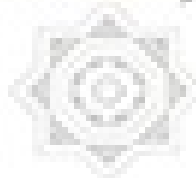




مركز باحثان و محققان اسلامي ايران

دين و دولت در اسلام

دکتر محمد منصور مرادی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دین و دولت در اسلام

نویسنده:

محمد منصورنژاد

ناشر چاپی:

مرکز پژوهشهای اسلامی صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۰	دین و دولت در اسلام
۱۰	مشخصات کتاب
۱۰	دیباچه
۱۴	پیش گفتار
۱۸	بخش اول: دین، ساختار و خاستگاه حکومت و دولت
۱۸	مفهوم شناسی
۱۸	۱. تعریف دین
۱۹	۲. تعریف سیاست
۲۰	۳. تعریف دولت
۲۰	۴. تعریف حکومت
۲۱	ساختار دولت
۲۱	اشاره
۲۱	۱. ساختار دولت ها و حکومت ها براساس تعداد حاکمان
۲۱	اشاره
۲۱	الف) حکومت فرد
۲۲	ب) حکومت گروهی
۲۲	ج) جمهوری
۲۲	۲. ساختار دولت ها و حکومت ها بر اساس تمرکز قدرت
۲۲	۳. ساختار حکومت ها براساس مشارکت شهروندان
۲۳	۴. ساختار حکومت، براساس جهان بینی
۲۳	اشاره
۲۳	الف) حکومت الهی
۲۳	ب) حکومت طاغوتی

۲۴	خاستگاه دولت
۲۴	اشاره
۲۴	۱. نظریه فطری یا طبیعی
۲۵	۲. نظریه الهی
۲۵	۳. نظریه قرارداد اجتماعی
۲۶	۴. نظریه زور
۲۷	۵. نظریه ژنتیک
۲۸	بخش دوم: ضرورت وجود حکومت در اسلام
۲۸	اشاره
۲۹	۱. ادله عقلی ضرورت وجود حکومت در اسلام
۲۹	اشاره
۲۹	الف) ضرورت وجود نهادهای اجرایی
۳۰	ب) ضرورت استمرار اجرای احکام
۳۰	ج) حکومت؛ امر حیاتی و بشری
۳۰	د) ماهیت و کیفیت قوانین اسلامی
۳۰	اشاره
۳۱	احکام مالی
۳۱	احکام دفاع ملی
۳۱	احکام حقوقی و جزایی
۳۱	ه) ضرورت پیدایش انقلاب سیاسی
۳۲	و) ضرورت ایجاد وحدت اسلامی
۳۲	ز) اجرای عدالت
۳۲	ح) جلوگیری از هرج و مرج
۳۳	۲. ادله نقلی ضرورت وجود حکومت در اسلام
۳۳	اشاره
۳۳	الف) ادله قرآنی

- ۳۴ (ب) ادله روایی
- ۳۹ بخش سوم: قدرت، اقتدار و مشروعیت حکومت در اسلام
- ۳۹ ۱. مفهوم شناسی
- ۳۹ اشاره
- ۳۹ الف) قدرت
- ۴۰ (ب) اقتدار
- ۴۰ ج) مشروعیت
- ۴۲ (د) حاکمیت
- ۴۲ ۲. اشاره ای گذرا به پیشینه تاریخی تشکیل حکومت در اسلام
- ۴۲ اشاره
- ۴۳ الف) حکومت نبوی
- ۴۴ (ب) انتخاب ابوبکر بن ابی قحافه
- ۴۴ ج) انتخاب عمر بن خطاب
- ۴۵ (د) انتخاب عثمان بن عفان
- ۴۵ ه) پذیرش خلافت علی بن ابی طالب
- ۴۶ (و) حکومت امویان
- ۴۷ (ز) حکومت عباسیان
- ۴۷ ۳. راه های کسب قدرت، اقتدار و مشروعیت در اسلام
- ۴۷ اشاره
- ۴۷ الف) دیدگاه اهل تسنن
- ۵۰ (ب) دیدگاه شیعه
- ۵۳ بخش چهارم: حکومت در فقه شیعه در دوران غیبت
- ۵۳ اشاره
- ۵۳ ۱. تأملی در مفاهیم
- ۵۳ الف) ولایت
- ۵۴ (ب) مطلقه

۵۵	ج) فقیه
۵۷	۲. اختیارات حاکم اسلامی
۵۹	۳. محدودیت های حاکم اسلامی
۵۹	اشاره
۵۹	الف) ولایت فقیه بر مدار مصلحت عمومی
۶۱	ب) ولایت فقیه محدود به قانون الهی
۶۲	ج) ولایت فقیه، محدود به عدالت
۶۴	۴. ویژگی ها و وظایف رهبری در قانون اساسی
۶۶	۵. نظریه تفکیک قوا
۶۶	اشاره
۶۶	الف) تفکیک قوا در غرب
۶۷	ب) تفکیک قوا در جمهوری اسلامی ایران
۶۹	۶. اسلام و دموکراسی
۷۵	بخش پنجم: قوه مجریه در حکومت
۷۵	اشاره
۷۵	۱. قوه مجریه در غرب
۷۵	الف) رژیم ریاستی
۷۶	ب) رژیم پارلمانی
۷۷	۲. قوه مجریه در صدر اسلام
۷۷	الف) سیره سیاسی _ اجرایی پیامبر
۸۰	ب) سیره سیاسی _ اجرایی حضرت علی علیه السلام
۸۳	۳. قوه اجرایی در حکومت اسلامی عصر غیبت
۸۳	اشاره
۸۵	الف) ساختار قوه مجریه در جمهوری اسلامی
۹۰	ب) وظایف و اختیارات دولت در سطح بین المللی
۹۴	بخش ششم: اندیشه تفکیک دین و حکومت در اسلام

۹۴ اشاره
۹۴ ۱. تفکیک دین و حکومت در غرب
۹۴ الف) دوران آغازین تاریخ مسیحیت
۹۵ ب) عوامل مؤثر بر تفکیک دین از دولت
۹۷ ۲. پیشینه اندیشه جدایی دین و دولت در اسلام
۹۷ اشاره
۹۸ الف) پایه گذاران اندیشه جدایی
۱۰۵ ب) عوامل و انگیزه های اندیشه جدایی
۱۰۹ بخش هفتم: احیای تفکر دینی امام خمینی رحمه الله
۱۰۹ اشاره
۱۱۰ ویژگی های احیای اندیشه دینی
۱۱۰ اشاره
۱۱۰ الف) بازگشت به خویش
۱۱۵ ب) تأسیس حکومت دینی و ستیز با استعمار
۱۱۹ ج) احیای اجتهاد و نقش زمان و مکان در آن
۱۲۸ بخش هشتم: همراه با برنامه سازان
۱۲۸ اشاره
۱۳۰ الف) پیشنهادهای کلی
۱۴۱ ب) پیشنهادهای برنامه ای
۱۴۳ کتاب نامه
۱۵۳ درباره مرکز

دین و دولت در اسلام

مشخصات کتاب

دین و دولت در اسلام

کد: ۸۵۵

نویسنده: دکتر محمد منصورنژاد

ناشر و تهیه کننده: مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما

لیتوگرافی: سروش مهر

چاپ و صحافی: نگارش

نوبت چاپ: اول / ۱۳۸۴

شمارگان: ۱۴۰۰

بها: ۹۰۰ تومان

— حق چاپ برای ناشر محفوظ است —

نشانی: قم، بلوار امین، مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما

پست الکترونیکی: Email: IRC@IRIB.IR

تلفن: ۲۹۳۵۸۰۳ و ۲۹۱۰۶۰۲ نمابر: ۲۹۳۳۸۹۲

شابک: ۹۶۴ISBN: ۹۶۴-۸۶۰۶-۷۸-۱-۸۶۰۶-۷۸-۱

ص: ۱

دیباچه

گروهی بر این باورند که رسالت دین تنها به امور شخصی، فردی و باطنی افراد محدود می شود و دین وظیفه انسان سازی و تهذیب نفس را بر عهده دارد. گروه دیگری نیز با پذیرش رسالت انسان سازی دین، معتقدند که انسان ها تربیت نمی شوند مگر این که امور سیاسی و اجتماعی نیز ساختار دینی داشته باشد و به وسیله دین داران مدبر اداره شود. اگر زمام امور و سرشته مسائل سیاسی، اجتماعی در پرتو قوانین غیر الهی و به وسیله حاکمان غیر الهی اداره شود، به تدریج، آموزه های ادیان رو به فراموشی می نهند.

این نوشتار در پی اثبات نظریه دوم است و سازگاری دین و دولت را از اصول پذیرفته شده می داند. نویسنده پس از مفهوم شناسی دین و ساختار حکومت دینی، به ضرورت وجود حکومت بر اساس قدرت، اقتدار و مشروعیت می پردازد. در گام بعدی، نقش قوه مجریه را در حکومت بر می شمارد و اندیشه تفکیک دین و حکومت را بر نمی تابد و آن را برگرفته از الهیات مسیحی می داند. بر اساس این نگرش که مکانی بیرون از ساحت قدسی را به رسمیت نمی شناسد، در مبانی فهم خود، نسبت میان دین و دنیا و شرع و عرف و عقل و ایمان را بازنگری می کند. البته اسلام، دین دنیاست و برای بازسازی زندگی دنیایی، آموزه های ارزنده ای به بشریت هدیه کرده است که در پرتو این آموزه ها، انسان مسلمان می تواند به آبادانی زندگی دنیوی و سعادت حیات اخروی نزدیک شود.

نویسنده، اندیشه جدایی دین از حکومت در جهان عرب را به سال های آخر دوران خلافت عثمانی و درگیری های اندیشمندان عرب با اندیشه خلافت باز می گرداند و در دوران معاصر نیز نظریه عبدالرزاق را در واکنش به بیانیه آنکارا مبنی بر تفکیک دین و خلافت و حکومت، کارساز می داند. وی، مدافعان اندیشه جدایی دین و سیاست در ایران را نیز در سه گروه طبقه بندی می کند و در پایان، نقش رسانه را در بسترسازی مناسب برای تعامل دین و دولت بر می شمارد. با سپاس از پژوهشگر ارجمند، جناب آقای _دکتر محمد منصورنژاد_، امید است این مجموعه مورد استفاده برنامه سازان ارجمند قرار گیرد.

اِنَّهٗ وَلِیُّ التَّوْفِیْقِ

اداره کل پژوهش

مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما

ص: ۴

بررسی تعامل میان دین و دولت، امری با پیشینه تاریخی است که در فرهنگ اسلامی و جهانی به گونه شایسته‌ای مورد توجه قرار گرفته است. با این حال، این مسئله در ایران اسلامی که نظام سیاسی آن مبتنی بر دین است، با توجه به فضای حاکم بر اندیشه سیاسی جهان امروز، یعنی دخالت نداشتن دین در سیاست، پرسش‌هایی در اذهان برانگیخته است. از این رو، توجه دوباره به رابطه دین و دولت، مهم و در برخی ابعاد، ضروری به نظر می‌رسد. بنابراین، در این زمان باید به این گونه پرسش‌ها پرداخت که:

دین به چه دلیل باید در سیاست دخالت کند؟

با فرض دخالت دین داران در سیاست، آیا آنان توانایی تشکیل دولتی کارآمد را دارند؟ و در آن صورت، چقدر آن دولت مردمی است و به خواسته مردم توجه دارد؟

مقصود از «مردم‌سالاری دینی» چیست؟

چگونه «ولایت مطلقه فقیه» با حقوق و آزادی‌های مردمی سازگار است؟

در این نوشتار، به گونه مستقیم و غیرمستقیم به پرسش‌های یاد شده و نیز بسیاری از پرسش‌های دیگر پاسخ داده می‌شود. همچنین دو فرضیه زیر را به عنوان درون‌مایه اصلی بحث، به طور مستدل و مستند بررسی می‌کنیم:

الف) دین و سیاست با هم تلازم دارند؛

ب) برپایی مردم سالاری دینی نه تنها ممکن است، بلکه از شیوه های برتر حکومت بشری به شمار می رود.

گفتنی است که این نوشتار تنها به جنبه های نظری حکومت دین توجه دارد و تأمل در دیگر مسائل نظری، وظیفه این پژوهش نیست.

این نوشته در هشت بخش و با این عنوان ها سامان یافته است:

بخش اول: این بخش به عنوان مقدمه این اثر به تعریف واژه های کلیدی مانند دین، سیاست، دولت و... پرداخته است و سپس به ساختار دولت توجه کرده و جنبه های گوناگون آن را بررسی کرده است و سرانجام ذیل عنوان خاستگاه دولت، نظریه های فطری، الهی، قراردادی، اجتماعی و... را معرفی کرده است.

بخش دوم: در این بخش، لزوم حکومت در اسلام با ادله عقلی، نقلی، قرآنی و سنت اثبات شده است.

بخش سوم: در این بخش به قدرت، اقتدار و مشروعیت حکومت در اسلام از نگاه شیعه و سنی پرداخته شده و در ادامه به پیشینه تشکیل آن، اشاره ای شده است.

بخش چهارم: این بخش به حکومت در عصر غیبت از نظر فقه شیعه اختصاص دارد که با بحث دقیقی درباره سه واژه ولایت، مطلقه و فقیه آغاز شده است و با مبحث حدود، محدودیت ها و وظایف رهبری ادامه یافته است.

بخش پنجم: این قسمت به موضوع قوه مجریه در نظام حکومتی غرب، صدر اسلام، عصر غیبت و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران پرداخته است.

بخش ششم: موضوع مورد بحث این فصل به اندیشه تفکیک دین و حکومت در غرب و اسلام اختصاص دارد. همچنین سردمداران این اندیشه در غرب و ایران و انگیزه آنان معرفی شده اند.

بخش هفتم: این بخش به احیای تفکر دینی، به ویژه احیاگری امام خمینی نظر دارد و در ادامه، سه ویژگی بازگشت به خویش، ستیز با استبداد و استعمار و اندیشه و روش اجتهاد به تفصیل بررسی شده است.

بخش هشتم: در آخرین بخش با عنوان همراه با برنامه سازان به نقشی که رسانه های گروهی به ویژه رادیو و تلویزیون در تحقق اهداف سیاسی و آشکار کردن رابطه دین و دولت دارند، اشاره شده است.

شاید برای خوانندگان محترم، این پرسش پیش آید که چرا ساختار، طرح بحث و استدلال این پژوهش بدین شیوه طراحی شده است؟ در پاسخ باید گفت نویسنده نظریه های مشهور درباره دین و دولت در اسلام را در ساختاری از پیش تعریف شده و در زمان و حجم مشخصی می بایست ارائه می کرد، بنابراین تا حد توانایی کوشش شده است این نظریه در ساختار و حجم ویژه و با مراجعه به دیدگاه های متعارف و پسندیده در نظام اسلامی، گردآوری شود؛ گرچه در برخی از جنبه های ساختاری، محتوایی، اصلاحات ضروری نیز با تکیه بر برداشت های نویسنده مطرح شده اند. همچنین نویسنده برای تکمیل مطالب در بیشتر بحث ها، خوانندگان را به دیگر منابع قابل دسترسی، مفید و ضروری ارجاع داده است.

افزون بر این، در برخی موضوع ها و مفاهیم کلیدی، مباحث گذرا مطرح شده اند؛ زیرا چاره ای جز طرح اختصاری آنها نبوده است. امیدواریم با این

حال، مفید و قابل استفاده باشد. یادآوری می شود که بحث های این اثر قابل پی گیری، پژوهش و گسترش فراوان هستند.

روش گردآوری مطالب به جز بخش آخر، کتاب خانه ای و اسنادی و شیوه ارائه آن، توصیفی و تحلیلی است. منابع این اثر نیز تا آنجا که به دولت از نگاه دین باز می گردد، از نصوص دینی مانند کتاب و سنت استفاده شده است و بیشتر مباحث آن برگرفته از فهم کارشناسان و نخبگان دینی است. در عین حال در مباحث تخصصی مربوط به دولت از آرای بزرگان و نخبگان رشته علوم سیاسی بهره گرفته شده است.

۱. تعریف دین

دهخدا در فرهنگ لغت «دین» را به معنی «کیش»، «ملت» و «شریعت» آورده است و معتقد است که این واژه، ریشه فارسی کهن دارد و در کتاب اوستا نیز به کار رفته است. همچنین ریشه این واژه، در زبان آرامی و عبری به صورت «دنو»، «دیه نو» و «دیان» وجود دارد. از انتقال این واژه ها به زبان عربی، سه معنی اصلی برای آن ساخته شده است:

الف) از زبان آرامی _ عبری به معنی «حساب»؛

ب) از زبان عربی به معنی «عادت» و «استعمال»؛

ج) از زبان فارسی به معنی «دیانت».

اندیشمندان بسیاری به ویژه دین پژوهان غربی برای واژه دین تعریف هایی ارائه کرده اند که در اینجا برای نمونه تنها به یک تعریف بسنده می شود. دین در نگاه _ رابرت هیوم _ عبارت است از:

آن جنبه از تجربه ها، اندیشه ها، احساسات و فعالیت های یک فرد که به وسیله آن می کوشد با آنچه مقدس و الهی می شمرد، یعنی قدرت بسیار متعالی، ارزشمند و هدایت کننده زندگی کند. (۱)

— علامه طباطبایی — می نویسد:

مجموعه اعتقادهایی در حقیقت انسان و جهان و مقررات متناسب با آنکه در مسیر زندگی مورد عمل قرار می گیرد، «دین» نامیده می شود. (۲)

۲. تعریف سیاست

«سیاست» در لغت به معنی فرمان دادن، سرپرستی و همت گماشتن به اصلاح مردم آمده است. این واژه در اصطلاح امروزی دارای معنی و تعریف های بسیاری است که برخی از آنها عبارتند از:

(الف) سیاست به معنی علم به دست آوردن قدرت و حفظ آن؛

(ب) در معنی خاص، دانش و هنر کارآمد دولت و در معنی عام، هرگونه روش اداره یا بهبود امور شخصی یا اجتماعی؛

(ج) فن حکومت کردن دولت و رهبری روابط آن با دیگر دولت ها؛

(د) علمی که می آموزد چه کسی می برد، چه چیزی می برد، کی می برد و چرا می برد؟ (۳)

ص: ۱۰

۱- [۱]. رابرت هیوم، ادیان زنده جهان، برگردان: عبدالرحیم گواهی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۱۸.

۲- [۲]. سید محمدحسین طباطبایی، شیعه در اسلام، بنیاد فکری و علمی علامه طباطبایی، ۱۳۶۰، چ ۸، ص ۳.

۳- [۳]. IranDoc, A Dictionary of politics, ۲ nd Edition, spring ۱۹۹۶, p۳۰۴. نک: موريس دورژه،

اصول علم سیاست، برگردان: ابوالفضل قاضی، تهران، شرکت سهامی انتشارات جیبی، ۱۳۵۸، چ ۵، ص ۳.

۳. تعریف دولت

«دولت» در لغت به معنی اقبال، نیک بختی کشور، گردش مال، پیروزی و گروهی که بر مملکت حکومت می کنند، آمده است. در اصطلاح، برای این واژه، سه تعریف ارائه کرده اند:

الف) دولت عبارت است از اجتماع انسان هایی که در سرزمین معین سکونت اختیار کرده اند و حکومت سازمان یافته ای حاکمیت خود را بر آنها اعمال می کند. با توجه به این تعریف، دولت واحدی است در برگیرنده چهار عنصر جمعیت، سرزمین، حکومت و حاکمیت.

ب) دولت به معنای حکومت، هیئت حاکمه و فرمان روایان.

ج) دولت به معنای قوه مجریه کشور و هیئت دولت که وظیفه اش اجرای قانون است. (۱)

۴. تعریف حکومت

«حکومت» کارگزاری است که بدان وسیله، اراده دولت متبلور می شود و جامه عمل می پوشد. _دال_ گفته است:

هر حکمرانی که بتواند در درون محدوده ارضی معین به منظور اجرای مقررات خویش، دعوی انحصاری استفاده مشروع از زور را با موفقیت به کرسی بنشانند، حکومت خوانده می شود. (۲)

ص: ۱۱

-
- ۱- [۱]. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی تهران، فلسفه سیاست، ۱۳۷۸، چ ۳، ص ۸۲؛ هارولد ج لاسکی، مقدمه ای بر سیاست، برگردان: منوچهر صفا، شرکت سهامی کتاب های جیبی، ۱۳۵۴، چ ۲، ص ۹.
- ۲- [۲]. عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشرنی، ۱۳۷۵، چ ۲، ص ۱۴۴.

بر اساس تعریف های بالا، باورهای مربوط به تعامل دین با سیاست و زیرمجموعه های آن را به دو دسته می توان تقسیم کرد:

الف) گروهی معتقدند رسالت دین به امور شخصی، فردی و باطنی محدود می شود و وظیفه دین، انسان سازی و تهذیب نفس است.

ب) گروهی براین باورند که اگر چه رسالت دین، انسان سازی است، ولی انسان ها تربیت نمی شوند، مگر اینکه امور سیاسی و اجتماعی نیز ساختار دینی داشته باشند و به وسیله دین داران تدبیر شوند. در غیر این صورت، در ساختار فاسد سیاسی و اجتماعی و در پرتو قوانین غیردینی، جوهره دین و رسالت ادیان فراموش می گردد.

این نوشتار بر مبنای نگرش دوم، به بررسی «حکومت دینی» خواهد پرداخت.

ساختار دولت

اشاره

ساختار حکومت ها و دولت ها براساس مبانی گوناگون، شکل های متفاوتی می پذیرد که مهم ترین آنها عبارت است از:

۱. ساختار دولت ها و حکومت ها براساس تعداد حاکمان

اشاره

در این شکل از حکومت، ساختارهای سه گانه زیر وجود دارد:

الف) حکومت فرد

در این نوع حکومت، «سلطان» یا «پادشاه» در رأس حکومت قرار دارد و به میل و رأی خود، فرمانروایی می کند. به طور معمول، این گونه حکومت ها به شکل پادشاهی اداره می شود و از گذشته تاکنون، انتقال قدرت در آن به شیوه «موروثی»، «انتخابی»، «استبدادی» و «مشروطه» بوده است.

ب) حکومت گروهی

در این شیوه از حکومت، حاکمان، گروهی هستند که از نظر فکری و طبقاتی ادعای برتری دارند و خود را برای اداره حکومت از دیگران شایسته تر می دانند. این شکل از حکومت، خود به سه دسته: اریستوکراسی، الیگارشی و حکومت نخبگان تقسیم می شود.

ج) جمهوری

در این شیوه، قدرت و منصب های دولتی از سوی مردم به طور مستقیم و یا غیر مستقیم به حاکمان واگذار می شود. حکومت جمهوری، امروزه به شکل های گوناگون در کشورها وجود دارد و ساختار این گونه رژیم ها تنها از نظر «ریاستی» بودن (مانند امریکا) یا «پارلمانی» بودن (مانند انگلیس) از هم بازشناخته می شود.

۲. ساختار دولت ها و حکومت ها بر اساس تمرکز قدرت

حکومت ها از نظر تمرکز قدرت در پایتخت یا پراکندگی آن در ایالت ها، به دو دسته «متمرکز» و «فدرال» تقسیم می شوند.

۳. ساختار حکومت ها بر اساس مشارکت شهروندان

براساس مشارکت شهروندان در نظام و دولت، حکومت به دو شیوه «توتالیترا» و «دموکراسی» اداره می شود. در حکومت توتالیترا، همه جنبه های زندگی شهروندان زیر نظر حکومت و براساس خواست حزب حاکم هدایت می شود. از این رو، برای چنین حکومتی، وجود ساختار ویژه با ایدئولوژی های خاص، نظام پلیسی نیرومند، کنترل کامل رسانه ای و تمرکز اقتصادی لازم است، ولی حکومت به شیوه دموکراسی، حکومتی است که در آن شهروندان و احزاب مشارکت دارند و جامعه مدنی برقرار است. حکومت دموکراسی

گاه به شکل «جمهوری» مانند بسیاری از کشورهای غربی و گاه به صورت «مشروطه» مانند انگلیس و ژاپن اداره می شود. افزون بر آن، ساختار حکومتی این گونه کشورها مبتنی بر «تفکیک قوا» است؛ زیرا در نظام های سیاسی معاصر، تفکیک قوا به عنوان شیوه ای کارآمد برای اداره جامعه و یکی از ویژگی ها و مبانی دموکراسی پذیرفته شده است.

۴. ساختار حکومت، براساس جهان بینی

اشاره

حکومت ها، از این نظر دو گونه اند:

الف) حکومت الهی

در این نوع از تدبیر سیاسی که حکومت قانون است، منبع قانون خداوند خواهد بود. بنابراین، قدرت، امانتی در دست حاکمان به شمار می آید. حکومت الهی که در پرتو قانون الهی پا گرفته است، به شرط حفظ کرامت انسان ها و تخطی نکردن از قانون آسمانی می تواند در ساختارهای گوناگون نمود پیدا کند. از این رو، حکومت الهی، استبدادی نیست؛ زیرا در حکومت استبدادی، ملاک قانون، خواست حاکم است؛ در حالی که حکومت دینی بر حاکمیت قانون الهی بنا نهاده می شود.

از جمله ساختارهای مطلوب حکومت الهی، حکومت «مردم سالاری دینی» است که _جمهوری اسلامی ایران_ نمونه ای از آن به شمار می رود. در این نظام سیاسی، «جمهوریت» مطرح است؛ زیرا اداره کشور متکی بر آرای مردم بوده و روش دموکراتیک حکومتی پذیرفته شده است و در کنار آن، «اسلامیت» تعیین کننده محتوای حکومت است. همچنین این گونه نظام ها با تفکیک قوا سازگارند.

ب) حکومت طاغوتی

قرآن کریم، برخی از ویژگی های نظام های طاغوتی را این گونه برشمرده است: استبداد و خودکامگی، انحصارطلبی، قدرت طلبی، تکبر و برتری طلبی. از این رو، می توان گفت این گونه حکومت ها با برخی ساختارهای سیاسی مانند رژیم استبدادی سازگارند.^(۱)

افزون بر این، از نظر محتوایی نیز می توان حکومت ها را به دینی و غیردینی (متأثر از مبانی سکولاریستی) تقسیم کرد که در این صورت، شیوه نگرش گردانندگان جامعه بر ساختار حکومت بسیار مؤثر است. برای مثال، ساختار نظام جمهوری اسلامی ایران که حکومتی دینی است، نه با ساختار «ریاستی» حکومت سازگار است و نه با رژیم های «پارلمانی»، «نیمه ریاستی» و «نیمه پارلمانی». از این رو، در نظام حکومتی ایران، مسئله تفکیک قوا به دلیل نظارت ولایت مطلقه فقیه به عنوان شیوه ای منحصر به فرد و جدید شناخته شده است.

خاستگاه دولت

اشاره

تا کنون درباره خاستگاه و پیدایش دولت، با توجه به پیشینه تاریخی آن، نظریه های زیر ارائه شده است:

۱. نظریه فطری یا طبیعی

برخی به طبیعی و فطری بودن پیدایش دولت معتقدند. نخستین بار، فیلسوفان یونان باستان، این نظریه را بیان کردند. ارسطو معتقد بود که دولت

ص: ۱۵

۱- [۱]. نک: فلسفه سیاست، صص ۲۰ _ ۱۰۷؛ اندرو، وینست، نظریه های دولت، حسین بشریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۱؛ محمد منصور نژاد، «تفکیک قوا، ولایت مطلقه فقیه و استقلال قوا»، مجله حکومت اسلامی، بهار ۱۳۷۸، صص ۴۰ _ ۶۳؛ ابوالفضل قاضی، بایسته های حقوقی اساسی، نشر یلدا، ۱۳۷۳، گفتار چهارم و هفتم؛ جلال الدین مدنی، حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۲، چ ۲، ج ۳؛ قدردان قراملکی، سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.

ساخته و پرداخته سرشت انسانی است و انسان به طور طبیعی موجودی اجتماعی است. بنابراین، اجتماع انسانی برای رفع نیازها و دست یابی به هدف خود، نیازمند داشتن دولتند. به نظر ارسطو، رسیدن به سعادت که همان هدف تشکیل دولت است بدون دولت ممکن نیست.

۲. نظریه الهی

براساس این نظریه که از نظریه های کهن در این زمینه به شمار می رود، تشکیل دولت ناشی از حکمت و اراده الهی است و حاکمان جامعه، جانشین خداوند هستند. همچنین نویسندگان مسیحی پیش از رنسانس، دولت را براساس اراده و مشیت خداوند، استوار می دیدند. اندیشمندان اسلامی از جمله ابن سینا نیز معتقدند که دولت دارای منشأ الهی بوده و قانون گذار واقعی، خداوند است. بنابراین، در جوامع بشری، قانون گذار باید از سوی خداوند اجازه وضع و اجرای قانون را داشته باشد. پس، نمی توان این مهم را به خواست انسان ها واگذار کرد.

۳. نظریه قرارداد اجتماعی

بنابر این دیدگاه، دولت نتیجه گفت و گو و نوعی قرارداد میان انسان ها است. به این معنا که مردم با موافقت یکدیگر، از بخشی از حقوق خود چشم پوشی می کنند و آن را به دولت می سپارند. در مقابل، دولت ایجاد نظم و امنیت در جامعه را به عهده می گیرد.

پیش از این، سوفسطاییان عقیده داشتند که سازمان های سیاسی در نتیجه روابط آشکار و پنهان و قراردادهای اجتماعی به وجود آمده اند و دست طبیعت در ایجاد آن دخالتی نداشته است. در آن روزگار، مشارکت مردمی گسترده بود؛ زیرا تربیت سیاسی در نگاه آنان، دارای مفاهیم گوناگونی مانند اقتصاد، پرورش کودک، مردم شناسی و فن جنگ بود. در نتیجه، سوفسطاییان

هدف سیاست را پرورش افرادی می دانستند که با گفتار و کردار خود در کارهای مملکتی نفوذ شگرفی داشته باشند.

پس از رنسانس و در نزاع میان پادشاه و کلیسا، هابز_ طرفدار حکومت مطلق پادشاه شد و اعلام کرد: مقصود جامعه سیاسی نه تأمین سعادت فردی و نه پرورش فضایل اخلاقی، بلکه ایجاد امنیت است. بنابراین، او امنیت داخلی جامعه را ضامن سعادت و آزادی می دانست. استدلال هابز این بود که همه مردم برای رهایی از «وضع طبیعی» (توحش) چاره ای جز واگذار کردن قدرت و اختیار خویش به حکومت و فرمان برداری بی چون و چرا از آن ندارند. او این حکومت مقتدر را «لویاتان» نام نهاد.

در این زمینه کسانی مانند بُیدن، لاک، هابز و روسو، قرارداد اجتماعی را منشأ دولت می دانند، اگرچه تفسیر هر یک با دیگری متفاوت است. در این میان، لاک به نظریه قرارداد «طرفینی» معتقد است که امروزه نظام دموکراسی نیز بر اساس همین نظریه پی ریزی شده است.

۴. نظریه زور

بنابراین نظریه که تفسیر تاریخی پیدایش دولت و توجیه عقلی موجودیت آن است، دولت، نتیجه زور آشکاری است که قوی ترها بر ضعیف ترها اعمال می کنند تا آنها را به انقیاد درآورند. در این دیدگاه، دولت حتی پس از استقرار نیز برای بقای خود از زور بهره می گیرد؛ زیرا بدون زور، امکان نابودی دولت به وسیله دشمنان داخلی و خارجی وجود دارد.

در مورد این نظریه، فردگرایان، مارکسیست ها و در زمان معاصر، برخی اندیشمندان آلمانی، تفسیرهای گوناگونی ارائه داده اند. امروزه علاقه دولت ها

برای بستن پیمان های نظامی و افزایش قدرت نظامی، بیانگر این است که هنوز دولت ها زور را برای ادامه زندگی خود ضروری می دانند.

۵. نظریه ژنتیک

بنابراین نظریه، دولت نتیجه گسترش طبیعی خانواده است. بنا به روند طبیعی حیات اجتماعی، از یک خانواده، چند خانواده به وجود آمد؛ خانواده ها یا گروه های خویشاوند، با هم یک روستا را تشکیل دادند؛ روستاها هم به محل اقامت بزرگ تر، یعنی شهر تبدیل شدند؛ پس از آن، شهرها با یکدیگر، دولت را به وجود آوردند.

از این دیدگاه دو نظریه دیگر برداشت می شود: نظریه پدر سالاری و مادر سالاری. تفاوت این دو نظریه آن است که نخستین خانواده، پدرسالار بوده است یا مادر سالار. (۱)

ص: ۱۸

۱- [۱]. نک: بنیادهای علم سیاست، صص ۱۶۳ - ۲۰۸؛ فلسفه سیاست، صص ۷ - ۹۴؛ ارسطو، سیاست، برگردان: حمید عنایت، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، چ ۳، صص ۳۴ - ۱۰۰؛ استرن ج. پ، نیچه، برگردان: عزت الله فولادوند، تهران، نشر طرح نو، ۱۳۷۳، چ ۲، صص ۳۵ - ۱۱۷؛ تاک ریچارد، هابز، برگردان: حسین بشیریه، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶، صص ۸۱ - ۱۱۵؛ سروش، محمد، دین و دولت در اندیشه اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸، فصل پنجم.

بحث درباره ضرورت حکومت در اسلام، به ویژه در فقه امامیه، وقتی اهمّیت می یابد که بدانیم برخی گروه ها و اشخاص ضرورت تأسیس حکومت دینی را زیر سؤال می برند.

