراستاری نیاز دارد و در مواردی فهم مطلب را مشکل می کند؛ به طور مثال در ص ۳ جمله ای با «تأکید می نماید» شروع شده است. همچنین در ص ۱۲ معلوم نیست «یعنی توجیهی از حق فرمان دادن و اطاعت کردن»، تفسیر حاکمیت است یا مشروعیت. در ص ۱۳ عدم وجود ویرگول بین «استدلالی» و «شفاف» خواننده را با مشکل روبرو می کند. ص ۱۵ به شکل ویژه به ویراستاری نیاز دارد، و به طور مثال معلوم نیست «نظام سیاسی» چگونه بر «مدل تحلیل سیستمی» عطف شده است. در همان صفحه می خوانیم «تعریفی از سیستم سیاسی که در این نوشته لحاظ شده است، نظام سیاسی اسلام را مجموعه ای به هم پیوسته از فعالتهای سیاسی تلقی می کند که...»، در حالی که قبلاً تعریفی از سیستم سیاسی ارائه نشده، و معنا ندارد که

نقاط قوت کتاب

مهم ترین نقطه مثبت کتاب حاضر به خلأ موجود در خصوص کتاب درسی «نظام سیاسی و دولت در اسلام» باز می گردد. این درس همراه با دروسی دیگر پس از انقلاب فرهنگی به مجموعه سرفصل های رشته علوم سیاسی اضافه شد، ولی تا این زمان از عدم وجود متنی مشخص و دانشگاهی در این زمینه رنج می برد. آن چه این درس را از دیگر دروس اسلامی (همانند تاریخ تحول دولت در اسلام، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران و میانی اندیشه سیاسی در اسلام) متمایز می کند، رویکرد فقهی (در دو مذهب شیعه و سنی) در آن می باشد.

مساله مهم دیگر در این کتاب، اطلاعات وسیع و منابع متعدد در زمینه نظریه های نظام سیاسی تشیع و تسنن محسوب می شود. خواننده با مطالعه کتاب حاضر به خوبی می تواند ارکان و فروع نظریه سیاسی امامت

تعریف از سیستم سیاسی تلقی کننده این مطلب باشد. همچنین است وسط صفحه ۳۲، وسط صفحه ۳۶، پاراگراف اول ص ۴۰، "به موازات" به جای «مطابق» در پاراگراف دوم ص ۵۱، وسط صفحه ۹۰ و ص ۱۴۶، ابهام در «استعفای امت از امامت» در ص ۱۰۵، تعریف حسب به امر ونهی در ص ۱۱۳ (در حالی که باید به اموری که شارع راضی به ترک آن ها نیست، تعریف شود).

کتاب درسی فوق به ارجاعات دقیقی نیاز دارد؛ همانند ص ۲۴ که باید به سیف الدین آمدی ارجاع داده می شود، و عدم نیاز به برخی ارجاعات، همانند ارجاع به رونالد چیلکوت در پاورقی ۹ صفحه ۴۵، و تکرار منابع، همانند ابن تیمیه در ص ۳۰۶ و حائری در ص ۳۰۹ و صالحی نجف آبادی در ص ۳۱۰، و نقص برخی منابع همانند کتاب خلافت دکتر قادری که در ص ۳۱۲ باید ذکر می شد، ویژگیهای کتابشناختی ناقص همانند نبودن نام نوبختی در ص ۳۱۴ و نام ماوردی در ص ۴۶ و نقص در منابع لاتین صفحه ۳۱۴، و عدم استفاده صحیح از «همان» و «پیشین» (به طور مثال به کتاب فریه تر از ایدئولوژی، در ص ۴۵ دوبار ارجاع وجود دارد، برخی موارد «همان» و برخی موارد «همانجا» داریم، استفاده از «همان» در سطر سوم صفحه ۴۶ به جای «پیشین») و عدم استفاده از «همان» در پاورقی ۵۱ ص ۱۰۰ و عدم استفاده از کتبی که ترجمه شده اند همانند ارجاع به ترجمه عربی کتاب دو دولت برتران بدیع، و ارجاع ندادن به ترجمه فارسی (درحالی که ترجمه فارسی این کتاب دو سال زودتر از کتاب دکتر فیرحی به بازار آمده است)، عدم رجوع به منابع اصلی (بالاخص با توجه به آموزشی بودن کتاب) به طور مثال در پاورقی ۲۸ و ۴۴ ص ۱۰۰ و پاورقی های ۶۰ تا ۶۵ صفحه ۲۰۰، و بالاخره عدم ارجاع به منابع روایات در ص ۸۱

و خلافت را بشناسد و آن‌ها را با یکدیگر مقایسه کند. نویسنده محترم، نظام سیاسی اهل سنت (با ابتدا بر اجماع و شورا، خلافت و عدالت صحابه) را در مقابل نظریه سیاسی امامت (که بر ادله عقلی و نقلی، و اندیشه عصمت و نظریه ولایت تکیه می‌زند) قرار می‌دهد و خواننده خویش را از طریق مطالعه مقایسه‌ای راهنمایی می‌کند. دکتر فیرحی به خوبی از منابع عربی در این زمینه استفاده کرده است.