— علی عبدالرازق — از علمای اهل سنت مصر، نخستین بار این مسئله را به طور گسترده به بحث گذاشت. او معتقد است که رسالت حضرت محمد صلی الله علیه و آله همانند رسالت پیامبران پیش از او با اقتناع و پند و اندرز انجام می شد، نه با خشونت و زور. بنابراین، تأسیس دولت نبوی را اقدامی متفاوت از دعوت اسلامی و خارج از حد و مرزهای رسالت می داند. به نظر او، محمد صلی الله علیه و آله، رسولی است که پیام دینی را ابلاغ می کرد و هیچ علاقه ای به قدرت نداشت. پیامبر اسلام، جز رسولی همانند برادران رسولش که پیش از او بودند، نبوده است. نه شاه بود و نه مؤسس دولت. وی می نویسد:

هر قدر درباره دولت پیامبر بررسی می شود، به نتیجه واحدی منتهی می گردد. این دولت، هیچ یک از ارکان اساسی را که سیاست شناسان برای یک حکومت دنیوی قائل اند، نداشته است. نه کمبود آن احساس می شد و نبودش

برای نظام مستقر در آن دوره، نقص بود و نه مظهري از هرج و مرج يا اختلال بود.^(۱)

این گونه نگرش ها که از سوی عالمان شیعه^(۲) نیز بیان شده است، ضرورت حکومت از نگاه دین را به عنوان مسئله ای قابل مناقشه، مطرح کرده و این پرسش را پیش می آورد که براهین ضرورت حکومت از نگاه دینی چیست؟ در پاسخ به این پرسش، می توان به این دلایل اشاره کرد:

۱. ادله عقلی ضرورت وجود حکومت در اسلام

اشاره

در این قسمت، تلاش شده است دیدگاه امام خمینی رحمه الله درباره ضرورت تأسیس حکومت در اسلام^(۳) به اختصار دسته بندی شود:

الف) ضرورت وجود نهادهای اجرایی

از نگاه امام خمینی رحمه الله مجموعه قوانین برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای اینکه قانون، مایه اصلاح و سعادت بشر شود، به قوه اجرایی که اجرا کننده قانون باشد، نیاز داریم. از این رو، خداوند متعال، همراه با مجموعه قوانین، یعنی احکام شرع، حکومت و دستگاه اجرا کننده قانون نیز در نظر گرفته است. در همه کشورهای جهان و در همه زمان ها این گونه است که

ص: ۲۰

۱- [۱]. علی عبدالرازق، اسلام و مبانی قدرت، برگردان: امیر رضایی، نشر قصیده سرا، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲؛ نگارنده این اثر را که ترجمه کتاب «الاسلام و اصول الحکم» است و همچنین اصل کتاب را در مجله راهبرد ش ۲۵، پاییز ۱۳۸۱ با عنوان مقاله «اسلام و مبانی قدرت» نقد کرده است.

۲- [۲]. نک: مهدی حائری یزدی، حکمت حکومت، انتشارات شادی، ۱۹۹۵ م، صص ۱۵۱ - ۱۵۵. ایشان معتقدند که حکومت به اصطلاح سیاسی، با ماهیت دین مبین اسلام که وحی جاودانه الهی است، مابینت دارد.

۳- [۳]. نک: امام خمینی، ولایت فقیه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، صص ۱۷ - ۲۹؛ اسلام ناب در کلام و پیام امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، صص ۹۰ و ۱۰۱.

قانون گذاری به تنهایی سعادت بشر را تأمین نمی کند. در نتیجه، اسلام، همان گونه که قانون گذاری کرده، برای اجرای قانون نیز قوه مجریه قرار داده است. بنابراین، ولی امر در حکومت اسلامی، متصدی قوه مجریه است.

(ب) ضرورت استمرار اجرای احکام

از نظر امام خمینی رحمه الله ضرورت احکامی که حکومت رسول اکرم صلی الله علیه و آله به وجود آورد، به زمان پیامبر محدود نمی شود، بلکه پس از رحلت آن حضرت نیز ادامه دارد. ایشان رمز استمرار دین را جلوگیری از فرسودگی آن می داند و معتقد است که اگر برای دین، پیشوایی برپادارنده نظم و قانون، خدمت گذاری امین و نگاهبانی امانت دار نباشد، دین به کهنگی و فرسودگی دچار خواهد شد و مهم تر اینکه سنت و احکام اسلامی دگرگونه خواهد گشت و بدعت گذاران، چیزهای تازه ای به دین خواهند افزود.

(ج) حکومت؛ امر حیاتی و بشری

از جمله دلیل های امام خمینی بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی آن است که هیچ یک از فرقه ها، ملت ها و پیروان مذاهب گوناگون، نتوانسته اند بدون برپا دارنده نظم و قانون و یک رئیس و رهبر به حیات خود ادامه دهند؛ زیرا برای گذران امر دین و دنیای خویش، ناگزیر به وجود چنین شخصی نیازمندند. بنابراین، در حکمت الهی روا نیست که مردم بی رهبر و بی سرپرست رها شوند؛ چون خداوند به نیاز مردم در این زمینه آگاه است.

(د) ماهیت و کیفیت قوانین اسلامی

اشاره

از نظر حضرت امام رحمه الله دلیل دیگر ضرورت تشکیل حکومت، ماهیت و کیفیت قوانین شرع است. ماهیت و کیفیت این قوانین به گونه ای است که اداره سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه، نیازمند تشکیل دولت است.

بنابراین، احکام شرع در بردارنده قوانین و مقررات گوناگونی است که سازنده نظام کلی اجتماعی اند. در این نظام حقوقی، هرچه بشر نیاز دارد، فراهم آمده است. با دقت در ماهیت و کیفیت احکام شرع، در می یابیم که اجرای این قوانین و عمل کردن به آنها، مستلزم تشکیل حکومت است و بدون تأسیس یک دستگاه نظام مند اجرایی، نمی توان احکام الهی را اجرا کرد. احکامی که سازنده نظام جامعه اسلامی است، عبارتند از:

احکام مالی

مالیات هایی است (مانند خمس) که نه تنها برای کمک به فقیران و سادات نیازمند، بلکه برای تشکیل حکومت و تأمین مخارج ضروری یک دولت بزرگ مقرر شده است.

احکام دفاع ملی

احکامی که مربوط به حفظ نظام اسلامی و دفاع از یکپارچگی زمین و استقلال امت اسلام است.

احکام حقوقی و جزایی

بسیاری از احکام مانند: دیات، حدود، قصاص و... را در برمی گیرد که باید زیر نظر حاکم اسلامی اجرا شود و بدون برقراری یک نظام حکومتی، تحقق پذیر نیست. به عبارت دیگر، این قوانین مربوط به سازمان دولت است و اجرای آن تنها از عهده قدرت حکومتی برمی آید.

ه (ضرورت پیدایش انقلاب سیاسی

از نظر امام رحمه الله، شرع و عقل حکم می کند که از ایجاد حکومت های غیراسلامی و حتی ضداسلامی در جامعه اسلامی جلوگیری کنیم؛ زیرا برقراری نظام سیاسی غیر اسلامی به معنای اجرا نشدن نظام سیاسی اسلام

است. افزون بر آن، می دانیم که هر نظام سیاسی غیراسلامی، نظامی شرک آمیز بوده و حاکم این چنین نظامی طاغوت است. پس ما موظفیم آثار شرک را از جامعه و زندگی مسلمانان بزداییم.

(و) ضرورت ایجاد وحدت اسلامی

حضرت امام خمینی رحمه الله در این زمینه، به گرفتاری های جهان اسلام و ضرورت وحدت میان مسلمانان استدلال می کرد. از نظر ایشان، برای تأمین وحدت امت اسلام و نجات سرزمین مسلمانان از تصرف و نفوذ استعمارگران و دولت های دست نشانده، راهی جز تشکیل حکومت وجود ندارد. در نتیجه، برای تحقق این اهداف، باید سرنگونی حکومت های ستمکار و دست نشانده را سرلوحه کارمان قرار دهیم تا شاهد وحدت امت اسلام و ایجاد حکومت عادلانه اسلامی به منظور خدمت به مردم باشیم.

(ز) اجرای عدالت

به عقیده ایشان، هدف بعثت انبیا، به حکم عقل و ضرورت وجود ادیان، تنها مسئله گویی و بیان احکام نیست، بلکه برای این است که زندگی انسان ها براساس روابط اجتماعی عادلانه از پراکندگی نجات یابد و این امر با تشکیل حکومت و اجرای احکام امکان پذیر است، خواه خود پیامبر موفق به تشکیل حکومت شود، خواه پیروانش پس از وی توفیق تشکیل حکومت و برقراری نظام عادلانه اجتماعی را پیدا کنند.

(ح) جلوگیری از هرج و مرج

به نظر امام خمینی، از جمله ادله عقلی تشکیل حکومت اسلامی را می توان جلوگیری از هرج و مرج نام برد. وی معتقد بود که بدون تشکیل حکومت و داشتن دستگاه اجرایی که همه فعالیت های افراد را تحت نظام

عادلانه در آورد، بی نظمی و فساد اجتماعی، اعتقادی و اخلاقی در جامعه پدید می آید. بنابراین، تنها راه نجات جامعه، تشکیل حکومت و نظم بخشیدن به همه امور اجتماعی است.

پس از بیان اجمالی دلایل عقلی ضرورت تأسیس حکومت از نگاه دینی (۱) اکنون به ادله نقلی در این زمینه می پردازیم.

۲. ادله نقلی ضرورت وجود حکومت در اسلام

اشاره

زیر بنای ادله نقلی در این بحث، «قرآن» و «سنت» است:

الف) ادله قرآنی

قرآن یکی از منابع معتبر دینی است که درباره ضرورت حکومت، می توان به آن استناد کرد. در این کتاب آسمانی به جنبه های گوناگون این بحث پرداخته شده است. برای مثال، قرآن در زمینه _ضرورت استمرار اجرای احکام_ می فرماید: «هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ أَلَمْ يَجْعَلْ لَكُمْ دِينًا وَاللَّهُ وَحْدَهُ عَالِمُ الْغُيُوبِ» (ابراهیم: ۵۲)

این آیه از آن رو بر استمرار احکام دینی دلالت دارد که این قرآن برای همه مردم نازل شده است (للناس) و نه مردم زمان پیامبر و یا در شهر خاص. دستورهای دینی پاسخ گوی نیازهای تمامی مردم در تمام زمان ها و مکان ها است و وجود احکام، بدون اجرای آن نیز بیهوده است و برای اجرای احکام نقش حکومت دینی موضوعیت می یابد.

ص: ۲۴

۱- [۱]. نک: محمد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، مکتبه الجندی، قاهره ۱۹۷۲ م، صص ۷ _ ۲۳۶؛ محمد غزالی، فضایح الباطنیه، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، ناشر للدار القومیه للطباعیه و النشر، ۱۳۸۳ ه. ق، ص ۱۷۰؛ محمد حسین نایینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، شرکت سهامی انتشار، بی تا صص ۵ _ ۱۳؛ محمد تقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹، چ ۲، صص ۸ _ ۱۸۱؛ اسماعیل دارابکلایی، فلسفه سیاسی اسلام، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰، صص ۹۱ _ ۱۰۰.

همچنان که در بررسی ادله عقلی بیان شد، استمرار قوانین به نگرهبانی امانت دار و شایسته نیاز دارد. ویژگی مهم پیامبر نیز آن است که فرستاده خداوند و پایان بخش مقاصد انبیاست و قرار است در جهت تحقق آمال آنان گام بردارد؛ نه اینکه نسبتی با قوم، شهر و یا افراد خاص داشته باشد. قرآن کریم نیز با توجه به این موضوع، به ضرورت حاکم و حکومت اشاره دارد: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا؛ محمد صلی الله علیه و آله پدر هیچ یک از مردان شما نیست، ولی او رسول خدا و خاتم انبیاست و خدا همیشه بر همه امور جهان آگاه است». (احزاب: ۴۰)

قرآن مجید، یکی از هدف های فرستادن پیامبران و نزول کتاب های آسمانی را اقامه قسط از سوی مردم می داند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ؛ همانا پیامبران خود را با ادله و معجزه ها فرستادیم و با آنها، کتاب و میزان عدل نازل کردیم تا مردم به راستی و عدالت گرایند». (حدید: ۲۵)

همان گونه که پیش تر گفتیم، قسط و عدل به خودی خود تحقق نمی یابد، بلکه به مجریان و ساختار حکومتی نیاز دارد. بنابراین، چنانچه در ادله عقلی از منظر امام خمینی رحمه الله گفته شد در ماهیت قوانین اسلام، ضرورت تأسیس حکومت پی ریزی شده است. ناگفته پیداست که رسیدن به این مطلوب؛ یعنی تأسیس حکومت، ممکن نیست مگر با رعایت کردن مسائلی، مانند: حفظ نظام، آمادگی نیروها، دفاع از یکپارچگی و استقلال جامعه اسلامی. قرآن در این باره می فرماید: «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ؛ هر آنچه از نیروهای سلاح و اسب های آماده می توانید فراهم سازید». (انفال: ۶۰)

ب) ادله روایی

اگر مجموعه سنت را قول، فعل و تقریر معصوم بدانیم که جملگی در نظر شیعه حجیت دارند، از این مسیر نیز می توان به ضرورت حکومت و حاکم

پی برد. برای مثال، حضرت علی علیه السلام در پاسخ به _خوارج_ که به قصد نفی حکومت می گفتند: «لا- حکم الا- الله؛ حکومت جز برای خدا نیست» فرمود:

نعم، أنه لا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَلَكِنْ هَوْلَاءُ يَقُولُونَ لَا أَمْرَ إِلَّا لِلَّهِ وَ أَنَّهُ لَا بَدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ. (۱)

آری، درست است که حکم، خاص خدای متعال است، ولی اینان (خوارج) می گویند که حکومت خاص خدای متعال است، حال آنکه مردم، به ناچار، باید حاکمی داشته باشند؛ چه درستکار و چه نادرست.

این کلام حضرت، افزون بر آنکه دلالت صریح بر لزوم حاکم در جامعه دارد، حاوی نکته مهم دیگری نیز هست و آن اینکه جامعه ای که حاکم آن اهل جور و فسق باشد، هر آینه سزاوارتر است از جامعه ای که در آن حاکمی نباشد. بر این اساس، حضرت وجود حکومت را برای جامعه ضروری می دانند؛ هرچند حکومت مشروع نزد ایشان حکومت الهی است.

در روایتی، امام رضا علیه السلام در پاسخ به این پرسش که چرا خدای حکیم، _اولی الامر_ را قرار داده و به پیروی از آنان امر کرده است، فرمود:

به علل بسیار چنین کرده است؛ از جمله اینکه مردم به طریقه مشخص و معینی نگه داشته شده و دستور یافته اند که از این طریق تجاوز نکنند و از حدود و قوانین مقرر در نگذرند؛ زیرا با این تجاوز و تخطی دچار فساد خواهند شد. از سوی دیگر، این امر به تحقق نمی پیوندد و مردم به طریقه معین نمی روند و نمی مانند و قوانین الهی را برپا نمی دارند، مگر وقتی که فرد امین و نگهبانی برایشان گماشته شود که عهده دار این امر باشد و نگذارد پا را از دایره حقتشان بیرون نهند یا به حقوق دیگران تعدی کنند... (۲)

ص: ۲۶

۱- [۱]. نهج البلاغه، خطبه ۴۰.

۲- [۲]. علل الشرایع، ج ۱، باب ۱۸۲، ح ۹، ص ۲۵۱؛ امام خمینی، ولایت فقیه، صص ۲ - ۳۰.

همچنین، امام علی علیه السلام در نهج البلاغه به دشمنی با ستم کاران و کمک به ستم دیدگان دستور می دهد که بهترین راه تحقق این فرمان، تأسیس حکومت دینی است که با قدرت و اقتدار از حقوق ستم دیدگان دفاع کند. آن حضرت در نامه ۵۳ نهج البلاغه دستور کار و شیوه تحقق آن را (به مالک اشتر) نشان داده است. سیره نبوی و علوی نیز تأیید کننده ضرورت تشکیل حکومت است.

چنانچه پیشتر گفته شد، پیامبر، خود تشکیل حکومت داد. تاریخ گواهی می دهد که آن حضرت به اجرای قوانین و برقراری نظام اسلامی پرداخته و به اداره جامعه برخاسته است. در سیره نبوی، دولت در برنامه های عبادی نیز نقش داشت. برای مثال، دیدن هلال ماه بر عهده رسول خدا بود. همچنین پیامبر به فرمان خدا، برای جانشینی پس از خود، حاکم تعیین کرده است. چون آن حضرت با وصیت خویش فرمان الهی را ابلاغ می کند، این مطلب مهر تأییدی بر ضرورت تشکیل حکومت از سوی خداوند نیز می باشد. از این رو، پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هیچ یک از مسلمانان در ضرورت حکومت، تردیدی نداشتند. تنها اختلاف میان آنان این بود که چه کسی باید رهبری حکومت را عهده دار می شد. (۱)

حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز پس از اینکه مردم به ایشان مراجعه کردند، رهبری حکومت اسلامی را پذیرفتند و با این کار مشروعیت اصل حکومت را تأیید کردند. همچنین ایشان وظیفه دانایان امت برای برقراری

ص: ۲۷

۱- [۱]. نک: ولایت فقیه، ص ۱۸؛ دین و دولت در اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۹.

عدالت و مبارزه با ستمگران و حمایت از مظلومان را به تأسیس حکومت، وابسته دانستند.

آگاه باشید! به خدایی سوگند که دانه را شکافت و انسان را آفرید؛ اگر نه این بود که جمیعت بسیاری گرداگردم را گرفته و به یاری ام قیام کرده اند و از این جهت، حجت تمام شده است و اگر نبود عهد و مسئولیتی که خداوند از علما و دانشمندان گرفته که در برابر شکم خواری ستمگران و گرسنگی ستم دیدگان سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را رها می ساختم و از آن صرف نظر می کردم و پایان آن را با جام آغازش سیراب می کردم. آن وقت خوب می فهمیدید که دنیای شما در نظر من بی ارزش تر از آبی است که از بینی بزی بیرون آید. (۱)

در یک جمع بندی از مجموع مباحث مربوط به ضرورت حکومت به این نتایج می رسیم:

یک _ با ادله عقلی و نقلی می توان بر ضرورت اصل حکومت استدلال کرد. در جهان اسلام، تنها گروهی که در برابر این نگرش به مخالفت پرداختند، _خوارج_ بودند. آنان معتقد بودند که مردم خود باید به کتاب خدا عمل کنند. همچنین در عصر جدید، مشهورترین و مهم ترین نگرش که حکومت را ضروری نمی داند و نهادهای مدنی را برای تدبیر امور، باور دارد، _آنارشیست ها_ (۲) هستند. البته این باور در هیچ جامعه ای نه در گذشته و نه حال، جامه عمل به خود نپوشید و تنها به عنوان یک اعتقاد و آرمان مطرح است.

ص: ۲۸

۱- [۱]. نهج البلاغه، خطبه ۳.

۲- [۲]. آنارشیست ها به حقوق و قانون طبیعی معتقدند و خواهان حداکثر آزادی ممکن در نظم اجتماعی می باشند. به نظر آنها تعادل آزاد و داوطلبانه افراد نه تنها عادلانه تر است، بلکه بیش از حکومت مبتنی بر اقتدار و سلطه در دراز مدت، موجد نظم اجتماعی واقعی است. نک: حسین بشیریه، دولت عقل، مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۴، صص ۸۳ _ ۱۶۳؛ علی اصغر حلبی، بحثی در اندیشه های سیاسی قرن بیستم، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۵، صص ۸۳ _ ۹۸؛ بهاءالدین بازارگارد، مکتب های سیاسی، انتشارات اقبال بی تا، صص ۵ _ ۳۳.

دو _ ادله عقلی، کتاب و سنت که همان قول، فعل و تقریر معصومین علیهم السلام است، نیز بر ضرورت حکومت اسلامی و وجود رهبران عادل، آگاه و عالم در آن حکومت دلالت دارند.

از این رو، آنان که با استناد به برخی آیات قرآنی به این نتیجه می‌رسند که پیامبر، وظیفه سیاسی و حکومتی ندارد، باید مجموع آیه‌های قرآن را بار دیگر با نگاهی ژرف بررسی کنند و در کنار آن، از سیره سیاسی و حکومتی معصومین هرگز غفلت نورزند تا از مجموعه ادله یاد شده به ضرورت حکومت اسلامی رهنمون گردند.

۱. مفهوم شناسی

اشاره

لازم است در آغاز این بحث، چهار مفهوم _قدرت، اقتدار، مشروعیت و حاکمیت_، هرچند گذرا بررسی شوند:

الف) قدرت

از واژه قدرت، تعریف های بسیار گوناگونی ارائه شده است که دو دسته از آن برجستگی بیشتری دارند. برخی مانند _ریمون آرون و راسل_ قدرت را به معنای توان مندی می دانند که فرد در روابط خود با افراد، یا نهاد سیاسی در ارتباط با نهادها به خدمت می گیرد. در این معنا، اگر عناصر تشکیل دهنده این ظرفیت و توان مندی ها را بشناسیم، قدرت را فهمیده ایم. از سوی دیگر، برخی همچون _ماکس وبر و مورگنتا_ نیز، قدرت را رابطه ای دانسته اند که در آن افراد می کوشند افراد دیگر و نهادها را در جهت خواست خود به کاری وا دارند.

این دو تعریف از قدرت، مانع الجمع نیستند. از این رو، در یک تعریف قابل جمعند. «قدرت، رابطه ای درونی است که به موجب آن، خواست یک

طرف را طرف دیگر عملی می کند و در آن امکانات بالقوه و استعدادها به خدمت گرفته می شود تا رابطه تداوم یابد» (۱).

ب) اقتدار

اگر قدرت را به دو دسته _مشروع و نامشروع_ تقسیم کنیم. اقتدار، معادل و مترادف با قدرت مشروع است. از این رو، اقتدار را قدرت مبتنی بر رضایت تلقی کرده اند. به عقیده ماکس وبر، اقتدار سه منبع دارد و بنابراین سه گونه است:

_سنتی، قانونی _ عقلایی، فزهی (کارزماتیک)_.

چنانچه دیدید، هم قدرت و اقتدار پیوند وثیقی با هم دارند و به اصطلاح از جهت منطقی و از نظر مورد و مصداق، رابطه این دو _عام و خاص مطلق_ است و هم اقتدار با مشروعیت ارتباط ناگسستی دارد؛ زیرا مشروعیت، مؤثر بودن اقتدار را معین می کند و از این رو، نشانه اصلی مفهوم اقتدار است. (۲)

ج) مشروعیت

مشروعیت در اصطلاح به معنای قانونی یا طبق قانون بودن است. به عقیده _ماکس وبر_، مشروعیت بر باور مبتنی است و از مردم، اطاعت می خواهد. مشروعیت در این معنا، با باورهای اخلاقی یا رفتار مساعد مترادف نیست، بلکه تنها پایه ای است برای توجیه اقدامات قدرتمندان. مفهوم مشروعیت نیز

ص: ۳۱

۱- [۱]. نک: فرهنگ رجایی، سیاست خارجی، ش ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۶۹، صص ۳ و ۴؛ بنیادهای علم سیاست، صص ۸۸ _ ۹۹؛ علی اصغر کاظمی، نقش قدرت در جامعه و روابط بین المللی، نشر قومس، ۱۳۶۹، صص ۲۴ _ ۵۰؛ گالبرایت، کالبدشناسی قدرت، احمد شمس، نشر نگارش، ۱۳۷۰، چ ۲، صص ۸ _ ۲۵؛ برتراند راسل، قدرت، هوشنگ منتصری، مؤسسه مطبوعاتی عطایی، ۱۳۵۱، چ ۲، صص ۸۵ _ ۹۰.

۲- [۲]. بنیادهای علم سیاست، ص ۴ _ ۱۰۰؛ علی آقا بخشی، فرهنگ علوم سیاسی، انتشارات بهرنگ، ۱۳۶۶، ص ۲۸؛ آلن بیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، باقر ساروخانی، انتشارات کیهان، ۱۳۶۶، صص ۴ _ ۲۳.

با قدرت، اقتدار و حاکمیت ارتباط نزدیک دارد. در مسئله مشروعیت، پرسش از مجاز و محق بودن حکومت و حاکم و خاستگاه آن مطرح است. بنابراین، نخست باید حاکم، اعمال کننده حاکمیت و دارای اقتدار و قدرت باشد تا سپس بحث مشروعیت آن مطرح گردد. در این باره به درستی گفته شده است که «مفاهیم اقتدار و مشروعیت، هر دو ارتباط نزدیکی با مفهوم تعهد و التزام به فرمان برداری دارند. اقتدار، متضمن فرض مشروعیت است. اقتدار مشروع نیز به نوبه خود متضمن حق انجام عملی است که با وظیفه اطاعت و فرمان برداری سیاسی ارتباط دارد».^(۱)

تا اینجا واژه اصطلاحی مشروعیت^(۲) در مقایسه با معانی اصطلاحی قدرت^(۳)، اقتدار^(۴) و حاکمیت^(۵) بررسی شد. اگر به این واژه از جهت لغوی توجه شود، درمی یابیم معنای مشروعیت که در بالا گفته شده، معادل مفهوم «مقبولیت» در فرهنگ ایرانی است، در حالی که واژه مشروعیت، از «شرع» گرفته شده و مشروعیت قانون و حاکم، به دین و خدا باز می گردد.

در این معنا، رابطه دو مفهوم مقبولیت و مشروعیت به لحاظ منطقی «عام و خاص من وجه» است؛ یعنی افرادی ممکن است از مقبولیت برخوردار باشند، ولی مشروعیت نداشته نباشند و برعکس. تنها برخی از حاکمان اند که هم مقبولیت دارند و هم مشروعیت.^(۶)

ص: ۳۲

۱- [۱]. نظریه های دولت، ص ۶۸.

۲- [۲]. Legitimacy .

۳- [۳]. power .

۴- [۴]. authority .

۵- [۵]. sovereignty .

۶- [۶]. نک: اسماعیل دارابکلایی، «مشروعیت حکومت و دولت»، مجله نور علم، اسفند ۶۴، ص ۵۴ به بعد.

اگر اقتدار را داری مراتب بدانیم، آن گاه اقتدار عالی یا عالی ترین اقتدار را _حاکمیت_ گویند، چنان که در یکی از تعریف های این واژه آمده است: «به اقتدار عالی که دولت برای تصمیم و اجرای تصمیم داراست، نه هیچ نهاد اجتماعی دیگر، حاکمیت گویند»^(۱). پیش از این، اشاره شد که حاکمیت در کنار سه عنصر سرزمین، مردم و حکومت، یکی از ارکان چهارگانه کشورها است، ولی مفهوم حاکمیت با عناصر دیگر تفاوت اساسی دارد؛ زیرا از این چهار عنصر، تنها وجه مشترک کشورها به لحاظ سیاسی عنصر حاکمیت است؛ همچنین این عنصر عامل بازشناسی کشور مستقل از کشورهای اقماری، تحت قیمومت و مستعمره نیز خواهد بود.^(۲) پس از بررسی کوتاه در مفاهیم کلیدی حکومت، اکنون به بحث تشکیل حکومت در دوره های گوناگون اسلامی و دیدگاه های متفاوت کسب مشروعیت، اقتدار و قدرت در جهان اسلام می پردازیم.

۲. اشاره ای گذرا به پیشینه تاریخی تشکیل حکومت در اسلام

اشاره

مهم ترین دورانی که در این گذرگاه تاریخ می توان به آن اشاره کرد، عبارت است از:

ص: ۳۳

۱- [۱] jack. plano and Roy dtton, The International Relation Dictionaty,western . michigan university:۱۹۸۸,p۲۷۶ .

۲- [۲] . حسین سیف زاده، نظریه های مختلف در روابط بین الملل، نشر سفیر، ۱۳۱۸، ص ۲۹؛ ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، نشر دانشگاه تهران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۸۸؛ محمد رضا ضیایی بیگدلی، حقوق بین الملل عمومی، رشدیه، ۱۳۶۳، ص ۱۳۸.

مدت رسالت حضرت محمد صلی الله علیه و آله ۲۳ سال بود. آن حضرت ۱۳ سال در مکه در جهت گسترش اسلام مشقت های فراوانی متحمل شدند. سرانجام مخالفت های جدی مشرکان _ حتی تا قصد جان پیامبر _ از سوی و اشتیاق مردم مدینه به آن حضرت سبب شد که پیامبر اسلام از مکه به مدینه هجرت کنند و مقدمات تشکیل یک نظام سیاسی را فراهم سازند. از جمله تلاش های ایشان در تأسیس حکومت اسلامی، ایجاد عقد قرارداد بین گروه های موجود در مدینه، عقد مؤاخاه (با انگیزه حذف تمایلات قبیله ای و تقریب بین مهاجر و انصار و...)، فراهم کردن یک سیستم اداری ساده و متناسب با شرایط عصر شبه جزیره عربستان، (مشخص نمودن وظایف افراد، انتخاب برخی افراد به عنوان نویسنده برای ثبت امور جاری در مورد مالیات ها، پیمان ها، عقود، معاملات و...) اجرای احکام عمده سیاسی اجتماعی (جهاد، بیعت و...)، بود.

اگر هر حکومتی نیاز به جامعه (مهاجر و انصار)، سرزمین (ابتدا شهر مدینه و سپس سرزمین های اطراف)، دولت که شخص پیامبر در رأس حکومت اسلامی بود و سرانجام حاکمیت (اقتدار مشروع پیامبر بر مسلمانان) دارد، حکومت اسلامی عصر پیامبر، واجد هر چهار رکن اساسی بود، هر چند در رابطه با کم و کیف این حکومت، سیستم اداری آن و... مباحث فراوان و دیدگاه های مختلفی وجود دارد که جای طرح آنها در این مختصر نیست. (۱)

ص: ۳۴

۱- [۱]. نک: ابوالفضل گرمی، فلسفه سیاسی اسلام، نشر پیام آزادی، ۱۳۵۸، صص ۱۷ _ ۲۶؛ محمدمهدی شمس الدین، «نظام اداری در حکومت اسلامی»، مجموعه مقالات چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۷، صص ۷۰ _ ۱۵۵؛ رسول جعفریان، تاریخ سیاسی اسلام تا سال چهارم هجری، نشر مؤسسه در راه حق، ۱۳۶۶، صص ۵۹ _ ۱۴۷؛ سید صمصام الدین قوامی، «ساختار حکومت اسلامی»، مجله حکومت اسلامی، ش ۱۱، بهار ۱۳۷۸، صص ۹ _ ۴۰.

ب) انتخاب ابوبکر بن ابی قحافه

نخستین مناقشه سیاسی آشکار و گسترده در تاریخ مسلمانان با وفات پیامبر اسلام در محلی به نام _سقیفه بنی ساعده_ بر سر جانشینی پیامبر روی داد. در سقیفه، انصار و مهاجران با توجه به اختلاف نظرهایی که داشتند، در برابر هم ایستادند و سرانجام ابوبکر به عنوان خلیفه مسلمانان برگزیده شد. از جمله دلایلی که عمر بن خطاب و دیگران درباره شایستگی ابوبکر برای خلافت عنوان کردند، پیشینه او در اسلام آوردن، یار غار پیامبر بودن و به ویژه پیش نماز بودنش در روزهای بیماری پیامبر بود. از این رو، شکل انتخاب ابوبکر به خلافت، در تاریخ آرا و نظریه های سیاسی به عنوان نظریه «اهل حل و عقد» ثبت شد.

ج) انتخاب عمر بن خطاب

عمر، دومین خلیفه مسلمانان، شخصیت متنفزی در جامعه داشت. وی همواره یار نزدیک ابوبکر به شمار می رفت. عمر و ابوبکر از کسانی بودند که رسول خدا صلی الله علیه و آله میان آنان پیوند برادری بست. (۱) پیش از آنکه ابوبکر وی را بر این کار بگمارد، در این باره با عبدالرحمن بن عوف و عثمان مشورت کرد. سرانجام، عثمان از سوی ابوبکر مکلف به نوشتن عهدنامه جانشینی عمر شد. (۲)

خلافت عمر، با نامه ای که ابوبکر به هنگام مرگ نوشته بود، رسمیت یافت. پس از آن، ابوبکر دستور داد عهدنامه را برای مردم بخوانند. بدین

ص: ۳۵

۱- [۱]. انساب الاشراف، ج ۱، ص ۵۸۷؛ شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۱۱.

۲- [۲]. تاریخ طبری، ج ۳، ص ۴۲۹؛ الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۴۲۵.

جهت، چگونگی برگزیده شدن عمر به خلافت از سوی ابوبکر، در میان اندیشمندان اهل سنت به اصل «استخلاف» شهرت یافت.

د) انتخاب عثمان بن عفان

پیش از مرگ عمر، میان او و برخی از صحابه گفت و گوهای مهمی درباره آینده خلافت صورت گرفت. سرانجام عمر شورایی تشکیل داد که مرکب از چند تن از صحابه بود تا برای برگزیدن خلیفه جدید تصمیم گیری کنند.

افراد منتخب برای شورا شش نفر بودند: _علی بن ابی طالب_ علیه السلام، عثمان بن عفان، سعد بن ابی وقاص، عبدالرحمن بن عوف، زبیر و طلحه.

عمر به اهل شورا تأکید کرد که پس از سه روز از مرگ وی، کار انتخاب خلیفه را به سامان رسانیده باشند. از ساز و کارهای پیشنهادی عمر آن بود که در صورت وجود اکثریت و اقلیت در میان شورا، _عبداللّه بن عمر_ طرفدار اکثریت باشد و مسلمانان در صورت تساوی آرا به سویی متمایل گردند که _عبدالرحمن بن عوف_ قرار دارد. سرانجام، کار شورا به تصمیم و اعلام نظر عبدالرحمن گره خورد. ازاین رو، وی از علی علیه السلام خواست که به سیره خلفای پیشین عمل کند، ولی آن حضرت آن را رد کرد. در مقابل، عثمان این شرط را پذیرفت. بنابراین، عبدالرحمن با وی بیعت کرد و خلافت به عثمان رسید. شیوه انتخاب عثمان در میان اندیشمندان اهل سنت، به روش «شورا» معروف شد.

ه) پذیرش خلافت علی بن ابی طالب

عثمان در سال ۳۵ هـ. ق به قتل رسید. پس از قتل عثمان، صحابه پیامبر، آماده پذیرش و یاری علی علیه السلام به عنوان خلافت بودند. گرچه امثال طلحه و زبیر نیز با آن حضرت به عنوان خلیفه مسلمانان بیعت کردند، ولی

مجموعه اطلاعات، حکایت از آن دارد که این دو به خلافت یا مناصب مهمی از آن چشم داشتند. در این باره افرادی نیز به حضرت علی علیه السلام پیشنهاد کردند که امارت کوفه و بصره را به طلحه و زبیر بسپارند ولی حضرت این پیشنهاد را نپذیرفت. حضرت علی علیه السلام در دوران کوتاه حکومت با سه گروه از مخالفان حکومت اسلامی به جنگ برخاست. این سه گروه ناکثین (افرادی مانند طلحه و زبیر)، قاسطین (معاویه و هوادارانش) و مارقین (گروه خوارج) بودند. اهل تسنن شهادت علی علیه السلام را پایان دوره طلایی حکومت و خلافت تلقی می کنند و پس از آن زمان را دوران «ملوکیت» نام می نهند. پس از شهادت امیرالمؤمنین علی علیه السلام امام حسن علیه السلام زمام حکومت را در دست می گیرد، ولی درگیری های معاویه و شامیان با امام و سستی یاران آن حضرت، در نهایت به انعقاد صلح نامه ای میان امام حسن علیه السلام و معاویه انجامید که با آن، دوران خلافت راشدین به پایان رسید و کار بر مراد امویان قرار گرفت.

(و) حکومت امویان

۱۴ خلیفه اموی به مدت ۸۰ سال (۴۰ _ ۱۳۲) بر مسند خلافت تکیه زدند و نخستین سلسله خلفا را در سرزمین های اسلامی پایه گذاری کردند. روش اصلی در چگونگی انتخاب خلفا، تصمیم و میل خلیفه برای انتخاب ولی عهدی بود که به طور معمول نیز به خلافت دست می یافت. روابط نسبی خلفای اموی به طور کلی، برپایه رابطه پدر _ پسری و پس از آن، برادری و در مرتبه بعدی براساس عمو و عموزادگی شکل می گرفت. شیوه دیگر انتخاب خلیفه در این دوران، «گزینش ولی عهد» بود.

عباسیان بیش از پنج قرن (۱۳۲ _ ۶۵۶) عهده دار خلافت در بخش گسترده ای از سرزمین های اسلامی بودند. آنان در توجیه حقانیت خود، به ویژه در مقایسه با خلفای اموی، تنها به مسئله «تغلب» بسنده نمی کردند، بلکه برای مشروع جلوه دادن حکومت خود، به برخی روایات منسوب به پیامبر و همچنین به مسئله وراثت بر حق رسول اکرم صلی الله علیه و آله استناد می کردند. از ۳۶ خلیفه عباسی، ۲۰ نفر با خواست و وصیت خلیفه پیشین به خلافت رسیدند و بقیه یا در وضعیت بلا تکلیفی پس از مرگ یا با عزل خلیفه از سوی متنفذان، به ویژه نظامیان و سرداران ترک به خلافت برگزیده شدند.^(۱)

۳. راه های کسب قدرت، اقتدار و مشروعیت در اسلام

اشاره

راه های مشروعیت حاکم و حکومت از دیدگاه اهل تسنن و تشیع از ریشه و اساس با یکدیگر تفاوت دارد. از این رو، هر یک از این دیدگاه ها جداگانه و کوتاه مورد اشاره قرار می گیرند:

الف) دیدگاه اهل تسنن

خاستگاه مشروعیت حکومت از نظر اهل سنت، برخاسته از قول و فعل صحابه و یاران نزدیک پیامبر می باشد. از این رو، مشروعیت کردار و اقوال

ص: ۳۸

۱- [۱]. نک: حاتم قادری، تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان، انتشارات بنیان، ۱۳۷۵، صص ۷۸ _ ۱۵۷؛ رسول جعفریان، تاریخ سیاسی اسلام، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹، ج ۳، صص ۹۲ _ ۲۸۱. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، بهاءالدین خرمشاهی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲، ج ۳، صص ۱۶ _ ۴۰؛ ابوالعلاء مودودی، «تفکر سیاسی در صدر اسلام از دیدگاه مذهب تسنن»، تاریخ فلسفه در اسلام، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵، ج ۲، صص ۲۴ _ ۱۰۱.

اصحاب و یاران نزدیک پیامبر، با سیره شارع مقدس اسلام، ارتباط تنگاتنگ داشت.

نکته مهم اینکه در این دیدگاه، خلیفه، فی نفسه دارای مشروعیت نیست، بلکه مشروعیت خلیفه در پرتو حکومت و حکومت، خود در ارتباط با مقبولیت می باشد؛ زیرا امر حکومت از مصالح عامه و در اختیار مردم قرار دارد. منظور از مشروعیت حکومت و خلیفه آن است که نحوه استقرار و رفتار خلیفه مطابق با شرع و فهم صحابه از آن باشد. در این میان، مشروعیت خلفای راشدین در صحابه بودن آنان و رضایت صریح و یا ضمنی دیگر اصحاب نهفته است.

در دوره عباسیان که امپراتوری بزرگ اسلامی دچار تشتت بود و ملیت های مختلف داعیه استقلال داشتند، خلافت مرکزی با ضعف های نظری و عملی فراوان مواجه بود و مشروعیت آن نیز به شدت تنزل یافته بود. از این رو، افکار جدیدی در زمینه های کلامی، فقهی و سیاسی رونق یافت. از جمله علمایی که در این دوره با بهره گیری از فرهنگ اسلامی به بازسازی و پی ریزی نظریه خلافت در قالبی کارآمد پرداخت، ابوالحسن علی بن محمد بن حبيب ماوردی (۳۴۶ - ۴۵۰ ه. ق) بود. او در کتاب احکام السلطانیة، (۱) به بررسی و تبیین فقه حکومتی اهل سنت از جمله بحث مشروعیت حکومت پرداخت. ماوردی به دو مسئله انعقاد خلافت و امامت و مشروعیت توجه داشته است.

وی معتقد بود که امامت از سه راه منعقد می شود: نخست از طریق انتخاب اهل حل و عقد (انتخاب خلیفه اول بر این طریق استوار است)؛ دوم

ص: ۳۹

۱- [۱]. ابن فراء حنبلی، یکی از علمای اهل سنت در دوره عباسی نیز کتابی به همین نام دارد.

از طریق نصب و تعیین خلیفه سابق (اشاره به خلافت خلیفه دوم است) و طریق سوم انتخاب امام بر پایه منتخب خلیفه است (اشاره به چگونگی انتخاب عثمان به عنوان خلیفه).

با وجود سه شیوه یاد شده واقعیت های حکومت جامعه اسلامی به گونه ای تغییر یافت که این شیوه ها دیگر پاسخ گو نبود و می بایست _تغلب_ و زور به عنوان یکی از شیوه های متداول به دست گرفتن حکومت نیز توجیه می شد. از این رو، برخی متفکران اهل سنت، یکی دیگر از شیوه های انعقاد و مشروعیت امامت و خلافت را روش «استبداد و شوکت» می دانند. این شیوه از انعقاد امامت می تواند بدون بیعت، قریشی و عرب بودن و حتی فاسق و جاهل بودن امام نیز تحقق یابد. از جمله کسانی که چنین شیوه ای از حکومت را مشروع می داند، _خنجی اصفهانی_ است. وی در کتاب _سلوک الملوک_ به این موضوع پرداخته است. (۱) از آنجا که سلاطین ترک در گوشه هایی از امپراتوری اسلامی بر روند انتخاب خلیفه و خلافت تأثیر گذار بودند، علمای بزرگ اهل سنت همچون ماوردی و امام محمد غزالی در کنار شریعت نامه نویسی و توجیه خلافت، نصیحه الملوک نیز نوشته و مشروعیت سلاطین را از طریق خلیفه امضا می کردند و از این رو اندک اندک شیوه مبتنی بر تغلب نیز در اندیشه سیاسی اهل سنت به عنوان یکی از شیوه های مشروعیت حکومت پذیرفته شد. (۲)

ص: ۴۰

-
- ۱- [۱]. نک: فضل الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، سلوک الملوک، محمد علی موحد، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲، ص ۸۲.
- ۲- [۲]. نک: تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز فروپاشی عباسیان، صص ۸ _ ۴۴؛ ماوردی ابوالحسن، علی بن محمد بن حبیب، احکام السلطانیه، دفتر تبلیغات اسلامی ۱۴۰۶ ه. ق؛ داود فیرحی، «مبانی اندیشه های سیاسی اهل سنت»، مجله حکومت اسلامی، ش ۲، زمستان ۷۵) صص ۵۰ _ ۱۲۱؛ محمد نوری، «نگارش ها و گرایش های ماوردی»، مجله حکومت اسلامی، ش ۲، زمستان ۷۵، صص ۳۳ _ ۲۰۷؛ جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۶۷، صص ۹ _ ۳۲؛ جواد طباطبایی، ابن خلدون و علوم اجتماعی، نشر طرح نو، ۱۳۷۴، صص ۷ _ ۲۴.

مسئله خلافت با روش های مشروعیت یاد شده، در قرن های اخیر به طور جدی از سوی اهل سنت به چالش کشیده شده است. مشهورترین نزاع ها به ردیه _علی عبدالرازق مصری_ (متوفای ۱۹۶۶ م.) باز می گردد. او در کتاب خود با عنوان _الاسلام و اصول الحکم_، معتقد است که «خلافت نه مبنایی در کتاب (قرآن) نه در سنت (حدیث) و نه در اجماع دارد و محصول بحران خلافت، به انحلال خلافت عثمانی، شکل گیری حکومت های کوچک در خاورمیانه و حتی شکل گیری رژیم های سکولاری» چون حکومت ترکیه انجامید.^(۱)

ب) دیدگاه شیعه

اگر برای اهل سنت، اصطلاحات کلیدی سیاسی «خلافت»، «اجماع» و «بیعت» از اهمیت خاصی برخوردارند، برای شیعه مفاهیم کلیدی «امامت»، «ولایت» و «عصمت» دارای اهمیت اند.^(۲) در نگاه شیعه با پذیرش «امامت» براساس قاعده لطف و نص، مفهوم مشروعیت در چارچوب ویژه ای جای می گیرد. امام، حاکم مشروع است و کسی است که براساس نص از فرزندان علی ۷ و از نسل فاطمه علیهاالسلام و حسین بن علی علیه السلام معین و منصوب شده است. بنابراین حکومت وی (امام) صرف نظر از تحقق و فعلیت، «مشروع» است؛ یعنی براساس شرع می باشد. در چنین تعبیری، در مقام ثبوت، جایی برای پذیرش و یا رأی مردم باقی نمی ماند. امامان شیعه،

ص: ۴۱

۱- [۱]. ترجمه کتاب عبدالرازق با عنوان اسلام و مبانی قدرت، نک: اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، صص ۹۹ _ ۱۲۷.

۲- [۲]. اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۳۴.

صرف نظر از تحقق و یا عدم تحقق حکومتشان مشروعیت دارند. به بیان دیگر، امام در نزد شیعه، فی نفسه مشروع است و مقبولیت و یا عدم مقبولیت مردم، تأثیری در مشروعیت وی ندارد. مسئله مقبولیت، تنها در ارتباط با فعلیت امر حکومت، موضوعیت پیدا می کند. بنابراین، اگر این مبنا پذیرفته شود که مشروعیت در علوم سیاسی بر دو گونه «الهی» و «مدنی» است،^(۱) به یقین، مشروعیت حکومت ائمه بر مبنای مشروعیت الهی، قابل تفسیر خواهد بود؛ زیرا مشروعیت حاکم نه از زمین، بلکه از آسمان و از سوی شارع تعیین می گردد. امامت در لغت به معنی پیشوایی و رهبری و در اصطلاح علم کلام، ریاست همگانی و فراگیر جامعه اسلامی در همه امور دینی و دنیوی است. بنابراین تعریف، امام معصوم همه منصب های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به جز نبوت را دارد و از این جهت، فرمان های وی در امور گوناگون حکومتی، واجب الطاعه می باشد. بنابر دیدگاه شیعه، پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، امام باید عهده دار رهبری جامعه باشد. آنان معتقدند که «امامت» منصبی الهی است که باید از سوی خداوند متعال به وسیله پیامبر به فردی ذی صلاح داده شود. از این رو، خداوند نیز امیرالمؤمنین علی علیه السلام را جانشین بلافصل وی قرار داد و سپس یازده نفر از فرزندان او را یکی پس از دیگری برای تصدی مقام امامت، تعیین و نصب فرمود.

باید گفت اختلاف شیعه و سنی در موضوع امامت به سه مسئله باز می گردد. نخست آنکه امام باید از سوی خدای متعال، نصب شود. دوم آنکه

ص: ۴۲

۱- [۱]. اکبر علی، سیری در اندیشه های سیاسی معاصر، انتشارات راست، ۱۳۷۰، ص ۱۳۵. براساس این مبنا دیگر مشروعیت حکومت معصومین با تقسیم بندی مشروعیت از سوی وبر به سنتی، کارزماتیک و عقلایی به طور کامل منطبق نخواهد بود.

باید دارای علم خدادادی و مصون از خطا باشد. سوم آنکه باید معصوم از گناه باشد. از این رو، مسئله امامت در دیدگاه شیعه، به عنوان یک اصل اعتقادی مطرح است. شیعه برای این مدعا که امامان، منصوب، معصوم و دارای علم لدنی اند، دلایل فراوانی دارد که توضیح آن را باید در ادله معتبر جست و جو کرد، ولی این مسئله که در عصر غیبت، تکلیف حکومت، حاکم و مردم از دیدگاه شیعه چیست؟ بحث مهمی است که در ادامه به صورت مبسوط به آن خواهیم پرداخت. نکته مهمی که در رابطه با حکومت از این دیدگاه می توان نتیجه گرفت، آن است که «خلافت» و «سلطنت»، شیوه های مشروع حکومت نیستند و همچنین بر مبنای «غلبه و استیلا» نیز نمی توان به حکومت مشروع رسید. (۱)

ص: ۴۳

۱- [۱]. نک: جمال الدین ابی منصور الحسن بن یوسف بن علی بن المطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، منشورات مکتبه المصطفوی مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۶۶، صص ۲۸۴ _ ۳۱۴؛ محمد حسین مظفر، علم امام، برگردان: علی شیروانی هرنندی، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۹؛ محمد مهدی نراقی، انیس الموحدین، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۳، صص ۱۲۱ _ ۲۲۴؛ مرتضی مطهری، امامت و رهبری، انتشارات صدرا، ۱۳۶۵؛ محمد تقی مصباح یزدی، آموزش عقاید، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸، ج ۴، ج ۲، صص ۹۸ _ ۱۶۶.

در این بخش نظریه «ولایت مطلقه فقیه» به عنوان شکل مطلوب حکومت در عصر غیبت از نگاه شیعه بررسی می شود. برای این اساس، مباحث این فصل را با تعریف لغوی و اصطلاحی این نظریه آغاز می کنیم.

۱. تأملی در مفاهیم

الف) ولایت

معنی لغوی ولایت بنا بر گفته _راغب_، قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگر است؛ به گونه ای که فاصله ای میان آن دو نباشد. از این رو، این کلمه در مورد «قرب و نزدیکی»، اعم از قرب مکانی و معنوی به کار رفته است. همچنین در مورد «دوستی»، «یاری»، «تصدی امر»، «تسلط» و معانی دیگر از این قبیل نیز به کار گرفته شده است. اگر بتوان ولایت را به «تکوینی و تشریحی» و در تقسیم دیگر به «حقیقی و اعتباری» از هم مشخص کرد، بحث ولایت فقیه از مقوله ولایت تشریحی و ذیل ولایت اعتباری تعریف می گردد. این معنا از واژه ولایت، متضمن سرپرستی جامعه و حکومت است و برای حاکم به طور کلی امتیاز معنوی محسوب نمی گردد، بلکه مسئولیت آور است. در نتیجه، واژه

ولایت در این نوشتار، معنی سرپرستی و تدبیر امور را دارد و با معانی دوستی، یاری و... نیز مقرون است.^(۱)

ب) مطلقه

از آنجا که در بحث حاضر، مفهوم «مطلقه» نقش کلیدی و حساس دارد، با توجه به دیدگاه امام خمینی، به اختصار به بررسی این واژه می پردازیم. به طور کلی مفهوم مطلقه دارای معانی متعدد و گوناگون است و به تعبیر دقیق منطقی، مشترک لفظی است. این مفهوم در اندیشه های امام خمینی در سه معنا به کار رفته است که تنها یکی از معانی آن در بحث ولایت فقیه کاربرد دارد.

معنای نخست واژه مطلقه، اختیارات بی حد و حصر و غیر قابل کنترل و معادل استبداد است. امام خمینی چنین معنایی از واژه مطلقه را در آثار خود این گونه نفی کرده اند:

حکومت اسلامی، نه استبدادی است و نه مطلقه، بلکه مشروطه است، البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی.^(۲)

معنای دوم از مطلقه در آثار عرفانی ایشان با عنوان «الولایه الکلیه المطلقه» یا «الولایه المطلقه الکلیه»^(۳) آمده است. که به حوزه بحث ولایت فقیه مربوط نمی شود، بلکه معادل ولایت حقیقی و تکوینی است؛ در حالی که ولایت فقیه از مقوله ولایت اعتباری است.

ص: ۴۵

۱- [۱]. نک: راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، مکتبه مرتضویه، صص ۵۵۳ _ ۵۵۵؛ مرتضی مطهری، ولاءها و ولایتها، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲، صص ۳ _ ۵.

۲- [۲]. ولایت فقیه، ص ۳۳. این معنا از واژه مطلقه در اندیشه های سیاسی سنتی و جدید دیده می شود. دیدگاه های کسانی مانند خواجه نظام الملک در سیاست نامه که از اختیارات گسترده شاه دفاع می کند، ذیل حکومت مطلقه قابل بحث است. همچنین در اندیشه های جدید نیز دیدگاه نظریه پردازانی همچون هابز که در کتاب خود، لویاتان، از دولت مطلقه یاد می کند و در آن شخص پادشاه را با همه مملکت یکسان می داند و ذیل معنای واژه مطلقه یاد شده، قابل بررسی است. در این باره نک: نظریه های دولت، صص ۷۷ _ ۱۲۲.

۳- [۳]. امام خمینی، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲، صص ۷۵ و ۸۴.

امام خمینی معنای سومی نیز برای واژه مطلقه مطرح کرده اند که در بحث ولایت فقیه کاربرد دارد. این معنای واژه مطلقه در برابر نظریه کسانی است که ولایت فقیه را در حد «افتاء» و «قضاء» خلاصه کرده اند و یا اختیارات حکومت را در چهارچوب احکام الهی (احکام فرعی شرع) محدود می دانند؛^(۱) در حالی که امام رحمه الله معتقد بود فقیه حاکم بر مبنای مصلحت، حق صدور احکام را در کلیه حوزه های مربوط به حکومت دارد و اختیار حکومت به حوزه خاصی محدود نمی شود. از این رو، حق خیابان کشی، نظام وظیفه، اعزام الزامی به جبهه و... را دارد.^(۲) حیطه وظایف و محدوده اختیارات حاکم در این معنا از مطلقه، همان حوزه هایی است که هر حکومت برای تدبیر جامعه بدان نیازمند است و بدون حق تصمیم گیری برای این موارد، بی تردید حکومت معنا پیدا نمی کند. همچنین این معنای واژه مطلقه به اختیار بی حد و حصر حاکم یا تهدید منافع مردم منجر نمی گردد. از این رو، امام خمینی با آنکه از مؤسسان نظریه ولایت مطلقه فقیه بود، از بزرگترین مدافعان حقوق مردم نیز به شمار می رفت.

ج) فقیه

این واژه، صفت مشبهه و یا صیغه مبالغه است و به معنای کسی است که دارای فهم با تأمل بوده و شکافنده موضوع است. «فقه» و «فقیه» از نظر لغوی، همه جا همراه با تعقیق و فهم عمیق است، ولی در اصطلاح، «فقه» عبارت است از فهمیدن و دانستن قوانین و احکام شریعت اسلام از طریق دلایل تفصیلی آنها و «فقیه» کسی است که نسبت به احکام شریعت از طریق

ص: ۴۶

۱- [۱]. نک: مرتضی انصاری، مکاسب، منشورات دارالحکمه، ۱۳۷۰، چ ۴، ص ۱۵۴؛ علی غروی تبریزی، التفتیح فی شرح عروه الوثقی، تقریرالبحث سیدابوالقاسم خویی، مؤسسه آل البیت، ج ۱، ص ۴۲۳.

۲- [۲]. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰.

دلایل تفصیلی (اجتهاد) علم دارد. (۱) امام خمینی فقیه مصطلح حوزوی را برای تدبیر نظام، کافی نمی دانست و معتقد بود:

اجتهاد مصطلح در حوزه ها کافی نمی باشد، بلکه یک فرد اگر اعلم در علم معهود حوزه ها هم باشد، ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی تواند زمام جامعه را به دست گیرد. (۲)

از نکات عمده ای که امام در بحث «اجتهاد» و «مجتهد» مطرح کرده اند، رعایت دو عنصر «زمان» و «مکان» در موضع گیری ها و صدور حکم است؛ زیرا از نظر ایشان «زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند». (۳)

نتیجه آنکه ولایت مطلقه فقیه، یعنی سرپرستی نظام و جامعه اسلامی توسط فردی واجد صلاحیت های علمی و عملی و بر مبنای مصلحت و فراتر از احکام فرعی شرع. شرح موضوع «مصلحت» و هماهنگی چنین ولایتی با حقوق مردم، در ادامه خواهد آمد.

ص: ۴۷

۱- [۱]. مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی سه جلدی، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴، صص ۲۸۷ _ ۲۸۶.

۲- [۲]. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۴۷.

۳- [۳]. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۸. در ادامه ایشان معتقدند، اگر مسئله ای در قدیم دارای حکمی بوده است، ممکن است همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست، اجتماع و اقتصاد یک نظام حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم هیچ فرقی نکرده است، واقعا موضوع جدیدی شده است که بی تردید حکم جدیدی می طلبد.

۲. اختیارات حاکم اسلامی

در این بحث، پرسش اساسی آن است که محدوده اختیارات فقیه حاکم کدام است؟ در رابطه با این پرسش، ملااحمد نراقی، از نخستین مدافعان ولایت مطلقه فقیه، ده وظیفه زیر را برای فقها برمی شمارد:

یک _ مقام افتاء؛

دو _ داوری؛

سه _ اجرای حدود الهی؛

چهار _ حفظ اموال یتیم؛

پنج _ حفظ اموال غایبان؛

شش _ نگهداری اموال دیوانگان؛

هفت _ ولایت در امور مربوط به زناشویی؛

هشت _ به کار گماردن ایتام و دیوانگان؛

نه _ تصرف در اموال امام؛

ده _ تمام امور جامعه که امام به طور مستقیم انجام می داده است. (۱)

مجموعه این وظایف را می توان در سه مسئولیت خلاصه کرد: سمت افتاء (فتوی دادن) سمت قضاء (داوری کردن) و سمت ولاء (حکومت کردن و نقش داشتن در کارهای اجرایی). نکته مهم و قابل توجه در بحث ولایت مطلقه فقیه آن است که فقیه نه تنها حق تأسیس حکومت دارد، بلکه حق صدور حکم حکومتی نیز (حتی در صورت تعارض میان حکم حکومتی و

ص: ۴۸

۱- [۱]. احمد نراقی، عوائد الایام، منشورات مکتبه بصیرتی، ۱۴۰۸ ه. ق، چ سوم، صص ۱۸۵ _ ۲۰۷؛ همین نگارنده، حدود ولایت حاکم اسلامی، برگردان: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵، صص ۳۳ _ ۹۷.

احکام اولیه) دارد. به عبارت دیگر، فقیه حاکم می تواند برحسب ضرورت و مصلحت، احکام اولیه را به نفع احکام حکومتی به طور موقت تعطیل کند.

احکام حکومتی که به «احکام السلطانیه» و «احکام ولایی» نیز شهرت دارند، عبارتند از: فرمان ها، قوانین، مقررات کلی، دستور اجرای احکام و قوانین شرعی که از سوی رهبری مشروع جامعه اسلامی در حوزه مسائل اجتماعی با توجه به حق رهبری و با لحاظ مصلحت جامعه صادر می گردد.^(۱)

مجموعه احکام ولایی در نظام اسلامی را می توان به دو دسته تقسیم کرد:

اول _ احکام مستقیم؛ یعنی احکامی که به طور مستقیم از سوی ولی امر صادر می گردند. برای مثال، در جمهوری اسلامی ایران، کلیه احکامی که پس از تصویب مجمع تشخیص مصلحت به وسیله رهبری تنفیذ و ابلاغ می گردند، از این گونه احکام هستند.

دوم _ احکام غیر مستقیم؛ یعنی کلیه مصوبات، ابلاغات و احکامی که از سوی نهادهای حکومتی مقرر شده اند (همچون قانون اساسی، قوانین عادی، تصویب نامه ها و آیین نامه ها و...) و در زمان حاکمیت ولی امر در جامعه از سوی مسئولان زیربط ساری و جاری اند. این قوانین نیز همگی از احکام حکومتی و لازم الاجرا هستند.

در پایان این بحث، حدود اختیارات حاکم اسلامی را با گفتاری از امام خمینی رحمه الله خاتمه می دهیم. ایشان معتقد بود:

ص: ۴۹

۱- [۱]. برای آشنایی بیشتر نک: سیف الله صرامی، احکام حکومتی و مصلحت، مجله راهبرد، ش ۴، پاییز ۷۳، صص ۶۳ _ ۹۲؛ محمدتقی جعفری، حکمت اصول سیاسی اسلام، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۶۹، صص ۱۴ _ ۳۰۸؛ عبدالله جوادی آملی، پیرامون وحی و رهبری، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۹، صص ۸۰ _ ۱۷۹؛ عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، ج ۲، چ سپهر، ۱۳۶۶، ص ۲۲۹.

حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه و آله است، یکی از احکام اولیه اسلام و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز، روزه و حج است. حاکم می تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند... آنچه گفته شده که شایع است مزارعه و مضاربه و امثال آنها با آن اختیارات از بین خواهد رفت. صریحا عرض می کنم که فرضا چنین باشد، این از اختیارات حکومت است و بالاتر از آن هم مسائلی است که مزاحمت نمی کنم... (۱).

۳. محدودیت های حاکم اسلامی

اشاره

پس از بررسی اختیارات حاکم اسلامی و احکام حکومتی، این پرسش مطرح می شود که آیا این اختیارات به استبداد می انجامد؟ پاسخ این پرسش منفی است؛ زیرا از نظر امام خمینی، فقیه حاکم از یک سو دارای اختیارات یاد شده است و از سوی دیگر، محدودیت هایی دارد که در اینجا به آنها اشاره می شود:

الف) ولایت فقیه بر مدار مصلحت عمومی

امام خمینی در زمینه تفاوت اختیارات فقیه با معصوم علیه السلام در عصر غیبت معتقد بود:

اگر بگوییم امام معصوم علیه السلام راجع به طلاق همسر یک مرد یا فروختن و گرفتن مال او گرچه مصلحت عمومی هم اقتضا نکند، ولایت دارد، این دیگر در مورد فقیه، صادق نیست و او در این امور ولایت ندارد. (۲)

امام رحمه الله در جای دیگر آورده اند که حاکم جامعه اسلامی می تواند در موضوعات، بنابر مصالح کلی مسلمانان یا براساس مصالح افراد حوزه

ص: ۵۰

۱- [۱]. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰؛ نگارنده این نوشتار، «قانون گذاری در حکومت اسلامی»، مجله حکومت اسلامی، ش ۷، بهار ۱۳۷۷.

۲- [۲]. شئون و اختیارات ولی فقیه، ص ۶۶.

حکومت خود عمل کند. این اختیار هرگز استبداد به رأی نیست، بلکه در این امر، مصلحت اسلام و مسلمین منظور شده است. پس اندیشه حاکم جامعه اسلامی نیز، همچون عمل او تابع مصالح اسلام و مسلمین است.^(۱)

به طور کلی، بحث «مصلحت» و به ویژه «مصلحت عمومی» از دیدگاه امام خمینی جزو مباحث مهمی است که جای تأمل جدی دارد. نکته مهم در اینجا این است که در نگاه بیشتر متفکران شیعی، تنها «در مقام ثبوت» فرض می شد که احکام، دایر مدار مصلحت اند؛ در حالی که امام خمینی در «مقام اثبات» نیز به بحث مصلحت پرداخته و به قدری به آن اهمیت دادند که ممکن است براساس آن، احکام فرعی شرعی نیز به طور موقت تعطیل شوند.^(۲) بنابراین، بدون استعداد و توان تشخیص مصلحت جامعه، حتی فقیه، شأن و صلاحیت پذیرش مدیریت جامعه را ندارد و نکته درخور توجه دیگر آن است که مصلحت (در شرایط عادی) در مدار قانون تعریف شده است و با ساز و کارهای قانونی اعمال خواهد شد،^(۳) ولی در شرایط اضطراری ممکن است حکم شرعی به جهت مصلحت برتر جامعه اسلامی به طور موقت تعطیل شود، چه رسد به قوانین عادی. در این موارد، مصلحت شکل قانونی مدون ندارد، بلکه شکل قانونی انجام آن به حکم حکومتی باز می گردد.

ص: ۵۱

۱- [۱]. همان، ص ۲۱.

۲- [۲]. این مطلب در جمهوری اسلامی و در اصل یک صد و دوازدهم قانون اساسی آمده است که در صورت اختلاف نظر میان مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان بر روی قوانینی که خلاف شرع و قانون اساسی اند، مجمع تشخیص مصلحت نظام، مسئولیت و صلاحیت رسیدگی دارد تا جایی که به نفع قوانین خلاف شرع به طور موقت تصمیم بگیرد.

۳- [۳]. نک: مقاله ای از نگارنده با عنوان «طرح مصلحت در اندیشه امام خمینی و تحلیلی بر آن»، کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی، مجموعه آثار ۷، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸، صص ۴۹ _ ۴۳۵.

امام خمینی معتقد بود که «همه افراد از رسول اکرم صلی الله علیه و آله گرفته تا خلفای آن حضرت، تا ابد تابع قانون هستند»^(۱) و «رأی اشخاص، حتی رسول اکرم صلی الله علیه و آله در حکومت و قانون الهی هیچ گونه دخالتی ندارد»^(۲).

نکته بالا اندکی به توضیح نیاز دارد. شاید بحث حق جعل قانون از سوی غیر خداوند و شارع در ایران عصر مشروطه مطرح شده باشد. این فکر در برابر باور کسانی قرار گرفت که قانون گذاری را تنها از سوی خداوند می پذیرفتند. براین اساس، عالمانی همچون مرحوم نایینی - استدلال می کردند که حیطة های قانون دو گونه اند: قانون گذاری در مواردی که نصّی وجود دارد و قانون گذاری در جایی که نصی نیست. (مالا نص فیه و منطقه الفراغ است).

ایشان معتقد بود که گرچه در جایی که نصوص دینی وجود دارد، کسی حق جعل و وضع قانون ندارد، ولی در مواردی که نصی وجود ندارد با شرایطی، بشر از حق جعل قانون برخوردار است و قوانین مجلس نیز در همین راستا می توانند موجه و مشروع قلمداد شوند. به عبارت دیگر، به نظر ایشان درست است که قانون گذاری در غیر منصوصات در حوزه اختیارات امام علیه السلام و نایبان خاص یا عام ایشان قرار دارد، ولی در شرایط موجود، قانون هنگامی قانون می شود که از مجلس شورای ملی بگذرد.^(۳)

ص: ۵۲

۱- [۱]. ولایت فقیه، ص ۳۴.

۲- [۲]. همان، ص ۳۵.

۳- [۳]. تنبیه الامه و تنزیه المله، صص ۹۸ - ۱۰۳؛ محمد صادق مزینانی، مقالات مبانی فکری سیاسی نایینی، عباس مخلصی، «فقاہت و سیاست»، اسماعیل اسماعیلی، مقاله «نایینی در برابر استبداد»؛ سید عباس میری، «سیری در زندگانی علمی و سیاسی و اخلاقی نایینی»، مجله حوزه، ش ۷۶۰۷، مهر، آبان، آذر و دی ۱۳۷۵؛ موسی نجفی «نقد و ارزیابی، دموکراسی اجتماعی در نظریه سیاسی میرزای نایینی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۷۲، ش ۳۲.

محدود شدن ولایت فقیه به قانون الهی نکته ای است که امام خمینی نیز بدان اشاره دارند. بر این اساس، در حیطه هایی که نص وجود دارد، فقیه حاکم و زمامداران حکومتی حق جعل قانون ندارند. به عبارت دیگر، تفاوت مهم حکومت اسلامی با حکومت های دیگر در عصر غیبت آن است که فقیه حاکم و مسئولان حکومتی بر مبنای دین و نصوص، حکومت می کنند. از این رو، حق جعل هر قانون و مصوبه ای را ندارند و نسبت به حاکمان دیگر در محدودیت هستند.

در نتیجه، آنچه را که از امام خمینی درباره تعطیل مضاربه و مزارعه و اهمیت حکم حکومتی خواندیم با مسئله محدود شدن ولایت فقیه به قانون الهی منافاتی ندارد؛ زیرا احکام حکومتی فقیه حاکم به نسخ قوانین الهی نمی انجامد، بلکه آن قوانین حجیت خود را دارند و تنها بنا به مصلحت و ضرورت اجرا نمی گردند و قوانین تصویب شده نیز تنها با وجود اضطرار و یا مصلحت لازم الاجرا نیستند.

ج) ولایت فقیه، محدود به عدالت

گرچه امام خمینی رحمه الله عدالت را در یک جا به معنای اخلاقی آن، حد وسط میان افراط و تفریط تعریف کرده (۱) و نقطه مقابل آن را «جور» دانسته است، ولی در معنای فقهی، عدالت را حالتی نفسانی می داند که صاحبش را وا می دارد به اینکه ملازم تقوا باشد و از ارتکاب گناهان کبیره و صغیره اجتناب کند. (۲) بر این اساس، ایشان معتقد بود «فقیه مستبد نمی شود، فقیهی که این اوصاف را دارد، عادل است. عدالتی که یک کلمه

ص: ۵۳

۱- [۱]. شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۴۷.

۲- [۲]. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۲۶۹؛ نیز در مسئله ۲۸ احکام تقلید همین منبع.

دروغ او را از عدالت می اندازد، یک نگاه نامحرم او را از عدالت می اندازد. یک همچو آدمی نمی تواند خلاف بکند... اگر یک گناه صغیره بکند، از ولایت ساقط است»^(۱).