نکته دیگر آن است که نظریه‌های نظام سیاسی به نظریه‌های دوره کلاسیک اسلامی محدود نشده، و دو فصل آخر به نظام سیاسی مشروطه و نظام جمهوری اسلامی پرداخته است. این امر دانشجویان را از مباحث نظری به وضع کنونی نظام سیاسی اسلامی در جهان معاصر می‌کشاند و با دیگر عناوین درسی او (همانند حقوق اساسی) ارتباط برقرار می‌کند.

دکتر فیرحی سعی کرده مواد خام این درس را در قالب نظریه سیستم‌ها بریزد و بدین طریق بر غنای کتاب بیافزاید. اصل مسأله استفاده از چارچوب نظری (نظریه سیستم‌ها) نیز از نقاط مثبت کتاب محسوب می‌شود، هر چند به همان گونه که خواهیم دید به مهم‌ترین چالش آن نیز تبدیل شده است.

ملاحظات روش شناسانه

برتالنفی سیستم را مجموعه عناصر مرتبط با هم تعریف می‌کند. مهم‌ترین مفاهیم مربوط به سیستم عبارتند از: کلیت، پیوستگی، ساختار، سطوح و سلسله مراتب، کنترل، هدف، خودسازماندهی، تکامل و مفهوم مرز. نظریه سیستم‌ها با تکیه بر مکتب ساختارگرایی کارکردی نوعی الگو ارائه می‌کند که می‌تواند در روش تحقیق مفید واقع شود. پارسونز چهار کار ویژه برای هر نظام اجتماعی بر می‌شمارد: حفظ انسجام و همبستگی، حل منازعه، نیل به اهداف و انطباق با شرایط متغیر و جدید. کار ویژه‌های نظام سیاسی عبارت است از: استخدام کارگزاران سیاسی، استخراج و بسیج و توزیع مناسب منابع، شناسایی و تلفیق منابع اجتماعی گوناگون، تأمین شبکه ارتباطات سیاسی، وضع و اجرای هنجارهای سیاسی و انجام وظایف داوری مربوط به اجرای هنجارها. رویکرد سیستمی عبارت است از: شناخت مسأله در بطن کل سیستم، جمع‌آوری

اطلاعات، تعیین راه های گوناگون، ارزشیابی راه حل‌های تعیین شده، انتخاب بهترین راه حل، اجرای آن، ارزشیابی.^۵ تجزیه و تحلیل سیستم یعنی:

۱- روشن ساختن حدود و مرزهای سیستمی که می‌خواهیم مدل آن را بسازیم،

۲- شناخت اجزای مهم و روابط آن‌ها،

۳- تعیین پیوند ها،

۴- طبقه بندی عوامل و اجزای سیستم، و

۵- تعیین متغیرهای نشان دهنده جریان ها، مدل سازی و شبیه سازی.^۶

از آن جا که این نظریه با مکتب ساختارگرایی کارکردی در جامعه شناسی هماهنگی دارد و بر اساس اصول آن بنا شده، در تقابل با روش تاریخی قرار می‌گیرد؛ چرا که در نظریه سیستم‌ها همزمانی و در روش تاریخی در زمانی مفروض می‌باشد. نظریه سیستم‌ها موضوع مورد مطالعه خود را برش تاریخی می‌زند، در حالی که موضوع در روش تاریخی، با توجه به وقایع قبل و بعد از آن تحلیل می‌شود.

با توجه به توضیح مختصر فوق، به چند نکته اشاره می‌کنیم:

۱ - مطالعه نظام سیاسی خلافت (نزد اهل سنت) و نظام سیاسی امامت (نزد شیعه) در طول بیش از هزار سال، با روش تاریخی همخوانی بیشتری دارد تا با نظریه سیستم‌ها. در روش سیستمی، موضوع مورد مطالعه به عنوان يك نظام به هم پیوسته - بدون ارتباط با وقایع ماقبل و مابعد خود- برش تاریخی زده، و سپس درون داد، فرآیند، برون داد و باز خورانش مورد بررسی واقع می‌شود.

این کار برای تحلیل نظام سیاسی خلافت و امامت - آن هم به شکلی که از نظام سیاسی قدیم و جدید اعم باشد- محال به نظر می‌رسد. آن دو نظام سیاسی يك مجموعه به هم تافته نیستند که بتوان يك ورودی، يك فرآیند، يك خروجی و يك بازخوران برای آن تعریف و شناسایی کرد. اگر این اشکال وارد باشد، اساساً به کار «گرفتن روش سیستمی» در این کتاب توجیه خود را از دست خواهد داد.

۲ - در این کتاب بین نظام به معنای «رژیم»، و نظام به معنای "کل به هم پیوسته" خلط شده است. در صفحه ۱۵ می‌خوانیم: «تعریفی از سیستم سیاسی که در این نوشته لحاظ شده است، نظام سیاسی اسلام را مجموعه‌ای به هم پیوسته از فعالیتهای سیاسی تلقی می‌کند که شمار بزرگی از کارگزاران و با هدف

^۵ ایرج صادقی، تجزیه و تحلیل و طراحی سیستم‌ها، تهران، آتیه، ۱۳۷۸، صفحات متعدد.

^۶ ژوئل دوروستی (و جون بیشون)، روش تفکر سیستمی، ترجمه امیرحسین جهاننگلو، تهران، پیشبرد، ۱۳۷۰، صص ۳۹-۵۳.