از نظریه امام خمینی درباره موضوع عدالت همچنین می توان به مفهوم «عدالت اجتماعی» در کنار معانی اخلاقی و فقهی آن رسید. برای نمونه، ایشان می فرماید:

انقلاب اسلامی بر مبنای اصل توحید استوار است... در جامعه ای که شخص پرستی ها، شخصیت پرستی ها، نفع پرستی ها و لذت پرستی ها و هر نوع پرستش محکوم می شود... همه امتیازات لغو می شود. فقط تقوا و پاکی ملاک برتری است. زمامدار با پایین ترین فرد جامعه برابر است. ضوابط و معیارهای متعالی الهی و انسانی، مبنای پیمان ها و یا قطع روابط است.^(۲)

از این رو، ظلم و ستم به دیگران از نگاه ایشان به نفی ولایت فقیه می انجامد. در این باره ایشان می فرماید:

فقیه نمی خواهد به مردم زور گویی کند، اگر یک فقیه بخواهد زور گویی کند، این فقیه دیگر ولایت ندارد.^(۳)

البته حق مردم نیز در طرح مسئله و پی گیری حقوقشان محفوظ است. به نظر ایشان، «حق هم همین است، باید دخالت در امور بکنند، اگر دیدید من کج می روم به من بگویند کج نرو»^(۴) و این حقوق در حوزه دینی، تحت عنوان

ص: ۵۴

۱- [۱]. صحیفه امام، ۲۲ جلدی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱۱، صص ۵، ۳۰۶ و ۴۶۴. عدالت از نگاه ایشان یکی از ویژگی های اصلی حاکم اسلامی است.

۲- [۲]. همان، ج ۵، ص ۸۱. براساس همین مبنا در اصل یک صد و هفتم قانون اساسی آمده است که «رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است».

۳- [۳]. صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۲۹.

۴- [۴]. همان، ج ۱۵، ص ۲۱.

«امر به معروف و نهی از منکر» مطرح است که در ادامه بحث به طور مفصل تر به آن خواهیم پرداخت.

۴. ویژگی ها و وظایف رهبری در قانون اساسی

در برخی از اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به اختیارات، وظایف و شرایط رهبری اشاره شده است که در اینجا برخی از آنها را می آوریم: (۱)

اصل پنجم _ در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عج) در جمهوری اسلامی ایران، ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل، با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یک صد و هفتم عهده دار آن می گردد.

اصل یک صد و هفتم _ بنابراین اصل، پس از رحلت امام «تعیین رهبر به عهده خبرگان منتخب مردم است».

اصل یک صد و نهم - شرایط و صفات رهبر:

یک - صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه؛

دو - عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام؛

سه - بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری.

اصل یک صد و دهم _ وظایف و اختیارات رهبر:

ص: ۵۵

۱- [۱]. جلال الدین مدنی، حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران، انتشارات سروش، ۱۳۶۴، چ ۲، ج ۲.

یک _ تعیین سیاست های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام؛

دو _ نظارت بر حسن اجرای سیاست های کلی نظام؛

سه _ فرمان همه پرسی؛

چهار _ فرماندهی کل نیروهای مسلح؛

پنج _ اعلان جنگ و صلح و بسیج نیروها؛

شش _ نصب، عزل و قبول استعفای:

اول _ فقهای شورای نگهبان؛

دوم _ عالی ترین مقام قوه قضاییه؛

سوم _ رئیس سازمان صدا و سیما؛

چهارم _ رئیس ستاد مشترک؛

پنجم _ فرمانده کل سپاه پاسداران انقلاب اسلامی؛

ششم _ فرماندهان عالی نیروهای نظامی و انتظامی؛

هفتم _ حل اختلاف و تنظیم قوای سه گانه؛

هشتم _ حل معضلات نظام که از طریق عادی قابل حل نیست توسط مجمع تشخیص مصلحت؛

نهم _ امضای حکم ریاست جمهوری پس از انتخاب مردم؛

دهم _ عزل رئیس جمهور با در نظر گرفتن مصالح کشور پس از حکم دیوان عالی کشور مبنی بر تخلف وی از وظایف

قانونی یا رأی مجلس شورای اسلامی به عدم کفایت وی براساس اصل هشتاد و نهم؛

یازدهم _ عفو یا تخفیف مجازات محکومین در حدود موازین اسلامی پس از پیشنهاد رئیس قوه قضاییه.

در ادامه به برخی از وظایف و اختیارات رهبری در ارتباط با قوه مجریه در قانون اساسی، اشاره خواهیم کرد.

۵. نظریه تفکیک قوا

اشاره

پیشینه بحث تفکیک قوا به غریبان باز می گردد. باید گفت مهم ترین توجیه تقسیم قدرت و اختیارات، جلوگیری از تمرکز قدرت در دست اشخاص واحد است. درباره پیشینه و اقسام این مسئله مباحث فراوانی مطرح است که در اینجا به برخی از آنها گذرا اشاره می شود.

الف) تفکیک قوا در غرب

گرچه پیدایش بحث به آثار ارسطو باز می گردد و جان لاک نیز مباحث مهمی در این موضوع دارد، ولی آرای منتسکیو در این باره از شهرت و اهمیت بیشتری برخوردار است. از نظر او زیربنای بحث تفکیک قوا «قانون» است. به زبان ساده تر، وی قانون را معیار قرار داده و وظایف اندام ها و دستگاه های مملکتی را با آن می سنجد؛ یعنی سه وظیفه مشخص و متمایز وضع، اجرا و قضاوت را براساس قانون، استوار می داند. پس از منتسکیو، با دیدگاه های وی دو گونه برخورد شد که هر کدام از آنها به وجود آورنده رژیم ویژه مربوط به خود گردید. گروهی با تقسیم برابر حاکمیت در قوای سه گانه به سوی «تفکیک مطلق قوا»؛ یعنی دخالت نکردن هیچ یک از سه قوه در حوزه وظایف یکدیگر روی آوردند؛ دسته دیگر گفتند، این گونه تفکیک نه عملی است و نه به مصلحت. از این رو، نظریه «تفکیک نسبی قوا» را مطرح کردند. امروزه در غرب نیز دو نوع رژیم مختلف به عنوان نمونه بارز این دو طرز تفکر، وجود دارد:

ص: ۵۷

یک - رژیم ریاستی (حکومت آمریکا) که مظهر تفکیک مطلق قواست.

دو - رژیم پارلمانی (حکومت انگلستان) که مظهر تفکیک نسبی قواست. (۱)

(ب) تفکیک قوا در جمهوری اسلامی ایران

اسلام دینی است که از تجربیات بشری و دستاوردهای عقل انسان ها غفلت نمی کند. بر این اساس، اصل تفکیک قوا با مبانی دینی تعارضی ندارد و با اندیشه ولایت فقیه نیز سازگار است. از این رو، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با ویژگی های خاصی پذیرفته شده است. در اصل پنجاه و هفتم آمده است:

قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارتند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت، بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند.

در این اصل، نه تنها مسئله تفکیک قوا پذیرفته شده، بلکه بر استقلال قوا نیز تصریح شده است. اگرچه در ظاهر، این اصل به رژیم تفکیک قوای مطلق تمایل دارد، ولی با بیان اینکه این تفکیک قوا زیر نظر ولی فقیه اداره می شود، این مسئله نقطه اشتراکی برای قوا به شمار می آید. مهم تر آنکه با ضمیمه شدن اصول دیگر به این اصل نتیجه آن خواهد شد که در جمهوری اسلامی ایران تفکیک قوای نسبی مطرح می باشد. چنانچه در اصل هشتاد و هفتم آمده است:

ص: ۵۸

۱- [۱]. نک: نگارنده، «تفکیک قوا، ولایت مطلقه فقیه و استقلال قوا»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۱۱، بهار ۷۸؛ جلال الدین مدنی، حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران، ج ۲، صص ۱۸۳ - ۲۰۳؛ ارسطو، سیاست، صص ۱۸۷ - ۲۰۱؛ ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰، چ ۲، صص ۳۴ - ۳۲۸؛ همان، بایسته های حقوق اساسی، نشر یلدا، ۱۳۷۳، صص ۱۵۶ - ۱۵۸؛ منتسکیو، روح القوانین، ترجمه: علی اکبر مهدی، نشر چاپخانه مجلسی، بی تا، ص ۲۳۳.

رئیس جمهور برای هیأت وزیران پس از تشکیل و پیش از هر اقدام دیگر، باید از مجلس رأی اعتماد بگیرد. در دوران تصدی نیز در مورد مسائل مهم و مورد اختلاف می تواند از مجلس برای هیأت وزیران تقاضای رأی اعتماد کند.

با این حال، رژیم مبتنی بر تفکیک قوا در ایران به شیوه منحصر به فرد است.

تفکیک قوا در جمهوری اسلامی ایران، تکنیکی است که از جهت قانونی در این زمان پذیرفته شده و همه افراد باید در چهارچوب آن و با ویژگی های خاص خود به آن پای بند باشند؛ در حالی که مبنای ولایت فقیه یک تکنیک نیست، بلکه به شیوه مشروع حکومت از نگاه شیعه در عصر غیبت باز می گردد. بنابراین، ولایت فقیه هم از جهت جایگاه و هم از نظر زمانی بر اصل تفکیک قوا تقدم دارد.

اصل تفکیک قوا در تعامل با نظریه ولایت فقیه از دو جهت، ذیل بحث ولایت فقیه قرار می گیرد:

یک _ از یک جهت، ولایت فقیه به مشروعیت حاکم و خاستگاه های اقتدار ولی فقیه که جملگی به مباحث «منشأ ولایت» مربوط است، باز می گردد.

دو _ از جهت دیگر، پس از تأسیس حکومت و پذیرش مشروعیت ولایت فقیه حاکم، به نحوه «اعمال حکومت» برمی گردد.

در نتیجه، بحث تفکیک قوا به اعمال ولایت مربوط است و حاصل نگاه اسلام به این بحث آن است که اسلام افزون بر تأکید کنترل های درونی مسئولان و شرایط اخلاقی و فقهی، از جهت بیرونی نیز می تواند با ساز و

کارهایی مانند تفکیک قوا از تمرکز و در نتیجه فساد قوا و کارگزاران حکومتی بکاهد.

۶. اسلام و دموکراسی

بحث در این زمینه از مباحث کاربردی و مهم است، ولی ما در این نوشتار به اختصار به آن می پردازیم. مجموعه آرای اندیشمندان اسلامی مربوط به این بحث را در سه دسته می توان بررسی کرد:

دسته اول

کسانی که مخالف دموکراسی اند و پیوند میان دموکراسی و اسلام را غیر ممکن می دانند. برای مثال، عبدالعزیز بدری از علمای اهل سنت در کتاب حکم الاسلام فی الاشتراکيه نه تنها با دموکراسی مخالف است، بلکه با به کار بردن چنین اصطلاحات سیاسی جدید نیز به شدت مخالفت می کند. وی معتقد است حتی صفت و لقب اسلامی هم نمی تواند دموکراسی را تطهیر کند؛ زیرا اسلام، تنها حقوق و محدودیت ها یا مجازات هایی درباره آنها به نام «حدود» می شناسد، نه انواع و اقسام آزادی را.^(۱) البته برخی معتقدند «ولایت فقیه قیم مردم است، اما قیم در جهت صلاح و هدایت مردم و مصالح امت اسلامی».^(۲) این عده نیز از طرفداران این نگرش در تقابل دین و دموکراسی قرار می گیرند؛ زیرا در اصل، مدافع حکومت دینی و ولایی با نقش حاشیه ای مردم هستند.

ص: ۶۰

۱- [۱]. اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، صص ۲۴۰ - ۲۴۱. (او همچنین در صص ۲۳۶ - ۲۳۹ این کتاب از علامه طباطبایی به عنوان مدافع این دیدگاه استادهایی را مطرح می کند).

۲- [۲]. محسن غرویانی، مصاحبه «ولایت فقیه ولایت فقه است»، نشریه شما، بهمن ۱۳۷۶، ص ۱۳.

گروه دیگر، متفکرانی از جهان اسلام هستند که تفسیری غیر دینی از دموکراسی دارند. از این رو، از پیوند دموکراسی و دین سخن نمی‌گویند، بلکه از دموکراسی دفاع می‌کنند؛ زیرا تأسیس حکومت و دخالت در سیاست را در اصل از رسالت‌های دینی، قرآنی و نبوی نمی‌دانند. آنان معتقدند که به تصریح قرآن، امور دنیایی و حوادث روزمره مردم از جمله، سیاست مداری و آیین کشورداری به عهده خود مردم است. این گروه در این باره به آیه «و امرهم شوری بینهم» (شوری: ۳۸) استناد می‌کنند. چنانچه مهدی حائری یزدی نخست مالکیت را به دو دسته «شخصی» و «مشاع» تقسیم می‌کند و درباره معنای دوم مالکیت می‌گوید: هر انسانی دارای حق هرگونه تصرف و حاکمیت در اموال خود است؛ بدون هیچ نیازی به گردهم آیی و قرارداد جمعی (۱) و تنها به خاطر اعمال حق حاکمیت بر اموال شخصی مشاع خود و حفظ سرزمین زیست طبیعی با رهنمود عقل عملی به گزینش و استخدام یک نماینده یا یک هیئت نمایندگی می‌اندیشد و پس از انتخاب نماینده، او با تک تک مردم قرارداد وکالت دارد مبنی بر اینکه برای شهروندان، وکیل یا نماینده شخص مشاع باشد. به نظر ایشان حاکمیت ملی نیز معنا و اعتبار معقولی جز همین وکالت مالکانه مشاع شهروندان ندارد؛ یعنی حکومت نوعی وکالت دادن از سوی شهروندان به شخص یا اشخاص به نام هیئت حاکمه است. (۲)

ص: ۶۱

-
- ۱- [۱]. این نویسنده به تفصیل، نظریه قرار داد اجتماعی به ویژه از دیدگاه روسو را مطرح و جزء به جزء آن را نقد و رد می‌کند. نک: حکمت و حکومت، صص ۸۵ _ ۹۰.
- ۲- [۲]. حکمت و حکومت، صص ۳۱ _ ۱۰۸.

برخی دیگر، از «حکومت دموکراتیک دینی» که در صدد پیوند دین و دموکراسی است دفاع می کنند. از نظر نگارنده، جایگاه این متفکران نیز در گروه دوم، هم ردیف اندیشمندانی است که از دموکراسی دفاع می کنند؛ در حالی که تلازم اساسی و بنیادین میان دین و دموکراسی را نمی بیند. عبدالکریم سروش معتقد است که حکومت یک امر سرتاپا دنیوی است. ارزش ها به طور ذاتی و روش ها کاملاً غیردینی اند و همچنین ماهیت حکومت اسلامی و لاییک فرقی ندارد. حکومت دین حکومتی است که فقط صفت دینی دارد، نه ماهیت دینی... دموکراسی روشی برای تجدید قدرت، تحصیل عدالت، تأمین حقوق بشر و یا حاوی ارزش های متضمن آنهاست. در هر دو صورت، فهم دینی باید خود را با او تطبیق دهد، نه او خود را با دین و سرانجام اینکه حاکم مسلمانان از پیش معین نیست که چه کسی است، بلکه باید با روش های خرد پسند، او را برگزینند و اختیارات او را مقید کنند و در صورت تخلف، عزل یا اصلاح کنند.^(۱) نتیجه آنکه در این برداشت اگر تعامل و ترابطی نیز میان دین و دموکراسی فرض می شود، رابطه بیرونی، عرضی و حاشیه ای است و این گونه دموکراسی از درون دین و از میان نصوص دینی نمی جوشد؛ زیرا در این نگرش، حکومت یک امر سرتاپا دنیوی محسوب شده و ماهیت آن با حکومت لاییک یکسان است.

ص: ۶۲

۱- [۱]. عبدالکریم سروش، سیاست نامه، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸، صص ۱۲۵ _ ۲۹۰؛ عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶، صص ۳۲۲ _ ۴۲۹. در همین اثر، نویسنده مقالات مستقلی با عنوان «سخنی در نسبت دین و دموکراسی»، «تحلیل مفهوم حکومت دینی» و «معنا و مبنای سکولاریسم» دارد.

سرانجام گروه دیگری از متفکران اسلامی در صدد پیوند بین اسلام و دموکراسی هستند و این دو را با هم سازگار می‌دانند. همچنین آنان جمهوریت را با اسلامیت قابل پیوند دانسته و از حکومت «مردم سالاری دینی» دفاع می‌کنند. به نظر نگارنده، متفکرانی چون استاد مطهری و مقام معظم رهبری ـ مانند امام خمینی ـ رحمه الله مدافع این گرایش اند. استاد مطهری معتقد بود که جمهوری اسلامی، یعنی حکومتی که شکل آن، انتخاب رئیس حکومت از سوی عامه است و محتوای آن هم اسلامی می‌باشد. مسئله جمهوری مربوط است به شکل حکومت که مستلزم نوعی دموکراسی است؛ یعنی اینکه مردم حق دارند سرنوشت خود را خودشان در دست بگیرند و هیچ گاه اصول دموکراسی اینجا نمی‌کند که بر یک جامعه، ایدئولوژی و مکتبی حاکم نباشد. (۱)

مقام معظم رهبری نیز معتقدند مردم، پایه مشروعیت حکومت اند و در جمهوری اسلامی ایران، همه مراکز قدرت به طور مستقیم و غیرمستقیم با آرای مردم ارتباط دارند و در واقع مردم تعیین کننده و تصمیم گیرنده اصلی هستند. (۲)

آیت الله محمدباقر صدر در زمینه پیوند اسلام و دموکراسی معتقد بود که خداوند پروردگار همه زمین و هر چیزی است. بدین ترتیب، خلیفه خدا در زمین، جانشین خدا در همه این امور است. از این رو، خلافت انسان در قرآن

ص: ۶۳

-
- ۱- [۱]. مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، انتشارات صدرا، بی تا، صص ۸۱-۸۳.
- ۲- [۲]. مقالات سومین کنفرانس اندیشه اسلامی، حکومت در اسلام، انتشارات امیرکبیر، چ ۲، ۱۳۶۷، صص ۳-۳۲؛ مقالات چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی، حکومت در اسلام، ص ۴۴؛ روزنامه صبح امروز ۶/۷/۷۷ ص ۲.

در حقیقت شالوده حکومت انسان بر هستی است و حکومت میان مردم، در واقع از همان خلافت سرچشمه می گیرد. حکومت انسان بر خود هم بر این پایه استوار است؛ همان گونه که حکومت مردم بر مردم. در نتیجه، حق حاکمیت ملی نیز به عنوان خلیفه الله بودن انسان ها می تواند مشروع و قانونی باشد. (۱)

از نگاه ایشان مردم، مسئول و آزادند و آزادی، امکان انحراف دارد. از این رو، به گواهی و کنترل انبیاء و رهبران الهی نیاز دارند و چون مردم در طول تاریخ آزمون خوبی نداده اند، بنابراین، وظیفه نظارت و خلافت آدمیان، به معصومین علیهم السلام واگذار شده است، ولی به این علت که لازمه داشتن این دو مسئولیت، شرط عصمت است، پس از غیبت کبری، این دو خط از هم جدا شدند و اولین وظیفه به امت و دومین آن به مرجعیت دینی واگذار شد. تعیین مراجع گواه بر امت، به وسیله صفات و مشخصات عمومی است که از سوی خدا پیش بینی شده است، ولی تطبیق آن با هر مرجع به عهده خود امت است. بنابراین، خلافت مطرح شده در آیه مورد بحث در عصر غیبت به مردم بازگردانده شده و طبق دو قاعده شوری و حق حاکمیت، اعمال خواهد شد. (۲)

در نتیجه از مردم سالاری دینی با استناد به نصوص دینی دفاع شده و بر این نگرش استوار است که از سویی دین و سیاست با هم تلازم دارند و از سوی دیگر، چون ماهیت حکومت دینی در خلافت الهی ریشه دارد، با

ص: ۶۴

۱- [۱]. محمد باقر صدر، خلافت انسان و گواهی انبیاء، برگردان: جمال موسوی، بنیاد اسلامی، ۱۳۵۹، صص ۱ - ۱۰. درباره
جانشین و خلیفه مطرح شده در آیه ۳۰ سوره بقره، احتمالات دیگری نیز داده شده است. در این باره نک: جمعی از
نویسندگان، تفسیر نمونه، ج ۱، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، ص ۱۷.

۲- [۲]. خلافت انسان و گواهی انبیاء، صص ۸ - ۴۱.

حکومت های دیگر از پایه و اساس متفاوت است. از این رو، دین و دموکراسی با هم در گفتمان دینی قابل جمع اند.

در پایان بحث رابطه اسلام و دموکراسی، یادآوری نکته ای قابل توجه و ضروری به نظر می رسد و آن اینکه با پذیرش سازگاری دین و دموکراسی، مراد از معنای «دموکراسی» و «اسلام» کدام است؟ زیرا تاکنون از دموکراسی مدل های بسیار گوناگونی مطرح شده است که در مجموع به دو دسته دموکراسی های «کلاسیک» (آتن باستان، دموکراسی لیبرال و دموکراسی مستقیم مارکسیستی) و «معاصر» (رقابتی نخبه گرا، تکثرگرایی، دموکراسی قانونی و دموکراسی مشارکتی) قابل تقسیم اند^(۱) و هر کدام اصول و عناصر ویژه خود را دارند که از سوی متفکرانی با دیدگاه های متفاوت مطرح و دفاع می شوند. از سوی دیگر، برداشت و فهم اندیشمندان دینی نیز _ اعم از اهل سنت و شیعه _ بسیار متفاوت است. بنابراین، باید بحث به صورت مشخص پی گیری شود و مدل خاص دموکراسی و ساز و کار آشتی آن با دین و همچنین هماهنگی آن با نصوص و سیره به طور دقیق بیان شود. این نکته، با وجود آنکه تا کنون مورد توجه قرار گرفته، ولی هنوز جای بحث و بررسی فراوان دارد. بدین جهت، متفکران دینی باید در تبیین حکومت مردم سالاری دینی به طور جدی تلاش کنند.^(۲)

ص: ۶۵

-
- ۱- [۱]. نک: دیوید هلد، مدل های دموکراسی، برگردان: عباس مخبر، انتشارات روشنگران، ۱۳۶۹، ص ۱۸.
- ۲- [۲]. گفتنی است مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله در زمینه بحث مردم سالاری دینی تلاشی جدی را آغاز کرده است که امیدواریم هرچه زودتر به ثمر برسد.

اشاره

در بحث های گذشته به دو نوع رژیم «ریاستی» و «پارلمانی» به طور گذرا اشاره کردیم. در این بخش، با تأکید بر قوه مجریه و جایگاه و ساختار این نهاد در دو نوع رژیم یاد شده به بیان شیوه اجرایی حکومت «نبوی» و «علوی» و نقش و ساختار قوه مجریه در حکومت اسلامی در عصر غیبت می پردازیم.

۱. قوه مجریه در غرب

الف) رژیم ریاستی

در این رژیم، قوه مجریه را به رئیس جمهور می سپارند که خود برای مدت معینی با رأی همگانی برگزیده می شود. از سوی دیگر، اعضای قوه مقننه نیز در انتخاباتی جداگانه به وسیله مردم و برای مدت مشخصی تعیین می شوند و هیچ کدام از دو قوه نمی تواند دوره کارکرد قوه مقابل را از راه انحلال یا سقوط کوتاه کند. به گفته مورس دوره _رژیم ریاستی، دارای مشخصه های زیر است:

یک _ وظایف هر کدام از دستگاه‌ها تخصصی است و هیچ کدام از دستگاه‌ها یارای دخالت در کار دیگری را ندارند.

دو _ دستگاه‌ها نوعاً تمام وظایف خود را به تنهایی انجام می‌دهند. قانون، تنها به وسیله مجلس مقننه وضع می‌شود و قوه مجریه تنها به اجرای قانون می‌پردازد و در برخی موارد با فراهم آوردن زمینه‌های اجرایی، به وضع مقرراتی دارای محتوایی اختصاصی تر (تصویب نامه، آیین نامه، بخش نامه و نظایر آن) می‌پردازد.

سه _ اندام‌ها و دستگاه‌های دولتی کاملاً از یکدیگر مستقل اند. (۱) نمونه بارز این گونه رژیم‌ها کشور آمریکا است.

(ب) رژیم پارلمانی

اساس این گونه رژیم‌ها (انگلستان، فرانسه) بدین قرار است: (۲)

یک _ قوه مجریه دو رکنی است؛ یعنی در رأس آن، یک رئیس مملکت (پادشاه یا رئیس جمهور) قرار دارد که بنا به قاعده مسئولیتی ندارد و یک رئیس حکومت (نخست وزیر یا رئیس الوزرا) همراه با کابینه وزیران، کلیه مسئولیت‌های سیاسی را بر عهده دارد.

دو _ نمایندگان مجلس از سوی مردم انتخاب می‌شوند و حق دارند کلیه اقدامات و عملیات حکومت را زیر نظر بگیرند و با سؤال و استیضاح، قوه مجریه را کنترل کنند.

ص: ۶۷

۱- [۱]. بایسته‌های حقوق اساسی، صص ۷۴ _ ۱۶۸؛ حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، صص ۳۵۴ - ۳۵۹.

۲- [۲]. احمد نقیب زاده، سیاست و حکومت در اروپا، نشر سمت، ۱۳۷۳، صص ۸۵ _ ۱۶۵.

سه _ پارلمان حق دارد با صدور رأی عدم اعتماد، حکومت را واژگون کند و هیأت وزرای جدیدی را موافق با تمایل اکثریت نمایندگان بر مسند قدرت بنشانند.

چهار _ در مقابل، حکومت نیز شیوه های گوناگونی برای تأثیر بر قوه مقننه در اختیار دارد. لوایح قانونی را تنظیم می کند و به پارلمان پیشنهاد می دهد. وزرا نیز می توانند در مجالس شرکت کنند و از لوایح، نظرها و سیاست های خود دفاع کنند و از طریق تصویب نامه ها و آیین نامه های اجرایی و ثانوی در قانون گذاری مشارکت کنند. اساس تعادل در رژیم پارلمانی بر دو اصل متقارن استوار است: یکی مسئولیت سیاسی وزرا در برابر پارلمان و امکان سقوط کابینه با رأی عدم اعتماد نمایندگان و دیگری حق انحلال پارلمان توسط قوه مجریه.

۲. قوه مجریه در صدر اسلام

الف) سیره سیاسی _ اجرایی پیامبر

برخی از متفکران اسلامی گفته اند «در روایاتی که به ما رسیده است، خارج از چارچوب کار قضاوت و اداره شهرها، کارکردهای دیگر دولت قابل توجه نیستند؛ به گونه ای که با اطمینان کامل تأکید شده که در زمان پیامبر نظام حکومت نبوی وجود داشته است، ولی پرسشی که در اینجا مطرح است این است که اگر پیامبر، دولتی بنیان نهاد، به چه دلیل این دولت فاقد اکثر ارکان دولت های متداول بود؟ و چرا مورخان اسلامی، موفق به بررسی شیوه این دولت در نصب قاضیان و والیان نشده اند؟ چرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به

پیروان خود، اصول کشورداری و قواعد مراجعه به آرای عمومی مورد نظر خود را توضیح نداده است؟»^(۱)

در پاسخ به اشکال بالا می توان به گفته _محمد مهدی شمس الدین_ استناد کرد. به نظر ایشان، در حجاز نظام اداری خاص و سیستم اداری دولتی یا مردمی وجود نداشت. همچنین به دلیل نبودن نظم و سیستم خاص اداری در گذشته و پیدایش مرحله جدیدی جهت تأسیس مجتمع سیاسی اسلامی، اداره حکومت در زمان پیامبر سازمانی جدای از سازمان دعوت یا سپاه یا اخذ صدقات نبود. بنابراین، در آن زمان سازمان اداری همراه با عده زیادی کارمند ثابت و بدان تشکل که اکنون مشاهده می کنیم، وجود نداشت. از این رو، می توان گفت که آن حضرت، خود به تنهایی رهبری اداره جامعه اسلامی را بر عهده داشتند؛ همان گونه که همه شئون دعوت را در زمینه تبلیغ، جنگ و صلح رهبری می کرد.^(۲)

از سویی در روایات، هیأتی به نام «نویسندگان وحی» ثبت شده است. همچنین آن حضرت دو مؤسسه جدید «مسجد» و «بازار» را تأسیس کردند که اولی بر پایه دعوت و دومی بر اساس تحول اجتماعی که از گسترش اسلام نشأت می گیرد، استوار می باشد. شاید نخستین مصوبه اداری که جنبه عمومی داشت و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مدینه بدان اقدام کرد، تنظیم قراردادی باشد که از تشکیل مجمع سیاسی در مدینه به رهبری ایشان حکایت داشت. این

ص: ۶۹

۱- [۱]. علی عبدالرازق، اسلام و مبانی قدرت، صص ۱۱۳ و ۱۱۹.

۲- [۲]. جالب توجه است که پیامبر حتی پیش از ورود به مدینه در پیمان عقبه با تازه مسلمانان قراردادی می بندند که در آن به اصول امنیتی، حفاظتی و اطلاعاتی که یکی از ابعاد حکومتی است، توجه کرده است. در این زمینه نک: جعفر سبحانی، فروغ ابدیت، نشر دانش اسلامی بی تا، ج ۱، ص ۴۰۸.

قرارداد همه یهودیانی را زیر پوشش می گرفت که در آن، روابطشان با مسلمانان تنظیم و مشخص شده بود. این پیمان، وجود مجموعه های قبیله ای را در جامعه به طور مستقل و با ساختار ارتباطات خاص پذیرفته است و ما می توانیم این را در اصطلاح اداری امروز «عدم تمرکز اداری» بدانیم.^(۱)

یادآوری دو نکته در توجیه نبود سیستم اداری در حکومت نبوی لازم به نظر می رسد. اول اینکه اگرچه ظرفیت هر نظامی برای پاسخ گویی به خواست ها، متفاوت است و نظام های سیاسی مختلف در برخورد با تحولات و دگرگونی های غیر منتظره ظرفیت و قابلیت یکسانی ندارند،^(۲) ولی نباید فراموش کرد که حکومت نبوی در میان اعراب جاهلی با انتظارات ابتدایی روبه رو بوده و عرضه سیستم اداری با تقاضای نیازهای آن زمان و افراد، هماهنگی نداشت. دوم آنکه وجود قوانین فراوان، تکثر قواعد و ساختار آهین در نظام های سیاسی نه تنها حسن و امتیاز نیست، بلکه نتیجه آن جمود، واپس گرایی و ناکارآمدی است؛ به ویژه اگر قرار باشد که یک رژیم حکومتی و شیوه اجرایی آن برای قرن های دیگر نیز تجویز شود. از امتیازات دین اسلام این است که به طرح کلیات سیاسی بسنده کرده و به مسلمانان در قرن های بعد برای اجتهاد و انعطاف و پاسخگویی به مشکلاتشان فرصت لازم را داده است. از این رو، مسلمانان می توانند متناسب با زمان، رژیم خاص حکومتی را برگزینند؛ در حالی که با سیره نبوی و فرهنگ دینی تعارضی نداشته باشد و

ص: ۷۰

-
- ۱- [۱]. محمد مهدی شمس الدین، «نظام اداری در حکومت اسلامی»، مجموعه مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی؛ حکومت در اسلام، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷، صص ۱۵۶ - ۱۵۸.
- ۲- [۲]. عبدالعلی قوام، توسعه سیاسی و تحول اداری، نشر قومس، چ دوم، ۱۳۷۳، ص ۹۳.

طبیعی است که هرچه نیازهای بشر پیچیده و گسترده تر می شود، سیستم اجرایی و مدیریتی شایسته خود را نیز می طلبد.

ب) سیره سیاسی _ اجرایی حضرت علی علیه السلام

بنا به همان دلایلی که درباره سیره اداری و اجرایی پیامبر مطرح گردید، نباید انتظار قوه مجریه به معنای امروزی را از حکومتی نزدیک به چهارده قرن پیش داشت؛ زیرا نیازها و تقاضاهای اداری در حد خواسته های امروزی نبود، ولی چون حکومت اسلامی در زمان حضرت علی علیه السلام دامنه وسیع تری داشت، اقدامات ضروری برای تدبیر نظام نیز گسترش بیشتری یافته بود که به برخی ابعاد آن به صورت خلاصه اشاره می شود:

یک _ از جمله امور اجرایی دولت اسلامی «امور مالی» بود. در دوره خلفای راشدین، درآمد دولت اسلامی از پنج راه عمده تأمین می شد:

اول _ «خمس» که به بعضی درآمدهای معین به ویژه غنائم جنگی تعلق می گرفت؛

دوم _ «زکات» و «صدقات» براساس موازین شرع؛

سوم _ «جزیه»، مالیاتی که از کافران «ذمی» گرفته می شد؛

چهارم - «خراج» که از زمین های مزروعی گرفته می شد؛

پنجم - درآمد زمین های «مفتوح العنوه» که ملک دولت اسلام بود و میان مجاهدان تقسیم می شد.^(۱)

وقتی نوبت خلافت به امیرالمؤمنین علی علیه السلام رسید، نخستین اقدام او اصلاح بیت المال و اوضاع مالی حکومت و همچنین عزل مأموران ناصالح

ص: ۷۱

۱- [۱]. محمدحسین مشایخ فریدنی، نظرات سیاسی در نهج البلاغه، بنیاد نهج البلاغه، نشر روشنگر، ۱۳۶۶، صص ۲۹ و ۳۰.

بود. آن حضرت از همان روز نخست خلافت، راه اسراف و سوء استفاده را بست و مأموران خائن را از کار برکنار کرد. از اقدامات بی سابقه ایشان، تنظیم ساختار منظم بازرسی مالی و دادن آموزش های فنی و رفتاری به کارگزاران بود. در این زمینه، ده ها نامه و دستور العمل در نهج البلاغه آمده است. از جمله آنها، رهنمودهایی است که علی بن ابی طالب علیه السلام در نامه ۵۳ نهج البلاغه به مالک اشتر، والی برگزیده مصر، بیان کرده اند و در آن شرایط کارگزاران و مأموران شایسته را برشمرده اند:

در کار عاملان و کارگزاران خود دقت کن و آنان را پس از بررسی و آزمایش به خدمت منصوب دار.... وقتی چنین مأمورانی پیدا کردی، باید که دستمزد و مواجب کافی به ایشان بدهی؛ زیرا وقتی حقوق کافی داشتند که خود را اصلاح کنند، از دستبرد زدن به اموالی که در اختیار دارند، بی نیاز می گردند.... به کار خراج و خراج گزاران توجه ویژه مبذول دار؛ زیرا اگر جمع خراج و احوال خراج گزاران به سامان و منظم باشد، همه در آسایش و راحتی زندگی خواهند کرد....