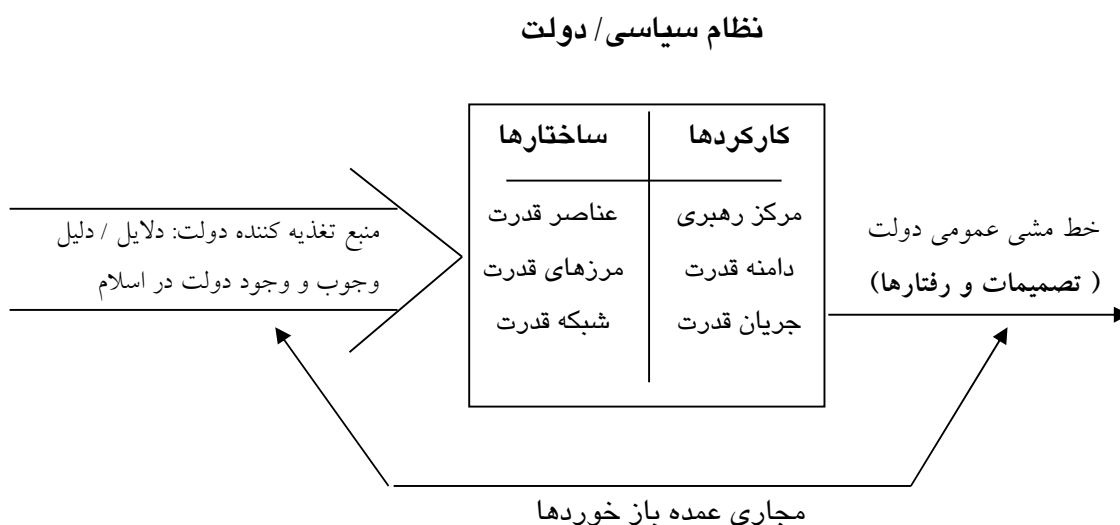
خاصی آن را تعهد کرده و انجام داده اند». تعریف سیستم سیاسی به فعالیت های سیاسی، امر معهودی در نظریه سیستم ها تلقی نمی شود. علاوه بر آن در فصل نهم که از نظام جمهوری اسلامی و عناصر و نهادهایی همچون نهاد رهبری و مردم بحث می شود نظام معادل **regime** است، ولی آن جا که از نظام خلافت و امامت بحث به میان می آید، مراد **system** می باشد. به عبارت دیگر سیستم در این کتاب گاه به نظام سیاسی عینی، و گاه دیگر به نظریه های غیر عینی اطلاق شده است. این در حالی است که حسن عباس حسن در *الصياغة المنطقية للفكر السياسي الاسلامي* (ص ۲۲۲)، نظام سیاسی را معادل دولت و حکومت می گیرد.

به کار گرفتن روش سیستمی برای نظام های سیاسی همانند نظام جمهوری اسلامی - در صورتی که تطبیق مناسبی نسبت به اجزای سیستم صورت پذیرد - کاملاً به جاست. اما آیا می توان نظریه ای سیاسی را با روش سیستمی تحلیل نمود؟

با اندکی تسامح می توان به سوال فوق پاسخ مثبت داد، ولی مشکل به کار گرفتن این روش در کتاب حاضر به مسائل دیگری باز می گردد. اگر اندیشه سیاسی يك متفکر یا نظریه ای سیاسی را به مثابه يك سیستم در نظر بگیریم، مجازاً می توانیم برای آن ورودی، فرآیند، خروجی و بازخوران تصور نماییم. به طور مثال ازباب مشابهت می توان گفت اندیشه متفکر خاصی دارای دروندادهای اجتماعی و اندیشه ای است، و خود او سیستم فکری اش را این گونه سامان داده و عرضه کرده است و همواره آثار نظری و عملی نظریه خود را گرفته و در سیستم بعنوان بازخوان دخالت می دهد. با این وجود و با فرض تسامح مذکور، در این کتاب سه مشکل دیگر وجود دارد: اولاً در این جا با مجموعه ای از متفکران و نظریه های بزرگی همانند نظریه خلافت و امامت روبرو هستیم، ثانیاً به کار بردن روش سیستمی برای نظریه های سیاسی اسلامی مشروط بر آن است که متفکران مربوطه الزاماً تفکری سیستمی و منسجم داشته باشند، در ص ۱۳ نظریه های دولت هم مجموعه منظم خوانده شده و هم «گاه» جامع و «نسبتاً» روشن و شفاف. و ثالثاً همان گونه که در بند بعد خواهیم دید تطبیق مناسبی نسبت به لوازم روش سیستمی صورت نگرفته است.

۲- از دو اشکال قبل که صرف نظر کنیم، باید ببینیم چه تصویری نسبت به نظریه سیستم ها و تطبیق اجزای آن بر نظریه های نظام سیاسی اسلامی در این کتاب وجود دارد. گفتیم نظام سیاسی در این کتاب هم به «فعالیت های سیاسی»، هم به دولت های اسلامی، و هم به نظریه هایی همچون خلافت و امامت اطلاق شده است.

بر اساس نمودار و توضیحات ص ۱۶ کتاب، ورودی سیستم (یا منبع تغذیه کننده دولت) عبارت است از دلیل یا دلایل وجوب و وجود دولت در اسلام. خود سیستم (و ظاهراً فرآیند آن) از دو قسمت تشکیل می شود: ساختارها (عناصر قدرت، مرزهای قدرت و شبکه قدرت) و کارکردها (مرکز رهبری، دامنه قدرت و جریان قدرت). خروجی سیستم هم عبارت است از خط مشی عمومی دولت (یعنی تصمیمات و رفتارها). خروجی سیستم هم به وسیله پیکان دو طرفه ای با منبع تغذیه کننده ارتباط دارد.