دو _ یکی دیگر از امور اجرایی حکومت حضرت علی علیه السلام «امور دفتری» بود. نخستین دفتر ثبت و ضبط اسناد و بایگانی و همچنین محاسبات و مکاتبات دولتی اسلام نیز در زمان آن حضرت تأسیس شد. علی علیه السلام دستورالعمل ها و برخی نامه های رسمی را به خط خود می نوشت، ولی کارهای عادی را چهار دبیر او انجام می دادند. این دبیران به روایت _سیوطی_ در _تاریخ الخلفاء، عبدالله بن ابی رافع، سعید بن غران همدانی، عبدالله بن جعفر بن ابی طالب و عبیدالله بن عبدالله بن مسعود_ بودند.

سجع مهر علی علیه السلام، «لله الملك» یا «نعم القادر الله» بود که بر نگین ایشان نقش شده بود. (۱) حضرت علی علیه السلام در نامه ۵۳ نهج البلاغه درباره دبیران به مالک فرموده است: (۲)

باید که به امور دفتری پردازی و کارهای خود را به بهترین دبیران بسپاری. ثبت و ضبط نامه هایی را که حاوی نقشه ها و اسرار پنهانی تست، به کسی بسپار که همه صلاحیت های اخلاقی را در خود جمع داشته باشد....

سه _ وجود «ساختار اطلاعاتی» یکی دیگر از ابعاد ضروری حکومت امام علی علیه السلام بود. به طور معمول، امروزه در نظام اطلاعاتی و امنیتی، عمده وظایف نظارت بر گروه هایی است که احتمال ضربه و آسیب زدن به نظام سیاسی و حکومتی را دارند، ولی در حکومت علی علیه السلام یک نظارت جدی به صورت نامحسوس نسبت به عملکرد زمامداران وجود داشت که از فساد اداری و اقتصادی مسئولان جلوگیری می کرد. از این رو، اگر فرمانداری مانند عثمان بن حنیف، حاکم بصره با ثروتمندان ارتباطی داشت و در مجلس ویژه پول داران شرکت می کرد، علی علیه السلامزود آگاه می شد و با او برخورد می کرد. شاهد این سخن، نامه ۴۵ نهج البلاغه است که به همین حاکم نوشته است. جمله آغازین این نامه با عبارت «فقد بلغنی» (به من رسیده است) شروع می شود. وجود «عیون» و «عین» به معنی نیروی اطلاعاتی یا جاسوسی، در چند جای نهج البلاغه تکرار شده است. برای مثال، امام در نامه های ۳۳ به قثم بن عباس، حاکم مکه و نامه ۵۳ به مالک اشتر توصیه کرده اند که پس از گماردن کارگزاران

ص: ۷۳

۱- [۱]. نظرات سیاسی نهج البلاغه، ص ۳۳.

۲- [۲]. از شروح بسیار معتبر و مهم درباره این عهد نامه، کتابی است با عنوان نظامنامه حکومت شرح و تفسیر عهد نامه امیر مؤمنان علیه السلام که نویسنده آن محمد کاظم بن محمد فاضل مشهدی از علمای قرن دوازدهم می باشد. این کتاب از سوی انتشارات انصاریان قم در سال ۱۳۷۵ به چاپ مجدد رسیده است.

زنهار که از احوال ایشان غافل نباشی و با وجود اطمینان، اعتماد برایشان را کافی شناسی، بلکه تفقد احوال و تجسس از افعال و اعمال ایشان را لازم و واجب شمار و از تفحص جزئیات اطوار و ترقیب اخبار و آثار ایشان دقیقه ای نامرعی نگذاری. (۱)

درباره دستگاه قضایی، ارتش اسلامی و دیگر ارکان حکومت حضرت علی علیه السلام نیز می توان باب بحث جداگانه ای گشود که در اینجا به همین اندازه از شیوه های اجرایی سیره علوی بسنده می کنیم.

۳. قوه اجرایی در حکومت اسلامی عصر غیبت

اشاره

از مباحث گذشته به دست می آید که در اسلام بر نظام اجرایی ویژه و منحصر به فردی تأکید نشده است (هرچند روش های دیکتاتوری و جمهوریت محض مردود شناخته شده است)، بلکه بر غایت حکومت تأکید شده است که باید در خدمت عدالت و مردم باشد. (این شکل از نظام حاکم، تنها در حکومت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ائمه معصوم علیهم السلام، و نایبان آنها تجلی می یابد). درباره این نوع حکومت، استاد مطهری پس از بررسی های نهج البلاغه می نویسد:

در منطق این کتاب شریف، امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسئول در برابر آنها است. از این دو _ حکمران و مردم _ اگر بناست یکی برای دیگری باشد، این حکمران است که برای توده محکوم است، نه توده محکوم برای حکمران. (۲)

ص: ۷۴

۱- [۱]. نظامنامه حکومت شرح و تفسیر عهدنامه امیرالمؤمنان، ص ۱۴۴.

۲- [۲]. مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، انتشارات صدرا، بی تا، ص ۱۲۸.

بنابراین، حفظ مصلحت اسلام، نظام و مردم از وظایف اصلی دستگاه حکومتی است و هرگونه رژیم اداری و اجرایی که این وظایف را بهتر تأمین کند، مورد بهره برداری و در خدمت این اهداف می تواند قرار گیرد.

در عصر مشروطه نیز تفکیک قوا از آن رو مورد توجه علمایی چون مرحوم نایینی قرار گرفت که از ظلم و ستم می کاست، گرچه حکومت مطلوب نبود. از نگاه ایشان در حکومت استبدادی که همه قوا در دست یک فرد است، سه گونه غضب و ستمگری وجود دارد. اول ستم به خدا، دوم ستم به مقام ولایت و سوم ستم به مردم، ولی در حکومت مشروطه و با اعمال تفکیک قوا، ستم از سه مرحله به یک مرحله کاهش می یابد؛ زیرا به وسیله قانون و مجلس، ستم به خدا و ملت برداشته می شود؛ هرچند ستم به مقام امام معصوم علیه السلام از جهت غضب مقام امامت، همچنان باقی می ماند. بنابراین، تشکیل حکومت مشروطه چون از غضب و ستم بیشتری جلوگیری می کند، لازم و واجب است.^(۱)

از نکته های مهم و قابل توجه در حیظه و قوه مجریه، آنکه در عصر جدید با به وجود آمدن نظام اداری نیرومند و تخصصی شدن کارها، مسئولان اجرایی باید حداکثر بهره را از کارشناسان امور ببرند. این امر بر پایه تکیه بر اصل قرآنی «شورا» و «مشورت» استوار است. از ماهیت شورا و هدف آنکه تأمل در موضوعات مهم و رسیدن به بهترین نتایج است، می توان به راحتی نتیجه گرفت که مراد از مشورت، نشست و ارتباط با کارشناسان در یک

ص: ۷۵

۱- [۱]. تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۴۷. در نگاه مرحوم نایینی نوعی واقع نگری نیز دیده می شود. به عبارت دیگر، به جای تأکید بر حکومت آرمانی و در آرزوی آن ماندن، به وسیله «دفع افسد به فاسد»، از طریق حکومت مشروطه به دنبال به دست آوردن بخشی از حقوق دینی و مردم برآمده است.

موضوع (اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و...) است. از این رو، بر مجریان حکومت اسلامی لازم است که برای تدبیر بهتر امور، کار گروه‌های مشورتی و تخصصی را با جدیت در دستور کار خویش قرار دهند. به گفته نویسنده ای «یکی از اساسی‌ترین پایه‌های استواری نظام حکومت در اسلام، گسترش دامنه مشورت در تمامی ابعاد زندگی از جمله شئون سیاسی - اجتماعی است».^(۱)

به عبارت دیگر، عملکرد دولت در گسترش دین و بالا بردن اقتدار حکومت دینی مؤثر است و عملکرد نامناسب مجریان حکومتی، ممکن است باعث دل زدگی مردم و از دست دادن مقبولیت مردمی و در نتیجه زیر سؤال رفتن حکومت اسلامی باشد. از این رو، نیروهای اجرایی باید از عقلایی‌ترین شیوه‌های ممکن و مناسب‌ترین ساز و کارهای موجود برای تدبیر نظام اسلامی بهره‌گیرند.

الف) ساختار قوه مجریه در جمهوری اسلامی

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران یک فصل (فصل نهم) به تفصیل به ساختار قوه مجریه اختصاص یافته است. در اینجا اشاره کوتاهی به این بحث خواهیم کرد:

ص: ۷۶

۱- [۱]. محمدهادی معرفت، ولایت فقیه، نشر مؤسسه فرهنگی، انتشارات التمهید، ۱۳۷۷، ص ۹۳. ایشان درباره آیه «و شاورهم فی الامر»، آل عمران: ۱۵۹، پیامبر و تمام رهبران سیاسی امت را مخاطب آیه می‌داند. ضمیر «هم» را به امت باز می‌گرداند. همچنین پیامبر و مسئولان پس از مشورت، باید به نتیجه شوری تن داده و رأی اکثریت را بپذیرند. سپس خداوند در ادامه آیه می‌فرماید: هنگام تنفیذ رأی اکثریت، هیچ‌گونه نگرانی به خود راه نده و اگر در مواردی احتمال صواب را در خلاف رأی اکثریت می‌بینی، نگران نباش؛ زیرا این دغدغه بر اثر سنگینی بار مسئولیت بر تو رخ داده، پس آسوده خاطر باش و بر خدا توکل نما که خداوند کارساز تو خواهد بود. همان، ص ۹۶.

اصل یک صد و سیزدهم. پس از مقام رهبری، رئیس جمهور، عالی ترین مقام رسمی کشور است و مسئولیت اجرای قانون اساسی و ریاست قوه مجریه را جز در اموری که به طور مستقیم به رهبری مربوط می شود، بر عهده دارد.

اصل یک صد و چهاردهم. رئیس جمهور برای مدت چهار سال با رأی مستقیم مردم انتخاب می شود و انتخاب مجدد او به صورت متوالی تنها برای یک دوره بلامانع است.

اصل یک صد و بیست و دوم. رئیس جمهور در حدود اختیارات و وظایفی که به موجب قانون اساسی و یا قوانین عادی به عهده دارد، در برابر ملت، رهبر و مجلس شورای اسلامی مسئول است.

اصل یک صد و بیست و پنجم. امضای عهدنامه ها، مقاله نامه ها، موافقت نامه ها و قراردادهای دولت ایران با سایر دولت ها و همچنین امضای پیمان های مربوط به اتحادیه های بین المللی پس از تصویب مجلس شورای اسلامی با رئیس جمهور یا نماینده قانونی اوست.

اصل یک صد و بیست و ششم. رئیس جمهور امور برنامه و بودجه، امور اداری و استخدامی کشور را به طور مستقیم بر عهده دارد و می تواند اداره آنها را به عهده دیگری بگذارد.

اصل یک صد و هشتاد و هفتم. سفیران به پیشنهاد وزیر امور خارجه و تصویب رئیس جمهور تعیین می شوند. رئیس جمهور، استوارنامه سفیران را امضا می کند و استوارنامه سفیران کشورهای دیگر را می پذیرد.

اصل یک صد و سی و سوم. وزرا توسط رئیس جمهور تعیین و برای گرفتن رأی اعتماد به مجلس معرفی می شوند. با تغییر مجلس، گرفتن رأی اعتماد

جدید برای وزرا لازم نیست. تعداد وزیران و حدود اختیارات هر یک از آنان را قانون معین می کند.

اصل یک صد و سی و چهارم _ ریاست هیأت وزیران با رئیس جمهور است که بر کار وزیران نظارت دارد و با اتخاذ تدابیر لازم به هماهنگی ساختن تصمیم های وزیران و هیأت دولت می پردازد و با همکاری وزیران، برنامه و خط مشی دولت را تعیین و قوانین را اجرا می کند.

اصل یک صد و سی و هشتم _ رئیس جمهور می تواند وزرا را عزل کند و در این صورت، باید برای وزیر یا وزیران جدید از مجلس رأی اعتماد بگیرد و در صورتی که پس از ابراز اعتماد مجلس به دولت، نیمی از هیأت وزیران تغییر نماید، باید مجدداً از مجلس شورای اسلامی برای هیأت وزیران تقاضای رأی اعتماد کند.

اصل یک صد و سی و هشتم _ علاوه بر مواردی که هیأت وزیران یا وزیری مأمور تدوین آیین نامه های اجرایی قوانین می شود، هیأت وزیران حق دارد برای انجام وظایف اداری و تأمین اجرای قوانین و تنظیم سازمان های اداری به وضع تصویب نامه و آیین نامه پردازد. هر یک از وزیران نیز در حدود وظایف خویش و مصوبات هیأت وزیران حق وضع آیین نامه و صدور بخش نامه را دارد، ولی مفاد این مقررات نباید با متن و روح قوانین مخالف باشد.

اصل یک صد و چهارم _ رسیدگی به اتهام رئیس جمهور، معاونان او و وزیران در مورد جرایم عادی با اطلاع مجلس شورای اسلامی در دادگاه های عمومی دادگستری انجام می شود.

اصل یک صد و چهل و دوم — دارایی رهبر، رئیس جمهور، معاونان رئیس جمهور، وزیران و همسر و فرزندان آنان قبل و بعد از خدمت، توسط رئیس قوه قضائیه رسیدگی می شود که برخلاف حق، افزایش نیافته باشد. (۱)

در جمهوری اسلامی ایران، قوه مجریه در برابر مجلس شورای اسلامی باید پاسخگو باشد و این پاسخگویی در ابعاد اجرای قانون (عبارت است از) پاسخگویی به تقاضاهای تحقیق و تفحص مجلس شورای اسلامی، پاسخگویی به تذکرات نمایندگان، پاسخگویی به سؤال های نمایندگان مجلس، پاسخگویی به استیضاح نمایندگی، پاسخگویی به شکایت های مردمی، موضوع اصل ۹۰ قانون اساسی و پاسخگویی در مقابل اجرای دقیق قانون بودجه می باشد. علاوه بر آن، در درون قوه مجریه نیز ساز و کارهایی برای پاسخگویی مسئولان وجود دارد. در بالاترین سطح، مدیران کل ادارات و سازمان ها در برابر وزیر و یا معاونان رئیس جمهور پاسخگو هستند و آنها نیز در برابر رئیس جمهور و در نهایت مردم نیز از طریق مطبوعات، احزاب و اجتماعات می توانند مطالباتشان از دولت را بخواهند. (۲)

افزون بر موارد یاد شده، قوه قضائیه نیز بر اجرای قوانین دستگاه های اداری و اجرایی نظارت دارد و این دستگاه ها موظفند در موارد نقض یا اجرا نشدن قوانین، پاسخگوی قوه قضائیه باشند. در قانون اساسی، این وظیفه را

ص: ۷۹

۱- [۱]. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۵۸، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اداره کل انتشارات و تبلیغات، صص ۶۶ _ ۷۶.

۲- [۲]. تقی بخاری راد، «مسئله پاسخگویی مسئولان نظام اسلامی به نهادهای قانونی و مردم»، کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی، مجموعه آثار ۶، صص ۵۹ _ ۲۴۱.

سازمان بازرسی کل کشور_ که زیر نظر رئیس قوه قضاییه تشکیل می شود برعهده دارد. اصل ۱۷۴ قانون اساسی به این موارد اشاره دارد:

بر اساس حق نظارت قوه قضاییه نسبت به حسن جریان امور و اجرای صحیح قوانین در دستگاه های اداری، سازمانی به نام «سازمان بازرسی کل کشور» زیر نظر رئیس قوه قضاییه تشکیل می گردد.

در اجرای این وظیفه، سازمان بازرسی کل کشور به طور مستمر سازمان ها و مؤسسه های اداری و اجرایی را بازرسی می کند. بازرسی های مستمر به طور سالانه انجام می شوند. علاوه بر بازرسی های مستمر، بازرسی فوق العاده به وسیله سازمان بازرسی کل کشور به دستور یا تقاضای مقام های مذکور در قانون انجام می گیرد. همچنین بازرسی موردی با هدف رسیدگی به شکایات مردم انجام می گیرد. افراد می توانند شکایات خود را علیه هر دستگاه، سازمان اداری و اجرایی و کارکنان آنها به سازمان بازرسی تسلیم کنند تا سازمان آن را مورد بازرسی و رسیدگی قرار دهد. (۱)

وزیران، معاونان آنها و تمامی اجزای قوه مجریه موظفند پاسخگوی شکایت مردم از تصمیم ها و بخش نامه های دولتی باشند. رسیدگی به شکایت ها و صدور حکم، در مرجعی به نام دیوان عدالت اداری صورت می گیرد که زیر نظر رئیس قوه قضاییه تشکیل می شود. دیوان عدالت اداری نیز برابر اصل ۱۷۳ قانون اساسی تشکیل شده است.

گفتنی است که دیوان عدالت اداری وظیفه ای در قبال رسیدگی به تخلفات رئیس جمهور و جرایم وی ندارد، بلکه دیوان عالی کشور_ به عنوان یکی از ارگان های قضایی کشور، این وظیفه را بر عهده دارد. دیوان عالی

ص: ۸۰

۱- [۱]. مقاله «پاسخگویی مسئولان نظام به نهادهای قانونی و مردم»، ص ۲۵۶ بر گرفته از ماده ۲ قانون تشکیلات سازمان بازرسی کل کشور.

کشور در صورت تخلف و مقصر بودن رئیس جمهور، حکم تخلف وی را صادر و به رهبر ابلاغ می کند تا وی با در نظر گرفتن مصالح کشور، رئیس جمهور را عزل کند.

در مباحث پیش، درباره تعامل رهبر و رئیس جمهور نکاتی مطرح شد که نتیجه آن را بدین گونه می توان خلاصه کرد:

رهبر، گاهی به طور مستقیم بر قوه مجریه نظارت داشته و گاه غیرمستقیم بر عملکرد آنها نظارت می کند. برای مثال، به وسیله قوه قضاییه، که ریاست آن منصوب رهبری است، کارکردهای دولتمردان را زیر نظر دارد.

(ب) وظایف و اختیارات دولت در سطح بین المللی

در ساختار جمهوری اسلامی ایران، با استناد به اسناد و مدارک به ویژه قانون اساسی، مقام های رسمی و عوامل مؤثر برای اظهار نظر، ارجاع و تصمیم گیری در سیاست خارجی عبارتند از: قانون اساسی، مقام رهبری (مجمع تشخیص مصلحت و...)، مجلس شورای اسلامی (و شورای نگهبان قانون اساسی) در نهایت، دولت یا قوه مجریه (هیأت دولت، ریاست جمهوری و شورای امنیت ملی) و به طور ویژه وزارت امور خارجه.

اصول ۱۵۲ تا ۱۵۵ قانون اساسی، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را تبیین می کند. اصل یک صد و دهم قانون اساسی نیز به اختیارات رهبری پرداخته است و به این نکته اشاره دارد که تعیین سیاست های کلی نظام، نظارت بر حسن اجرای آنها و فرمان همه پرسی از اختیارات رهبری است.

همچنین، اصول هفتاد و هفتم، هفتاد و هشتم، هشتادم، هشتاد و دوم و یک صد و بیست و پنجم قانون اساسی به حیطه اختیارات مجلس درباره

سیاست خارجی پرداخته است. درباره نقش ریاست جمهوری و اختیارات آن در حیطه سیاست خارجی نیز پیش از این به مواردی همچون امضای قراردادها، تعیین سفیران، امضای استوارنامه ها و... اشاره شد.

در اصل یک صد و سی و نهم قانون اساسی نیز درباره اختیارات هیئت وزیران می خوانیم: «صلح دعاوی راجع به اموال عمومی و دولتی یا ارجاع آن به داوری هر مورد، موکول به تصویب هیأت وزیران است و باید به اطلاع مجلس برسد. در مواردی که طرف دعوا خارجی باشد و در موارد مهم داخلی باید به تصویب مجلس نیز برسد. موارد مهم را قانون تعیین می کند».

از جمله نهادهای مؤثر بر سیاست خارجی ایران، شورای امنیت ملی است که رئیس جمهور، ریاست آن را بر عهده دارد. در اصل یک صد و هفتاد و ششم قانون اساسی در این باره آمده است به منظور تأمین منافع ملی، پاسداری از انقلاب اسلامی و تمامیت ارضی و حاکمیت ملی، شورای امنیت ملی به ریاست رئیس جمهور و با وظایف زیر تشکیل می گردد:

یک _ تعیین سیاست های دفاعی _ امنیتی کشور در محدوده سیاست های کلی تعیین شده از طرف مقام رهبری؛

دو _ هماهنگ کردن فعالیت های سیاسی، اطلاعاتی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی در ارتباط با تدبیر کلی دفاعی _ امنیتی؛

سه _ بهره گیری از امکانات مادی و معنوی کشور برای مقابله با تهدیدهای داخلی و خارجی.

پس از تعیین خط مشی و اتخاذ تصمیم، موضوع به وزارت خارجه سپرده می شود تا اجرا گردد. البته وزارت امور خارجه را نمی توان تنها مجری دانست، بلکه وجوه مؤثر و تصمیم گیری هایی نیز در خلال فعالیت آن دیده

می شود که به موجب آن افزون بر اجرا، تصمیم هایی را در زمینه سیاست خارجی اتخاذ می کند. (برای مثال، وزیر امور خارجه از اعضای کابینه است. بنابراین، در تصمیم گیری مؤثر است. سفیران، نمایندگان تام الاختیار حکومت ها در کشورهای دیگرند و امر جمع آوری خبر، تحلیل، نظر کارشناسی با وزارت امور خارجه است...)^(۱).

در پایان بحث، بیان این نکته نیز مهم است که انعطاف پذیر بودن ساختار حکومتی اسلام را در حکومت جمهوری اسلامی ایران و قانون اساسی آن نیز می توان دید؛ زیرا براساس قانون اساسی سال ۱۳۵۸ رژیم حقوقی ایران گرایش بیشتری به رژیم های پارلمانی داشت. در اصل ۱۲۴ قانون اساسی آن آمده بود:

رئیس جمهور، فردی را برای نخست وزیری نامزد می کند و پس از کسب رأی تمایل از مجلس شورای ملی، حکم نخست وزیری برای او صادر می شود.

ولی در اصلاحیه سال ۱۳۶۸ قانون اساسی، این اصل به طور کامل حذف و مسئولیت قوه مجریه تنها به ریاست جمهور واگذار شد. از این رو، نظام حقوقی ایران به سوی رژیم ریاستی گرایش یافت. اگرچه پیش از این اشاره شد که رژیم حقوقی و ساختار حکومتی ایران با رژیم ریاستی (تفکیک مطلق

ص: ۸۳

۱- [۱]. بیژن ایزدی، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۱، صص ۳۳- ۱۰۷. برای ارزیابی عملکرد سیاست خارجی ایران در دوران سازندگی نک: انوشیروان احتشامی، سیاست خارجی در دوران سازندگی، اقتصاد، دفاع و امنیت، برگردان: دکتر ابراهیم متقی و زهره پوستین چی، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۴.

قوا) و با نظام پارلمانی (تفکیک نسبی قوا) مطابقت کامل ندارد و منحصر به فرد می باشد.

ص: ۸۴

اشاره

شایسته است بحث از تفکیک را با نگاهی به پیشینه جدایی دین از حکومت در غرب آغاز کنیم و سپس به اندیشه تفکیک دین و دولت در اسلام پردازیم:

۱. تفکیک دین و حکومت در غرب

الف) دوران آغازین تاریخ مسیحیت

در این دوران، مسئله تفکیک دین از شئون دنیوی مطرح نبود و قدرت سیاسی در برابر قدرت مذهبی قرار نمی گرفت. کلیسا افزون بر آنکه هدایت کننده امور دینی بود، زمام امور اجتماعی را نیز در دست داشت، ولی در مراحل بعدی، این حضور و دخالت رو به ضعف نهاد و بسیاری از اندیشمندان غربی و حتی پیروان آیین مسیحیت به مخالفت جدی با آن پرداختند و خواستار جدایی کامل دین از سیاست و دولت، بلکه از حقوق شدند.

در قرن شانزدهم، این حرکت در ایتالیا آغاز شد و حکمران _فلورانس_ با حاکمیت کلیسا به ستیز پرداخت. وی گروهی از نویسندگان دربار را در قالب

یک طرح به ظاهر علمی گرد آورد تا حاکمیت کلیسا را مورد نقد و بررسی قرار دهند.

ب) عوامل مؤثر بر تفکیک دین از دولت

مجموعه عوامل مؤثر بر تفکیک دین از حوزه سیاست در غرب را می توان به سه دسته تقسیم کرد:

یک _ برداشت های ناروا از مسیحیت، همچون تعارض میان دنیا و آخرت، احکام مسخ شده، ارائه نکردن نظام مطلوب، نفی حقوق اجتماعی و... که بیان شواهدی درباره این برداشت ها به پژوهشی گسترده نیازمند است.^(۱)

استاد مطهری می گوید:

ارباب کلیسا نوعی پیوند ساختگی میان اعتقاد به خدا از یک سو و سلب حقوق سیاسی و تثبیت حکومت های استبدادی از سوی دیگر برقرار کردند. به نظر ایشان از عوامل عقب گرد مذهبی این است که متولیان مذهب، میان مذهب و یک نیاز طبیعی تضاد برقرار کنند. به ویژه هنگامی که آن نیاز در سطح افکار عمومی ظاهر شود. درست در مرحله ای که استبداد و اختناق در اروپا به اوج خود رسیده بود و مردم تشنه این اندیشه بودند که حق حاکمیت از آن مردم است، کلیسا یا طرف داران کلیسا این فکر را عرضه کردند که مردم در زمینه حکومت، تنها تکلیف و وظیفه دارند، نه حق. همین کافی بود که تشنگان آزادی، دموکراسی و حکومت را بر ضد کلیسا، بلکه بر ضد دین و خدا به طور کلی برانگیزد.^(۲)

ص: ۸۶

-
- ۱- [۱]. نک: دین و دولت در اندیشه اسلامی، صص ۵۷ - ۶۹؛ سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، صص ۲۹ - ۷۴؛ محمد تقی جعفری، «تحلیل و بررسی سکولاریسم»، مجله قبسات، پاییز و زمستان ۱۳۷۵؛ فلسفه سیاست، صص ۸ - ۶۳؛ عبدالرحمن عالم، تاریخ فلسفه سیاسی غرب از آغاز تا پایان سده های میانه، نشر دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۶، صص ۲۸۳ - ۳۲۷.
- ۲- [۲]. سیری در نهج البلاغه، ص ۱۲۰.

دو _ عملکرد ارباب کلیسا و شیوه رفتاری اهل کلیسا در پدید آمدن و گسترش تفکر جدایی دین از سیاست تأثیر به سزایی داشت. از یک سو، کلیسا و روحانیان به ثروت اندوزی مشغول بودند (امثال _ منتسکیو _ می نوشتند دولت باید مانع از این باشد که روحانیان، املاک جدیدی به دست آورند و حتی با وضع عوارض، املاک جدید را از دست آنان بیرون آورد^(۱)) و از سوی دیگر، پاره ای از دیدگاه های علمی را جزو اصول مذهب قلمداد می کردند و هر کسی کمترین مخالفتی با باورهای کلیسایی داشت، به شدت تمام با او برخورد می کردند. (چنانچه برخی مورخان نوشته اند در مدت هیجده سال (۱۴۹۹ _ ۱۴۸۱ م) به دستور این محاکم، ده هزار نفر را سوزاندند و زیر شکنجه کشتند).^(۲)

سه _ عوامل بیرونی دیگری نیز بر تفکیک دین از سیاست و حکومت مؤثر بوده است. وزش تند باد فلسفه های مادی و الحادی، همچنین تردید در مبانی مذهبی، بروز و شیوع فلسفه های اجتماعی _ سیاسی متنوع و پرجاذبه در غرب، مخالفت ها و دشمنی های قدرت ها و دولت هایی که حضور دین در سیاست، مانع سوء استفاده و بی بندوباری های آنان می شد، از جمله این عوامل بودند.

بحث اندیشه تفکیک دین از دولت در غرب، جای بررسی فراوان دارد. از این رو، در اینجا در حد مدخلی بر مباحث این نوشتار به آن اشاره شد. در

ص: ۸۷

۱- [۱]. روح القوانین، علی اکبر مهتدی، ص ۷۹۷.

۲- [۲]. تاریخ تحولات اجتماعی، ج ۲، ص ۱۴۳؛ نک: دین و دولت در اندیشه اسلامی، صص ۶۵ - ۶۷.

پایان، یادآور می شویم که _نهضت اصلاح دینی_ (امثال لوتر) جریانی بود که طی آن به تدریج از نفوذ مذهب در شئون زندگی کاسته شد.

۲. پیشینه اندیشه جدایی دین و دولت در اسلام

اشاره

برخی معتقدند طرح جدایی دین از دنیا در جهان اسلام مطلب درستی نیست؛ هر چند برای مسیحیت صدق می کند؛ زیرا الهیات مسیحی، مکانی در بیرون از ساحت قدسی را به رسمیت نمی شناخت و همین امر سبب شد که در سده های میانه متأخر، مسیحیت با تجدید نظر در مبانی فهم خود، نسبت میان دین و دنیا، یا شرع و عرف و عقل و ایمان را مورد توجه قرار دهد، ولی اسلام به خلاف مسیحیت، دین دنیا هم بود. از این رو، می توان گفت که کوشش برای «سکولاریزاسیون» اسلام که دست کم کوششی صد ساله است، «سالبه به انتفاء موضوع» است؛ زیرا سکولاریزاسیون اسلام، در درون اوست و اسلام نیازی به آن نداشته است و از همان آغاز سکولار بود. (۱)

در مقابل، کسانی مانند _هانری کربن_ فرانسوی معتقدند که مفهوم «ولایت» چنان ریشه در تشیع دارد که به نظر می رسد از آن غیر قابل تکفیک باشد. با این همه، مفهوم ولایت از تشیع جدا شد. این امر، به تاریخ تصوف غیر شیعی مربوط می شود. در این صورت، ولایت منشأ و انسجام خود را از دست می دهد و آنچه به امام مربوط می شد، به پیامبر نسبت داده می شود. وقتی ولایت از امام شناسی جدا شود، نتیجه خطیر دیگری حاصل خواهد شد و

ص: ۸۸

۱- [۱]. سیدجواد طباطبایی، دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران، مؤسسه پژوهشی معاصر، ۱۳۸۰، صص ۳۲۱ _ ۳۲۴. ایشان معتقدند با سکولاریزاسیون مبنای عرف در کنار مبنای قدسی شرع، اصالت پیدا می کند و در واقع سکولار، اصول فقهی است که مبنای عرف را برای استنباط حکم شرعی از ادله تفصیلی آن وارد می کند و به آن اصالت می دهد. حال آنکه در اسلام، شرع مقدسی نیست تا نیازی به مبنای متفاوت و متعارض عرف داشته باشد.

چهار امام مذاهب فقهی (حنبل، حنفی، مالکی و شافعی) جای وارثان پیامبران و پیامبر را خواهند گرفت. در این حالت، پیوند زنده دو قطب شریعت و حقیقت از هم خواهد گسست و در نتیجه، اسلام ظاهری و تفسیر صرفاً شرعی اسلام تقویت خواهد شد. در همین جا، پدیده عرفی شدن خاص اسلام را در خاستگاه آن می توان دید. از نگاه او تاریخ شیعی جز تاریخ قدسی نمی تواند باشد. (۱)

در این نوشتار، بدون ورود به مباحث «ترمینولوژیک» و واژه شناسی سکولاریسم و بدون بررسی مسئله بودن یا نبودن تفکیک در ماهیت دین اسلام، تنها از این زاویه به موضوع نگریسته می شود که در قرن های اخیر، برخی از متفکران به صورت آگاهانه از جدایی دین و سیاست دفاع کرده اند (نه اینکه شیوه نگرش و یا عملکرد آنها به تلازم یا انفصال دین و سیاست می انجامید) (۲) و رسالت دینی را با کار حکومتی، سیاسی و دولتی ناسازگار می دیدند. از این رو، در ادامه، بحث را با دو عنوان «پایه گذاران» و «عوامل و انگیزه های اندیشه جدایی» پی می گیریم:

الف) پایه گذاران اندیشه جدایی

در یک نگاه کلی می توان بنیان گذاران تفکیک میان دین و دولت در اسلام را به جهان عرب و کشور ایران تقسیم کرد:

ص: ۸۹

-
- ۱- [۱]. تاریخ فلسفه اسلامی، برگردان: سیدجواد طباطبایی، انتشارات کویر، ۱۳۷۳، صص ۷۷ و ۹۲.
 - ۲- [۲]. از صدر اسلام و به ویژه معاویه، یزید و دیگران به عنوان تأثیر گذاران بر تفکیک دین و سیاست و حکومت یاد می کنند. نک: سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، صص ۶ _ ۱۱۵؛ دین و دولت در اندیشه اسلامی، صص ۲ _ ۱۲۰؛ فلسفه سیاست، صص ۷۱ و ۷۲.

یک _ جهان عرب: اندیشه جدایی دین از حکومت در جهان عرب(۱) به سال های آخر دوران خلافت عثمانی و درگیری های متفکران عرب با اندیشه خلافت باز می گردد. اعلام محدودیت اختیارات خلیفه به امور معنوی توسط رژیم جدید ترکیه (نوامبر ۱۹۲۲م) با مخالفت جهان اسلام روبه رو شد. برخی بی حرمتی به مقدسات، یعنی لطمه به الگوی اسلامی قدرت و همچنین قانون اساسی ای را که مبنای این اندیشه بود، محکوم کردند و برخی دیگر که البته بسیار کم بودند، ابتکار ترکیه در طرح این اندیشه را ستودند. از این رو، در این زمینه، سه نگرش متفاوت به وجود آمد:

اول _ محافظه کاران انعطاف ناپذیر که به بازگشت به نهادها و الگوهای چند صدساله معتقد بودند. (مانند مصطفی صبری)

دوم _ کسانی که به بازگشت به الگوی اسلامی پیراسته و اصلاح شده عقیده داشتند. (همچون رشید رضا)

سوم _ کسانی که جامعه اسلامی را به بازنگری عمیق در الگوی اسلامی فرا می خواندند. (بیانیه آنکارا)

گروه سوم، از منادیان جدایی دین از سیاست بودند. در همان زمان، کتاب خلافت و قدرت امامت با پشتیبانی مالی مجلس ملی بزرگ ترکیه و با همکاری گروهی از اندیشمندان و پیروان اندیشه «لاییتسه» تصحیح شد. شخصی به نام عبدالغنی آن را به عربی ترجمه کرد و در سال ۱۹۲۴ م. در مصر منتشر شد. این اثر که می توان آن را «بیانیه آنکارا» نامید، از دیدگاه دینی

ص: ۹۰

۱- [۱]. برای آشنایی اجمالی با یازده کتاب درباره تفکیک دین و سیاست و سکولاریزم در جهان عرب نک: حمید رضا شریعتمداری، «سکولاریسم در جهان عرب»، مجله حکومت اسلامی، ش ۱۹، بهار ۱۳۸۰، صص ۴۲ _ ۲۱۴.

آشکارا بیان کننده این نکته است که خلیفه از تمامی اختیارات مادی اش محروم است و باید تنها به عنوان بالاترین مرجع معنوی اسلام معرفی شود. این بیانیه بر تضاد میان یک امر قدسی (مانند احکام دقیقی که توسط قرآن و شخص پیامبر بیان شده است) و چیزی که به قلمرو غیر دینی تعلق دارد تأکید می ورزد و در واقع، بیانگر آن است که افراد، متون مقدسی را تقلیل می دهند. بدین صورت که عالمان دین، قواعد و نهادها را به ساختارهای صوری محدود می کنند؛ مسلمانان هم اصول دین داری و واقعیت های زندگی عینی را در خلال تاریخ رعایت کرده اند. (یعنی به جوهره دین که از آسمان نازل و به وسیله پیامبر ابلاغ شده، بی توجهی می شود) بنابراین، نهاد خلافت که از اصول اسلامی استنتاج می شود، ناشی از آرمانی است که به استثنای دوره نخستین، هرگز نتوانست در واقعیت محقق شود.^(۱)

البته کسی که با صراحت بیشتر و در واکنش به بیانیه آنکارا از تفکیک دین و خلافت و حکومت دفاع می کند، علی عبدالرازق مصری است. او کتابی دارد با عنوان «الاسلام و اصول الحکم» که پی آمد ناگواری برای او به همراه داشت. وی در دادگاهی از سوی علمای بزرگ «الازهر» مجرم شناخته شد و از عنوان «شیخ» و همه منصب های مربوط، محروم گردید، ولی بعدها با تخفیف، او را مرتد ندانستند و تنها به خلع لباس سنتی شیخ، محکوم شد و او نیز پس از آن تا زمان مرگ (سپتامبر ۱۹۶۶ م) سکوت پیشه کرد.^(۲) وی به مسئله خلافت با

ص: ۹۱

۱- [۱]. مطالب بالا- توضیح مختصری از دیدگاه عبدو فیلامی انصاری، روشن فکر مسلمان مراکش و از مترجمان کتاب الاسلام و اصول الحکم، به زبان فرانسوی است. دیدگاه این نویسنده در ۴۶ صفحه به عنوان دیباچه این کتاب منتشر شده است.

۲- [۲]. برای آشنایی بیشتر با عبدالرازق نک: حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، چاپ خانه سپهر، چ ۲، ۱۳۵۸، صص ۱۸۲ - ۱۸۳ و همین نویسنده، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۱۱۶.

بی تفاوتی می نگردد. علی عبدالرازق، برای نخستین بار در تاریخ سیاسی اسلام از این اندیشه دفاع کرد که خلافتی که بر اثر ضرورت های متغیر اجتماعی تحمیل شده، بیشتر نهادی تجربی است تا منصبی دینی. (۱)

به عقیده عبدو فیلالی انصاری نظریه عبدالرازق در میان اندیشمندان عرب تأثیر زیادی داشت؛ به گونه ای که می توان گفت که هر متفکر عرب معاصر، دو آموزه دارد: آموزه خودش و آموزه عبدالرازق و سپس از بعضی واکنش ها در قبال اندیشه او تا عصر حاضر گزارش می کند. (۲)

دو _ ایران: مدافعان اندیشه جدایی دین و سیاست در ایران را گذشته از طرفنها و تبلیغات بیگانگان، می توان در سه گروه طبقه بندی کرد:

اول _ دست اندرکاران نظام های سیاسی: در این زمینه، ناصرالدین شاه قاجار _ در یکی از فرمان های خود می نویسد:

وظیفه و تکلیف مجتهدین و علمای دینی این است که موعظه نمایند، نماز بخوانند، درس بگویند، مباحثه علمی نمایند، مرافعه شرعیه نمایند، سبب ربط خلق با خدا باشند؛ نه اینکه مداخله در کار حکومتی نمایند و حکم بدهند و بخواهند حکم را خودشان اجرا کنند. (۳)

امام خمینی نیز در خاطرات خودشان پس از دوران زندان در سال ۴۲ از رئیس سازمان امنیت پهلوی نقل می کردند که به وی گفت: «سیاست پدر سوختگی است، این را شما بگذارید برای ما.» امام نیز پاسخ می دهد که سیاست به این معنا که شما می گوئید، مال شماست و از اول وارد این

ص: ۹۲

۱- [۱]. اسلام و مبانی قدرت، ص ۳۵.

۲- [۲]. همان، صص ۶ _ ۵۳.

۳- [۳]. دین و دولت در اندیشه اسلامی، ص ۱۲۳. (برگرفته از: هما ناطق و فریدون آدمیت، افکار اجتماعی و سیاسی در آثار منتشر نشده دوره قاجار، ص ۱۸۳).

سیاست که شما می‌گویید، نبوده ایم، اما امروز چون موقع مقتضی است می‌گوییم، اسلام این نیست و الله اسلام تمام اش سیاست است. (۱)

دوم _ حوزویان: برخی از اندیشمندان روحانی و دینی نیز با استدلال‌های گوناگون دخالت در سیاست را جایز نمی‌دانستند. برخی نیز مداخله در سیاست را به عصر حضور امام معصوم علیه السلام اختصاص داده و آن را با ادله روایی و تجربی رد می‌کردند. (۲) همچنین کسانی با نگاه فقهی، دخالت در سیاست و پوشیدن لباس «جندی» را (به قول امام خمینی) حرام و برخلاف عدالت و حتی گناه و فسق می‌دانستند. افرادی هم با توجیه عرفانی، نفی‌کننده تلازم دین، حکومت و سیاست بودند. امام خمینی در این زمینه می‌گوید:

خیال کردند یک دسته زیادی که معنای عرفان عبارت از این است که انسان یک محلی پیدا بشود، یک ذکری بگوید و یک سری حرکت بدهد و یک رقصی بکند و اینها معنی عرفان است. مرتبه‌اعلای عرفان را امام علی علیه السلام داشته است و هیچ این چیزها نبوده در کار... رسول خدا صلی الله علیه و آله وقتی که فرصتی پیدا کرد، یک حکومت سیاسی ایجاد کرد و... (۳)

ص: ۹۳

۱- [۱]. محمد منصورنژاد، بررسی تطبیقی تعامل مردم و حکومت از دیدگاه امام محمد غزالی و امام خمینی، پژوهشکده علوم انسانی جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰. نویسنده در همین اثر هشت گروه را در بحث تعامل دین و سیاست در برابر امام خمینی برشمرده و به تفصیل از آنها سخن می‌گوید.

۲- [۲]. از جمله این حوزویان، شیخ محمود ذاکرزاده تولایی، مشهور به شیخ محمود حلبی است که پس از سرخوردگی در مبارزات سیاسی نهضت ملی نفت... به تأسیس انجمن خیریه حجتیه مهدویه مشهور به انجمن حجتیه در حدود سال ۱۳۳۵ شمسی اقدام کرد و پس از نزدیک به سی سال تلاش علیه بهائیت و نیز مخالفت با حرکت انقلاب اسلامی، امام خمینی در سال ۱۳۶۲ انحلال این سازمان را اعلام کرد. در این باره نک: عزت الله نوذری، تاریخ احزاب سیاسی در ایران، انتشارات نوید شیراز، ۱۳۸۰، صص ۵۲ _ ۱۳۹.

۳- [۳]. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۷۷.

شاید محکم ترین ادله در نپذیرفتن تلازم دین و حکومت از این گروه، مربوط به _مهدی حائری_ باشد. وی از این نظریه دفاع می کرد که شریعت، از آن جهت که یک مقام قانون گذاری، تشریح و اعلام قوانین فردی و اجتماعی است، ممکن نیست که خود به طور مستقیم نظام حکومتی یا نیروی اجرایی قوانین را اداره کند. بنابراین، زمامداری سیاسی رسول اکرم صلی الله علیه و آله نه جزو مأموریت های الهی پیامبر بوده است و نه از نهادهای امامت علی علیه السلام به شمار می آید؛ زیرا از مفهوم نبوت و امامت، نمی توان تشکیل یک نظام سیاسی که مسئولیت اجرای تکالیف را بر عهده بگیرد، استنباط کرد. تنها این خود مردم و مکلف هاینکه باید همان گونه که در تدبیر بهزیستی خود و خانواده خویش می کوشند، به همان صورت، فرد اصلاح جامعه خود را شناسایی و برای زمامداری سیاسی کشور خود انتخاب کنند. (۱)

سوم _ روشن فکران: روشن فکران دوره مشروطه که متأثر از جریان های فکری غرب بودند، خواسته یا ناخواسته در پی تبلیغ الگوی غربی، یعنی جدایی دین از حوزه های سیاسی و اجتماعی بودند. از مروجان این گونه اندیشه می توان از _آخوند زاده، میرزا ملکم خان_ و... یاد کرد. البته در همان موقع نیز کسانی همچون _سید جمال الدین_ بودند که از تلازم دین و سیاست سخن می گفتند و یا روشن فکرانی که پس از دهه ۴۰ پا به میدان گذاردند (مانند شریعتی) و از تعامل دین و سیاست دفاع کردند.

ص: ۹۴

۱- [۱]. نک: حکمت و حکومت، صص ۱۶۷ _ ۱۷۰؛ مسعود رضوی، آفاق فلسفه، از عقل ناب تا حکمت احکام، نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۷۹، ۱۹۳ و نقد این دیدگاه در: محمد مهدی موسوی خلخالی، شریعت و حکومت، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.

به دلیل مجال اندک، با اشاره ای به عقاید میرزا ملکم خان که برخی او را پرچمدار نهضت اصلاح طلبی قرن حاضر می دانند، بحث را پی می گیریم. او درباره رابطه با غرب، تأکید می کرد:

ما در اعمال دیوان یا باید مقلد متقدمین باشیم و یا از فرنگی سرمشق بگیریم و یا خود مخترع باشیم... بی جهت خود را فریب ندهید. در صدد اختراعات تازه نباشید. تلگراف را همان طور می توان ساخت که فرنگی ساخته است. این مجلس را همان طور می توان ساخت که فرنگی ساخته است.^(۱)

وی حتی منافقانه پیشنهاد می کند که اصول تمدن سازی را از غرب بگیریم و بگوییم که منبع آنها اسلام است:

به جای اینکه بگویید منبع آن عقاید اروپاست، بگویید ما با اروپا کاری نداریم. آن افکار و اصول حقیقی اسلام است که فرنگیان از ما گرفته اند و این شیوه، تأثیر بسیار شگرفی داشته است.^(۲)

البته جدای از روشن فکران یاد شده، روشن فکران غرب گرای دیگری نیز بودند که با طرفداری از دربار پهلوی و با عنوان «کانون ترقی» فعالیت می کردند. اینان در واقع، روشن فکران حقوق بگیر عصر پهلوی بودند. افرادی همچون _خواجه نوری، منوچهر شاهقلی، مهندس ستوده _... که اندیشه دین زدایی شان بدون شک آشکاراست. این افراد که امروزه به عنوان گفتمان «پهلویسم» از

ص: ۹۵

۱- [۱]. جمشیدی محمد حسین، «میرزا ملکم خان روشن فکر غرب گرا» مجله نامه پژوهشی، ش ۷، ۱۳۷۶، ص ۱۴۲ و نیز: محمد منصور نژاد، رویکرد نظری در گفت و گوی تمدن ها، پژوهشکده علوم انسانی جهاد دانشگاهی ۱۳۸۱، ص ۲۰۴. در این اثر آرای امیر کبیر، سید جمال، طالبوف، فروغی، نجم آبادی، ملکم خان، آخوند زاده، تقی زاده و... منعکس شده است.

۲- [۲]. رویکردهای نظری در گفت و گوی تمدن ها، ص ۲۰۶.

آنها یاد می شود، گاه به ایران پیش از اسلام می اندیشیدند و در آرزوی گذشته می سوختند.^(۱)

با وقوع انقلاب اسلامی ایران، فضای سیاسی و فرهنگی ایران از گفتمان همراهی دین و سیاست دفاع می کرد، ولی اکنون با بیش از دو دهه تجربه حکومت جمهوری اسلامی دوباره کسانی جریان جدایی دین از سیاست را رونق بخشیده و با شیوه های گوناگون از جمهوریت بدون اسلامیت و مردم سالاری جدای از دین دفاع می کنند. امروزه همچنین پیام «مانیفست جمهوریت» از برخی روشن فکران به گوش می رسد که چرایی و چگونگی رونق این اندیشه ها در این شرایط، جای بررسی جدی دارد و ما در ادامه به گونه ای بسیار گذرا به آن اشاره ای خواهیم کرد.

(ب) عوامل و انگیزه های اندیشه جدایی

در صدر عوامل پیدایش این اندیشه می توان عوامل زیر را برشمرد:

یک _ در جهان عرب، سرخوردگی از حکومت عثمانی، زمینه قبولی فکر جدایی را فراهم آورد و البته عناصر غیر مسلمان هم با بهانه قرار دادن آن، در رشد و ترویج چنین اندیشه ای کوشیدند. _ شبلی شمیم _ که در دوران حکومت _ عبدالحمید عثمانی _ و حاکمیت او بر مصر زندگی می کرد، آن حکومت را نمونه ای از یک دولت استبدادی می دانست و آرزو می کرد که به جای آرای

ص: ۹۶

۱- [۱]. در کتاب قرن روشن فکران، از چهار نسل روشن فکری در ایران سخن به میان می آید که البته این مراحل مورد نقد نیز قرار می گیرد: گفتمان مدرن، گفتمان پهلویسم، گفتمان احیاگری و بازگشت و گفتمان بازاندیشی. همچنین از اندیشه های روشن فکران، گفتمان پهلویسم نیز سخن به میان آمده است. نک: محمد تقی قزلسفلی، قرن روشن فکران، نشر مرکز بین المللی گفت و گوی تمدن ها، ۱۳۸۰، صص ۶۵، ۱۵۲، صص ۲۰۰ و ۲۱۱.

مذهبی، یگانگی اجتماعی، مبنای حکومت قرار گیرد. وی که از نخستین نویسندگان عرب برای ارائه طرحی نو در مسائل اجتماعی است، اصلاح جامعه عربی را به جدا کردن دین از سیاست می دانست و استدلالش این بود که روحانیان و کشیشان در تاریخ از قدرت خود، بهره نادرست برده اند. (۱)

دو _ بحث جدایی دین و سیاست در جهان اسلام، بیشتر، از اندیشه تفکیک دین و دولت در غرب تأثیر پذیرفته است. گذشته از آنانی که عامل بیگانه بودند، نویسندگان و متفکرانی نیز با این استدلال وارد عرصه شدند که غرب، آن روز به جادوی پیشرفت و توسعه رسیده، که به گفتمان جدایی دین از سیاست عمل کرد. برای مثال، _ طه حسین _ در کتاب _ مستقبل الثقافة _ می نویسد: یکی از مبانی تمدن امروزی، جدایی دین از سیاست است. بنابراین، برای مصریان به طور کامل امکان دارد که تمدن اروپایی را جدا از دین مسیحی اقتباس کنند. پس یکی از شروط پیروی از تمدن اروپایی، جدا کردن دین از سیاست است. (۲)

در پاسخ به این گونه دیدگاه ها می توان به طور گذرا به عقیده کسانی همچون _ ماکس وبر _ مراجعه کرد. از نگاه او ادیان سه دسته اند: «جهان گریز» (تائو در چین و بودا در هند) و «جهان ستیز» (مانند دین زرتشت که میان علایق دنیوی و اخروی تضاد دائمی برقرار می کند). این دو دین و نگرش های آن به توسعه نمی انجامد، ولی ادیان دیگری «جهان پذیرند» و در پی نوعی سازش میان مصالح دنیوی و علایق اخروی هستند. یکی از این

ص: ۹۷

۱- [۱]. سیری در اندیشه سیاسی عرب، چاپ سپهر، چ ۲، ۱۳۵۸، ص ۵۲.

۲- [۲]. دین و دولت در اندیشه اسلامی، ص ۱۳۲.

گونه ادیان که در بهره برداری مادی باید حدود مذهبی را رعایت کنند، اسلام است؛ دینی که به معاش و معاد به یک میزان بها می دهد و استعداد و بستر مناسبی برای توسعه و پیشرفت دارد.^(۱) با این نگاه، رمز عقب ماندگی کشورهای اسلامی را نه پیروی از دین اسلام و همراهی دین و سیاست، بلکه در عوامل دیگر باید جست.

یادآوری این نکته در دفاع از تلازم دین و سیاست لازم است و آن اینکه بنا به گفته استاد مطهری معنای رابطه این دو، مقام قدسی دادن به حکام، آن گونه که در جهان تسنن مطرح است، نیست. به عبارت دیگر، هم بستگی دین و سیاست به معنای به خدمت گرفتن دین از سوی سیاست نیست، بلکه _ به عقیده شیعیان، _ مراد از ارتباط دین و سیاست این است که توده مسلمانان، دخالت در سرنوشت سیاسی خود را یک وظیفه و مسئولیت مهم دینی بشمارند. همچنین این پیوند به معنای وابستگی دین به سیاست نیست، بلکه به معنای وابستگی سیاست به دین است.^(۲)

سه _ ممکن است پیدایش اندیشه جدایی دین از سیاست، انگیزه های روانی داشته باشد. از این رو، به جای اینکه در پی «دلیل» پیدایش آن باشیم باید «علت» آن را بجوییم. بر این اساس، مجموعه حوادثی، می تواند فرد متفکری را به این نتیجه برساند که دخالت در سیاست نه تنها سودی ندارد،

ص: ۹۸

-
- ۱- [۱]. نک: ماکس وبر، اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری، برگردان: عبدالمعبود انصاری، نشر سمت، ۱۳۷۱، ص ۱۶۵؛ داود مهدی زادگان، اسلام و سنت دینی، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷.
 - ۲- [۲]. نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، صص ۹ _ ۲۶.

بلکه دیگران از آن بهره می برند. (چنانچه علت تأسیس انجمن حجتیه را ناکامی های جنبش نهضت ملی نفت می دانند).

همچنین در این زمینه می توان به _محمد عبده_، اندیشمند اهل سنت که از همراهان _سید جمال_ بود، اشاره کرد. ایشان پس از مدتی تلاش در عرصه اجتماع، کم کم از صحنه سیاست فاصله گرفت. در این زمینه، از او نقل شده است که باید از سیاست در همه ابعاد و مصادیق حتی از لفظ آن به خدا پناه برد.^(۱)

چهار _فقر تئوریک و دفاع غیرمستدل از هم بستگی دین، سیاست و حکومت دینی نیز ممکن است به سرخوردگی و پناه بردن صاحبان فکر به اندیشه جدایی دین و حکومت بینجامد. این نکته در مطالب گذشته نیز مورد تأکید قرار گرفت که حکومت «مردم سالاری دینی»، الگویی جدید از حکومت دینی است. بنابراین، چنان اندیشه ای به دفاع معقول، مستدل و گسترده ای نیاز دارد که متأسفانه جای چنین تلاش هایی هنوز خالی است. در پایان باید گفت، عواملی همچون اختلاف نظر در رابطه با تعامل حاکم و مردم، فاصله گرفتن از آرمان های انقلاب اسلامی و قانون اساسی، اندیشه های پایه گذاران نظام در گریز نیروهای خودی از جمله در زمینه بحث رابطه دین و سیاست مؤثر است.

ص: ۹۹

۱- [۱]. سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ۱۴۸.

بحث درباره واژه احیا، بحثی ژرف، ریشه دار و اسلامی است که پرداختن به همه ابعاد آن، رساله ای مستقل می طلبد. در آیه ۳۲ سوره مائده، احیای دیگران، امری بزرگ قلمداد شده؛ به گونه ای که زنده کردن یک فرد با زنده کردن همه بشر برابر شمرده شده است. همچنین از نگاه دین، پذیرش پیام پیامبران نیز برای آن است که آدمیان زنده شوند و به حیات برسند. چنانچه در قرآن مجید می خوانیم: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ؛** ای اهل ایمان، چون خدا و رسول، شما را به ایمان دعوت کنند، اجابت کنید تا به حیات ابد برسید». (انفال: ۲۴)

نتیجه آنکه احیاگری از اهداف پیامبران است و در نصوص دینی ریشه دارد. نکته دیگر اینکه احیای اندیشه هایی که در این نوشتار بدان پرداخته شده است، از سویی به تأمل جدید در فهم دینی و نگاه دین داران و از سوی دیگر، به احیاگری که در قرن های اخیر در چالش با غرب به آن توجه شده، نظر دارد. از این رو، دل سوختگانی از اندیشمندان دینی در برابر سلطه فرهنگی، سیاسی و اقتصادی بیگانگان به فکر چاره جویی افتاده و هر یک به گونه ای

برای این درد، نسخه پیچی کرده اند. بنابراین، نکته های این بخش از بحث، برگرفته اندیشه های متفکران جهان اسلامی در دو قرن اخیر است. (۱)

از سوی دیگر، چون جوهره اصلی این نوشتار سیاسی است، بنابراین، در مباحث احیای تفکر دینی، نخست به آن نکته هایی که مستقیم یا غیر مستقیم بار سیاسی دارند و سپس به اندیشه های مؤثری که به «اصلاح» می انجامد، توجه بیشتری شده است. گرچه بحث حاضر می تواند بر حسب آرای احیاگران و مصلحان با ترتیب زمانی یا اهمیت اندیشمندان بررسی شود، ولی برای ارائه بحثی دقیق، کوتاه و تحلیلی تر از موضوع، این بحث، به شکل «مفهومی» پی ریزی شده است و در این باره به آرای برخی از پیشگامان احیای اندیشه دینی استناد می شود.

ویژگی های احیای اندیشه دینی

اشاره

مهم ترین ویژگی احیاگری اندیشمندان اسلامی در قرن های اخیر عبارتند از:

الف) بازگشت به خویش

جنبش بازگشت به خویش، به جهان اسلام و عناصر متعهد اسلامی محدود نیست، بلکه این روند اکنون نیز در دیگر کشورهای جهان سوم که مورد هجوم فرهنگ استعمارگران بودند، نمایانگر شده است. همچنین دامنه

ص: ۱۰۱

۱- [۱]. اگر بحث احیای اندیشه دینی به گونه ای وسیع تر پی گرفته می شد، هرگز نمی توانستیم از کار حجیم و با ارزش امام محمد غزالی که با عنوان احیاء علوم الدین به نگارش درآمده و همه بزرگان اخلاق نیز از آن یاد کرده اند، غفلت کنیم و همچنین از کتاب المحججه البیضاء فیض کاشانی که قرائتی شیعی از آن اثر است سخن نگوییم. نک: محمد غزالی، احیاء علوم الدین، برگردان: مؤیدالدین محمد خوارزمی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ص ۲۰.

این جنبش در جهان اسلام نیز گسترده است. به طور کلی، می توان از گسترش نهضت بازگشت به خویشتن در جهان عرب، ترکیه، ایران، خاور دور... نام برد که بحث مفصلی است و حتی گزارش کوتاه از آن در این نوشتار، قابل طرح نیست. (۱)

از این رو، به برخی نکته های قابل توجه این نهضت اشاره می شود:

یک _ اندیشه بازگشت به خویشتن، در برابر ادعای بازگشت به دیگران، قابل ادراک و بازشناسی است؛ یعنی اگر کسی معتقد بود جامعه اسلامی برای از میان بردن مشکلات و درمان دردهایش، باید به دیگران وابسته باشد، در پاسخ به او می توان گفت اگر جامعه به خود و خویشتن خویش که اسلامی است بازگردد، چاره دردهای خود را خواهد یافت. برای مثال، _ سر سید احمد خان هندی _، متأثر از فرهنگ غربی که در تفسیر قرآن از معنای ظاهری آن روی برگردانده و به انکار معجزه، خرق عادات و... پرداخته است، (۲) از جهت سیاسی معتقد است:

اگر خداوند اطاعت و دست نشانده گی ما را در قبال دیگری (انگلیسی ها) مقدر کرده باشد، نژادی که آزادی دینی را از ما دریغ نمی دارد و بر ما عادلانه حکم می راند و صفا و صلح برقرار می دارد، مال و جان ما را حفظ می کند، چنان که انگلیسی ها در هند، بر همین نهج رفتار می کنند، برماست که خیرخواه آنان باشیم و دست دوستی آنان را بفشاریم. (۳)

ص: ۱۰۲

-
- ۱- [۱]. نک: علی محمد نقوی، جامعه شناسی غرب گرایی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۱، صص ۲۳ _ ۱۰۴.
 - ۲- [۲]. بهاء الدین خرمشاهی، تفسیر و تفاسیر جدید، سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۶۴، صص ۵۵ _ ۷۴؛ حمید عنایت، دین و جامعه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ ۲، ۱۳۶۹، صص ۹ _ ۲۵.
 - ۳- [۳]. تفسیر و تفاسیر جدید، ص ۵۷.

ولی کسانی مانند _سید جمال الدین_ که به نظر استاد مطهری می توان او را سر سلسله جنبان جنبش های کنونی دانست، به بازگشت به اسلام نخستین و دور ریختن خرافات، پیرایه ها و ساز و برگ هایی معتقد است که در طول تاریخ به اسلام بسته شده است. او درباره سعادت حقیقی در دنیا و آخرت معتقد است:

باید لوح عقل امم و قبایل، از کدورات خرافات و زنگ های عقاید باطله همیشه پاک بوده باشد؛ زیرا که عقیده خرافیه حجابی است کثیف، علی الدوام حایل می شود در میان صاحب آن عقیده و میان حقیقت. (۱)

ایشان همچنین در برابر فلسفه های مبتنی بر مادیت به اسلام اصیل که با عقل نیز سازگار است، تأکید می ورزد و به این پرسش که چرا اسلام با چنین ویژگی های جامع و حیات بخش، دچار وضعیت نامطلوبی است، این گونه پاسخ می دهد که مسلمانان در گذشته، مسلمان واقعی بودند و دستاوردهای مهم نیز داشتند. آنان در مدت صد سال از _سلسله جبال آلپ_ تا _دیوار چین_ را تصرف کرده و قیصرها و پادشاهان را به خاک مذلت نشاندهند. اما الان بدین قول شریف اکتفا خواهم کرد: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»؛ بی شک خداوند حالت قومی را بر نمی گرداند تا اینکه خودشان سرنوشت شان را بر گردانند». (رعد: ۱۲) (۲)

در نتیجه، اندیشه بازگشت به خویشتن سید جمال الدین، او را در برابر کسانی همچون _سر سید احمدخان_ قرار می دهد و او نیز در مباحث فراوانی علیه او موضع می گیرد. (۳)

ص: ۱۰۳

۱- [۱]. سید جمال اسدآبادی، نیچریه یا ناتورالیسم، مؤسسه دارالکتب قم، بی تا، ص ۷۶.

۲- [۲]. همان، صص ۵۴ _ ۸۲.

۳- [۳]. نک: سیری در اندیشه های سیاسی عرب، صص ۸۶ و ۸۷.

دو _ در نهضت بازگشت به خویشتن از یک سو، اعتراض نسبت به وضع موجود نهفته است و از سوی دیگر، نوعی غنا و پویایی بالقوه در اسلام دیده می شود و چون «قرآن» مهم ترین منبع اسلامی در میان همه فرقه های دینی است، از این رو، بیشتر احیاگران و مصلحان به گونه ای از آن بهره برده اند. برای مثال، اقبال لاهوری، حکیم و مصلح بزرگ پاکستانی و نویسنده کتاب احیای فکر دینی در اسلام، نخستین جمله این کتاب را که در جای جای آن از آیه های قرآنی استفاده شده این گونه آغاز می کند: «قرآن کتابی است که درباره عمل، بیش از اندیشه تأکید کرده است».^(۱)

از میان اندیشمندان اهل سنت می توان از بزرگانی همچون: مولانا ابوالکلام آزاد _ از رهبران استقلال هند و نویسنده کتاب _ ترجمان القرآن و ام الکتاب، ابوالاعلی مودودی _ صاحب کتاب _ تفهیم القرآن و سوره الاحزاب، محمد عبده _ هم فکر سید جمال الدین و بنیانگذار مکتب نوینی در قرآن و مؤلف کتاب _ تفسیر المنار _ نام برد. همچنین در میان شیعه کسانی همچون _ آیت الله سید محمود طالقانی _ نویسنده کتاب _ پرتوی از قرآن، محمد تقی شریعتی _ نویسنده کتاب _ تفسیر نوین _ و... درخشیدند که با نگاهی تازه به قرآن، به پرسش های زمان خود پاسخ می گفتند و با این کار، در پی احیای فکر دینی و جامعه اسلامی بودند.^(۲)

سه _ مسئله بازگشت به خویش گستره وسیع تری نسبت به اندیشه بازگشت به قرآن دارد و در برابر افرادی این ندا سر داده می شد که به گونه ای فریفته غرب و ارزش های غربی شده و به اصطلاح «از خود

ص: ۱۰۴

۱- [۱]. اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، برگردان: احمد آرام، کانون نشر و پژوهش های اسلامی، بی تا، ص ۲۲۸.

۲- [۲]. نویسنده تفسیر و تفاسیر جدید، مقاله «بازگشت به قرآن در نهضت های اصلاحی» صص ۱۱ _ ۵۲.

بیگانه»^(۱) (Alienation) شده بودند. به گونه ای که هویت و شخصیت فرهنگی، جغرافیایی و دینی خود را از دست داده بودند و به اشتباه، دیگری را «خود» می پنداشتند. از این رو، احیاگران و مصلحان با تأکید بر بازگشت به هویت خود، بازگشت به خود ملی گرایانه و نژادپرستانه را نیز ناصواب می دانستند. بنابراین، کسانی چون دکتر شریعتی در پاسخ به اینکه باید به کدام خویشتن بازگشت، می نویسد:

اگر به خویشتن نژادی ام برگردم، به راسیسم و فاشیسم و جاهلیت قومی - نژادی دچار شده ام و این یک بازگشت ارتجاعی است. خویشتن هخامنشی و باستانی و قدیمی، خویشتنی است که تاریخ، مورخان و جامعه شناسان، دانشمندان و باستان شناسان آن خویشتن را می توانند کشف بکنند، بخوانند و بفهمند، ولی مردم ما، آن خویشتن را به عنوان خویشتن خودش حس نمی کند و قهرمانان یا شخصیت ها، تنوع ها و افتخارات و اساطیر آن دوره در میان مردم ما حیات و حرکت و تپش ندارد. قیچی تمدن اسلامی آمده و بین خویشتن پیش از اسلام و پس از اسلام، فاصله ای انداخته است. آن خویشتنی که زنده است، خویشتن اسلامی است.^(۲)

چهار - نتیجه آنکه در برابر هجوم سیاسی استعمار غرب، احیاگران و اصلاح گران اسلامی، با نارضایتی از وضع موجود اندیشه و عمل اسلامی، به بازگشت به خویشتن اسلامی و قرآنی به عنوان یکی از راهکارهای برون رفت از این انسداد، توجه داشتند و معتقد بودند که عناصر فرهنگ خودی باید دارای توانایی هایی همچون نگاه احیاگرانه، متناسب با زمان و پاسخگوی نیازهای نسل تازه باشد.

ص: ۱۰۵

۱- [۱]. نک: آلن بیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، برگردان: باقر ساروخانی، انتشارات کیهان، ۱۳۶۶، ص ۱۱.

۲- [۲]. علی شریعتی، بازگشت به خویشتن و نیازهای امروز، تهران، چاپ پرتو، بی تا، صص ۸ - ۳۷.

بیشتر مصلحان با استعمار و استبداد سر سازش نداشتند. در بخش بازگشت به خویشتن، در این باره مطالبی مطرح شد. بنابراین، در این بحث به اختصار به استبداد ستیزی و الگوی حکومتی مطلوب آنان اشاره خواهیم کرد.

استبداد ستیزی یکی از وظایف احیاگران و مصلحان به ویژه در قرن کنونی بوده است. یکی از مصلحان اهل تسنن که درباره استبداد، تأمل عمیق و مستقل داشته، شیخ عبدالرحمان کواکبی^(۱) است. او که با استبداد عثمانی روبه رو بود، رابطه استبداد را با دین، علم، بزرگی، مال، اخلاق، تربیت و پیشرفت و همچنین راه های رهایی دین از استبداد را به تفصیل بررسی کرده است.^(۲)

پیش از آن، نغمه استبداد ستیزی سیدجمال همه مصلحان پس از او، از جمله کواکبی را تحت تأثیر قرار داده بود. این مسئله را در آثار متعدد او می توان یافت. از جمله نوشته های استعمارستیز و استبداد گریز سید جمال، نامه ای است که او برای میرزا حسن شیرازی^(۳) در سامره نوشته و در آن به ویژه زیان های «قرارداد رژی» را بیان کرده و میرزا را علیه قرارداد شاه ایران با

ص: ۱۰۶

۱- [۱]. کواکبی در سال ۱۲۷۱ ه. ق در سوریه به دنیا آمد. نسب او به شیخ صفی الدین اردبیلی می رسد و از پیروان محمد عبده است. دو کتاب مهم او یکی طبایع الاستبداد و دیگری ام القری است. درباره این متفکر اسلامی نک: مرتضی مطهری، نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، صص ۸ - ۴۴؛ سیری در اندیشه سیاسی عرب، صص ۴ - ۱۶۰.