صرف نظر از اشکالات ذکر شده در بندهای قبل، در تطبیق نظریه سیستمی بر نظام سیاسی در اسلام چندین اشکال به نظر می رسد: اولاً ورودی سیستم، دلایل وجود و وجوب دولت در اسلام نیستند، یا لاقلاً منحصر به آنها نمی باشد. اگر از نظام سیاسی به عنوان نمودی عینی سخن می گوئیم (آن گونه که از خروجی همین سیستم یعنی «خط مشی عمومی دولت» برمی آید)، پس در این جا هم تقاضاها و حمایت ها باید ورودی باشد. اگر هم از يك نظریه سیاسی بحث می کنیم، ورودی خاص خود را می طلبد. ثانیاً فرآیند سیستم

دو بخش کارکرد و ساختار را شامل نمی شود، بلکه فرآیند عبارت از عملیاتی است که سیستم بر داده ها انجام می دهد. ثالثاً مقصود از مخازن و منابع قدرت دولت مشخص نیست، و يك جا جزء ساختار و در نمودار ورودی سیستم تلقی شده است. رابعاً مرز سیستم که بر اساس ص ۱۷ همان «مفهوم متعارف مرز از جهت تاریخ و جغرافیا یا زمان و مکان است» دوباره تصویری واقعی از سیستم را القا می نماید و باورودی (دلایل) همخوانی نمی کند، علاوه بر آن که مقصود از مفهوم «مرز» در نظریه سیستمی، مرز جغرافیایی نیست. خامساً مرکز رهبری و دامنه قدرت نمی تواند جزء کارکرد تلقی شود. سادساً دامنه قدرت (محدودیت به حوزه عمومی یا در برگرفتن حوزه خصوصی - ص ۱۷ -) و جریان قدرت (اقتدار گرایانه یا مردم سالارانه بودن قدرت) در نظریه های قدیم اسلامی و همچنین در نظریه سیستم ها جایگاهی ندارد؛ سابقاً بازخوران یکطرفه است، نه دو طرفه؛ و ثامناً اصطلاحاتی همانند «پایه های ارزشی» در ص ۱۹۱ جایگاه مشخصی ندارد.

۴- مساله دیگر در ملاحظات روش شناسانه به کاربرد آزادانه اصطلاحات مربوط برمی گردد. سیستم ها گاه "روش"، و "نظریه" و گاه "مدل"، "الگو"، "رهیافت"، "ابزار" و "تحلیل" نامیده شده است (صص ۱۴-۱۶).

همچنین تصویری از "کارکرد" وجود دارد که با اصطلاحات علوم اجتماعی همخوانی پیدا نمی کند. در ص ۱۶ کارکرد اعم از "مرکز رهبری"، "دامنه قدرت" و "جریان قدرت" فرض شده است. نویسنده محترم در همان صفحه ابتدا ساختار قدرت را از عناصر دولت، مرزهای دولت، شبکه روابط دولت و مخازن یا منابع قدرت اعم می گیرد، اما در نمودار سه عنصر اول را مربوط به ساختار، و عنصر آخر را مربوط به ورودی سیستم فرض می نماید. رادکلیف براون ساختار را شبکه روابط اجتماعی با محوریت جایگاه ها و نقشها، و بر آن را طرح منطقی روابط انتزاعی که شالوده يك واقعیت را تشکیل می دهد، می داند.

۵- مساله آخر در این بخش به تحلیل مقایسه ای (ص ۱۴) مربوط می شود. بدون شك نظریه سیستم ها کار را برای تحلیل مقایسه ای آماده می کند، ولی در این کتاب مقایسه ای بین نظام های سیاسی صورت نپذیرفته است. شاید مراد نویسنده گرامی آن است که خوانندگان و محققان باید به تحلیل مقایسه ای بپردازند، نه این که کتاب حاضر چنین کاری را انجام داده باشد.

ملاحظات محتوایی

در این بخش به مهم ترین مشکلات محتوایی کتاب اشاره می کنیم:

۱- نکته اول که با مباحث روش شناسانه نیز پیوند می خورد آن است که مبنای نظری این کتاب با دیگر کتب و مقالات نویسنده محترم هم خوانی ندارد. در ص ۱ می خوانیم: «گاهی نظریه پردازی درباره دولت معطوف به امر پسینی است؛ به این معنی که در پی فهم ساختارهای موجود دولت اسلامی پس از پیدایش آن ها برمی آید. اما در بیشتر موارد، خود نظریه ها هستند که شرایط امکان و موجبات پیدایش نهادهای خاصی را در دولت اسلامی به وجود آورده اند».

نقل قول فوق به گونه ای به تقدیم نظریه بر امر واقع رأی می دهد؛ چراکه می خواهد اهمیت نظریه های مربوط به نظام سیاسی و دولت در اسلام را باز نمایند. این درحالی است که کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام با تکیه بر تبارشناسی فوکویی به امر واقع و قدرت تقدم می دهد. در ص ۱۴ هم دوباره تأکید شده که این نظریه ها هستند که ماهیت دولت در جهان اسلام را توضیح می دهند.