۲- [۲]. برخی کتاب طبایع الاستبداد (عبدالرحمان کواکبی، طبیعت استبداد، برگردان: عبدالحسین میرزای قاجار، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۶۳). را متأثر از اندیشه های ویکتور الفیری می دانند. خود ویکتور نیز از کتاب های منتسکیو تأثیر پذیرفته است. همچنین گفته اند، مرحوم نایینی در کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله از اندیشه کواکبی بهره برده است. نک: عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت، انتشارات امیر کبیر چ ۲، ۱۳۶۴، صص ۲۲۲ - ۲۲۵؛ محمد محیط طباطبایی، تصویر حکومت در ایران بعد از اسلام، انتشارات بعثت، ۱۳۶۷، ص ۲۰۵.

غریبان برانگیخته است. سید جمال درباره اقدامات ناصرالدین شاه به ویژه مستعمره قرار گرفتن ایران برای روس و انگلیس نگران است و درباره استبداد او می نویسد:

پادشاه ایران سست عنصر و بدسیرت گشته، مشاعرش ضعیف شد... بدرفتاری پیشه گرفته، خودش از اداره کشور و حفظ منافع عمومی عاجز است. لذا زمام کار را به دست مرد پلیدی، بدکردار و پستی داده که در مجمع عمومی به پیغمبران بد می گوید. به مردم پرهیزگار تهمت می زند، به سادات بزرگوار توهین می نماید، با وعاظ مثل مردم پست رفتار می کند، از اروپا برگشته، پرده شرم را پاره کرده و خودسری را پیش گرفته، باده گساری می نماید... (۱).

میرزای شیرازی نیز در پی آن، حکم به تحریم تنباکو داد (۲) و شاه ایران و اجانب را در چپاول گری ناکام گذاشت. در نتیجه، استعمار نیز به خوبی به قدرت دین، کارشناسان دینی، قدرت احیاگری دین و عمق باورهای مردمی آگاه شد. (۳)

نکته مهم دیگر اینکه احیاگری روشن فکران، تنها جنبه سلبی در نفی استبداد و استعمار نداشت، بلکه بسیاری از آنها نیز برای رفع مشکل چاره جویی می کردند و تنها راه حل را تأسیس حکومت صالح و دینی می دانستند.

ص: ۱۰۷

۱- [۱]. صفات الله جمالی، اسناد و مدارک درباره سید جمال الدین اسدآبادی، مرکز مطبوعاتی دارالتبلیغ اسلامی، چ ۳، ۱۳۵۰، ص ۷۶.

۲- [۲]. تاریخ سیاسی معاصر، ج ۱، صص ۲۳ - ۳۰.

۳- [۳]. نک: حاتم قادری، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، نشر سمت، چ ۳، ۱۳۸۰، صص ۲۱۱ - ۲۱۹؛ حسین رزمجو، مقاله «مبارزات سید جمال الدین اسدآبادی با استعمار خارجی و استبداد داخلی ایران»، عروه الوثقی ویژه نامه کنگره بین المللی سید جمال الدین اسدآبادی اسفند ۷۵. (مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی)؛ اسماعیل اسماعیلی، «نایینی در برابر استبداد»، مجله حوزه، ش ۷۶ - ۷۷، مهر، آبان، آذر و دی ۱۳۷۵؛ عبدالهادی حائری، ایران و جهان اسلام، مؤسسه چاپ و نشر انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸، صص ۳۳ - ۲۲۳.

از آنجا که بسیاری از مصلحان، دغدغه جهان اسلام داشتند، طرح حکومتی آنان نیز برای همه مسلمانان بوده، ولی این طرح در ظاهر تحقق یافتنی نبود. به این دلیل که قالب های متعددی به خود گرفته بود. دیگر آنکه در دوره حاکمیت استبداد، با مرزبندی های جغرافیایی، میان مسلمانان (حتی ملت هایی که در قرن های پیش در کنار هم می زیستند) جدایی افتاده بود. با این توضیحات، برخی از دیدگاه هایی را که به حکومت در جهان اسلام و وحدت سیاسی مسلمانان می اندیشیدند، به طور خلاصه بیان می کنیم:

یک _ حکومت واحد اسلامی: این طرح با نگاه به صدر اسلام شکل گرفت. به ظاهر، سید جمال الدین اسد آبادی همین فکر را دنبال می کرده است؛ هرچند هدف سید، از دعوت سران کشورهای اسلامی و به طور کلی فراخوانی خلیفه عثمانی، سلطان حمید و ناصر الدین شاه به وحدت به طور دقیق معلوم نیست.^(۱)

دو _ تشکیل اتحاد جماهیر اسلامی: منظور، تشکیل نوعی کشور واحد فدرال با جمهوری های خود مختار محلی است و از نظر ساختار فکری به طرح اول نزدیک است. به ظاهر، هدف اصلی طراحان سازمان کنفرانس اسلامی هم، چنین نظری بوده که تاکنون جز در موارد خاصی ناموفق بوده است.

ص: ۱۰۸

۱- [۱]. موضوع «ندای وحدت»، ناشر مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۷۴، صص ۹۰ _ ۲۵۲. مقاله «سید جمال بنیانگذار جبهه اتحاد اسلامی»، عروه الوثقی، ویژه نامه کنگره بین المللی سیدجمال الدین اسد آبادی، اسفند ۱۳۷۵، صص ۱۰۷ و ۱۰۸.

سه _ وحدت رهبری یا شورای رهبری: در میان منادیان وحدت اسلامی که با مجمع جهانی تقریب به گونه ای ارتباط دارند، فکر «وحدت رهبری» از سوی کسانی همچون: _ کلیم صدیقی، ابراهیم زکزکی، محمد هادی آونگ _ و... تعقیب می شود.

چهار _ پیمان ها و قراردادهای تعاون: به نظر می رسد این طرح هم اکنون در قالب قراردادهایی بین المللی در میان برخی از کشورهای اسلامی وجود دارد. برای مثال، می توان به پیمان «اکو» اشاره کرد که در آن کشورهای ایران، ترکیه، پاکستان و چند کشور دیگر عضو هستند. (۱)

واقعیت آن است که برخی از طرح های سیاسی که برای نزدیکی مسلمانان برشمرده شد، از درون مایه جدی احیاگری فاصله داشت و برخی که از سوی مصلحان دینی نیز مطرح شده، زمینه تحقق عینی ندارد؛ به ویژه اینکه در همین قرن اخیر، «ناسیونالیسم» نیز طرفداران فراوانی یافته است. برای مثال، کسانی مانند _البزاز_ معتقد بود که اسلام دین جهانی است، ولی با لذات برای عرب ها نازل شده است. همچنین مرکز _الازهر مصر_ نیز که روزی، پرچمدار جهان _ وطنی اسلامی بود، اندک اندک به یکی از سنگرهای معنوی ناسیونالیسم عرب درآمد. (۲) به عبارت دیگر، اندیشه حکومت واحد و فدرال اسلامی و... متأسفانه از سوی فرقه ها، مذاهب و حاکمان اسلامی با استقبال روبه رو نشد.

ص: ۱۰۹

۱- [۱]. البته به جز طرح سیاسی وحدت، دیگران نیز برای نزدیکی مذاهب و وحدت مسلمانان طرح های علمی ارائه کرده اند، از جمله طرح آیت الله بروجردی که معتقد بودند، اکنون شیعه باید بر مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام، تأکید بورزد و از طرح مسئله خلافت علی علیه السلام و خاندانش خودداری کند. ندای وحدت، صص ۸۹ _ ۲۷۸؛ محمد رضا حکیمی و عبدالکریم شیرازی، مشعل اتحاد، مؤسسه انجام کتاب، ۱۳۶۰.

۲- [۲]. اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، صص ۲۰ _ ۲۲. مشروح بحث را ببینید از نگارنده در کتاب عوامل معنوی و فرهنگی دفاع مقدس، نشر مرکز تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۰، ج ۵، صص ۳۴ _ ۴۰.

با این حال، نهضت احیای اندیشه اسلامی با توجه به فرهنگ دینی، نصوص قرآنی و سیره معصومین علیهم السلام هنوز این قابلیت را دارد که با تکیه بر اندیشه های قرآنی، همچون: «وحدت بشریت»، «وحدت ادیان ابراهیمی» و «وحدت امت اسلامی» به جای تأکید بر ملت ها، از «امت واحده» که در آیه های قرآن بسیار از آن یاد شده، دفاع کند. با توجه به چنین توانایی است که امام راحل می فرمود:

این اخوت ایمانی که خدای تبارک و تعالی امر به اخوت کرده است و عقد اخوت بین مؤمنین انداخته است، انحصار به مؤمنین ایران ندارد. انحصار به مؤمنین یک کشور ندارد. مؤمنان برادر هستند. اینها هیچ حیثیتی جز برادری باهم ندارند و مکلفند که مثل برادر با هم رفتار کنند. این حکم سیاسی است که اگر شما ملت های مسلم که تقریباً یک میلیارد جمعیت هستید، اینها با هم برادر باشند و به برادری، با هم رفتار کنند، هیچ آسیبی بر اینها واقع نمی شود. (۱)

در این زمینه، مقام معظم رهبری نیز تأکید می کنند:

مسلمانان باید آگاه باشند و بمانند، فریب دشمن و تبلیغات ترغیب آمیز را نخورند. باید اجازه نداد که بهانه های فرقه ای و مذهبی و طایفه ای، بهانه های اختلاف شود... اگر این کارها بشود که البته نیز خواهد شد، اسلام پرچم نجات بشر را در بخش عظیمی از جهان خواهد گسترانید. (۲)

ج) احیای اجتهاد و نقش زمان و مکان در آن

یکی از ویژگی های احیاگری که بسیاری از اندیشمندان اسلامی آن را پذیرفته اند و بر آن تأکید ویژه می ورزند، نقش «اجتهاد» برای گره گشایی از

ص: ۱۱۰

۱- [۱]. روزنامه جمهوری اسلامی ایران، ۵۹/۵/۲۸، ص ۱۲.

۲- [۲]. مؤسسه فرهنگی قدر ولایت، ویژگی های انقلاب اسلامی در آینه نگاه مقام معظم رهبری، ۱۳۸۰، ص ۱۸۲.

مشکلات جامعه اسلامی و مسلمانان است. به نظر اقبال لاهوری جنبش و تحرک از ویژگی های اسلام است که در اصل اجتهاد که همان «اصل حرکت در بنای اسلام» است، تبلور می یابد. حال می توان پرسید که چرا اندیشه اسلامی با این همه دستاوردها در تاریخ، دچار رکود، نادانی و پندار بافی شد و مسلمانان در همه زمینه ها از اروپاییان عقب افتادند؟ به عقیده اقبال علت این امر، متروک شدن اصل اجتهاد در میان اهل سنت بوده است و دلایل متروک شدن اجتهاد، یکی افراط و تندروری مدافعان سازش عقل و دین بود و دوم، گرایش مردان آزاده و فرزانه به درویشی، گوشه نشینی و کنار کشیدن از فعالیت اجتماعی که میدان را به روی تاریک اندیشان چاکر زور و زرباز گذاشت. سومین علت کنار گذاردن اجتهاد، نتایج ناشی از سقوط خلافت عباسی به دست مغول و ناتوانی و زبونی مسلمانان بود. از این رو، رهبران اهل سنت بر آن شدند تا به نام حفظ یگانگی مسلمانان، از هر گونه نوآوری فقهی که علمای صدر اسلام بنیاد کرده بودند، جلوگیری کنند.^(۱)

این نکته از ویژگی های اجتهاد در فرهنگ اهل سنت است و این تفسیر و تحلیل، بی شک درباره شیعه، صادق نیست؛ زیرا شیعه، جز گروهی که به «اخباریون» مشهورند، از اجتهاد دفاع می کنند. سخنان اخباری ها درباره اجتهاد نیز گوناگون است؛ زیرا برخی از آنها به حرمت اصل اجتهاد معتقدند و می گویند، هر فردی مکلف است که به نصوص اخبار ائمه علیهم السلام عمل کند. از مهم ترین

ص: ۱۱۱

۱- [۱]. احیای فکر دینی، صص ۱۶۷ _ ۱۶۹، ۱۷۵ _ ۱۷۶ و ۱۸۴ _ ۱۸۶؛ دین و جامعه، صص ۲۱ و ۲۲، استاد مطهری توضیح می دهند که مراد از مسدود بودن باب اجتهاد، اجتهاد استقلالی است، و گرنه اجتهاد نیمه مستقل و باب اجتهاد فتوایی در اهل سنت مفتوح بوده است. نک: مرتضی مطهری، اصل اجتهاد در اسلام و حق عقل در اجتهاد، بی تا، ص ۱۲.

نظریه های این گروه، دیدگاه محمد امین استرآبادی، صاحب کتاب الفوائدالمدنیة است. او کسی را که در حکم و فتوی خطا بکند، گناهکار و ضامن می شمرد و گناه عمل کننده به فتوا را نیز بر عهده مجتهد می داند. (۱)

دسته دوم از اخباریون کسانی اند که اصل اجتهاد را حرام نمی دانند، ولی دایره آن را محدود به کتاب و سنت می دانند و می گویند که ظواهر «کتاب» و «سنت»، حجت است و با اجتهاد از طریق ظواهر آنها، می توان حکم را به دست آورد؛ در حالی که به وسیله اجماع، عقل و دیگر اصول عقلیه جایز نیست. آنان قطع به حکم شرعی را لازم نمی دانند، بلکه معتقدند ظن به حکم شرع هم کافی است، ولی ظن از راه کتاب و سنت به دست می آید نه از طریق اجماع، عقل و دیگر اصول عقلیه. مرحوم صاحب حدائق در کتاب الدرالنجدیه، از این دیدگاه دفاع می کند. (۲)

در دوره پس از صفویه، برای دفاع از اجتهاد، مبارزه با اخباری گری و شکست دادن آنها، تلاش هایی انجام شد؛ به ویژه از سوی محمد باقر بن محمد اکمل بهبهانی که آن را می توان گفتمان اصلی حوزه های شیعی، اجتهاد و استنباط و فقه و فقاہت دانست. (۳) با این توضیحات، اجتهاد به عنوان یکی از ویژگی های احیای فکر دینی در شیعه، چه معنایی می تواند داشته باشد؟ آیا این بدان معناست که اجتهاد در شیعه به رکود گراییده و به یک نوع اجتهاد

ص: ۱۱۲

۱- [۱]. میرآقا محسنی، نقدی بر اخباری گری، مؤسسه خدمات فرهنگی محدث، ۱۳۷۱، ص ۲۰۶. برگرفته از الفوائدالمدنیة، ص ۴۷

۲- [۲]. همان، صص ۲۰۸ _ ۲۰۹.

۳- [۳]. مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، سه جلدی، دفتر انتشارات اسلامی، (بی تا) کتاب فقه، ص ۳۰۶.

دیگر نیاز دارد تا احیا شود؟ این بحث با توجه به اهمیت آن، به تأمل جدی تر و بیشتری نیاز دارد.

در سال های نخست پیروزی انقلاب در ایران، میان عالمان حوزه های شیعه، بحث مهمی وجود داشت و طرفداران این مباحث نیز از دو دیدگاه گوناگون دفاع می کردند. برخی مدافعان «فقه سنتی» بودند و برخی دیگر از «فقه و اجتهادی پویا» سخن به میان می آوردند. نخستین اشکال گروه دوم نسبت به گروه نخست آن بود که فقه و اجتهاد شما جامد و راکد است و نیاز به بازنگری دارد.

در چالش میان این دو گروه، امام خمینی - دیدگاه سومی را به شرح زیر مطرح کرد:

اما در مورد روش تحصیل و تحقیق در حوزه ها، اینجانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستیم و تخلف از آن را جایز نمی دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است، ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست. زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسئله ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعا موضوع جدیدی شده است که قهرا حکم جدیدی می طلبد... حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است،... فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است. ما باید... در صدد تحقق فقه عملی اسلام بر آییم والا مادامی که فقه در کتاب ها و سینه علما مستور بماند، ضرری متوجه جهان خواران نیست و روحانیت تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست. حوزه ها و روحانیت باید نبض تفکر و نیاز آینده جامعه را همیشه

در دست خود داشته باشند و همواره چند قدم جلوتر از حوادث، مهبای عکس العمل مناسب باشند. (۱)

مخاطبان امام خمینی، خواهان انسداد اجتهاد نبودند، بلکه خود از مجتهدان و موافقان امام خمینی بودند و حتی برخی از آنان از اعضای دفتر استفتای ایشان بودند، ولی امام خمینی معتقد بود که فقه مصطلح و اجتهاد موجود، پاسخگوی ابعاد سیاسی - اجتماعی جامعه و حکومت دینی نیست و به بازنگری نیاز دارد. ایشان در نامه دیگری با عنوان «تحکیم برادری جناح های موجود» بیست و دو مسئله فقهی قابل بررسی را استخراج کردند و با لازم دانستن تلاش فقیهان در این موارد، اختلاف نظر آنها را نیز طبیعی و روا می دانند. امام رحمه الله در ادامه با اشاره به اهمیت بصیرت فقیه و مجتهد می نویسند:

همین جاست که اجتهاد مصطلح در حوزه ها کافی نمی باشد، بلکه یک فرد اگر اعلم به علوم معهود حوزه ها باشد، ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه اجتماعی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی تواند زمام جامعه را به دست گیرد. (۲)

طرح مباحث امام خمینی در باب اجتهاد و فقه شیعه، دارای پیام های روشنی است. نخست آنکه اجتهاد، اصل بسیار کلیدی و مهم است؛ دوم آنکه اجتهاد، با ساختار کنونی آن ناقص است و به بازنگری نیاز دارد. پس از

ص: ۱۱۴

۱- [۱]. صحیفه نور، ج ۲۱، صص ۹۸ - ۱۰۰.

۲- [۲]. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۴۷.

رحلت امام خمینی این جمله ایشان که «زمان و مکان دو عنصر، تعیین کننده در اجتهادند»، در کنگره سه روزه ای با عنوان «بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی و نقش زمان و مکان در اجتهاد» به بحث و بررسی مفصل گذارده شد. در آن مجمع که بسیاری از اندیشمندان تلاش می کردند برداشت امام خمینی در اجتهاد و نقش زمان و مکان را تفسیر کنند، گاه دیدگاه های نه تنها گوناگون، بلکه متعارض از موضوع نیز وجود داشت. (۱) آن کنگره نتایج مهم در پی داشت، از جمله آنکه نظریه امام خمینی، بدیع، عمیق و قابل توجه است و به جهت تازگی آن، جای برداشت های گوناگون دارد و همچنین بستر مناسبی برای بازنگری در سبک و محتوای اجتهاد متداول حوزوی است. به نظر می رسد طرح تأثیر دو عنصر زمان و مکان در اجتهاد از سوی امام خمینی می تواند پایه و مبنای یک تحول بنیادین و احیایی جدی در دین اسلام باشد. (۲)

یکی دیگر از نکته های مهم دیدگاه احیاگرانه امام خمینی درباره اجتهاد این است که هرچند این اصل با عقلانیت همراه است و همچنین با «استنباط»، «تبع»، «استدلال» و «استنتاج» سرو کار دارد، با این حال امام

ص: ۱۱۵

۱- [۱]. مجموعه مقاله های کنگره از سوی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی منتشر شده و مباحث اجتهاد و تحولات آن، برای علاقه مندان بسیار سودمند است.

۲- [۲]. نگارنده در مقاله «جایگاه زمان و مکان در دین از نگاهی تازه» (مجموعه مقالات دومین کنگره بین المللی امام خمینی و احیای تفکر دینی، ج ۴، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸، صص ۶۷ _ ۴۴۵) این پرسش اساسی را به بحث گذاشته که چگونه دینی که مربوط به ۱۴ قرن پیش است، می تواند پاسخگوی پرسش ها و نیازهای عصر جدید و همه دوران باشد؟ و با نفی مدعای «دین عصری ها» و «عصر دینی ها» به اثبات تعامل عصر و دین از دیدگاه تازه پرداخته است. در بخشی از مقاله، تحت عنوان زمان و مکان و نص و فهم دینی، از سویی تأثیر زمان و مکان در نصوص و سیره، مورد تأمل قرار گرفته و از سوی دیگر به تأثیر این دو عنصر در فهم نصوص در عصر غیبت اشاره شده است و این مدعا به طور مفصل با دلیل بیان می شود که نصوص در هنگام نزول و صدور، اصل زمان و مکان را رعایت می کرده اند. در این میان، به مکانیسم های مهمی که تبیین گر تعامل عصر و دین می باشد؛ یعنی «عقل» و «مصلحت» اشاره شده است.

خمینی، حیطة جدیدی را برای مجتهد، فقیه، اجتهاد و استنباط گشودند و به این ترتیب، راه استفاده از علوم و تجارب بشری در علوم دینی هموار شد؛ زیرا برای تشخیص مصلحت جامعه، تمیز دادن افراد صالح و مفید از افراد ناصالح و به دست آوردن بینش صحیح در تصمیم گیری ها و آشنایی با علوم که چنین توانایی هایی را ایجاد می کند، ضروری و لازم است؛ زیرا از علم «فقه»، «اصول»، «درایه» و «ادبیات» هرگز نمی توان به چنین توانایی هایی دست یافت.

نکته دیگر آنکه از سویی امام خمینی فقه را با سیاست و حکومت پیوند زد، تا جایی که حکومت را فلسفه عملی تمامی فقه دانست و از سوی دیگر به لوازم چنین پیوندی نیز پای بند مانده و باب اجتهاد را باز گذارد. آن هم نه اجتهاد به معنای مصطلح، بلکه اجتهاد متکی به علوم حوزوی و مبتنی بر عقل و تجارب بشری. این چنین بود که اجتهاد سیاسی را با مصلحت سنجی در ابعاد گوناگون (مصلحت نظام، مصلحت عمومی، مصلحت پابرهنگان و...) گره زدند و به اصل اجتهاد در فرهنگ شیعی حیات تازه بخشیدند.^[۱] به عنوان سخن پایانی این فصل باید گفت احیاگری امام خمینی که هر سه ویژگی احیای فکر دینی در جهان اسلام (بازگشت به خویشتن، تأسیس حکومت دینی و ستیز با استعمار، احیای اجتهاد دینی) را در قرن حاضر دارد با موضوع های بسیار گوناگونی قابل بررسی است و این مصادیق، مورد توجه اندیشمندان بسیاری نیز واقع شده است. برای مثال، برخی از آن عبارت است از:

ص: ۱۱۶

۱- [۱]. مجله نقد و نظر، ش ۵، زمستان ۱۳۷۴. ویژه نامه نقش زمان و مکان در اجتهاد

احیاگیری و مبارزه با طاغوت و مبارزات سیاسی و اجتماعی؛

امام خمینی و احیای خاستگاه الهی دولت؛

امام خمینی و احیای مساجد و مراسم عبادی؛

امام خمینی و احیای آزادی های مشروع؛

نقش امام در احیای پیوند دین و سیاست؛

احیای هویت اسلامی در نهضت امام خمینی؛

امام خمینی و احیای اندیشه جامعیت دین؛

امام خمینی و احیای شخصیت زن مسلمان در اسلام؛

امام خمینی و احیای اندیشه انتظار؛

امام خمینی احیاگر اسلام ناب محمدی؛

امام خمینی و احیای تفکر فقرستیزی و عدالت خواهی اسلامی و... (۱).

احیاگری امام خمینی از جهت روش و متدلوژیک دارای یک امتیاز ویژه است که این متفکر شیعی را از بیشتر احیاگران گذشته، متمایز می کند و آن ویژگی را می توان «احیاگری امام بر مبنای نظریه وحدت از درون تضادها» (۲) دانست، به این معنا که هنر امام خمینی آن بود که میان امور به ظاهر متضاد، وحدت و آشتی برقرار می کرد. برای مثال، اگر در فقه، عده ای به «فقه سنتی» و دیگران به «فقه پویا» معتقد بودند، نظریه فقهی امام «فقه سنتی پویا» است. اگر در کارها، عده ای به عمل گرایی و کسانی به آرمان گرایی تمایل دارند، امام خمینی

ص: ۱۱۷

۱- [۱]. نک: ۴ جلد مجموعه مقالات کنگره بین المللی امام خمینی و احیای تفکر دینی، سال ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۲- [۲]. مطلب بالا- عنوان مقاله ای از نگارنده است در کنگره بین المللی امام خمینی و احیای تفکر دینی، ج اول، خرداد ۱۳۷۶، صص ۴۵۳ - ۴۷۳.

آرمان گرایی عمل گراست. اگر در میان گرایش های دینی، عده ای به عرفان تمایل داشته و به اصطلاح، دغدغه شان محتوا و باطن دین است و عده ای به فقه صرف و به ظواهر اخبار توجه داشتند، امام خمینی «فقیه عارف» است. اگر در جهان اسلام، عده ای برای حفظ وحدت با اهل سنت، پیشنهاد دست کشیدن از مواضع اصولی تشیع را داشتند و عده ای به بهانه دفاع از امامت، به اختلافات دامن می زدند، امام خمینی در عین دفاع از ولایت منادی وحدت شیعه و سنی بود و... .

درباره ارتباط میان رسانه های جمعی و دولت و دین، سخن بسیار می توان گفت، ولی برآنیم که به اختصار به بررسی موضوع پردازیم. به گفته موریس دورژه، سیاست «علم قدرت» و آوردگاه «پیکار سیاسی» است و این مبارزه به «سلاح های پیکار» نیاز دارد. وی معتقد است «نخستین هدف سیاست، از میان برداشتن خشونت و جایگزین کردن اشکال مبارزه ملایم تر به جای برخوردهای خونبار است». امروزه یکی از سلاح های این چالش «وسایل خبری» اند که در برخی نظام ها در انحصار دولت اند و در برخی نظام های مردمی تر به طور کامل در اختیار دولت نیست. (۱) با توجه به آنچه گفته شد، در بررسی تعامل دین و دولت، به یقین باید به رسانه ها و نقش آنها پرداخت. به ویژه در جمهوری اسلامی ایران که نظام مطلوب، نظام «مردم سالاری دینی» است و گفته می شود که رادیو و تلویزیون میان مردم و حکومت تماس زنده

ص: ۱۱۹

۱- [۱]. اصول علم سیاست، صص ۴، ۱۳، ۱۷۷ و ۱۸۶.

برقرار می‌کنند و رادیو آن تماس مستقیم میان رهبران سیاسی و پیروان را که از ویژگی دموکراسی آتن بود، دوباره برقرار کرد. (۱)

اگر سیاست، علم قدرت است و به گفته تافلر_ جوهره و ماهیت قدرت نیز در حال تغییر است و به جای ثروت و خشونت، در عصر حاضر، «دانش» قدرت ساز می‌باشد و داده‌ها و اطلاعات نقش آفرینند، بیشتر به اهمیت بحث رسانه‌ها و تلازم آنها با سیاست و مباحث سیاسی پی می‌بریم. همان‌گونه که می‌دانیم از رسانه‌های خبری و اطلاعاتی می‌توان سوء استفاده کرد و به گونه‌ای ناصواب، برای فریب مردم از آن بهره برد. (برای مثال، شیوه عمل توتالیتاری دولت هیتلر و تبلیغات سیاسی خاص وزیر تبلیغات او). (۲) در نتیجه، در تعامل سیاست با دین، بحث از رسانه‌ها حساس تر و ظریف تر می‌گردد؛ زیرا برپایی و ترویج عدالت، حکمت، علم، اخلاق و دانش به شکل درست و مطلوب آن از اهداف دین است و اینجاست که نقش رسانه‌ها در نظام‌های مبتنی بر دین، پیچیده تر و حساس تر شده و به تأمل جدی تر نیاز دارد؛ زیرا نمی‌توان از هرگونه راهکار و شیوه تبلیغی برای رسیدن به مقصود بهره برد. افزون بر این به شیوه‌های پیچیده تبلیغاتی دشمنان نظام اسلامی نیز می‌توان اشاره کرد که در «شیخون فرهنگی» خود، فرهنگ و دین و دولت این مردم را هدف قرار داده‌اند. بنابراین، رسالت رسانه‌های جمعی به ویژه صدا و سیما در پاسخگویی به این هجمه‌ها حساس و گسترده تر شده و اهمیت تأمل

ص: ۱۲۰

۱- [۱]. بنیادهای علم سیاست، ص ۳۷۲. دموکراسی آتن، دموکراسی مستقیم بود که مردم مشارکت زنده و فعال در امور سیاسی داشتند.

۲- [۲]. در این زمینه نک: مانول راجر_ فونکل هاینولیش، گویلز، ترجمه: مهدی شهشهانی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۵، صص ۲۴۱_ ۳۱۲؛ هانا، آرنه، توتالیتاریسم، سازمان انتشارات جاویدان، چ ۲، ۱۳۶۶، صص ۹۷_ ۱۳۸.

نظری در موضوع نیز بیشتر احساس می شود. با بیان نکته های مقدماتی بالا، اکنون از زوایای متعدد، راهکارهای آسان و عملی رسانه ها در نظام دینی به طور گذرا بررسی می شود:

الف) پیشنهاد های کلی

برای رسیدن به راهکارهای مناسب رسانه، همچون انعکاس مسائل مربوط به نظام به کمک وسایل ارتباط جمعی، به ویژه رادیو و تلویزیون، می توان از ابعاد گوناگونی به بررسی آن پرداخت:

یک _ بازیگران سیاست: اگر مجموعه عرصه داران سیاست را بتوان در سه گروه دسته بندی کرد، تاکتیک های رسانه ای هر گروه نیز به صورت مشخص، قابل بحث اند. این سه گروه عبارتند از:

اول _ سیاست مداران و دولتمردان: کسانی که به طور مستقیم در مجاری سیاسی تلاش می کنند.

دوم _ تشکل های سیاسی: منظور گروه هایی هستند که یا مستقیم و شفاف به دنبال کسب قدرتند (احزاب و تشکل های سیاسی) و یا اینکه غیرمستقیم بر جریان کسب، حفظ و توزیع قدرت موثرند؛ (گروه های دارای نفوذ)

سوم _ آحاد مردم: آنانی که به صورت انفرادی می توانند در جریان های سیاسی، قدرت و حکومت مؤثر باشند.

در ادامه با برخی از راهکارهای رسانه ای مربوط به هر سه دسته آشنا می شویم.

دسته اول _ وظایف رسانه ها در رابطه با دولت:

۱. رسانه ها در خدمت دولت: در این زمینه منظور، فعالیت هایی است که صدا و سیما در خبر رسانی از تلاش های دولت و حکومت انجام می دهد.

رسانه های خبری به شیوه های زیر نیز می توانند یاری دهنده حکومت اسلامی باشند:

یک _ بررسی بنیادهای حکومت دینی در قالب میزگردهای علمی

شایسته است این میزگردها برای جذابیت بیشتر به شکل «مناظره» برگزار شود تا اندیشمندان به طور جدی درباره موضوعات به بحث و بررسی پردازند. از موضوعات قابل بحث می توان به این موارد اشاره کرد: سکولاریسم، مردم سالاری دینی، قدرت و مشروعیت از نگاه دینی، سیاست در نصوص دینی و سیره معصومین علیهم السلام، مبانی دینی احزاب و جریان های سیاسی، تفکیک قوا از منظر دینی، دین و توسعه سیاسی، زنان و سیاست از نگاه دینی، نقش و جایگاه قانون در حکومت اسلامی، تربیت سیاسی از نظر دینی، جامعه مدنی در جامعه دینی و... .

دو _ تجزیه و تحلیل و بررسی سیاست ها و عملکردهای سالانه و روزانه دولتمردان

سه _ به خدمت گرفتن هنر در تثبیت حکومت دینی

به تعبیر مقام معظم رهبری، «هنر» یک شیوه بیان و از هر تبیین دیگر رساتر، دقیق تر و ماندگارتر است. از این رو، «هر تمدنی و هر فرهنگی تا در قالب هنر ریخته نشود، شانس نفوذ و گسترش ندارد و ماندگار نخواهد بود».^(۱) صدا و سیما باید بسیاری از فعالیت های سیاسی و تبلیغاتی مربوط به حکومت دینی را به هنر گره زده و غیر مستقیم در عرصه های سیاسی فعالیت کند. این حیطه فعالیت ها از شعر، سرود، سریال ها، فیلم های سینمایی گرفته تا برنامه کودک و نوجوان و... را در بر می گیرد. برای اینکه نتیجه سرود یا

ص: ۱۲۲

۱- [۱]. هنر از دیدگاه مقام معظم رهبری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ ۴، ۱۳۷۳، ص ۹.

سریالی سیاسی باشد و با این حال، نمود ظاهری نداشته باشد، بدون تردید باید از کارشناسان بسیاری (به ویژه روان شناسان و جامعه شناسان) بهره لازم را برد.

چهار _ شایسته است برای عملکرد مناسب رسانه در عرصه های سیاسی، شیوه های جاری از سوی کارشناسان بازبینی شده و از شیوه های شناخته شده و تجارب بشری نیز در قالب پروژه های علمی، بیشترین بهره را برد.

۲. رسانه ها و نقد دولت: از آنجا که در نظام های مردمی، نهادها و رسانه ها باید خدمتگزار مردم باشند، صدا و سیما تنها در خدمت دولتمردان و سیاست های جاری نیست، بلکه موظف است به نواقص سیاست مداران نیز پردازد. در این زمینه، می توان به اقدامات زیر اشاره کرد:

یک _ برگزاری میزگردهایی برای نقد سیاست ها و عملکرد دولت در ابعاد فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، اداری و

دو _ بررسی میزگردهایی در تطبیق سیاست های سالانه و دراز مدت، با میزان موفقیت و طرح و نقد ناکارآمدی ها و شکست ها (در موضوع های گوناگون اقتصادی و ...).

سه _ ارزیابی عملکرد قوای سه گانه با قانون اساسی و شفاف کردن کاستی های قوا.

دسته دوم _ عملکرد رسانه ها در رابطه با تشکل های سیاسی عبارت است از:

۱. از تشکل های سیاسی حمایت کنند. اگر در قانون اساسی احزاب و تشکل های سیاسی حق فعالیت دارند، همچنین این حق را دارند تا به وسیله رسانه های ملی معرفی شوند. از این رو، همه تشکل های سیاسی رسمی، به کمک رادیو و تلویزیون می توانند به مردم شناسانده شوند. این کار می تواند به

طور مستقیم و با حضور فعالان سیاسی – حزبی صورت پذیرد و یا غیر مستقیم، این احزاب از سوی صدا و سیما معرفی شوند.

۲. برگزاری مناظره های سیاسی میان احزاب و تشکل های سیاسی.

۳. نقد عملکرد احزاب و جریان های سیاسی در میزگردها و تحلیل های سیاسی.

دسته سوم – اگر آحاد مردم نیز در دو گروه نخبگان عرصه سیاست و غیرنخبگان دسته بندی شوند، رسانه های جمعی می توانند به وسیله شیوه های زیر آنان را با سیاست و دولت پیوند زنند:

۱. معرفی شخصیت های فکری فعال، آثار و جهت گیری های فکری آنان در عرصه سیاست. این برنامه ها نیز می توانند با حضور این نخبگان تهیه و در قالب مصاحبه و میزگرد، آرا و شخصیت آنها بررسی شود و یا صدا و سیما به طور غیرمستقیم، به شخصیت و آثار آنها پردازد. از برنامه های ثابت صدا و سیما، معرفی منابع مهم در عرصه تعامل دین و دولت است. این برنامه می تواند در هر جلسه یک کتاب و در هفته چند کتاب سیاسی با موضوع و محتوای دینی را به مخاطبان معرفی کند. نقد کتاب نیز از برنامه های مفید صدا و سیماست. این شیوه می تواند منابع سیاسی را به وسیله منتقدان بررسی کند و نکته های مثبت و منفی آنها را برای مخاطبان باز نماید.

۲. جمع آوری دیدگاه های مردم در زمینه سیاست های روزمره دولتمردان، از وظایف صدا و سیماست. از برنامه های ثابت صدا و سیما که هر روزه نیز می تواند تکرار شود، گردآوری دیدگاه های مردم، از مکان هایی که مردم حضور چشمگیر دارند، می باشد. این داده ها به دو گونه می تواند بهره برداری شود: یکی آنکه دسته بندی شده و به تناسب موضوع به مسئولان مربوط ارائه

شود تا آنان نیز با کار علمی و تحلیل محتوا، از خواسته ها و دردهای مردم آگاهی یافته و نسبت به آن اقدام کنند.

دیگر آنکه دیدگاه هایی که برای منافع ملی و امنیت ملی خطری ندارند، به طور مستقیم و غیر مستقیم در صدا و سیما منعکس شود تا مردم احساس کنند که به آرای آنها توجه شده و در نتیجه، به نظام اسلامی بیشتر اعتماد کنند.

۳. صدا و سیما در کارهای دقیق تری می تواند ارتباط دهنده مردم و نخبگان فکری و سیاسی باشد تا میزان اطلاعات سیاسی، نیازها و کاستی های سیاسی و دینی مردم را با ضبط برنامه و سامان دادن بدان، در اختیار اندیشمندان و تصمیم گیرندگان بگذارد.

۴. مصاحبه با کارشناسان دانشگاهی و حوزوی نیز در موضوعات تعامل دین و دولت (که پیش تر به برخی از آنها اشاره شد) و بسترسازی برای نزدیکی دیدگاه های روشن فکران و حوزویان از وظایف صدا و سیماست. موضوع این گفت و گوها هم می تواند درباره نقد دولت باشد تا کارشناسان، دیدگاه های غیردولتی خود را در زمینه های گوناگون بیان کنند و هم می تواند با نگاه به آسیب شناسی جامعه دینی، به انحراف ها و گمراهی هایی که سرانجام، حکومت اسلامی را مخدوش می کنند، بپردازد و راه حلی برای رفع مشکل ارائه کند.

دو _ موضوع های سیاسی: یکی از راهکارهای رسانه در مباحث مربوط به حکومت دینی، موضوع های سیاسی است. مهم ترین موضوع ها عبارتند از:

اول _ اندیشه سیاسی: صدا و سیما از راه های بسیار می تواند به طور مستقیم و غیرمستقیم (بهره بردن از قالب های هنری) به بررسی اندیشه سیاسی، به ویژه

دین و دولت پردازد. حیطه اندیشه های سیاسی در یک تقسیم بندی کلی به «شرق» (هند و چین و...) «غرب» (امریکا و اروپا) اسلام (در میان اهل سنت و یا شیعیان) و «افریقا» تقسیم می شود. مفاهیم اساسی در اندیشه سیاسی عبارتند از: ناسیونالیسم، حاکمیت ملی، ایدئولوژی و دین، جامعه و حکومت، نوسازی جامعه، نخبگان و جامعه، بازی قدرت، ارتش (نظامیان) و سیاست، آیین فرمانروایی، عدالت و برابری انقلاب و اصلاح، دانش و سیاست مدار و... (۱).

دوم _ تاریخ سیاسی: در این زمینه نیز صدا و سیما با برپایی میزگردها، گزارش ها و مصاحبه ها می تواند تاریخ سیاسی جهان به ویژه حوادث سیاسی مهم قرن های اخیر را بررسی کند. برای مثال، به مقایسه انقلاب های فرانسه، روسیه، چین و... با انقلاب اسلامی ایران پرداخته شود. همچنین بررسی روند تاریخ سیاسی اسلام، به ویژه رویدادهای صدر اسلام و حوادث سیاسی عصر نبوی و علوی (سیره سیاسی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام) برای این دوره، لازم به نظر می رسد. از این رو، باید مسائل مهم تاریخی این دوره، مورد تحلیل قرار گیرند. (تاریخ نقلی و تاریخ عقلی) گذشته از آن، تاریخ سیاسی معاصر ایران نیز به نگاهی عمیق، وسیع و بی طرفانه نیاز دارد. نکته مهم اینکه این دوره دو بیست ساله برای ساختن سریال ها و فیلم های بسیار غنی نیز موضوع مناسبی می تواند باشد. به طور کلی چهار حرکت عمده و سیاسی این ملت هنوز جای تحلیل و بررسی

ص: ۱۲۶

۱- [۱]. نک: سید حمید حسینی، کتاب شناسی اندیشه سیاسی، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۳.

همه جانبه دارد: نهضت مشروطه، نهضت ملی نفت، انقلاب اسلامی ایران و مقاومت مردمی در دفاع مقدس. ناگفته نماند که دیگر حوادث تاریخی _ سیاسی را نیز بر حسب سال قمری یا شمسی می توان استخراج کرد و سپس به توصیف و تحلیل آنها پرداخت. (حوادثی مانند شهادت نخبگان سیاسی و فرهنگی و سالروز لغو امتیاز تنباکو، تسخیر لانه جاسوسی آمریکا، کودتای عراق و حاکمیت حزب بعث، استقلال هندوستان و انتفاضه فلسطین و...)(۱)

سوم _ جامعه شناسی سیاسی: در این زمینه، مباحث مربوط به جریان های سیاسی، طبقات اجتماعی، شئون اجتماعی و تعامل گروه های اجتماعی با دولتمردان، می تواند مورد توجه دست اندرکاران صدا و سیما قرار گیرد. جدول زیر با عنوان «موضوعات جامعه شناسی سیاسی» گذشته از درست یا نادرست بودن آن، حداقل می تواند در معرفی، نقد و نقش حقوق و تکالیف نه گرده زیر به ما کمک کنید. (براساس نظریه _ لویس کوزر، _ جامعه شناس مشهور)

طبقات مدرن

سنتی

مدرن

شئونات

بالا

ص: ۱۲۷

۱- [۱]. نک: محمد حسن زورق، آیین برنامه های رادیویی، انتشارات سروش، ۱۳۷۳.

اشراف زمین دار

بخش های تجاری و صنعتی

روحانیان

متوسط

سرمایه های کوچک

کارمندان و حقوق بگیران

روشن فکران

پایین

کشاورزان و دهقانان

کارگران صنعتی

نظامیان

تاکنون آنچه در رسانه ها درباره طبقات و شئون اجتماعی مطرح شده، یا ضعیف است (برای مثال، نقش کشاورزان در مسائل سیاسی و حکومتی) و یا ناقص؛ زیرا به ابعاد منفی عیب ها بیشتر تمرکز می شود. (مانند گروه روشن فکران). حال آنکه باید همه گروه ها و جریان های سیاسی و اجتماعی مورد توجه قرار گیرند و به طور یکسان هم به عیب های آنان پرداخته شود و هم نکته های مثبت آنها بازگو شوند.

چهارم _ اقتصاد سیاسی: مباحث اقتصادی نیز از نظرگاه سیاسی می توانند مهم به شمار آیند. از جمله مباحثی که در رسانه ها جای تأمل دارد، رابطه اقتصاد و سیاست یا رابطه صاحبان ثروت و صاحبان قدرت است. این مباحث در قالب

ص: ۱۲۸

تحلیل، مصاحبه ها و میزگردها می تواند صیغه تطبیقی و یا انتقادی داشته باشد. همچنین فیلم ها و سریال های بسیار جذابی نیز در این زمینه (چه به صورت بالفعل یا بالقوه) می توان تهیه کرد. به طور کلی، مباحثی چون تولید، توزیع، مصرف، خدمات، سرمایه، شرکت های اقتصادی، تقسیم کار و نقش آنها در سیاست و همچنین نگاه دینی به این موضوع ها جای بررسی هنری فراوان دارد.

افزون بر آن، پرسش های فراوانی در رابطه با پول، وظایف آن در اقتصاد اسلامی، بانکداری اسلامی، نقش صندوق های قرض الحسنه، اخلاق اقتصادی و بازرگانی، مالیات در اسلام و... هنوز به طور جدی در نظام اسلامی به آن توجه نشده است. در این میدان نیز صدا و سیما می تواند به ابعاد مثبت و خدمات در این زمینه ها، نگاه انتقادی و بررسی آسیب های این گونه مباحث و کارکردهای آن پردازد.

پنجم _ از آنجا که موضوع های گوناگون دیگری درباره سیاست و پیوند آن با دین وجود دارد، تنها به یادآوری و بیان عنوان های کلی بحث، برای اختصار بسنده می شود. مباحثی همچون روان شناسی سیاسی، حقوق سیاسی، جغرافیای سیاسی و... موضوع هایی هستند که در یک دسته بندی دقیق و مرزبندی متدلوزیک می توانند مورد توجه مسئولان، دست اندرکاران و سیاست گذاران صدا و سیما قرار گیرند. برای مثال، در بحث جغرافیای سیاسی، طرح مباحث مربوط به جغرافیای ایران در ارتباط با منطقه و مسائل ژئوپلیتیکی کشور؛ بررسی ارتباط با کشورهای دیگر براساس منافع ملی یا مصالح اسلامی؛ بررسی مفاهیمی مانند وطن، مرز، نژاد از نگاه سیاسی و اسلامی؛ بررسی حاکمیت ملی کشور و ملت ها با مباحث مطرح شده در فقه

سیاسی همچون «دارالسلام»، «دارالحرب»، «دارالصلح»، «دارالکفر» و... از مباحثی است که هنوز در حد توصیف ساده و معرفی گذرا نیز به آن توجه نشده است؛ در حالی که این گونه مباحث، قابلیت بحث در ابعاد گوناگون، حتی در قالب هنری را نیز دارند.

سه _ مخاطبان: گرچه مخاطبان رسانه ها از نظر ویژگی های گوناگون (سن، جنسیت و...) تقسیم بندی متفاوتی می پذیرند که بی شک محتوای پیام ها نیز برای هر گروه یکسان نخواهد بود، ولی در این قسمت به این مسئله که آیا مخاطبان صدا و سیما بیگانگان یا خودی ها هستند نگاهی گذرا خواهیم کرد.

نکته ها و راهکارهایی که تاکنون به آنها اشاره شد، به گونه ای به درون مرزها و کسانی که حکومت جمهوری اسلامی ایران را پذیرفته اند، مرتبط می شد، ولی ممکن است مخاطبان، کسانی باشند که یا به کشور علاقه ای ندارند یا نسبت به حکومت دینی بی تفاوتند و مانند دیگر کشورها و دولت ها با آن برخورد می کنند و مهم تر اینکه کشورها، افراد و گروه های دشمن جمهوری اسلامی ایران باشند که از هر شیوه، از جمله رسانه های جمعی و گروهی و تکنولوژی پیشرفته بر ضد این ملت، کشور و دین استفاده می کنند. روشن است که سیاست های صدا و سیما در برابر دشمنان ملت و نظام به برنامه ریزی دقیق نیاز دارد. از آنجا که درباره مخاطبان داخلی نکته هایی گفته شد، باید یادآور شویم که مخاطبان بی تفاوت در دایره بحث نمی گنجند، بلکه در ادامه درباره مخاطبانی که دشمن به شمار می روند، (در قالب دولت ها، گروه ها و یا افراد) مسائلی را بیان می کنیم.

همان گونه که می دانیم دشمنان نظام اسلامی، از رسانه های جمعی و خبری بیشترین بهره را برای عملیات روانی به کار می گیرند. یکی از

رسالت های صدا و سیما و رسانه های خودی آن است که تکنیک های دشمن را با دقت بشناسند. تا بتوانند در برابر آن ایستادگی کنند. برای رسیدن به چنین هدفی، گروهی از کارشناسان دلسوز، باید پی گیرانه، پیام های دریافتی در قالب های گوناگون (فیلم، شعر، سریال، خبر، تحلیل، تصویر و...) را تجزیه و تحلیل محتوایی کنند، سپس جوهره اصلی پیام های دشمن در هر زمینه را بازشناسی کرده و نتیجه کار را نخست به مسئولان نظام ارائه داده و سپس برای مقابله با تبلیغات دشمن چاره ای بیاندیشند.

کارشناسان و سیاست گزاران رسانه ها در این زمینه، نخست باید با ارائه شاخص هایی، مقصود از سالم یا آلوده بودن پیام را تعریف کنند و آن گاه براساس چنین شاخصه هایی به سراغ محتوای پیام دیگران بروند. این گونه کنش، دارای این حسن است که به ظاهر دوستانه اشخاص و کشورها بسنده نمی شود و براساس تحلیل دقیق تر، حسن یا سوء نیت آنها را با توجه به اقدام و نوع پیامشان درک می کنیم.

برای واکنش رسانه ها در برابر پیام های دشمن، دو گونه راهکار وجود دارد:

راهکار نخست، خنثی کردن نشانه های ویران گر پیام های آلوده در میان خودی هاست تا شایعه ها و عملیات روانی آنان در داخل کشور مؤثر نیافتد، ولی برای رسیدن به هدف، این تلاش منفعلانه کافی نیست و کمترین کاری است که می توان کرد. راهکار دیگر این است که رسانه های خودی باید به صورت فعالانه با تهیه خبر، گزارش، فیلم، مصاحبه و تحلیل، به سنگر خبری دشمنان، حمله کنند و آنان را به واکنش بکشانند. همچنین فضای جهانی و افکار عمومی داخلی و خارجی را برضد دشمنان بسیج کنند. بنابراین، تحقق

هر کدام از این هدف‌ها، تکنیک‌های ویژه خود را می‌طلبند و کارشناسان جداگانه‌ای باید بدان‌ها بپردازند.

(ب) پیشنهادهای برنامه‌ای

یک _ ایجاد و تأسیس کانالی در صدا و سیما برای پرداختن به مباحث مربوط به تعامل دولت و دین. این کانال شبانه روزی می‌تواند با برنامه‌ریزی متنوع و استفاده بردن از تکنیک‌های هنری و با تحلیل و بررسی رابطه دین و دولت، راهکارهای یاد شده را تحقق بخشد.

دو _ صدا و سیما می‌تواند اندیشه تعامل دین و دولت را در قالب تئاتر، فیلم، سریال، سرود و... در سطح کشور به مسابقه بگذارد و با برگزیدن هر رشته در سطح استان‌ها، محتوای پیام حداقل سه رشته برگزیده (فیلم، سرود و...) ضبط و از مراکز صدا و سیمای استان‌ها پخش شود و از هر استان حداقل یک رشته برای پخش در صدا و سیمای ملی انتخاب شود.

به اجرا درآمدن این دو پیشنهاد، نتایج مثبت فراوانی دارد که برخی از آنها عبارتند از:

اول _ بحث تعامل دین و دولت، آحاد جامعه و نخبگان هنری - فرهنگی را به تأمل در سطح وسیع و عمیق وامی‌دارد.

دوم _ استعداد هنری نوآوران را نه تنها شکوفا می‌کند، بلکه به شیوه‌های نو و اساسی تر رهنمون می‌سازد.

سوم _ برای صدا و سیما منابع و مواد اولیه فراوان، ارزان و متنوع جهت ساخت برنامه در این زمینه آماده می‌کند.

چهارم _ مشارکت مردمی فرهنگیان و نواندیشان با صدا و سیما بیشتر شده و همه استان ها در برنامه های ملی و کلان این رسانه همراه خواهند شد. علاوه بر آن، رعایت انصاف و برابری در استفاده از رسانه های ملی برای همه افراد دارای ذوق، استعداد و هنر فراهم خواهد شد.

ص: ۱۳۳

۱. آرت، هانا، توتالیتاریسم، سازمان انتشارات جاویدان، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
۲. احتشامی، انوشیروان، سیاست خارجی در دوران سازندگی _ اقتصاد، دفاع و امنیت، برگردان: ابراهیم متقی، زهره پوستین چی، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸.
۳. ارسطو، سیاست، برگردان: حمید عنایت، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۱.
۴. استرن ج. پ، نیچه، برگردان: عزت الله فولادوند، نشر طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
۵. اسدآبادی، سید جمال، نیچریه یا ناتورالیسم، مؤسسه دارالکتب قم، (بی تا).
۶. اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ قرآن، مکتبه مرتضویه، چاپ دوم، ۱۳۶۲.
۷. اکبر، علی، سیری در اندیشه های سیاسی معاصر، انتشارات الست، ۱۳۷۰.
۸. انصاری، مرتضی، مکاسب، منشورات دارالحکمه، چاپ چهارم، ۱۳۷۰.
۹. ایزدی، بیژن، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۱.
۱۰. بشیریه، حسین، دولت عقل، مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۴.
۱۱. بیرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی، برگردان: باقر ساروخانی، انتشارات کیهان، ۱۳۶۶.
۱۲. بازارگاد، بهاء الدین، مکتب های سیاسی، انتشارات اقبال، (بی تا).
۱۳. تاک، ریچارد، هابز، برگردان: حسین بشیریه، نشر طرح نو، ۱۳۷۶.

۱۴. جعفریان، رسول، تاریخ سیاسی اسلام، جلد سوم، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹.
۱۵. جعفری، محمد تقی، حکمت اصول سیاسی اسلام، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۶۹.
۱۶. جمالی، صفات الله، اسناد و مدارک درباره سید جمال الدین اسد آبادی، مرکز مطبوعاتی اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۵۰.
۱۷. جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، جلد اول، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، (بی تا).
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، پیرامون وحی و رهبری، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۹.
۱۹. حائری، عبدالهادی، ایران و جهان اسلام، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸.
۲۰. حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت، انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۴.
۲۱. حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، انتشارات شادی (انگلستان)، ۱۹۹۵.
۲۲. حسینی، سیدحمید، کتاب شناسی اندیشه سیاسی، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۳.
۲۳. حکیمی، محمد رضا، بی آزار شیرازی، عبدالکریم، مشعل اتحاد، مؤسسه انجام کتاب، ۱۳۶۰.
۲۴. حلبی، علی اصغر، بحثی در اندیشه های سیاسی قرن بیستم، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۵.
۲۵. حلّی، جمال الدین ابی منصور الحسن بن یوسف بن علی بن المطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، منشورمکتبه المصطفوی (مؤسسه مطبوعات دینی)، ۱۳۶۶.
۲۶. خامنه ای، سید علی، مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی حکومت در اسلام، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۷.
۲۷. _____، هنر از دیدگاه مقام معظم رهبری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.
۲۸. خرمشاهی، بهاءالدین، تفسیر و تفاسیر جدید، سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۶۴.
۲۹. خمینی، روح الله، اسلام ناب در کلام و پیام امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.

۳۰. _____، شئون و اختیارات ولی فقیه، وزارت ارشاد، ۱۳۶۵.
۳۱. _____، شرح حدیث جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم، ۱۳۷۸.
۳۲. _____، صحیفه نور، ج بیست و یکم، انتشارات سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۸.
۳۳. _____، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲.
۳۴. _____، ولایت فقیه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
۳۵. خنجی اصفهانی، فضل الله بن روزبهان، سلوک الملوك، تصحیح و مقدمه محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲.
۳۶. دارابکلایی، اسماعیل، فلسفه سیاسی اسلام، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰.
۳۷. دوورژه، موریس، اصول علم سیاست، برگردان: ابوالفضل قاضی، شرکت سهامی انتشارات جیبی، چاپ پنجم، ۱۳۵۸.
۳۸. راسل، برتراند، قدرت، برگردان: هوشنگ منتصری، مؤسسه مطبوعاتی عطایی، چاپ دوم، ۱۳۵۱.
۳۹. رضوی، مسعود، آفاق فلسفه _ از عقل ناب تا حکمت احکام، نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۷۹.
۴۰. زورق، محمد حسن، آیین برنامه های رادیویی، انتشارات سروش، ۱۳۷۳.
۴۱. سروش، عبدالکریم، سیاست نامه، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
۴۲. سروش، محمد، دین و دولت در اندیشه اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
۴۳. سیف زاده، حسین، نظریه های مختلف در روابط بین الملل، نشر سفیر، ۱۳۶۸.
۴۴. شریعتی، علی، بازگشت به خویشتن و نیازهای امروز، چاپ پرتو، (بی تا).

۴۵. شمس الدین، محمد مهدی، نظام اداری در حکومت اسلامی _ مجموعه مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی _ حکومت در اسلام، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۷.
۴۶. صدر، محمد باقر، خلافت انسان و گواهی انبیا، برگردان: جمال موسوی، نشر بنیاد اسلامی، ۱۳۵۹.
۴۷. ضیایی بیگدلی، محمد رضا، حقوق بین الملل عمومی، چاپ رشدیه، ۱۳۶۳.
۴۸. طباطبایی، جواد، ابن خلدون و علوم اجتماعی، نشر طرح نو، ۱۳۷۴.
۴۹. طباطبایی، جواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۶۷.
۵۰. _____، دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران، مؤسسه پژوهشی معاصر، ۱۳۸۰.
۵۱. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ۲۰ جلد عربی، جلد ۱۲، ۱۳۶۲.
۵۲. عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
۵۳. _____، تاریخ فلسفه سیاسی از آغاز تا پایان سده های میانه، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۶.
۵۴. عبدالرازق، علی، اسلام و مبانی قدرت (الاسلام و اصول الحکم)، برگردان: امیر رضایی، نشر قصیده سرا، ۱۳۸۰.
۵۵. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، جلد دوم، چاپ سپهر، ۱۳۶۶.
۵۶. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، برگردان: بهاء الدین خرمشاهی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
۵۷. _____، دین و جامعه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۹.
۵۸. _____، سیری در اندیشه سیاسی عرب، چاپ سپهر، چاپ دوم، ۱۳۵۸.
۵۹. غروی تبریزی، علی، تقریر البحث سید ابوالقاسم خویی _ التنقیح فی شرح عروه الوثقی _ ج اول، مؤسسه آل البیت، (بی تا).

۶۰. غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، برگردان: مؤید الدین محمد خوارزمی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
۶۱. _____، الاقتصاد فی الاعتقاد، مکتبه الجندی، قاهره، ۱۹۷۲ م.
۶۲. _____، فضایح الباطنیه، ناشر للدار القومیه للطباعیه و النشر، ۱۳۸۳ ه. ق.
۶۳. فاضل مشهدی، محمد کاظم بن محمد، نظام نامه حکومت، انتشارات انصاریان، قم، ۱۳۷۵.
۶۴. قادری، حاتم، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، نشر سمت، چاپ سوم، ۱۳۸۰.
۶۵. _____، تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان، انتشارات بنیان، ۱۳۷۵.
۶۶. قاضی، ابوالفضل، بایسته های حقوق اساسی، نشر یلدا، ۱۳۷۳.
۶۷. _____، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، جلد اول، نشر دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۶۸. قدردان قراملکی، محمد حسن، سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۹.
۶۹. قزلسفلی، محمد تقی، قرن روشن فکران، نشر مرکز بین المللی گفت و گوی تمدن ها، ۱۳۸۰.
۷۰. قوام، عبدالعلی، توسعه سیاسی و تحول اداری، نشر قومس، چاپ سوم، ۱۳۷۳.
۷۱. کاظمی، علی اصغر، نقش قدرت در جامعه و روابط بین الملل، نشر قومس، ۱۳۶۹.
۷۲. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، برگردان: جواد طباطبایی، انتشارات کویر، ۱۳۷۳.
۷۳. کواکبی، عبدالرحمن، طبیعت استبداد، برگردان: عبدالحسین میرزای قاجار، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۶۳.
۷۴. گالیبرایت، جان کنت، کالبد شکافی قدرت، برگردان: منوچهر صفا، شرکت سهامی کتاب های جیبی، چاپ دوم، ۱۳۵۴.
۷۵. لاهوری، اقبال، احیای فکر دینی در اسلام، برگردان: احمد آرام، کانون نشر پژوهش های اسلامی، (بی تا).
۷۶. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبی، احکام السلطانیه، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶ ه. ق.

۷۷. محسنی، میرآقا، نقدی بر اخباری گری، مؤسسه خدمات فرهنگی محدث، ۱۳۷۱.
۷۸. محیط طباطبایی، محمد، تطور حکومت در ایران بعد از اسلام، انتشارات بعثت، ۱۳۶۷.
۷۹. _____، مدارا و مدیریت، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
۸۰. مدنی، جلال الدین، تاریخ سیاسی معاصر ایران (۲ جلد)، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱.
۸۱. _____، حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران (۳ جلد)، انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۶۲.
۸۲. مشایخ فریدنی، محمد حسین، نظرات سیاسی در نهج البلاغه، بنیاد نهج البلاغه، نشر روشن گر، ۱۳۶۶.
۸۳. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، جلد دوم، انتشارات سازمان، تبلیغات اسلامی چاپ چهارم، ۱۳۷۹.
۸۴. _____، حقوق و سیاست در قرآن، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۷۹.
۸۵. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی (سه جلدی)، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴.
۸۶. _____، اصل اجتهاد در اسلام و حق عقل در اجتهاد، بی نا، (بی تا).
۸۷. _____، امامت و رهبری، انتشارات صدرا، ۱۳۶۵.
۸۸. _____، پیرامون انقلاب اسلامی، انتشارات صدرا، (بی تا).
۸۹. _____، سیری در نهج البلاغه، انتشارات صدرا، (بی تا).
۹۰. _____، نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، انتشارات صدرا، (بی تا).
۹۱. مظفر، محمد حسین، علم امام، برگردان: علی شیروانی هرندی، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۹.
۹۲. معرفت، محمد هادی، ولایت فقیه، نشر مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۷.
۹۳. منصور نژاد، محمد، بررسی تطبیقی تعامل حاکم و مردم از دیدگاه امام محمد غزالی و امام خمینی، پژوهشکده امام و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲.
۹۴. _____، رویکرد نظری در گفت و گوی تمدن ها، پژوهشکده علوم انسانی جهاد دانشگاهی،

۱۳۸۱.

ص: ۱۳۹

۹۵. _____، عوامل معنوی و فرهنگی دفاع مقدس، جلد پنجم، نشر مرکز تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۰.
۹۶. _____، مقاله «احیای امام بر مبنای نظریه وحدت از دل تضادها» مجموعه مقالات کنگره بین المللی امام خمینی و احیای تفکر دینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۹۷. _____، مقاله «جایگاه زمان و مکان در دین از نگاهی تازه» مجموعه مقالات دومین کنگره بین المللی امام خمینی و احیای تفکر دینی _ جلد چهارم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۹۸. _____، مقاله طرح مصلحت در اندیشه امام خمینی و تحلیلی بر آن»، مجموعه آثار، جلد ۷، کنگره امام خمینی در اندیشه حکومت اسلامی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۹۹. مودودی، ابوالعلاء، مقاله «تفکر سیاسی در صدر اسلام از دیدگاه مذهب تسنن»، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد دوم، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.
۱۰۰. موسوی خلخالی، محمد مهدی، شریعت و حکومت، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۷.
۱۰۱. مهدی زادگان، داود، اسلام و سنت وبری، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷.
۱۰۲. مؤسسه آموزشی _ پژوهشی امام خمینی، فلسفه سیاست، چاپ سوم، ۱۳۷۸.
۱۰۳. مؤسسه فرهنگی قدر ولایت، ویژگی های انقلاب اسلامی در آینه نگاه مقام معظم رهبری، ۱۳۸۰.
۱۰۴. نایینی، محمد حسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، شرکت سهامی انتشار، (بی تا).
۱۰۵. نجاری راد، تقی، مقاله «مسئله پاسخ گویی مسئولان نظام اسلامی» مجموعه آثار، جلد ۶ کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۱۰۶. نراقی، احمد، حدود ولایت حاکم، برگردان و نشر وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۰۷. _____، عوائد الایام، منشورات مکتبه بصیرتی، چاپ سوم، ۱۴۰۸ ه. ق.
۱۰۸. نراقی، محمد مهدی، انیس الموحدین، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۳.
۱۰۹. نقوی، علی محمد، جامعه شناسی غرب گرایی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۱.

۱۱۰. نقیب زاده، احمد، سیاست و حکومت در اروپا، نشر سمت، ۱۳۷۳.

۱۱۱. نوذری، عزت الله، تاریخ احزاب سیاسی در ایران، انتشارات نوید شیراز، ۱۳۸۰.

۱۱۲. واعظ زاده خراسانی، محمد، ندای وحدت، نشر مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۷۴.

۱۱۳. وبر، ماکس، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری، برگردان: عبدالمعبود انصاری، نشر سمت، ۱۳۷۱.

۱۱۴. وینسنت، اندرو، نظریه های دولت، برگردان: حسین بشیریه، نشر نی، ۱۳۷۱.

۱۱۵. هانول، رآجر _ فرنکل هاینریش، گوبلز، ترجمه: مهدی شهشهانی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵.

۱۱۶. هلد، دیوید، مدل های دموکراسی، برگردان: عباس مخبر، انتشارات روشن گران، ۱۳۶۹.

۱۱۷. هیوم، رابرت، ادیان زنده جهان، برگردان: عبدالرحیم گواهی، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.

۱۱۸. IRAN DOC, A Dictionary of politics, 2nd Edition: spring ۱۹۹۶.

۱۱۹. JACK Plano and Roy dton, The International Relation Dictionary, western michigan

university: ۱۹۸۸.

(ب) نشریه

۱. اسماعیلی، اسماعیل، «نایینی و استبداد»، مجله حوزه، ش ۷ _ ۷۶ مهر، آبان، آذر و دی ۱۳۷۵.

۲. دارابکلایی، اسماعیل، «مشروعیت حکومت و دولت»، مجله نور علم، اسفند ۱۳۶۴.

۳. جعفری، محمد تقی، «تحلیل و بررسی سکولاریزم»، مجله قبسات، پاییز ۷۵ _ زمستان ۷۵.

۴. جمشیدی، محمد حسین، «میرزا ملکم خان، روشن فکر غرب گرا»، مجله نامه پژوهش، ش ۷، سال ۱۳۷۶.

۵. رجایی، فرهنگ، «درباره قدرت»، ش ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۶۹.

۶. رزمجو، حسین، «مبارزات سید جمال الدین اسدآبادی با استعمار خارجی و استبداد داخلی ایران»، عروه الوثقی، ویژه نامه

کنگره بین المللی سید جمال الدین اسدآبادی، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، اسفند ۷۵.

ص: ۱۴۱

۷. شریعتمداری، حمیدرضا، «سکولاریزم در جهان عرب»، مجله حکومت اسلامی، ش ۱۹، بهار ۱۳۸۰.
۸. صاحبی، محمد جواد، «سید جمال بنیان گذار جبهه اتحاد اسلامی»، عروه الوثقی، ویژه نامه کنگره بین المللی سیدجمال الدین اسدآبادی، مجمع تقریب مذاهب اسلامی، اسفند ۷۵.
۹. صرامی، سیف الله، «احکام حکومتی و مصلحت»، مجله راهبرد، ش ۴، پاییز ۷۳.
۱۰. غرویان، محسن، «ولایت فقیه، ولایت فقه است»، نشریه شما، ۱۶ بهمن ۷۶.
۱۱. غلیون، برهان، «مسئله سکولاریزم»، مجله حکومت اسلامی، ش ۵، پاییز ۷۶.
۱۲. فیرحی، داود، «مبانی اندیشه سیاسی اهل سنت»، مجله حکومت اسلامی، ش ۲، زمستان ۷۵.
۱۳. مخلصی، عباسی، «فقهت و سیاست»، مجله حوزه، ش ۷ _ ۷۶، مهر، آبان، آذر و دی ۱۳۷۵.
۱۴. منصور نژاد، محمد، «اسلام و مبانی قدرت»، مجله راهبرد، ش ۲۵، پاییز ۱۳۸۱.
۱۵. منصور نژاد، محمد، «تفکیک قوا، ولایت مطلقه فقیه و استقلال قوا»، مجله حکومت اسلامی، بهار ۱۳۷۸.
۱۶. منصور نژاد، محمد، «قانون گذاری در حکومت اسلامی»، مجله حکومت اسلامی، ش ۷، بهار ۱۳۷۷.
۱۷. نجفی، موسی، «نقد و ارزیابی دموکراسی اجتماعی در نظریه سیاسی میرزای نایینی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش سی و دوم، تیر ۷۲.
۱۸. نوری، محمد، «نگارش ها و گرایش های ماوردی»، مجله حکومت اسلامی، ش ۲، زمستان ۱۳۷۵.