۲- مساله دوم به خلط مفاهیم مدرن و سنتی بازگشت می کند. اگر شاخص هایی برای مفاهیم مدرن در نظر گیریم و مفاهیم سنتی را براساس آن ها "ظرفیت سنجی" نماییم،^(۷) به گونه ای بر دوگانگی مفاهیم فوق فائق آمده ایم. در این کتاب بدون وجود تلاشی در این راستا، بین مفاهیم مدرن و سنتی نوعی خلط به چشم می خورد. به طور مثال تعریف دامنه قدرت به اقتدارگرا یا مردم سالار بودن، و تعریف دامنه قدرت به محدودیت به حوزه عمومی یا در نور دیدن حوزه خصوصی، و تطبیق آن ها با نظریه های قدیم اهل سنت و شیعه عجیب به نظر می رسد.

۳- از ص ۴۹ تا ص ۶۷ ویژگی های نظام سیاسی سنتی (اعم از سنی و شیعی) در مقابل ویژگی های نظام جدید آن ها قرار می گیرد. بر این اساس ویژگی های نظام سیاسی سنتی شامل اقتدارگرایی، شخص محوری، وحدت قوا و الگوی امپراتوری؛ و ویژگی های نظام سیاسی جدید شامل مشارکت جویی، قانون گرایی و نهاد محوری، تفکیک یا استقلال قوا و الگوی ملی و سرزمینی می شود.

هرچند اگر بخواهیم از نظریه های جدید اسلامی معدل گیری کنیم می توانیم بگویم «تمایلی» به ویژگی های چهارگانه اخیر وجود دارد، اما به هیچ وجه نمی توان آنها را ویژگی های نظریه های جدید اسلامی خواند. دکتر فیرحی در بین نظریه های جدید اسلامی دید خود را به نو اندیشان و نوگرایان سنی و شیعه محدود کرده، و به نظریه های اقتدارگرایانه جدید اشاره نمی کند. اصولاً گرفتن قدرت اشتراک بین

۷- ر.ک: سید صادق حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، هستی نما ۱۳۸۱، ص ۱۶۵.

متفکران شیعه و سنی در طول يك سده امری محال به نظر می رسد، و در صورت تحقق نیز به ابهام و کلی گویی منجر می شود. در این گونه موارد شاید "شباهت خانوادگی" وبتگنشتاین راهگشا باشد. بین نظریه های مختلف در طول زمان، ممکن است بتوانیم "شباهتی خانوادگی" کشف نماییم.

همچنین قرائتی از امام خمینی به دست داده شده (ص ۵۹ و ۶۱) که با نو اندیشی فوق سازگار باشد و حتی المقذور در قالب ویژگیهای چهارگانه نظریه های سیاسی جدید قرار گیرد. حذف برخی نقل قولها از صاحب نظری همچون امام خمینی، و ارائه قرائتی يك سویه از اندیشه سیاسی او، نوعی برداشت و قرائت گزینشی تلفی می شود. اساساً ضرورتی وجود ندارد که قالب تحلیل را آن قدر بزرگ بگیریم که نظریه ولایت مطلقه امام خمینی، با تجددگرایان سنی و شیعه در يك دسته قرار گیرند. به همان میزان نمی توان مهدی حائری (ص ۶۶) را نماینده اندیشه معاصر شیعه قلمداد کرد.

۴- تعریف "دولت" در این کتاب تشتت دارد. در ص ۸ می خوانیم این مفهوم در علوم سیاسی به دو معنا به کار می رود: مجموعه خاصی از "افراد و حاکمان" و مجموعه خاصی از «نهادی های برتر»؛ یعنی به سازمانها و شیوه های منظم و پذیرفته شده ای چون مجلس شورای اسلامی و هیات وزیران گفته می شود که در طول زمان و فارغ از سلیقه های افراد به انجام آن وظایف می پردازند. دکتر فیرحی سپس به آستین رنی ارجاع می دهد و تعریفی از دولت را قصد می کند که هر دو مفهوم فوق را در بر می گیرد: "دولت مجموعه ای از افراد و نهادهاست که قوانین فائقه در يك جامعه را وضع، و با پشتوانه قدرت برتری که در اختیار دارند، اجرا می کنند". وی سپس توضیح می دهد که دولت با تعریف فوق، یکی از کهن ترین و جهان شمول ترین پدیده هایی است که همه انسان ها به نحوی بدان نیاز دارند (همان). از دیدگاه نویسنده، برخی مختصات عام و مشترك دولتها عبارت است از: اقتدار عام و فراگیر، مقررات آمرانه، حاکمیت به عنوان انحصار مشروع قدرت، و بالاخره استمرار دولت و عضویت غیرارادی افراد (صص ۹-۱۲).

نکته اولی که در این باره به نظر می رسد آن است که دو معنای نخست از دولت در علوم سیاسی معهود نمی باشد و منبعی هم برای آن ذکر نشده است. به طور کلی دولت گاهی به معنای مدرن (شامل چهار عنصر حاکمیت، حکومت، سرزمین و مردم)، گاهی به معنای عام و غیر مدرن (مثل دولت اموی و...) و گاهی به معنای قوه مجریه (هیأت دولت) به کار می رود. چون معنای سوم در این جا مدنظر نیست، مساله اصلی برای بحث ما آن است که دولت به معنای مدرن به کار رفته یا به معنای اعم. دکتر فیرحی به درستی گزینه دوم را انتخاب می کند؛ چرا که اگر بخواهیم از دولت در طول تاریخ اسلامی بحث کنیم،

قسمت عمده آن در دوره غیر مدرن بوده است. اما مشکل از آن جا رخ می نماید که نویسنده محترم برخی (!؟) از مختصات عام و مشترك دولت ها را برمی شمارد. وی بدون آن که به اندرو وینسنت ارجاع دهد، قدرت انحصاری دولت را هم شامل خصلت عملی (دوفاکتو) و هم خصلت قانونی و رسمی (دوژور) می داند. در حالی که این ویژگی مربوط به دولت های مدرن می شود، در ص ۹ می خوانیم نظریه های دولت در اسلام به توضیح و تبیین این مساله می پردازد. در «بحث مقررات آمرانه» هم برای برتر بودن قانون دولت به ولایت مطلقه امام خمینی اشاره می کند که بر اساس آن دولت می تواند قراردادهای خود با مردم را به شکل يك جانبه لغو کند؛ در حالی که آمرانه بودن قدرت دولت اعم از ولایت مطلقه ای است که حضرت امام ترسیم کرده اند. به بیان دیگر هرگونه دولتی دارای این ویژگی هست.

دکتر فیرحی بحث مجازات افراد توسط دولت را تحت عنوان "حاکمیت" ذکر کرده، در حالی که با عنوان «مقررات آمرانه» سازگاری بیشتری دارد. استمرار دولت و عضویت غیر ارادی افراد هم دو مسأله است که بدون ارائه دلیلی خاص در عنوان چهارم به هم عطف شده اند. این که قبول تابعیت یا ترك آن با رعایت تشریفات امکان پذیر است، مربوط به ویژگی های دولت مدرن می باشد، در حالی که نویسنده در ص ۸ تصریح کرده بود که مقصود از "دولت" در این کتاب اعم از معنای مدرن آن است.

۵- نویسنده در صفحه ۲۰ تقسیم حسن عباس حسن از دولت ها به دینی، سکولار و ایدئولوژیک را تلقی به قبول کرده، و چنین توضیح داده: "دین بدون دولت اسلامی، هرگز به معنای ایدئولوژیک بودن آن نیست". در این جا دو مسأله وجود دارد: اولاً آیا ایدئولوژی به معنای مارکسیستی یا مانهایمی و یا غیر آن مد نظر است؟ طبق يك تعریف، دین همیشه ایدئولوژیک است، و طبق تعریفی دیگر می تواند ایدئولوژیک باشد و به هر حال قید "هرگز" جای تامل دارد. ثانیاً آیا نویسنده در نقل قول فوق يك قرائت را توضیح می دهد یا به قرائت های متفاوت نظر دارد؟ در صورت اول لازم است مفهوم «ایدئولوژی» و دلایل غیر ایدئولوژیک بودن دین توضیح داده شود. در صورت دوم، جمله فوق مشکل پیدا می کند؛ چون لافل طبق برخی قرائت ها دین ایدئولوژیک است.

نویسنده محترم در ص ۲۸ تعریفی از «ایدئولوژی» به دست می دهد که بر مشکلات فوق می افزاید: خاستگاه ایدئولوژی در واقع این مساله است که «ممکن است بین فهم و واقع یا بین تفکر اجتهادی و حقیقت دین در تجربه اسلامی، تفاوت و حتی تناقض باشد». اولاً معلوم نیست بحث از ایدئولوژی است یا خاستگاه آن، ثانیاً اگر "ممکن باشد" بین فهم و واقع فاصله باشد، پس ممکن است فاصله هم نباشد و در

نتیجه نوعی دولت دینی ایدئولوژیک شود و تقسیم سه گانه فوق زیر سوال رود. ثالثاً وقتی از ساختار دموکراتیک دولت سکولار را تعریف می کنیم، شایسته نیست آن را به مساله تفاوت قرائت ها فرو کاهیم.

۶- تقسیم بندی سه گانه (دولت دینی، دولت سکولار و دولت ایدئولوژیک) از جهات دیگر هم مشکل دارد. نویسندگان محترم با پیروی از حسن عباس حسن از دولت سکولار، الزاماً تصویری دموکراتیک دارد. به طور مثال در ص ۲۶ می خوانیم: "حاکم یا حاکمان در دولت سیاسی سکولار به گونه ای هستند که مردم به طرق مختلف می توانند آنان را عزل یا قدرتشان را محدود کنند"، و در صفحه بعد نیز حاکم دولت سکولار، محدود و موقت معرفی می شود. از دیدگاه ایشان، اصولاً معیار مشروعیت دولت سکولار، افکار عمومی است. به طور کلی بین دولت دموکراتیک و دولت سکولار در عبارات فوق، نوعی خلط مشاهده می شود. نه الزاماً همه دولت های سکولار ویژگی های دموکراتیک فوق را دارند، و نه دولت های دینی ضرورتاً غیر دموکراتیک هستند، و از جمله ویژگی های فوق بی بهره اند. مساله کیش شخصیت (در ص ۳۰) هم عمدتاً مربوط به مباحث جامعه شناختی است و به شکل اندیشه ای نمی تواند ویژگی دولت ایدئولوژیک (در مقابل دولت) تلقی شود. نویسندگان با آوردن قید "حداقل در نظر" سعی کرده از مشکل فوق خلاصی یابد: "دولت دینی چون بر بنیاد نقد و اجتهاد در نظریه ها استوار است، حداقل در نظر، مبنایی برای کیش شخصیت ندارد". اگر تقسیم جامعه شناختی است، پس قید "حداقل در نظر" چیست؟ و اگر تقسیم نظری است از کجا معلوم که در عمل، دولتی به کیش شخصیت مبتلا می شود و دولت دیگر از آن رهایی می یابد؟

۷- دکتر فیروزی در ص ۲۴ توضیح می دهد که طبق نظریه نصب، دولت اسلامی دولتی است که نه تنها ارزش های حاکم بر زندگی سیاسی و نیز شرایط رهبران و فرمانروایان آن از جانب دین تعیین و تعریف می شوند، بلکه حتی شیوه استقرار حاکم در رأس هرم دولت و به طور کلی ساختار نظام سیاسی در روشهای مدیریت امور عمومی جامعه نیز به وسیله دین بیان می گردد. توضیح فوق به نظر می رسد مربوط به گرایش حداکثری ها در بین اندیشمندان شیعی باشد،^(۸) نه الزاماً همه فائزین به نظریه نصب. برخی نظریه پردازان نظریه نصب، حداقلی و حسیه ای هستند و مشمول تعریف فوق نمی شوند.

۸ - ر.ک: سید صادق حقیقت. «گونه شناسی ارتباط دین و سیاست در اندیشه سیاسی شیعه»، مجله نامه مفید، ش ۴۴ (مهر و آبان

۸- در ص ۲۱ اشتباهات عجیبی رخ داده است. دکتر فیرحی از اصطلاح "نمونه های آرمانی" استفاده کرده و در پی نوشت (ص ۴۵) توضیح داده که: "منظور از نمونه عالی یا آرمانی، همان معادل **Ideal type** در تحقیقات ماکس وبر و تا حدودی پارادایم در اصطلاح توماس کوهن است. "وی سپس توضیح می دهد که عالی ترین نمونه آرمانی دولت اسلامی، دولت حضرت محمد(ص) در مدینه النبی است.

اولاً چگونه بحث ما (آرمانی بودن مدینه النبی) و نمونه مثالی وبر "تا حدودی" می تواند همان پارادایم کوهن در فلسفه علم (اجماع عالمان يك عصر) باشد؟ ثانیاً وبر از نمونه مثالی، ترسیم نمونه هایی ناب در نظر، و وجود ترکیبی آنها در عمل را قصد می نماید. به طور مثال، مشروعیت در تقسیم بندی نظری می تواند سنتی، قانونی یا فرهمند باشد، ولی در عمل و عالم تحقق همواره دولت ها ترکیبی از سه نوع مشروعیت را دارا می باشند. «نمونه مثالی» یا **Ideal type** در آلمانی **Reinen typus** (نمونه ناب) است، و به همین دلیل است که ترجیح می دهیم آن را به "نمونه مثالی" ترجمه کنیم، نه «نمونه آرمانی». با توضیح فوق مشخص می شود که آرمانی بودن دولت پیامبر (ص) ارتباطی با بحث نمونه مثالی وبر ندارد. اگر در این بحث هم نویسنده محترم به تعریف حسن عباس حسن (در ص ۲۳۴ *الصياغة المنطقية*) اقتدا می کرد، مشکل حل می شد: "انما نقصد بالمثالية في مسألة نظام الحكم ما يعطى انطباق الشرعية او افضل نظام حكم يستعد الناس من وجهة نظر الاسلام".

۹- ص ۵۲ و ۵۳ شخص محور بودن نظام های سیاسی سنتی را با اندیشه سیاسی افلاطون توضیح می دهد، در حالی که کمتر مشابهتی بین فیلسوفشاه افلاطون و اندیشه های اقتدارگرایانه (و گاه متغلبانه) سنتی وجود دارد؛ علاوه بر آن که شایسته بود به تجدید نظرهای افلاطون در کتاب قوانین نیز اشاره می شد. در این بین گریز زدن به بحث علم و عصمت امام (ع) در ص ۵۴ هم خالی از لطف به نظر می رسد.

۱۰- از بعد فصل بندی به نظر می رسد جایگاه فصل سوم بخش اول (تحولات نظریه های نظام سیاسی در اسلام) بعد از بخش دوم و سوم باشد، چراکه از نظر منطقی توصیف نظام سیاسی اهل سنت و شیعه مقدم بر تحلیل تطور آن هاست؛ خصوصاً که کتاب حاضر از فقدان نتیجه گیری و جمع بندی رنج می برد. علاوه بر این، شایسته بود بین نظام اهل سنت و شیعه در همان فصل سوم تفکیک می شد. قدر اشتراك گرفتن از کلیه نظریه های جدید شیعی و سنی در ص ۵۹ به بعد (مشارکت جویی، قانون گرایی و نهاد محوری، تفکیک یا استقلال قوا و پذیرش مرزهای ملی و سرزمینی) علمی نیست و به ابهام می انجامد.

شاهد این ادعا آن است که اولاً نویسنده در ص ۵۸ با ارائه قید "نوعاً" سعی دارد از این مشکل خلاصی یابد: "نظریه های جدید اسلامی، بر خلاف نظام سیاسی قدیم که بر دو عنصر اقتدار و اطاعت تاکید داشت، نوعاً تمایلات مردم گرایانه و مردم سالار دارند». و ثانیاً در بین نظریه های جدید مجبور است در همان صفحه تنها به نظریه های مردم سالار شیعه (دولت مشروطه و نظریه وکالت و مانند آن) یا قرائنی خاص از حضرت امام در ص ۶۲ اشاره کند، و از دیگر نظریه های موجود نامی نبرد. این گونه برخوردهای گزینشی - خصوصاً در کتابی که به عنوان متن درسی نگارش یافته - زیبنده نیست. نتیجه اتهامات فوق آن است که نظریه سیاسی امام خمینی و دیگر متفکران شیعی با تجددگرایان اهل سنت در يك گروه قرار گیرد.

۱۱- در ص ۸۳ با ارجاع به محمد عبدالله العربی ادعا شده که لفظ "امر" در آیه شورا آشکارا نشان می دهد که بیشتر موارد شورا امور حکومتی و اقامه تصمیمات دولت در بین مؤمنان و اعضای جامعه اسلامی است. نقل قول فوق "آشکارا" چنان دلالتی ندارد، و علاوه بر توضیح مدعا، لازم بود اقوال مخالف هم بررسی و نقد می شدند. در همان صفحه بهتر بود بین الزام به اصل مشورت و الزام به پذیرش نتیجه شورا تفکیک می شد.

۱۲- نویسنده محترم در ص ۱۱۷ شش نظریه راجع دارالاسلام و دارالکفر را به استاد عمید زنجانی نسبت می دهد، در حالی که این دو اصطلاح عناوینی نیستند که به خودی خود در روایات و آیات ذکر شده باشند. در متون دینی تنها احکامی نسبت به سرزمین مسلمانان (مثل حکم لقطه) وجود دارد. بحث جهاد ابتدایی و دفاعی نیز از نظر محتوایی مشروط به چگونگی معنا کردن دارالاسلام و دارالکفر نمی باشد.

۱۳- در ص ۱۸۱، احتمالاً بین آیاتی که اثبات کننده عصمت و امامت هستند، خلط شده است. از آیه تطهیر برای معصوم بودن اهل بیت (ع) استفاده می شود، نه برای امامت ایشان;

چون حضرت فاطمه (ع) امام نبوده اند. در ص ۱۸۶ گفته شده اکثر حدیث شناسان در دلالت حدیث منزلت بر جانشینی علی (ع) اتفاق نظر دارند. ولی ظاهراً مقصود، «اکثر حدیث شناسان شیعی» است. در همین مورد مستند بودن این حدیث به علمای اهل سنت ارجاع داده شده، در حالی که مسأله اصلی بر سر دلالت آن بر امامت علی (ع) است. استدلال اهل سنت آن است که این حدیث تنها مربوط به غزوه تبوك بوده، و مسأله امامت از آن استنباط نمی شود.

۱۴- تصویری که از مجمع تشخیص مصلحت در ص ۲۵۷ وجود دارد آن است که صلاحیت آن تنها به موارد اختلاف مجلس و شورای نگهبان محدود می‌شود، ولی امروزه اصلاحاتی در تعمیم رسالت آن مجمع صورت گرفته و مصالح ابتدایی را نیز تشخیص می‌دهد.

۱۵- تفسیر سیاست خارجی بسط محورانه جمهوری اسلامی ایران در سالهای نخستین انقلاب بر اساس منافع ملی (در ص ۲۶۴) چندان موجه به نظر می‌رسد، خصوصاً که نویسنده محترم از امام خمینی نقل قول کرده که: "تا نابودی تمام آنان از پای نخواهیم نشست، یا همه آزاد می‌شویم و یا به آزادی بزرگتر که شهادت است می‌رسیم».

۱۶- در صفحات ۲۸۴ و صفحات قبل از آن، نظریه سیاسی امام خمینی بر اساس دو نظریه نصب و انتخاب تفسیر و برای هر يك شواهدی - بدون وجود جمع بندی خاصی- اقامه شده است. در این جا تفسیر دیگری مبتنی بر جداکردن ولایت از تولی وجود دارد. در این صورت فقیه هرچند ولایت را به شکل بالقوه داراست، ولی حق اعمال آن (تولی) را بدون رضایت مردم ندارد.^(۹) بنابراین تحقق دولت اسلامی منوط به رأی مردم می‌شود. بر این اساس، نظریه امام، انتخاب نبوده است، علاوه بر آن که اشکال تجزیه ناپذیر بودن مشروعیت (در ص ۲۸۸) نیز وارد نمی‌باشد، چرا که این گونه نظریه های الهی - مردمی مشروعیت را تجزیه نکرده اند.

جمع بندی

کتاب حاضر درحالی که از نقاط مثبتی برخوردار است و توانسته خلأ موجود در خصوص درس «نظام سیاسی و دولت در اسلام» را پر نماید، از جهات مختلف نیاز به اصلاحات صوری، روشی و محتوایی دارد. اگر در ویراست بعد به جای به کار بردن نظریه سیستمی، از چند شاخص برای بررسی و مقایسه نظریه ها استفاده شود، معظم مشکلات حاضر رفع خواهد شد. معرفی نظام سیاسی شیعه و اهل سنت آن گونه که در کتاب فوق وجود دارد، نیازی به روش سیستمی ندارد. اضافه کردن این روش به مطالب فوق برای کتاب درسی ضروری نیست، و از طرف دیگر مشکلات اشاره شده را به دنبال می‌آورد. امید نگارنده

مقاله حاضر آن است که خوانندگان عزیز به ارزش آثار نویسنده محترم و روحیه پژوهشگرانه وی بیش از پیش توجه داشته باشند.